

Teologia i Moralność

28

THEOLOGY AND MORALITY

28

MAN IN THE AUTUMN OF LIFE

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2020

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

28

CZŁOWIEK W JESIENI ŻYCIA

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2020

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:
Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)
<<http://indexcopernicus.com>>,
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
<<http://cejsh.icm.edu.pl>>,
w *Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* (AMUR)
<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>
oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu (PRESSto)
<<http://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>>

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego
w Poznaniu pod numerem RPR 3420.
Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

WYKAZ RECENZENTÓW 27 i 28 (2020)

- ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Biały – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Adam Czabański – Uniwersytet Medyczny w Poznaniu
ks. dr hab. Antoni Jucewicz SVD – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
prof. UMK dr hab. Jarosław Horowski – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
prof. USP dr hab. Andrzej Jastrzębski OMI – Saint Paul University Ottawa (Kanada)
ks. prof. UJPiI dr. hab. Marek Kluz – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Kobylński – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. UJPiI dr hab. Tomasz Kraj – Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Małgorzata Królczyk – Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. KUL dr hab. Dariusz Lipiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr Józef Niewiadomski – Universität Innsbruck (Austria)
ks. prof. KUL dr hab. Sławomir Nowosad – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna – Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. KUL dr hab. Marian Pokrywka – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. UKSW dr hab. Maria Ryś – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr hab. Janusz Surzykiewicz – Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Niemcy)
ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński – Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Szafuński – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
prof. UKW dr hab. Paweł Trzos – Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcz
ks. prof. UMK dr hab. Zbigniew Wanat – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Prof. KUL dr hab. Michał Wyrostkiewicz – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Zadykiewicz – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr hab. Adam Zadroga – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. dr hab. Anna Zellma – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SPIS TREŚCI

LADISLAV CSONTOS

Grandparents and the transmission of the faith and Christian lifestyle 9

JÓZEF MŁYŃSKI, KRZYSZTOF TRĘBSKI

Famiglia cristiana come “Chiesa domestica”:
evoluzione storica e prospettive future 27

MAŁGORZATA GRUCHOŁA

Osoby starsze w świecie nowych mediów i technologii 47

WŁADYSŁAW MAJKOWSKI

Uniwersytet Trzeciego Wieku jako forma pomocy seniorom 65

MAREK KLUZ

Odkrywanie sensu życia w starości 79

ANDRZEJ SZAFULSKI

Papież Franciszek wobec problemu alienacji i osamotnienia osób starszych 95

VARIA 117

KRZYSZTOF GRYZ

Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej w magisterium
Soboru Watykańskiego II 119

WOJCIECH SURMIAK

Zdrowie publiczne – przemyśleć bioetykę na nowo. Od zasady autonomii
do zasady odpowiedzialności 143

KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Zależność przedsoborowej myśli teologicznomoralnej od refleksji prawnej
i prawnokanonicznej. Analiza na podstawie kwestii relacji człowieka
wobec zwierząt 163

JOLANTA KUROSZ

Formacja laikatu w środowisku uniwersyteckim 171

BORYS JACEK SOIŃSKI

Selected indicators of religiosity of postgraduate students of Theology in Poznań 185

NATASZA DOICZMAN-ŁOBODA

Problem „eurosieroctwa” w opinii ekspertów kierujących pomoc rodzinom migrantów zarobkowych. Praca socjalna i wsparcie psychologiczne w doświadczeniach rozłąki migracyjnej 213

RECENZJE 227

Tadeusz Zadykowicz, *Zasady dobrej turystyki*, Lublin, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 172 (Adam Zadroga, KUL Lublin) 229

Tomasz Gwoździewicz, *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020, ss. 260 (Paweł Prüfer, AJP Gorzów Wielkopolski) 231

SPRAWOZDANIA 237

Gennaro Busiello, *La Chiesa sia alleata dei popoli amazzonici. L'incontro-dibattito presso l'Accademia Alfonsiana, Istituto Superiore della Teologia Morale* (Rzym, 27 listopada 2020) 239

CONTENTS

LADISLAV CSONTOS

Grandparents and the transmission of the faith and Christian lifestyle 9

JÓZEF MEYŃSKI, KRZYSZTOF TRĘBSKI

Christian family as the domestic Church: historical evolution and future prospects 27

MALGORZATA GRUCHOŁA

Older people in a world of new media and technologies 47

WŁADYSŁAW MAJKOWSKI

University of the Third Age as a form of help for seniors 65

MAREK KLUZ

Discovering the meaning of life in old age 79

ANDRZEJ SZAFULSKI

Pope Francis on the problem of alienation and loneliness of elderly people 95

VARIA 117

KRZYSZTOF GRYZ

Personalistic approach to Christian moral teaching in the magisterium of The Second Vatican Council 119

WOJCIECH SURMIAK

Public health – rethink bioethics. From the principle of autonomy to the principle of responsibility 143

KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Dependence of the pre-Vatican II theological and moral thought on legal and canonical reflection. Analysis based on the issue of human relation to animals 163

JOLANTA KUROSZ

Formation of the Laity in Academic World 171

BORYS JACEK SOIŃSKI

Selected indicators of religiosity of postgraduate students of Theology in Poznań 185

NATASZA DOICZMAN-ŁOBODA

The issue of „European orphanhood” in the opinion of experts helping families of economic migrants. Social work and psychological support in the experiences of migration separation 213

REVIEWS 235Tadeusz Zadykowicz, *Zasady dobrej turystyki*, Lublin, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 172 (Adam Zadroga, KUL Lublin) 229Tomasz Gwoździewicz, *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020, ss. 260 (Paweł Prüfer, AJP Gorzów Wielkopolski) 231**ACCOUNTS 237**Gennaro Busiello, *La Chiesa sia alleata dei popoli amazzonici. L'incontro-dibattito presso l'Accademia Alfonsiana, Istituto Superiore della Teologia Morale* (Rzym, 27 listopada 2020) 239

LADISLAV CSONTOS

Trnava University

Faculty of Theology, Bratislava

Grandparents and the transmission of the faith and Christian lifestyle¹

Preface

In the past centuries Christian faith was transmitted from generation to generation within the family and this process was considered as a matter of course. Children grew up by the side of their parents and grandparents and the reality of family was understood and lived in a much broader way than today when family is usually conceived as “nuclear family” consisting of parents and their children only; grandparents seldom represent a part of it. The families prayed together, managed their domestic economy together, gathered together around the table, spent the moments of rest together, and celebrated feasts together. Their life was integrated into the local community whose members knew and helped each other in difficult situations. In the past the multigenerational housing was a necessity; the acquirement of their own house was a long-term objective of virtually every young family who strived to gain their independence. To put it short and simply, it was a matter of considerable financial investment, which also applies to the current situation. In Slovakia, young families get huge mortgages to buy their own house or apartment; the demand for long-term, affordable rental housing far exceeds supply.

In spite of this trend there is also the tendency towards multigenerational housing. Of course, this tendency does not represent a return to the previous style of housing where all the members of the household lived in a single room and kitchen. It leads to living in multigenerational house or apartment inhab-

¹ The study is a part of the project APVV 15-0189: “Selected Factors of the Pro-Family Strategy and the Support of Stable Family in a Multicultural Environment”.

ited by two separated households that have the possibility to share their lives and provide each other with mutual help. In order to achieve this, it is necessary for each household to have their own privacy. Even in case they share some spaces, some of them must be separated, namely bedroom, kitchen, and bathroom. This model of housing makes it possible for grandparents to be of help taking care of grandchildren and transmitting faith to them in a natural, spontaneous way. On the other hand, the young couples can help the ageing grandparents. The advocates of this model of housing also point to the fact that it leads to reduced cost of living.

We are not concerned with economic reasons but the transmission of faith from generation to generation. It was precisely grandparents who used to play an important role in this process. This fact has been known since antiquity – two thousand years ago St. Paul wrote in the Second Epistle to Timothy: “I am reminded of your sincere faith, a faith that dwelt first in your grandmother Lo’is and your mother Eunice and now, I am sure, dwells in you” (2 Tim 1:5). There was unbroken continuity linking together Timothy’s faith with the faith of his mother and grandmother. Reading these words, we can see a parallel with the present situation – today’s grandparents often care about the Christian formation of their grandchildren more than parents themselves who are not infrequently infected by religious indifference. In the following text we will deal with grandparents’ role of transmitters of the faith and, based on sociological surveys on the religiosity of Catholics in Slovakia, we will try to identify the problems and signs of hope related to the transmission of the faith from generation to generation.

1. Grandparents and the transmission of the faith in general

European surveys reveal the disappearance of the faith and point to the need of giving more conscious testimony to one’s faith in the context of our usual environment. One of the indicators pointing to this fact is high divorce rate. Trying to identify the factors increasing the stability of the current family we should highlight a very valuable contribution of the grandparents to their own families consisting in transmission of the faith to their grandchildren (Braunsteiner 2017, 13).

In connection with this it is important to keep in mind the basic characteristics of Christian community as described in the Acts of the Apostles: “And they devoted themselves to the apostles’ teaching and fellowship, to the breaking of bread and the prayers” (Acts 2:42). The basic dimensions of early Christians’ life were: teaching, fellowship, prayer, Eucharist and hospitality. In Jerusalem and Corinth, the basic Christian communities were formed in families.

Today it is emphasised that every parish needs more family spirit and each family needs more ecclesial spirit. The gatherings taking place in the homes of families remain the privileged place of proclamation, growth and missionary activity of the Christian community. Reading the opening chapters of St. Paul's letters we learn that the God's Church is formed from the individual domestic churches. In addition to recalling the gatherings of Israel the apostle to the Gentiles points to the fact that the Church is based on the principle of *koinonia*, which means that it consists of communities gathering in family houses (i.e. around the hosting families) found in the towns and regions inhabited by local Churches. The organisational structure of the early Church was situated within the space defined by two mutually interconnected coordinates: family dimension of the Church and ecclesial dimension of the family. The family dimension of the early Church consisted in the fact that dwelling places together with families living there represented not only a spatial point but above all basic units, living cells forming the organism of the universal Church, basic units and cells giving rise to the living reality of professing faith and proclaiming Gospel in Jewish and pagan world. Within this organisational structure domestic churches represent a living tissue of ecclesial organism. Like in case of every living organism, in these cells, too, the processes of assimilation and multiplication take place: "The Church and family are linked by a relationship characterised by mutual reciprocity: The Church is the mother who gives birth to every newly baptised infusing him/her with the life of Christ; the family raises her children and accompanies them on their way of growth being aware that she was made participant in the "nuptial mystery" of the Church, the Bride of the Word (Eph 5:21-33) and committed herself to follow family precepts she received (Eph 6:1-4; Col 3:18-23; 1 Pet 3:1-7). The family is presented as *locus theologicus* within and through which the faith is transmitted, the Passover of the Resurrected celebrated and the proclamation of salvation carried out (Rocchetta 2011, 394-395).

The Apostolic exhortation *Catechesi tradendae* of Pope John Paul II reminds us of the following: "One moment that is often decisive is the one at which the very young child receives the first elements of catechesis from its parents and the family surroundings. These elements will perhaps be no more than a simple revelation of a good and provident Father in heaven to whom the child learns to turn its heart. The very short prayers that the child learns to lip will be the start of a loving dialogue with this hidden God whose word it will then begin to hear. I cannot insist too strongly on this early initiation by Christian parents in which the child's faculties are integrated into a living relationship with God. It is a work of prime importance. It demands great love and profound respect for the child who has a right to simple and true presentation of the Christian faith" (John Paul II 1979, 36).

Gloria Braunsteiner writes that in the contemporary society the following phenomenon can be observed: under the pressure of everyday tasks parents lose the sense of religious education and subsequently do not perceive any need to transmit the faith to their children. The reason is that the parents themselves received the faith but do not follow its practical implications. In the families of this kind the grandparents gain particular importance with regard to this area. Those of them who reached true personal maturity can point to the roots and origin of man. According to the surveys carried out in German speaking countries the most active and committed persons entering the process of transmitting religiosity to the youngest generation are grandmothers. These findings are far from having a mere local validity – they correspond to the data obtained in other countries. Many children of unmarried couples live with grandparents who raise them. Besides this, religion has recently become utterly private matter and the upbringing of children is increasingly influenced by electronic media. The influence of family on the upbringing of children is permanently decreasing; in non-religious context the impact of grandparents is virtually non-existing or minimal. In many cases scholastic religious education cannot build on the religious experience that the child has had in the family which is a serious problem as the school is never able to replace the family. In this situation grandparents can play an important role as they are often able to offer a tangible Christian testimony to their grandchildren who can see the authenticity of their being. It is in particular *grandmothers* who are able to provide the grandchildren with the answers adequate to the degree of their cognitive abilities. Today a multigenerational household is a rare phenomenon although this way of living could often be beneficial for all persons involved. For many families the ideal relationship with the (grand)parents is represented by intimacy combined with detachment. However, from the viewpoint of grandchildren this model is rather a disadvantage as the lacking spontaneous contact with the grandparents leads to mutual estrangement. In the contemporary society there are various types of grandparents, for example foster parents, wise advisers, joy seekers, or the detached ones. It is worth noting that today the religious education is usually received via female line – through one's mother, grandmother, aunt, sister or friend. Most times it is grandmothers who keep alive and transmit important family and cultural traditions that are often connected with the life of the Church. They remember the life lived without most of today's technical achievements and are able to compare it with the present time; this ability is even stronger if they remember the war years during which people experienced total social and material insecurity (Braunsteiner 2017, 13-14).

These traditions include in the first place personal prayer, the dialogues about the faith, the participation in the life of parish community, most impor-

tantly in the Sunday Holy Mass, and the contact with priest. Among others these issues were recently examined by two sociological surveys on the religiosity of Slovak Catholics. In the following text we will analyse their outcomes.

2. Transmission of the faith to the children in families

The above mentioned sociological surveys on the religiosity of Slovak Catholics follow the line established by the enquiries conducted by Władysław Piwowarski who analysed the issues of transmission of the faith in the context of religious socialisation. Beside this they make use of foreign surveys carried out in various countries. Piwowarski pointed to the fact that in a pluralist society the religious function of the family is far from being a universal phenomenon. The individual families fulfil it to a greater or lesser degree. This is the crucial issue since the religiosity of children depends above all on the religiosity of their parents. The survey on the religiosity of Slovak Catholics in the productive age carried out in 2007 including among others the examination of the transmission of the faith to children in families revealed several negative but also positive trends. We will begin with the question if and how often the families of respondents prayed together when they were children and teenagers. Immediately after this, the questionnaire lists another question: Who taught you how to pray when you were a child? When they were children, 50% of respondents took part in joint family prayer at least once a week.

Tab. 1: The answers to the question: When you were, say, 10 years old, did you pray together as a family? If you did so, how often was it?

Answer	Abs.	%	Cumulative %
Every day	234	18.2	18.2
Several times a week	221	17.2	35.4
Once a week	188	14.6	50.0
About once a month	64	5.0	55.0
Less frequently	290	22.6	77.5
Never	289	22.5	100.0
Sum total	1286	100.0	

With the increasing age of child, particularly in the period of adolescence, the rate of this practice decreases to less than 30%.

Tab. 2: The answers to the question: When you were, say, 16 years old, did you pray together as a family? If you did so, how often was it?

Answer	Abs.	%	Cumulative %
Every day	96	7.6	7.6
Several times a week	115	9.1	16.6
Once a week	159	12.5	29.2
About once a month	88	6.9	36.1
Less frequently	352	27.8	63.9
Never	458	36.1	100.0
Sum total	1268	100.0	

Statistically significant differences were detected among individual age groups when answering the question about the practise of the joint prayer in their families during their childhood and adolescence. In both cases it was older respondents who prayed more often, which indicates that the practice of joint prayer is disappearing from our families.

Tab. 3: The answers to the question: When you were, say, 16 years old, did you pray together as a family? If you did so, how often was it? (the variable of age taken into account) n=1268

Answer \ Age	Less than 30 years	30-39 years	40-49 years	50 years and more	Sum total
Every day	5.9%	6.6%	6.0%	13.4%	7.6%
Several times a week	7.1%	7.0%	10.1%	13.0%	9.1%
Once a week	10.3%	11.6%	13.7%	15.7%	12.5%
About once a month	4.3%	5.8%	9.6%	9.1%	6.9%
Less frequently	28.4%	30.6%	27.5%	24.4%	27.8%
Never	43.9%	38.4%	33.1%	24.4%	36.1%
Sum total	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

From the viewpoint of our topic – the role of grandparents in the transmission of the faith – the following questions of the survey questionnaire appear as particularly significant: *When you were a child, did someone teach you how*

to pray? If so, who was it? Please, enumerate all persons who taught you how to pray. In case of the question who taught them how to pray the respondents were offered the possibility to give more than one answer. If we look at the data presented in the table it becomes evident that the most important role in teaching children how to pray is played in the first place by mothers and immediately after them grandmothers follow. Fathers as teachers of prayer were indicated by surprisingly low number of respondents – slightly more than one forth (28.6%) of them. The importance of father was surpassed by the figure of priest and catechist. They were indicated by roughly the same number of respondents. Grandfathers and godparents ended at the bottom of the table.

Tab. 4: The answers to the question: When you were a child, did someone teach you how to pray? If so, who was it? Please, enumerate all persons who taught you how to pray. n = 1261

Answer	Abs.	%
Mother	1016	80.6
Father	361	28.6
Grandmother	760	60.3
Grandfather	156	12.4
Godparents	97	7.7
Priest	438	34.7
Catechist	303	24.0
Others	41	3.3

The survey has shown that the role of mother is increasing from younger age groups to the elder ones. On the contrary, the role of grandmother is decreasing with the advancing age of the child. These are alarming results since they indicate that the role of mothers is increasingly taken over by grandmothers. The figure of father plays particularly small role among the respondents belonging to the age group 30-39 years. Logically, the role of catechist has special importance for the respondents belonging to the youngest age group since in Slovakia the figure of catechist as a teacher of religion only emerged in 1990; until then the communist regime made it impossible for laypeople to teach religion at schools.

Tab. 5: The answers to the question: When you were a child, did someone teach you how to pray? If so, who was it? Please, enumerate all persons who taught you how to pray. (the variable of age taken into account) n=1261

Age Answer	Less than 30 years	30-39 years	40-49 years	50 years and more	Sum total
Mother	76.1	75.7	86.5	85.0	80.6
Father	28.7	18.8	31.1	34.4	28.6
Grandmother	66.2	60.3	57.8	53.4	60.3
Grandfather	12.4	10.0	13.2	13.4	12.4
Godparents	8.3	7.5	7.2	7.5	7.7
Priest	33.8	36.4	34.4	35.2	34.7
Catechist	42.1	20.5	12.3	11.9	24.0
Others	4.4	2.9	2.7	2.4	3.3

The data on practising prayer in the childhood were analysed by the researchers with regard to the indicators of respondents' current religious practices: the attendance of Holy Mass, their attitudes to it, the reception of Holy Communion, going to Confession, praying, reading the Holy Scripture and other religious books.

Tab. 6: The current frequency of going to Confession related to the answer to the question: When you were, say, 16 years old, did you pray together as a family? If you did so, how often was it? n=1255

Going to Confession Answer	About once a month	Several times a year	1-2 times a year	Less frequently or never	Sum total
Every day	37.6%	30.1%	16.1%	16.1%	100.0%
Several times a week	28.7%	40.0%	18.3%	13.0%	100.0%
Once a week	13.3%	38.0%	27.8%	20.9%	100.0%
About once a month	16.1%	29.9%	25.3%	28.7%	100.0%
Less frequently	9.7%	22.6%	25.8%	41.8%	100.0%
Never	7.7%	17.2%	21.2%	53.9%	100.0%
Sum total	13.7%	25.3%	22.9%	38.1%	100.0%

The data on the current religious practices were also compared among themselves with regard to the respondents' answers to the question on who taught them to pray when they were children and what prayers they were taught. It appears that from the viewpoint of practising religion later in life an active involvement of fathers in the raising of children and teaching them how to pray is of crucial importance. This phenomenon reveals among other things certain kind of split characterising the religious education in Catholic families in Slovakia. If we look at the data presented in the table we can see that the group of respondents who frequently attend the Holy Mass contain much higher percentage of persons who were taught how to pray by their father than the groups of respondents who attend the Holy Mass less frequently. Similar differences were also discovered with regard to the frequency of going to Confession.

Tab. 7: The Current frequency of attending the Holy Mass related to the answer to the question: When you were a child, did someone teach you how to pray? If so, who was it? Please, enumerate all persons who taught you how to pray.

Who was the teacher of prayer The participation in the Holy Mass	On every Sunday, holy day of obligation and quite often also during the weekdays	On every Sunday, holy day of obligation but rarely during the weekdays	On every Sunday	I attend the Holy Mass regularly – almost every Sunday and holy day of obligation but not each time	I attend the Holy Mass about once a month	I attend the Holy Mass several times a year only	I attend the Holy Mass very rarely or never
Mother	89.3	91.9	88.0	84.6	76.3	73.1	64.5
Father	41.6	41.1	29.6	30.9	27.5	18.7	13.7
Grandmother	58.4	59.3	65.7	66.4	62.5	62.3	51.4
Grandfather	13.4	15.9	12.0	11.4	12.5	11.7	8.2
Godparents	10.7	8.9	9.3	10.1	6.3	6.0	4.4
Priest	42.3	46.3	30.6	40.3	36.3	28.2	21.3
Catechist	22.1	27.8	28.7	26.8	27.5	20.9	19.7
Others	5.4	4.4	1.9	2.0	3.8	2.5	2.7

Similar results were obtained examining the frequency of going to Confession.

Tab. 8: The current frequency of going to Confession related to the answers to the question: When you were a child, did someone teach you how to pray? If so, who was it? Please, enumerate all persons who taught you how to pray.

Going to Confession Who was the teacher of prayer	About once a month	Several times a year	1-2 times a year	Less frequently or never
Mother	92.4	88.2	81.8	70.3
Father	45.0	35.4	29.1	17.2
Grandmother	57.9	61.8	62.7	58.7
Grandfather	15.8	14.9	13.0	8.8
Godparents	14.0	9.9	5.5	5.2
Priest	40.9	44.7	34.9	26.0
Catechist	23.4	28.9	23.6	21.7
Others	3.5	4.3	2.7	2.8

The respondents also gave answers to the questions on how often they attended the Holy Mass when they were children (10 years old) and young people (18 years old). In addition to this the researchers asked them how often their mother attended the Holy Mass when they were children and the same about their father. The data presented in the table reveal that compared to childhood the frequency of attending the Holy Mass in young age is significantly lower. When they were 10 years old, about 4/5 of the respondents (79.7%) regularly attended the Holy Mass at least once a week. At the age of 18 only slightly more than ½ of the respondents did the same (54.4%).

Tab. 9: The answers to the question: How often did you attend the Holy Mass when you were a child and later when you were a young person?

Answer	At the age of 10 n = 1291	At the age of 18 n = 1291
Several times a week	24.9	11.1
Once a week	53.8	43.3
2-3 times a month	6.6	7.7

Answer	At the age of 10 n = 1291	At the age of 18 n = 1291
About once a month	3.0	5.5
Several times a year	3.4	7.0
1-2 times a year	1.2	5.0
Less frequently	3.6	12.9
Never	3.6	7.4
Sum total	100.0	100.0

The table No.10 presents the data on the answers of the respondents to the question on how often their parents attended the Holy Mass in the past, when the persons giving the answer were children. The results show that mothers attended the Holy Mass more frequently. As for fathers, more than half of them attended the Holy Mass less often than once a week.

Tab. 10: The answers to the question: How often did your parents attend the Holy Mass when you were a child?

Answer	Father n = 1288	Mother n = 1287
Several times a week	7.2	23.5
Once a week	40.8	45.8
2-3 times a month	7.8	5.6
About once a month	4.7	2.9
Several times a year	5.5	6.0
1-2 times a year	5.5	3.5
Less frequently	10.9	6.2
Never	14.3	5.7
I did not live with my father/ mother	3.2	0.9
Sum total	100.0	100.0

The respondents were also asked if and how often they talked about religious issues with their parents or other persons when they were children/

/young people. The data presented in the table show that in addition to parents an important role in this element of religious socialisation was played by grandparents and priests.

Tab. 11: The answers to the question: When you were a child/young person, did you talk about religious issues with your parents or other persons? (%)

	Often	Seldom	Never	Sum total	n
Parents	29.9	52.4	17.7	100.0	1272
Grandparents	27.5	43.5	29.0	100.0	1238
Brothers and sisters	8.2	31.8	60.0	100.0	1184
Godparents	4.9	21.8	73.3	100.0	1165
Priest	21.7	36.1	42.2	100.0	1191
Catechist	16.5	26.0	57.5	100.0	1161

The survey has revealed a particular role played by mothers and grandmothers in the process of transmitting faith as well as a high degree of absence of fathers in this process and probably in the whole task of raising children (Matulník, Kratochvíla, Kyselica 2008, 166-178).

The following sociological survey examining the religiosity of young Catholics in Slovakia was carried out in the scholastic year 2012/2013 among the group of 17-year-old. It was focused on the issue of transmitting the faith in the family and the way it is perceived by young generation. The analysis of family environment and the religiosity of young people in Slovakia provided results similar to those produced by foreign surveys, above all the finding that there exists positive correlation in all measured aspects between the degree and quality of religiosity and the quality of family environment.

Two thirds of the respondents perceive the atmosphere in their families as positive. About a third of the respondents believe that their parents do not understand them much or at all – they have little or no idea of how they think, what they do and why, how they behave and for what reasons, and what they feel. Only 17.9% of the respondents talk to their parents very often. On the other hand, 19.5% of them do not talk to them at all. A half of young students indicated that they find it very or rather easy to talk with their parents about sensitive topics. On the contrary, the second half of the respondents found it rather or very difficult to do so.

The joint family activities were evaluated by the respondents in two separate categories – at home and out of the house. As far as indoor activities are

concerned, 25.9% of the respondents indicated that in the previous month they did something together as a family several times a week. Only 16.4% of them indicated that their family did not do any joint activity during the previous month. The joint family activities performed out of the house are less frequent – only 6.5% of the respondents do such activities several times a week. 23.5% of the respondents did them at least once a week.

The trust of parents for their children can be measured according to the degree to which the former are informed about the activities the latter perform out of the house and in terms of the answer to the question if the situation occurred that the child left house and spent at least one night out of it without the consent of parents. This happened to almost a third of the respondents. In 43.1% of the cases parents are always or most of the times informed about the activities of their children.

The students were also asked the question if they enjoy the support of their parents finding an outer expression through the way the latter behave towards the former and how they act. The relationship with the mother got significantly higher valuation than the closeness to the father; mothers appear to provide stronger emotional support than fathers. This result is caused among other things by the fact that 8.6% of the respondents selected the option “irrelevant to me”, which roughly corresponds to the percentage of young population lacking any contact with father.

Analysing the differences between Catholics and non-religious people in the ways of performing family activities statistically significant differences were detected between the joint family activities at home and out of the house. In both cases higher frequency was detected in the group of respondents-Catholics. Similarly Catholic parents are better informed about the activities of their children out of the house and young Catholics leave house and stay overnight out of without the consent of parents it less frequently than other groups.

As we have seen, the survey on the religiosity of Slovak Catholics in the productive age revealed low level of fathers' and grandfathers' participation in the process of transmitting the faith (see the table No. 7). Similarly the analysis of the correlation between the characteristics of family environment and religiosity carried out in the examined survey on the religious attitudes and behaviour of young people revealed the differences related to the composition of the respondent's household. An important role is played by the presence of one's biological father – in comparison to other respondents the young people living in the household comprising their own father practise the faith in more cases and more of them suppose they will be going to church at the age of 25.

To be more specific, only 33.3% of the respondents growing up without father go to church while in the case of young people living in a household with father it is 47.5%. Similar results were obtained with regard to Confession:

young people growing up without father go to Confession in 30.3% of cases while those who live in a household with their own father do so in 46% of cases. In comparison with young people living without father higher percentage (56.7%) of those who live with the father suppose they will be going to church at the age of 25. In case of the former it is only 49.6%.

Similarly important role is played by grandparents. Young people living in households counting at least one grandparent go to church more often than their peers who are different in terms of their relationship with grandparents (61.2%/ 51.7%). Similarly higher percentage of the former (62.2%) supposes they will be going to church at the age of 25 compared to the respective percentage of the latter (50.4%). The respondents living in a household with grandparent(s) also develop more intensive sense of belonging to the parish community (54.6/40.0%).

The third factor analysed with regard to the composition of the respondents' household was the presence of sibling(s). In this case, too, significant differences were detected between the respondents living in a household with and without sibling(s). The respondents living with sibling(s) go to church and Confession more often and in more cases suppose they will be going to church at the age of 25. Besides, in families like this the joint prayer before meals is practised more often. Another interesting finding: more respondents living with sibling(s) consider the Sunday Mass obligation as adequate to the requirements of the present time than those who do not have sibling(s). In the case of all examined variables the score of young people living in household with sibling(s) exceeds the score of respondents without sibling(s) by more than 10 percentage points.

To sum up, the practising of individual as well as joint family prayer, attending Mass and the respondents' belief that they will be going to church even at the age of 25 are positively correlated with the frequency of the joint family activities at home and out of the house. The religiosity of young people is also positively correlated with the degree to which their parents are informed about their activities out of the house – the more important role the religion plays in the life of adolescent, the more his/her parents know about what activities he/she performs out of the house. Similar correlation exists between the degree to which the parents are informed about the activities of adolescent and the frequency of prayer, going to confession as well as his/her belief that he/she will be going to church even at the age of 25. The expressions of religiosity are negatively correlated with the phenomenon of leaving house and spending at least one night out of the house without the consent of parents.

The importance the religion plays in the life of young people is also positively correlated with the family atmosphere. There exists positive correlation between the quality of this atmosphere and the joint family prayer before

meals as well as taking personal decision to start going to church. Even the degree of mutual understanding between parents and their children is positively correlated with the importance played by the religion in the life of students as well as the intensity of their prayer life.²

The survey has shown that the index of family relationships reflecting the overall situation of the examined families, family atmosphere and the quality of the relationships between parents and children is positively correlated with all dimensions of religiosity that have been taken into account. It means that the more important role is played by religion in the life of a young person, the more often he/she prays and attends Mass, the more intensive sense of belonging to the parish community he/she develops, the more often he/she goes to Confession, the firmer his/her belief that the priestly vocation is important for today's society and that he/she will be going to church even at the age of 25, the better relationships flourish in his/her family. In turn, family climate is *inter alia* positively correlated with the importance attributed by students to their school reports and scholastic performance. Better family atmosphere is also positively correlated with the attendance of sporting and cultural events. Last

² The phenomena related to the issues of family and family atmosphere were measured by means of questions about joint family activities performed at home and out of the house, social climate of the family, the intensity of communication between children and parents about sensitive topics, the degree of mutual trust between them and their attitudes towards cohabitation. The researchers created an index of family relationship based on the questions listed below which were verified by means of Cronbach's Alpha. The resultant value amounting to 0,716 attests to the fact that the index was construed in a reliable way. The answers to the questions were valued using interval markings of 0-100 (0 – low level of relationships between students and their parents, 100 – high level of the relationships).

List of questions:

How often do your parents know where you are and what you do when you are not at home?

Did you ever leave house and spend at least one night out of the house without your parents knowing about it or giving you consent?

Do your parents (at least one of them) know your friends?

How often did your family perform joint indoor activities during the previous month (e.g. playing a table game, watching a television program or film together as a family for at least one hour, doing DIY together)?

How often did your family perform joint outdoor activities during the previous month (e.g. doing sports together, jointly attending a sporting or cultural event, going on a hike together as a family)?

How would you characterise the atmosphere prevailing in your family (peaceful, friendly, or, on the contrary, rather tense, less friendly)?

To what extent do you feel that your parents understand you, the way you think, what you do and why, how you behave and what feelings you experience?

Do you talk with your parents about the topics that can be sensitive, for example about the relationships with your friends and young persons of the opposite sex, or about the consummation of alcohol? If so, how often do you do that?

Do you find it difficult or easy to talk with them about these sensitive topics? (Kratochvíla 2014, 120).

but not least, the survey has confirmed the widely recognised fact that better relationships in family are negatively correlated with drug abuse, smoking and alcohol abuse (Kratochvíla 2014, 153-156).

3. Conclusion

In recent years the interest in multigenerational housing showed by young families has increased also in Slovakia. It can be perceived as a positive trend. Multigenerational house appears to be a bridge connecting tradition with the future – the grandparents can contribute to the common “family pot” with the treasures hidden in their memory and their testimony to the faith while the grandchildren can “spice” it adding the courage and confidence with which they look towards the future. In the past the multigenerational housing was a necessity, today it is an option realisable on condition that the living area of the house is sufficiently large, both parents and grandparents have clearly defined “territories” and, even in case they share some spaces in the house, each household has its own, completely separated bedroom, kitchen and bathroom. It means that the households are two separated units living under one roof able to help each other hand when necessary. It is a seemingly paradoxical but in fact perfectly viable and mutually beneficial synthesis of independence and interdependence. The arguments for this type of housing advanced by developers are not based on its financial advantages only, but also on the possibility of mutual help, for example with the care of little children and the raising the new generation, weaving the web of broader family relationships and deepening them. Again, all of this is possible, but only on condition that the house is designed in such a way that helps to clearly define the rules regulating the coexistence of both households and the use of common spaces.³

In conclusion we can say that the increasing trend towards multigenerational housing is not a mere sociological phenomenon but in addition to this it represents an ideal opportunity for a more active involvement of grandparents in the process of the transmitting the faith in family.

³ Cf. <https://www.nehnutelnosti.sk/magazin-o-byvani/38820-rozumiete-si-s-blizkymi-podelte-sa-o-byvanie-v-dvojgeneracnom-dome/> [accessed: 12.07.2018].

DZIADKOWIE A PRZEKAZ WIARY I CHRZEŚCIJAŃSKI STYL ŻYCIA

Streszczenie

W przeszłości wielopokoleniowe budownictwo mieszkaniowe było koniecznością ze względów ekonomicznych. Młode rodziny stopniowo zdobywały środki umożliwiające im uniezależnienie się od rodziców. Ogólny wzrost gospodarczy i postępująca urbanizacja umożliwiły młodym rodzinom znacznie szybsze uzyskanie niezależności. Jednak z punktu widzenia przekazu wiary i chrześcijańskiego stylu życia rozwój ten naruszył naturalną ciągłość międzypokoleniową. Młode rodziny często nie są w stanie zmienić sposobu, w jaki przeżywają swoją wiarę, na odpowiedni styl życia, który był w sposób naturalny przekazywany z pokolenia na pokolenie. Badania religijności na Słowacji pokazują pozytywny wpływ dziadków na przekazywanie wiary. Najważniejszymi osobami w tym obszarze są matki i babcie, natomiast typowy jest brak uczestnictwa w tym procesie ojców i dziadków. W ostatnim czasie obserwujemy trend w kierunku odnowienia budownictwa wielopokoleniowego z większą powierzchnią mieszkalną, łączącego autonomię rodziny nuklearnej z bliskością dziadków. Pod warunkiem, że obie strony przestrzegają wspólnie uzgodnionych zasad regulujących ich współistnienie i korzystanie z części wspólnych, takie budownictwo mieszkaniowe może być dla każdej z nich wzbogacające.

Słowa kluczowe: modlitwa w rodzinie, Kościół domowy, budownictwo wielopokoleniowe, solidarność międzypokoleniowa

Keywords: prayer in the family, domestic church, multigenerational housing, inter-generational solidarity

BIBLIOGRAPHY

- Braunsteiner, Gloria. 2016. Systematický pohľad na dnešné manželstvo. In *Hlavné línie riešenia projektu APVV 15–0189 «Výbrané faktory pro-rodinnej stratégie a podpora stabilnej rodiny v multikulturálnom prostredí» v roku 2016.*, ed. Ladislav Csontos. 21–24. Trnava: Dobrá kniha.
- John Paul II. 1979. *Apostolic exhortation Catechesi tradendae.*
- Kratochvíla, Michal. 2014. *Rodinné prostredie.* In *Analýza religiozity mladých katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, eds. Jozef Matulník. 119–157. Trnava: Dobrá kniha.
- Matulník, Jozef et al. 2008. *Odozdváňanie viery deťom v rodine.* In *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu.* eds. Jozef Matulník et al. 158–223. Trnava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- Rocchetta, Carlo. 2011. *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive.* Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.

LADISLAV CSONTOS SJ – prof. dr hab., od 1994 roku wykłada antropologię, filozofię kultury, logikę i teologię rodziny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Trnavie. W latach 1997-2003 pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego oraz od 2011 do 2015 roku prorektora tej uczelni. W latach 2016-2020 realizował projekt pt. „Wybrane czynniki strategii prorodzinnej i wsparcie stabilnej rodziny w środowisku wielokulturowym” Autor 11 monografii naukowych, 5 podręczników uniwersyteckich oraz wielu artykułów naukowych. Został wyróżniony przez Konferencję Episkopatu Słowacji w 2015 nagrodą „Fides et Ratio” oraz w 2019 r. przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie tytułem doktora honoris causa.

Teologia i Moralność, Volumen 15(2020), numer 2(28)

doi: 10.14746/tim.2020.28.2.02

ORCID: 0000-0003-0115-5787

ORCID: 0000-0002-2475-9658

KRZYSZTOF TRĘBSKI

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave (SK)

Katedra náuky o rodine

JÓZEF MŁYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Studiów nad Rodziną

Famiglia cristiana come “Chiesa domestica”: evoluzione storica e prospettive future

Introduzione

Recentemente nei discorsi teologici sulla famiglia sempre più spesso si ritorna all'espressione “*Chiesa domestica*”, che il Concilio ha fatto sua (Concilio Vaticano II 1964, 11). Questa nozione riveste uno speciale carattere inclusivo perché condensa in sé l'insieme dei fondamenti delle prospettive teologiche: la famiglia è “*Chiesa domestica*” in quanto è “sposa di Cristo” (Giovanni Paolo II. 1994, 19) e viceversa. Essa, ricevendo l'amore di Cristo, si percepisce comunità “salvata” e, sentendosi da Lui chiamata, trasmette a tutti il medesimo amore, diventando così una comunità “salvante” (Giovanni Paolo II. 1981, 49).

L'espressione “*Chiesa domestica*” si allaccia, in senso profondo, alla dimensione spirituale della famiglia cristiana, che vede un legame tra la vita familiare e la vita intra-trinitaria. Lo ricorda bene il Catechismo della Chiesa Cattolica (1992): “la famiglia cristiana è una comunione di persone, segno e immagine della comunione del Padre e del Figlio nello Spirito Santo. La sua attività procreatrice ed educativa è il riflesso dell'opera creatrice del Padre. La famiglia è chiamata a condividere la preghiera e il sacrificio di Cristo. La preghiera quotidiana e la lettura della Parola di Dio corroborano in essa la ca-

rità. La famiglia cristiana è evangelizzatrice e missionaria” (Catechismo della Chiesa Cattolica 1992, 2205).

Questa definizione esalta cinque caratteristiche essenziali e imprescindibili della vita familiare:

- 1) è una comunione di persone. La famiglia è un’unione stabile di vita e di amore fondata sulla mutua donazione; quanto più gratuita sia tale dedizione e quanto meno si chiudano “in se stessi” i suoi componenti, tanto più perfetta sarà la famiglia, maggiore pienezza e felicità potrà essere ottenuta dai suoi membri, meglio raggiungerà i suoi obiettivi tra i quali anche quello indiretto di essere fermento di teologia;
- 2) è orientata al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione dei figli. Il fine della famiglia è il bene integrale di tutti i componenti del gruppo familiare, in primo luogo i genitori e i figli, ma senza dimenticare i nonni, gli altri parenti, eventuali collaboratori familiari, ecc. A questo riguardo conviene ricordare che i figli sono, certamente, il dono più eccellente del matrimonio e che contribuiscono molto al bene dei propri genitori. Un’impostazione personalista della famiglia mostra l’impossibilità di scindere, in pratica, la funzione unitiva e quella procreativa; quando si tenta la loro separazione (unione chiusa alla procreazione o procreazione senza unione di amore) entrambi gli aspetti risultano danneggiati;
- 3) è chiamata a condividere la preghiera e il sacrificio, come tradizionalmente insegna la Chiesa e come mostra l’esperienza quotidiana. Si mantiene unita una famiglia che prega insieme e i cui membri sono disposti a servire gli altri;
- 4) deve essere corroborata dalla carità e dalle altre virtù che sono state riversate nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo e che fruttificano, mediante l’educazione, atti volontari e uno sforzo perseverante;
- 5) ha una missione santificatrice ed evangelizzatrice, missione che deve compiere, in primo luogo, “*ad intra*”, cioè nella stessa famiglia; ma che si deve manifestare anche “*ad extra*”. Alle famiglie corrisponde, in modo speciale, quanto si riferisce all’impegno per diffondere e per compiere il disegno divino sulla famiglia, in armonia con tutta la vita e la dottrina cristiana.

La nozione “*Chiesa domestica*” non è “una semplice immagine o un paragone vago, utile magari per incoraggiare la vita cristiana delle famiglie. Senza essere una Chiesa locale o particolare, la famiglia cristiana è una vera cellula di Chiesa, perché noi ritroviamo in essa molteplici realtà essenziali alla stessa costituzione della Chiesa intera: la presenza di Cristo, la missione evange-

lizzatrice, la vita di preghiera e di carità. Essa rappresenta in qualche misura un'unità fondamentale della Chiesa e ne realizza la presenza concreta in un luogo determinato” (Provencher 1981, 33). Infatti, in ogni famiglia autenticamente cristiana si riproduce in un certo modo il mistero della Chiesa, scelta da Dio e inviata come guida del mondo. Tale è stato l'esempio della primitiva comunità: famiglie che vissero di Cristo e che fecero conoscere Cristo; piccole comunità cristiane che furono come centri di irradiazione del messaggio evangelico (Rocchetta 2011, 377-395).

1. Il concetto della famiglia – “*Chiesa domestica*” prima del Concilio Vaticano II

La concezione della famiglia come “*Chiesa domestica*”, pur rimanendo viva nel popolo cristiano, ha visto quattro “tappe” fondamentali che risaltano alcune caratteristiche peculiari del vissuto della famiglia cristiana attraverso i secoli fino al Concilio Vaticano II, che di seguito cerchiamo di descrivere in maniera più dettagliata.

1.1. Dall'inizio del II all'inizio del IV secolo

Già verso la fine dell'epoca apostolica si nota una certa evoluzione rispetto agli scritti più antichi del Nuovo Testamento: le comunità, una volta scomparsi gli apostoli che fungevano da “guide” anche quando erano lontani, si strutturano sempre più stabilmente attorno ad alcuni ministeri, che ben presto si concentrano attorno a tre figure: i vescovi (cfr. 1 Tm 3,1-7; Tt 1,7-9), i presbiteri (cfr. 1 Tm 5,17-19; Tt 1,5) e i diaconi (cfr. 1 Tm 3,8-13; ma già in Fil 1,1). Questa “istituzionalizzazione” corrisponde al normale sviluppo di ogni movimento o gruppo di persone unito da comuni intenti, coeso attorno ad un forte programma ideale, che inizialmente, quando ancora sono in vita i suoi leader carismatici, vive in maniera “libera” ma successivamente, scomparsi questi, necessita di strutture più solide, guadagnando in stabilità e perdendo in spontaneità. Ma vi è anche una legge teologica che guida l'evoluzione delle strutture ecclesiali: i ministeri stabili rispondono alla necessità di figure di riferimento sicure che, dopo la scomparsa degli apostoli, garantiscano l'aggancio alla tradizione apostolica autentica, anche di fronte al moltiplicarsi delle eresie che cominciano a circolare nelle comunità (cfr. Tt 1,11; 2 Tm 3,1-9; 2 Gv 10).

A partire dalla fine del I secolo si diffonde nelle comunità cristiane la struttura ministeriale che le caratterizzerà per l'avvenire. Sono le lettere che il vescovo Ignazio di Antiochia indirizza a diverse comunità cristiane, nel suo viag-

gio “in catene” verso Roma (dove subirà il martirio nel 107), ad attestare per prime la strutturazione delle comunità attorno ad un unico vescovo, assistito dal presbiterio e coadiuvato dai diaconi. Ignazio indicava come fondamentale per la giovane Chiesa il compito di mantenere la comunione fra i suoi membri, garantendone la collocazione nella tradizione degli apostoli. È in questa prospettiva che Ignazio richiama continuamente la sottomissione dei fedeli al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi e l’armonia dei ministri tra loro, fondando la comunione nel rapporto tra Cristo e il Padre.

Per Ignazio di Antiochia, senza la comunione con il vescovo non esiste eucaristia né comunità: “Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l’eucaristia fatta dal vescovo o da chi è da lui delegato. Dove compare il vescovo, ivi è la comunità, come là dove c’è Gesù Cristo, ivi è la Chiesa cattolica” (Ignazio di Antiochia 1978a, 136). Nella sua Lettera ai Magnesii ammonisce: “Come il Signore non fece nulla senza il Padre col quale è uno, né da solo né con gli apostoli, così voi nulla fate senza il vescovo e i presbiteri” (Ignazio di Antiochia 1978b, 111). Chiede alle comunità di riconoscere il vescovo come segno della paternità divina e nella Lettera ai Tralliani ricorda con fermezza che il vescovo è l’immagine del Padre (Ignazio di Antiochia 1978c, 116).

È importante notare come nella *Domus Ecclesiae* le comunità “familiari” (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Fm 2; Col 4,15) maturavano la consapevolezza di essere parte di una “famiglia ecclesiale” più ampia. La Chiesa locale (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Col 4,16), infatti, si riconosceva in un unico vescovo e la Chiesa universale (1 Cor 10,32; 12,28; 15, 9; Gal 1,13; Fil 3,6; Col 1,18.24) era vissuta come una comunione delle Chiese locali. Il fondamento teologico di questa visione ecclesiologica è costituito dalla convinzione che la Chiesa è là dove è presente Cristo.

Prima che i cristiani disponessero dei loro edifici di culto costruiti per questo scopo, le case dei credenti avevano un ruolo importante con l’accoglienza dei fratelli nella fede e dei missionari viandanti, l’ospitalità dei cristiani nel bisogno e la testimonianza di fede dei suoi membri (Provencher 1982, 149-152). Le dimensioni ancora molto ridotte delle comunità cristiane facilitano il mantenimento di un ancoraggio solido dell’esperienza di fede alla “casa-famiglia”. Lo testimonia Ignazio di Antiochia nella conclusione della Lettera a Policarpo, quando descrive la rete domestica delle comunità cristiane come punto di riferimento per i missionari che evangelizzavano nelle diverse Chiese (Ignazio di Antiochia 1978d, 139-144).

L’espressione “*Chiesa domestica*” a quell’epoca indica la comunità cristiana che si incontra in una casa, che non è più una semplice casa “privata” nella quale una famiglia ospita anche altri cristiani, ma diventa un luogo “semi-pubblico”, un punto di riferimento stabile della comunità dove si tengono riunioni

di gruppi di battezzati. Le testimonianze archeologiche circa le prime "Case della Chiesa" dette anche "Case dell'assemblea" forniscono un importante supporto a quest'affermazione. Un noto esempio di *Domus Ecclesiae* è stato messo in luce nel 1932 durante uno scavo a Dura Europos, attualmente in Siria occidentale (Klauck 1982, 153). Si tratta di un'ampia casa ad un piano, con un cortile sul quale si affacciano alcune stanze, che verso il 240 d.C. venne adattata ad ospitare stabilmente le riunioni di una piccola comunità cristiana. Nella sala più grande, che poteva contenere fino a una sessantina di persone, vi era la cattedra episcopale: era la sala della comunità. La stanza più piccola era forse utilizzata come "scuola", probabilmente per i catecumeni. Un'altra stanza, infine, era adibita a Battistero. I ritrovamenti archeologici a Dura Europos confermano un'esperienza cristiana plasmata sulla dimensione della "casa-famiglia" che comprendeva tre aspetti fondamentali: la celebrazione dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia; la preghiera, la lettura e lo studio della Parola di Dio con la pratica delle esigenze etiche evangeliche da essa derivanti; il rispetto reciproco, la fraternità e l'accoglienza. La fede cristiana veniva in tal modo celebrata, pensata e vissuta attraverso un'esperienza di relazioni dirette e "calde", favorite dalle dimensioni ridotte delle "case-famiglia".

Nel II e III secolo le *Domus Ecclesiae* sono ancora il luogo ordinario della celebrazione eucaristica. Nei primi tempi, identificabili con le più antiche comunità neotestamentarie, ogni *Domus Ecclesiae* coincide tendenzialmente con una "Chiesa locale" guidata da un vescovo o un ministro che ne presiede la vita e l'attività e quindi anche i sacramenti. Per questo Ignazio di Antiochia scrive: "Sia ritenuta valida l'eucaristia fatta dal vescovo o da chi è da lui delegato. Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape (Ignazio di Antiochia 1978a, 134).

Ben presto, con il moltiplicarsi delle *Domus Ecclesiae*, il ministro-vescovo delegava sempre più spesso i presbiteri a celebrare l'eucaristia in diverse case. Ciò mette in evidenza il fatto che già molto prima della pace costantiniana vi erano situazioni nelle quali non era sufficiente la celebrazione di una sola eucaristia per l'intera Chiesa presieduta dal vescovo. Tertulliano sottolinea questo aspetto dicendo che "dove ci sono le tre Persone divine, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, vi si trova anche la Chiesa che altro non è se non l'assemblea riunita di almeno tre persone" (Tertulliano 1979, 137-138).

L'altro aspetto dell'esperienza cristiana vissuto nelle *Domus Ecclesiae* è la trasmissione della parola di Dio e delle sue esigenze etiche. I documenti più significativi in merito sono le cosiddette "tavole domestiche", che traducono concretamente l'etica evangelica nelle relazioni all'interno della "casa". Nella Tradizione apostolica di Ippolito, composta all'inizio del III secolo, tra le condizioni da verificare per l'ammissione al percorso catecumenale vi sono le relazioni "familiari", secondo uno schema che corrisponde alle "tavole do-

mestiche”: “I nuovi venuti siano interrogati sul loro stato di vita: Hanno moglie? Sono schiavi? Se uno è schiavo di un fedele e il padrone glielo permette, ascolti la parola; ma sia rimandato se il padrone non garantisce ch’egli è buono. Se invece è schiavo di un pagano, gli si insegni a soddisfare il padrone, affinché non gliene derivi calunnia. Se un uomo ha moglie o una donna ha marito, gli si insegni a contentarsi, il marito della moglie, la moglie del marito. Se uno non ha moglie, gli si insegni a non fornicare, ma a contrarre matrimonio secondo la legge o a rimanere come è” (Ippolito di Roma 1979, 74-75).

Queste “tavole” dimostrano che la dimensione domestica dell’esperienza ecclesiale, maturata nella meditazione della parola di Dio e nella pratica delle sue derivazioni etiche, favoriva lo sviluppo di relazioni ordinate all’interno della famiglia e faceva maturare nei membri della “*Chiesa domestica*” l’ospitalità e l’accoglienza delle diversità. Era proprio il principio della carità, incarnato da Gesù e vissuto attraverso l’agape dentro le relazioni tra cittadini e stranieri, tra uomini e donne, tra schiavi e liberi, a corrodere gradualmente dall’interno le ingiuste strutture sociali di quell’epoca, creando quella consapevolezza della fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani, che è uno dei regali più apprezzati del Cristianesimo all’umanità.

In definitiva, in epoca proto-patristica era la famiglia il centro dell’attività ecclesiale con il suo tessuto di calde relazioni umane, con la sua pratica dell’ospitalità, con il matrimonio che assicurava la stabilità relazionale ed educativa, che offriva dei contesti che permettevano il servizio della Parola, dell’eucaristia e dell’impegno per i fratelli (Provencher 1981, 18-19).

1.2. A partire dal IV secolo

L’editto emanato a Milano nel febbraio 313 e sottoscritto da Costantino, augustus d’Occidente, e da Licinio, augustus d’Oriente, ha concesso a tutti i cittadini, quindi anche ai cristiani, libertà di professare liberamente la propria fede. Questo ha permesso un riassetto della strutturazione interna e territoriale delle comunità cristiane e, di conseguenza, dei ministeri ecclesiali, per rispondere adeguatamente alle esigenze pastorali create dalla disseminazione di gruppi consistenti di fedeli lontani dalla città vescovile. A partire dal IV secolo, con la nascita delle basiliche, cessano le celebrazioni eucaristiche nelle case che si trasferiscono nel luogo pubblico del culto. Da allora il vescovo presiederà l’eucaristia nella basilica, dove si ritroveranno tutte le comunità familiari. La celebrazione del battesimo avveniva esclusivamente nei battisteri annessi alle basiliche stesse. Gradualmente il nucleo della vita religiosa comune diventa l’edificio pubblico del culto, detto inizialmente “basilica” e poi sempre più spesso, semplicemente, “chiesa”. Tra la fine del IV secolo e i primi

decenni del V, la creazione di parrocchie nel senso classico e moderno del termine è attuata ovunque come soluzione al problema dell'assistenza ai fedeli residenti nelle zone rurali o negli insediamenti minori (Bo 1986, 16-18).

La nascita delle parrocchie, che assorbono le *Domus Ecclesiae*, ne determinano la scomparsa, perché mentre in famiglia si riceveva la testimonianza di fede e si pregava, in parrocchia, luogo di culto e di riunioni pubblici, si partecipava alla catechesi e alle liturgie. È lecito ipotizzare che intorno alla metà del VI secolo siano esistite parrocchie rurali in tutto l'Occidente cristiano, anche se la rete dell'organizzazione parrocchiale andò costantemente infittendosi nei secoli seguenti (Vogt 1975, 269).

Nel millennio che va dalla pace costantiniana alla fine del Medioevo i cristiani che volevano coltivare la loro fede avevano a disposizione due luoghi "ordinari" e uno "straordinario", ossia il centro parrocchiale, la famiglia e il monastero.

L'esperienza della "casa di preghiera-famiglia" non è del tutto perduta, poiché sia la parrocchia che il monastero ne riecheggiano almeno intenzionalmente alcuni tratti; e tuttavia la famiglia in quanto tale non è più il perno dell'esperienza cristiana, bensì un luogo "propedeutico" al percorso del battezzato verso la maturità cristiana. Pian piano scompare la consapevolezza di quella "famiglia ministeriale" che caratterizzava le comunità dei primi secoli, con il vescovo-*pater familias*, i presbiteri fratelli e i diaconi-servi. Non è un caso che la dissoluzione della "famiglia ministeriale" crea spazio a una pratica sempre più individualistica del sacerdozio ministeriale. I presbiteri, ormai lontani dalla sede episcopale, avevano una preparazione approssimativa: non dovevano necessariamente essere in grado di sostenere dispute teologiche ma dovevano semplicemente sapere leggere e scrivere. Essi assumevano infatti per lo più compiti sacramentali, mentre perdevano gradualmente l'abitudine alla predicazione. L'evoluzione del fenomeno si protrae nel tempo e fa sì che anche la presenza del vescovo diventa sempre più rara nelle comunità di base. Egli assume il compito di "amministratore" che visita le parrocchie in occasione delle cresime. Nel Medioevo il vescovo perde una buona parte della sua autorità religiosa e cerca di compensarla altrove nel mondo laico, appoggiandosi sui signori feudali, che sembrano confermare la sua alta posizione sociale (Vogt 1975, 272). Anche i diaconi perderanno sempre di più la loro ragion d'essere e saranno ridotti dapprima a diplomatici o economisti e poi a semplici liturghi, fino a scomparire – nella loro figura permanente – dalla fine del primo millennio, per ricomparire solo con il Vaticano II.

All'orizzonte del cristianesimo post-costantiniano emerge un'altra esperienza comunitaria, nata come reazione all'inevitabile scadimento qualitativo dei cristiani, conseguenza inevitabile dell'enorme sviluppo quantitativo: il monachesimo, che eredita in parte i tratti dell'antica *Domus Ecclesiae*. I mo-

naci lasciavano le loro famiglie d'origine, interpretando una sequela radicale di Gesù, e lasciavano anche i nascenti centri parrocchiali, dove questa sequela non era possibile. Attorno ai monasteri si sviluppano strutture caritative e di accoglienza, oltre che possibilità di lavoro per molti: agricoltura nei terreni di proprietà dei monasteri, allevamento e conciature di pelli, edilizia, ecc. È proprio attorno ai monasteri che in alcune zone si svolge di fatto la vita pastorale: ad esempio nelle Gallie, in Inghilterra o in Irlanda i veri centri della vita pastorale sono proprio i monasteri e non le parrocchie (Colombàs 2017).

I monasteri riproducono anche, in un certo senso, le dinamiche della famiglia. La comunità monastica si presenta come “nuova famiglia”, ricalcando anche nella terminologia elementi propri della famiglia stessa e persino della *Domus Ecclesiae* dei primi secoli: un/a responsabile che fa da padre/madre (abate/abbadessa), relazioni di “fraternità” fra i componenti della comunità, momenti comuni di lavoro, pasto, preghiera; celebrazione eucaristica e meditazione della parola di Dio; assistenza verso i bisognosi, sia dentro che fuori della comunità; ospitalità verso i forestieri e gli evangelizzatori itineranti. Può apparire paradossale che una scelta implicante l'abbandono della famiglia d'origine e la rinuncia a costituire una famiglia propria ricalchi poi le modalità “familiari” e quelle dell'esperienza ecclesiale di fede proprie della Chiesa domestica dei primi secoli.

Per supplire al mancato coinvolgimento dei laici nelle scelte ecclesiali, nel Medioevo nascono anche molte confraternite laicali che ruotano attorno ai luoghi di culto e costituiscono delle occasioni di incontro, preghiera ed esercizio della carità (Wolter 1983, 150-161). Inoltre, attorno ai luoghi di culto sorgono centri di formazione intellettuale, come le Università (Wolter 1983, 129-139), o di attenzione alle diverse povertà, come gli orfanotrofi, i lebbrosari, gli ospizi per i pellegrini e gli ospedali (Wolter 1983, 260-265).

Con questi cambiamenti che coinvolgono la comunità dei credenti, la famiglia diventa sempre più il luogo ordinario per una propedeutica all'esperienza cristiana. L'assorbimento delle attività di culto e di catechesi da parte dei centri parrocchiali sottrae alle “*Chiese domestiche*” due delle tre funzioni basilari che svolgevano nei primi secoli: la celebrazione dei sacramenti e la trasmissione della parola di Dio. Anche la terza funzione, quella di accoglienza dei viandanti e missionari ed esercizio della carità, viene fortemente ridotta. Mentre nei primi tre secoli le *Domus Ecclesiae* praticavano l'accoglienza dei missionari itineranti che, seguendo alla lettera le indicazioni di Gesù (cfr. Mc 10,29-30), lasciavano la loro famiglia d'origine per andare ad annunciare il Vangelo e venivano normalmente ospitati dalle famiglie per il periodo dedicato all'evangelizzazione, dopo la nascita delle parrocchie erano proprio i presbiteri che là, stabilmente, svolgevano il loro ministero. Alle diverse povertà, inoltre, fanno fronte i centri parrocchiali e le confraternite. Alla famiglia

resta il compito della testimonianza cristiana e della preghiera, ma per tutto il resto essa deve convergere nella parrocchia (Guerreau-Jalabert 1998, 696). Così la famiglia appare piuttosto come l'ambito dal quale "pescare" volta per volta i diversi soggetti della pastorale parrocchiale: i bambini da battezzare, i fanciulli da catechizzare, i giovani da sposare o da impiegare come catechisti e collaboratori, gli uomini a cui chiedere i vari servizi più adatti ai maschi e le donne quelli più adatti alle femmine, i malati e gli anziani da assistere spiritualmente. Ovviamente in questa pastorale si riconoscono tratti preziosi, come l'attenzione a tutte le fasce d'età e alle diverse condizioni sociali, ma si corre il rischio di "vivisezionare" la famiglia, trattandola da "insieme di battezzati" e trascurando la forza apostolica del sacramento del matrimonio in quanto tale.

La famiglia rischia di essere estromessa dalla sfera sacra-ecclesiale. Due Padri della Chiesa, Giovanni Crisostomo (344/354-407) in Oriente e Agostino (354-430) in Occidente, a cavallo tra il IV e il V secolo, percepiscono che questa separazione netta tra luoghi sacri e luoghi profani ha tra l'altro il doppio effetto di attenuare il carattere ecclesiale della famiglia, a danno della crescita cristiana nella vita quotidiana, e il carattere familiare della Chiesa, a danno dell'intensità e freschezza delle relazioni tra i battezzati.

Crisostomo sottolinea che la famiglia è una "piccola Chiesa". Ricorda che "là dove il marito, la moglie e i bambini vivono nella concordia, nell'affetto (*philia*) e sono uniti dai vincoli della verità, là dimora il Cristo" (Giovanni Crisostomo, 616) ed esorta: "Fate, ciascuno di voi, della vostra casa una Chiesa (*Ekklesian poieson sou ten oikian*)" (Giovanni Crisostomo, 607). Agostino, invece, conserva una visione "familiare" del ministero episcopale (Agostino di Ippona 1983) e una visione "episcopale" del padre di famiglia: "ogni padre di famiglia si senta impegnato ad amare i suoi con affetto veramente paterno. [...] Egli eserciterà così nella sua casa una funzione episcopale (*quodammodo episcopale implebit officium*), servendo Cristo per essere con lui in eterno" (Agostino di Ippona 1968, 13). Con queste esortazioni Crisostomo e Agostino cercano di mantenere viva la relazione tra famiglia e Chiesa, riconoscendo nella famiglia una "piccola Chiesa" e nel capofamiglia l'ufficio episcopale. Anche se ridotta nelle sue caratteristiche ecclesiali rispetto alla *Domus Ecclesiae*, la "Chiesa domestica" immaginata da Crisostomo e Agostino rimane sempre un luogo di maturazione della fede cristiana, di esercizio della carità, di conoscenza della parola di Dio e di preghiera.

1.3. Dalla fine del Medioevo alle soglie del Vaticano II

Questo periodo è connotato, per quanto concerne il nostro argomento, da luci e ombre. Vincenzo Bo descrive la situazione delle parrocchie tra l'epoca

carolingia (sec. VIII-IX) e il Concilio di Trento (1545-1563), mettendo in evidenza la scarsa cura pastorale e il degrado degli edifici di culto (Bo 1986, 16-18). Considerando che alla fine del Medioevo l'ingresso nello "stato clericale" non avveniva con l'ordinazione sacerdotale ma con la tonsura, tanti uomini entrarono in questo stato non prettamente per motivi religiosi, ma per migliorare la propria condizione economico-sociale. Anche la qualità della preparazione dei sacerdoti era scarsa. Molte parrocchie e diocesi si trovano in uno stato di pratico abbandono. La formazione cristiana si limita spesso all'amministrazione dei sacramenti, mentre la predicazione è portata avanti quasi completamente dai religiosi che, diversamente dai monaci, assumono compiti diretti di annuncio del Vangelo nelle città e nelle campagne: così i francescani e i domenicani nel XIII secolo e i gesuiti nel XVI, per limitarci a due esempi di primo piano.

Sul ruolo pastorale della *famiglia*, in questo periodo di decadenza della parrocchia e della diocesi, non esistono molte informazioni. L'esperienza ecclesiale veniva vissuta e tramandata in parte dai religiosi, sia nei loro conventi sia con la predicazione itinerante, in parte nelle case delle famiglie cristiane.

La Riforma luterana del XVI secolo ebbe tra i suoi effetti un certo recupero della dimensione familiare dell'esperienza cristiana. Lutero rilancia l'importanza della predicazione: l'annuncio della Parola, che per lui dovrebbe essere opera di tutta la comunità cristiana. Questo contribuisce a recuperare la concezione di famiglia come "piccola Chiesa" e il suo impegno nella maturazione spirituale dei battezzati.

Il movimento cattolico della cosiddetta "Controriforma" o Riforma tridentina cerca di arginare gli abusi e di rilanciare l'attività pastorale nelle parrocchie. Definisce l'impegno della Chiesa attorno a tre assi: il Vangelo, del quale essa è custode fedele ed autentica con la sua Tradizione; i sacramenti, specialmente l'eucaristia celebrata dal sacerdote come vero sacrificio di Cristo; la gerarchia, fondata sul sacramento dell'ordine, garante della fedeltà al Vangelo e della disciplina ecclesiastica.

Il Concilio di Trento individua il fulcro del rinnovamento della Chiesa nella parrocchia, che diventa l'avamposto della Controriforma. La famiglia fondata sul matrimonio continua a godere in questo periodo di grande prestigio nella Chiesa cattolica, ma non è *soggetto* ecclesiale vero e proprio (come lo è il "parroco"). Essa costituisce piuttosto l'*utenza* della parrocchia; essendo la parrocchia erogatrice di servizi religiosi, dai sacramenti alla predicazione, dalla carità alla preghiera, la famiglia è invitata a usufruire di tali servizi e contribuirvi, crescendo così nell'esperienza cristiana e rendendo viva la parrocchia.

Il Catechismo tridentino, o *Catechismus ad parochos*, frutto del concilio di Trento, riflette questa situazione di rinnovamento pastorale attorno alla parrocchia senza il coinvolgimento attivo della famiglia. Tra i doveri dei genitori ver-

so i figli, elenca quello di “inculcare nei figliuoli le discipline sante e i costumi integri, di suggerire loro i sani precetti del vivere, affinché, religiosamente istruiti, onorino pienamente e indefettibilmente Dio” (Catechismo Tridentino 1981, 385-386.). La famiglia continua ad essere il luogo “propedeutico” alla vita ecclesiale, la quale ha il suo perno nella parrocchia.

Sull’onda della Riforma tridentina si diffondono, soprattutto dalla seconda metà dell’Ottocento, diverse riviste di teologia e pastorale che trasmettono gli insegnamenti alle famiglie, suggerendo di adempiere ai “doveri del loro stato: amore e fedeltà, obbedienza e pazienza, castità e mortificazione, cristiana educazione dei figli, orazione e frequenza ai sacramenti e ad ascoltare la divina parola. Ecco le virtù e i mezzi, che il Signore vi propone per esser santi in quello stato del matrimonio, che nella sua Chiesa è un gran sacramento ed è perciò santo” (Catechesi sul Sacramento del Matrimonio 1896, 139). Queste righe, pur esprimendo l’apprezzamento della famiglia fondata sul sacramento del matrimonio, mettono in evidenza il fatto che essa non è ancora vista come “soggetto” ecclesiale.

2. La visione della “*Chiesa domestica*” a partire dal Concilio Vaticano II

Con l’avvento del Concilio Vaticano II anche la famiglia recupera la nozione di “*Chiesa domestica*” e diventa soggetto attivo nel panorama ecclesiale. Prima del Concilio si esaltava la dimensione ecclesiale del matrimonio, la cui sorgente è la partecipazione al mistero dell’amore tra Cristo e la Chiesa, la cui espressione consiste nell’aiuto reciproco a realizzare la santità nella vita coniugale e nell’accoglienza-educazione dei figli, e il cui esito è il contributo all’edificazione del popolo di Dio. A partire dal Concilio Vaticano II è stato proposto il modello di Chiesa-comunione con un rinnovato riconoscimento della famiglia che, partecipando al mistero di unità e fecondità esistente tra Cristo e la Chiesa, è chiamata a sviluppare il mutuo-aiuto, la fecondità e l’ecclesialità per far sorgere nuovi cittadini nella società. Inoltre, la visione conciliare contempla il popolo di Dio nella sua globalità. Viene superata la contrapposizione tra la gerarchia ecclesiale e i fedeli, proponendo invece una sorta di rinnovata integrazione e valorizzando il sacerdozio battesimale. Viene sottolineato l’impegno di ogni battezzato nella Chiesa e nel mondo e la validità della vocazione cristiana come via di santificazione.

Anticipato dall’espressione di Giovanni XXIII, che definì la famiglia una vera “cellula della Chiesa” (Giovanni XXIII. 1959, 24), il recupero della nozione *Ecclesia domestica* avviene con la Costituzione Dogmatica sulla Chiesa “*Lumen Gentium*” (LG) che recita: “in famiglia [...], che si potrebbe chiamare

“*chiesa domestica*”, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e secondare la vocazione propria di ognuno, quella sacra in modo speciale” (Concilio Vaticano II 1964, 10). Per il Concilio la famiglia – “*chiesa domestica*” può dare un contributo importante: alla crescita del popolo di Dio, perché nella famiglia, attraverso il battesimo, nascono nuovi figli di Dio; nella trasmissione della fede, perché i genitori devono essere per i figli annunciatori della fede e favorirne la vocazione; alla società, perché proprio nella famiglia nascono i nuovi cittadini.

Anche il Decreto sull’Apostolato dei Laici “*Apostolicam actuositatem*” (AA) del Concilio Vaticano II fornisce importanti nozioni circa la famiglia – “*Chiesa domestica*” (Concilio Vaticano II 1965a). Ricorda che “la famiglia ha ricevuto da Dio la missione di essere la cellula prima e vitale della società. E essa adempirà tale missione se, mediante il mutuo affetto dei membri e la preghiera elevata a Dio in comune, si mostrerà come il *santuario domestico della Chiesa*; se tutta la famiglia si inserirà nel culto liturgico della Chiesa; se infine praticherà una fattiva ospitalità e se promuoverà la giustizia e le buone opere a servizio di tutti i fratelli che si trovano in necessità” (Concilio Vaticano II 1965a, 11).

Nella Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo “*Gaudium et Spes*” (GS) il Concilio Ecumenico Vaticano II dedica un intero capitolo alla santità del matrimonio e della famiglia (Concilio Vaticano II 1965b, 47-52) nel quale si sottolinea: “l’intima comunità di vita e d’amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dall’alleanza dei coniugi, vale a dire dall’irrevocabile consenso personale. E così, è dall’atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l’istituzione del matrimonio, che ha stabilità per ordinamento divino” (GS, 48). Il vero amore tra marito e moglie implica la mutua donazione di sé, include e integra la dimensione sessuale e l’affettività, corrispondendo al disegno divino (cfr. GS, 48-49). Ciò rende chiaro che il matrimonio, e l’amore coniugale che lo anima, “sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole” (GS, 50). Inoltre, viene sottolineato il radicamento in Cristo degli sposi: Cristo Signore “viene incontro ai coniugi cristiani nel sacramento del matrimonio” (GS, 48) e con loro rimane (*sacramentum permanens*). Allora la famiglia cristiana, che nasce dal matrimonio come immagine e partecipazione dell’alleanza d’amore del Cristo e della Chiesa, deve rendere manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa, sia con l’amore, la fecondità generosa, l’unità e la fedeltà degli sposi, che con l’amorevole cooperazione di tutti i suoi membri (GS, 48).

Per il Concilio gli elementi che fanno della famiglia cristiana una “*Chiesa domestica*” sono:

- *il sacramento del matrimonio*: come segno e partecipazione del mistero che costituisce la Chiesa, ossia l'alleanza indefettibile di Cristo con il suo popolo (cfr. LG 11; LG 41; AA 11; GS 48);
- *l'amore mutuo degli sposi e la cooperazione dei membri della famiglia*: come prima e più intensa traduzione del comandamento dell'amore che Gesù presenta come segno di riconoscimento della sua Chiesa e della sua presenza viva in mezzo ad essa. (cfr. LG 11; LG 41; GS 48);
- *l'amore fecondo degli sposi aperto all'accoglienza dei figli*: come segno della fecondità della Chiesa, che continuamente genera nuovi figli di Dio con il battesimo, e contributo alla Chiesa stessa, che riceve dai genitori il dono di nuovi cristiani (cfr. LG 11; LG 41);
- *l'educazione cristiana dei figli da parte dei genitori*, che li avviano e li preparano ad essere buoni cristiani con la testimonianza della fede, la preghiera, l'esperienza comunitaria, la fraternità: come segno e strumento della maternità della Chiesa, che non solo genera i figli di Dio nel battesimo ma li educa con la catechesi, la liturgia, la carità (cfr. LG 11; LG 41; AA 11). I genitori sono poi chiamati a favorire il discernimento e la realizzazione della vocazione dei loro figli (cfr. LG 11; AA 11);
- *l'educazione civile dei figli da parte dei genitori*, che li avviano e li preparano ad essere buoni cittadini: come segno e strumento del contributo di promozione umana che la missione della Chiesa offre al mondo (cfr. LG 11; AA 11). Qui si rende evidente il contributo della famiglia alla società;
- *le possibilità di primo annuncio*: come contesto nel quale il Vaticano II individua la famiglia come luogo “privilegiato” dell'esperienza ecclesiale (cfr. AA 11).

Il Concilio Vaticano II ha recuperato la gravidanza teologica della famiglia cristiana, illustrandola come una sorta di “piccola Chiesa” che rende accessibili a tutti le caratteristiche della “grande Chiesa”. In questo modo si riprende la visione tardo-patristica e medievale della *familia christiana* come luogo e testimonianza viva dell’“essere-Chiesa”.

3. Per un recupero del concetto della “Chiesa domestica” nel contesto ecclesiale contemporaneo

Dalla storia antica e recente possiamo raccogliere tre contesti nei quali il recupero della “Chiesa domestica” può assumere una particolare efficacia pastorale: l'esperienza della persecuzione, il clima di spersonalizzazione, il dialogo ecumenico.

Laddove nelle Chiese dei primi secoli, e in molte nazioni ancora oggi, è impossibile e pericoloso esprimere pubblicamente la fede cristiana, la forma della “*Chiesa Domestica*” permette di coltivare e trasmettere la fede, pregare insieme, leggere e studiare le Scritture, esercitare la carità. Nell’Est Europa, ad esempio, fino a cinquant’anni fa era questa la struttura dell’esperienza cristiana; ancora oggi lo è in Cina, in altre nazioni dell’Estremo Oriente, dove il Cristianesimo non è ammesso, e in alcuni Paesi islamici. In qualche caso, là dove la libertà religiosa è totalmente negata ai cristiani e l’unica possibilità ragionevole di celebrare i sacramenti e l’eucaristia è di farlo in clandestinità, l’esperienza della *Domus Ecclesiae* viene riprodotta in senso letterale.

Differente risulta la situazione di alcune società industriali e post-industriali, dove un clima spersonalizzato e anonimo rende sempre più necessario creare ambienti “caldi” e accoglienti di testimonianza della fede; ambienti nei quali siano possibili relazioni dirette e coinvolgenti; ambienti nei quali il piccolo numero di persone permetta un’effettiva attenzione ai loro bisogni e favorisca un “osservatorio” spontaneo delle povertà e dei disagi. Il Cristianesimo, del resto, ha al suo centro l’amore, e sarebbe un controsenso se fosse vissuto prescindendo dalle relazioni umane e privilegiando l’organizzazione. Questo non significa che l’esperienza cristiana debba ridursi a quella del “nido”, che la farebbe soffocare in una sorta di auto-compiacimento comunitario. Al contrario: più si sperimenta l’amore di Dio, più si avverte la spinta interiore ad uscire da se stessi e dal proprio ambiente ristretto per comunicare questo amore a tutti. Non a caso le *Domus Ecclesiae* erano, come è emerso da quanto detto sopra, i punti di riferimento basilari anche per i missionari itineranti.

Inoltre, dobbiamo constatare che la *Ecclesia domestica* è una tradizione che appartiene a tutte e tre le grandi confessioni cristiane. Oltre al fatto che esse si riconoscono nel Nuovo Testamento e nei Padri – e quindi la tradizione della “*Chiesa domestica*” del primo millennio è comune alla Cristianità ancora unita –, tutte e tre le confessioni hanno valorizzato questa forma ecclesiale. I protestanti mostrano una certa predilezione per questa dimensione della Chiesa, che favorisce la lettura e la predicazione capillare della Scrittura secondo la dottrina del “libero esame”; i cattolici l’hanno riscoperta sull’onda della dottrina conciliare e hanno riconosciuto in essa un grado incompleto ma vero di ecclesialità; gli ortodossi vedono nel matrimonio e nella famiglia un’impronta trinitaria che, dalla prima coppia alle nozze escatologiche, racchiude il mistero stesso della Chiesa. Quando nelle case, poi, si incontrano cristiani di diverse confessioni religiose che pregano insieme, si confrontano sulla parola di Dio e fraternizzano, cresce quell’ecumenismo “dal basso” che contribuisce alla realizzazione del sogno di Gesù, che i suoi discepoli diventano una cosa sola” (cfr. Gv 17,21). In base a quanto detto, si può asserire che il recupero del concetto della “*Chiesa domestica*”, con il conseguente inserimen-

to delle sue caratteristiche basilari nella vita delle comunità ecclesiali contemporanee, potrebbe favorire un più fruttuoso dialogo tra le diverse confessioni cristiane all'interno del più ampio contesto ecumenico.

Conclusione

La famiglia, la manifestazione più originaria del mistero della Chiesa, un'immagine in piccolo della Chiesa universale (Sartore 1980, 25-30), è e rimane sempre un luogo privilegiato di vita di grazia che, a fianco di altre realtà nel seno di questa comunità di fede e amore fondata da Cristo, contribuisce alla sua vitalità e fertilità spirituale (Rocchetta 2019).

Il venir meno di stabili riferimenti culturali e la rapida trasformazione a cui è continuamente sottoposta la società rendono davvero arduo l'impegno di vivere appieno la fede nell'ambito familiare. In questo momento storico, nel quale la famiglia è oggetto di numerose forze che cercano di distruggerla o comunque di deformarla, la Chiesa, consapevole che il bene della società e di se stessa è profondamente legato al bene della famiglia, sente in modo più vivo e stringente la sua missione di proclamare a tutti il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia (Rocchetta 2018a). La Chiesa ricorda instancabilmente che la famiglia è un bene necessario per i popoli, un fondamento indispensabile per la società, un grande tesoro degli sposi durante tutta la loro vita (Rocchetta 2020), un bene insostituibile per i figli che devono essere frutto dell'amore, della donazione totale e generosa dei genitori, e che proclamare la verità integrale della famiglia, fondata sul matrimonio come “*Chiesa domestica*” e santuario della vita, è una grande responsabilità di tutti (Benedetto XVI. 2006).

Il recupero dell'esperienza di fede vissuta come “*Chiesa domestica*” ha una funzione importantissima per il futuro della comunità ecclesiale: offre un'immagine e un'esperienza di Chiesa vicina al cuore di ogni uomo, capace di offrire luoghi e occasioni per tessere relazioni vere e durature con una forte valenza spirituale (Rocchetta 2018b), spazi per un incontro fuori dal “luogo sacro esteriore” come edificio di culto per eccellenza. Molte persone che, pur essendo battezzate, si vedono per diversi motivi lontane dalla Chiesa, possono nella “*Chiesa domestica*” riscoprire la bellezza della fede passando attraverso un contesto di relazioni familiari cordiali e aperte (Peelman 1981), che le indirizzino verso un'ampia apertura spirituale, all'esperienza ecclesiale di portata universale.

Pregnante risulta nella società odierna il compito della famiglia cristiana di rivelare il volto e la genuina natura della Chiesa. Chi la guarda nella sua natura più profonda e autentica, dovrebbe comprendere che la Chiesa nasce dal patto

indissolubile d'amore stretto da Cristo con il suo popolo; che il Signore non è un lontano ispiratore della Chiesa ma si rende presente in essa; che la natura della Chiesa non è di autocompiacersi e ripiegarsi su se stessa ma di praticare un amore fecondo, contribuire a creare unità nel mondo, testimoniare la fedeltà al Vangelo, rimanendo sempre una leggibile impronta di Dio per chi desidera leggere i segni della sua presenza nel mondo.

CHRISTIAN FAMILY AS THE DOMESTIC CHURCH: HISTORICAL EVOLUTION AND FUTURE PROSPECTS

Abstract

The family is one of the most basic, yet important gifts that God has given us. The Christian family constitutes a specific revelation on the interior life of God in the Divine Trinity and realization of ecclesial communion, and for this reason it can and should be called the domestic Church, agent and object of the work of evangelization in service to the Kingdom of God.

This article presents an evolution of the concept of domestic Church and tries to indicate its future perspectives. It highlights the many deep ties that bind the Church and the Christian family and establish the family as a domestic Church – “Church in miniature”, so that in its own way the family is a living image/icon and historical representation of the mystery of Church.

The little domestic Church, like the greater Church, needs to be constantly and intensely evangelized, which becomes the shared responsibility of all God's people, each according to his ministry and charism. Without the joyous testimony of married people and families, domestic churches, proclamation, even if done in its proper way, risks being misunderstood or lost in a flurry of words that is characteristic of society today. Catholic families today can build up their own domestic churches and strive to be “islands of Christian life in an unbelieving world” (Catechismo della Chiesa Cattolica 1992, 1655).

It should be emphasized that the Church's pastoral intervention in support of the family is an urgent matter. Every effort should be made to strengthen and develop pastoral care for the family, which should be treated as a real matter of priority, in the certainty that future evangelization depends largely on the domestic Church (Giovanni Paolo II. 1981, 65).

Keywords: concept of the domestic Church, historical understanding of the domestic Church, insights for the recovery of the domestic Church.

RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO KOŚCIÓŁ DOMOWY: EWOLUCJA HISTORYCZNA I PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

Streszczenie

Rodzina jest jednym z najbardziej podstawowych, ale ważnych darów, które dał nam Bóg. Rodzina chrześcijańska stanowi szczególne objawienie wewnętrznego życia Boga w Trójcy i urzeczywistnianiem eklezjalnej komunii, i dlatego może i powinna być nazywana Kościołem domowym, pośrednikiem i przedmiotem dzieła ewangelizacji w służbie Królestwa Bożego.

Artykuł przedstawia ewolucję koncepcji Kościoła domowego i próbuje wskazać jej przyszłe perspektywy. Podkreśla wiele głębokich więzi, które łączą Kościół i rodzinę chrześcijańską i ustanawiają rodzinę Kościołem domowym - „Kościołem w miniaturze”, tak aby rodzina na swój sposób była żywym obrazem / ikoną i historycznym przedstawieniem tajemnicy Kościół.

Mały Kościół domowy, podobnie jak większy Kościół, potrzebuje nieustannej i intensywniej ewangelizacji, co staje się wspólnym obowiązkiem całego ludu Bożego, każdego według jego posługi i charyzmatu. Bez radosnego świadectwa małżonków i rodzin, kościołów domowych, głoszenie, nawet jeśli zostanie przeprowadzone we właściwy sposób, grozi niezrozumieniem lub zagubieniem się w lawinie słów, która jest charakterystyczna dla dzisiejszego społeczeństwa. Dzisiejsze rodziny katolickie mogą budować własne kościoły domowe i starać się być „wyspami życia chrześcijańskiego w niewierzącym świecie” (Catechismo della Chiesa Cattolica 1992, 1655).

Należy podkreślić, że duszpasterska interwencja Kościoła na rzecz rodziny jest sprawą pilną. Trzeba dołożyć wszelkich starań, aby wzmocnić i rozwinąć duszpasterstwo rodzin, które należy traktować jako rzeczywisty priorytet, mając pewność, że przyszła ewangelizacja w dużej mierze zależy od Kościoła domowego (Giovanni Paolo II. 1981, 65).

Słowa kluczowe: koncepcja Kościoła domowego, historyczne rozumienie Kościoła domowego, spojrzenie na odbudowę Kościoła domowego.

Parole chiave: concetto di “Chiesa domestica”, comprensione storica della “Chiesa domestica”, intuizioni per il recupero della “Chiesa domestica”.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino di Ippona 1983. *Discorso 94*. In Nuova Biblioteca Agostiniana XXX/2, Roma: Città Nuova.
- Agostino di Ippona. 1968. *Commento al vangelo di Giovanni 51*. In Nuova Biblioteca Agostiniana, XXIV/2, Roma: Città Nuova.

- Benedetto XVI. 2006. *Quinto Incontro Mondiale delle Famiglie in Spagna*. Accesso: 11.12.2020. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20060708_incontro-festivo.html
- Bo, Vincenzo. 1986. La storia della parrocchia. In *Parrocchia e pastorale parrocchiale. Storia teologia e linee pastorali*. ed. Vincenzo Bo, Severino Dianich e Gerardo Cardaropoli. Bologna: EDB.
- Catechesi sul Sacramento del Matrimonio. 1896 In *Il Zelatore della fede di Cristo nella famiglia e nella Società. Periodico popolare bimensile*, 6.
- Catechismo Tridentino 1981. Siena: Cantagalli.
- Colombàs Garcia M. 2017. *Il monachesimo delle origini. La spiritualità*, Milano: Jaca Book.
- Concilio Vaticano II. 1964. *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium"*. Accesso: 15.12.2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html
- Concilio Vaticano II. 1965a. *Decreto sull'apostolato dei laici "Apostolicam Actuositatem"*. Accesso: 21.12.2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_it.html
- Concilio Vaticano II. 1965b. *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et Spes"*. Accesso: 7.12.2020. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html
- Giovanni Crisostomo. *Sermone sulla Genesi 7,5*; PG 54, 607.
- Giovanni Crisostomo. *Sermone sulla Genesi 7,5*; PG 54, 616.
- Giovanni Paolo II. 1981. *Esortazione Apostolica "Familiaris Consortio" circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*. Accesso: 15.12.2020. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html
- Giovanni Paolo II. 1994. *Lettera alle Famiglie "Gratissimam Sane"*. Accesso: 15.12.2020. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html
- Giovanni XXIII. 1959. *Allocuzione all'Equipe Notre-Dame*. In *Scritti e discorsi di S.S. Giovanni XXIII nel 1959 (maggio-giugno)*. Siena: Cantagalli.
- Guerreau-Jalabert, Anita. 1998. *Famiglia*. In *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, ed Catherine Vincent, André Vauchez. vol. II. Paris–Roma–Cambridge: Du Cerf–Città Nuova–Clarke & Co. Ltd.
- Ignazio di Antiochia. 1978a. Lettera agli Smirnesi, VIII, 1 – IX, 1. In *I Padri apostolici*, ed. Antonio Quacquarelli. Roma: Città Nuova.
- Ignazio di Antiochia. 1978b. Lettera ai Magnesii, VII, 1-2. In *I Padri apostolici*, ed. Antonio Quacquarelli. 111. Roma: Città Nuova.
- Ignazio di Antiochia. 1978c. Lettera ai Tralliani, 111, 1. In *I Padri apostolici*, ed. Antonio Quacquarelli. Roma: Città Nuova.
- Ignazio di Antiochia. 1978d. Lettera a Policarpo, 8. In *I Padri apostolici*, ed. Antonio Quacquarelli. Roma: Città Nuova.
- Ippolito di Roma. 1979. *La Tradizione apostolica*, 15. In Ippolito di Roma, *La Tradizione apostolica*, ed. Rachele Tateo. Roma: Edizioni Paoline.
- Klauack, Hans-Josef. 1982. The housechurch as a way of life, *Theology Digest*, 30(3), 153-157.
- Peelman, Achiel. 1981. La famille comme réalité ecclésiale: réflexions sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut naître à partir de la base. *Église et Théologie*, 12(1), 95-114.
- Provencher, Normand. 1981. Vers une théologie de la famille: L'Église domestique. *Eglise et Théologie Ottawa*, 12(1), 9-34.
- Provencher, Normand. 1982. The family as domestic church, *Theology Digest*, 30(3), 149-152.
- Rocchetta, Carlo. 2011. *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*. Bologna: EDB.

- Rocchetta, Carlo. 2018a. *Senza sposi non c'è Chiesa*. Nuove vie di pastorale per/con la famiglia. Assisi: Porziuncola.
- Rocchetta, Carlo. 2018b. *La mistica dell'intimità nuziale. Crescere nella grazia del sacramento*. Bologna: EDB.
- Rocchetta, Carlo. 2019. *Sposi amanti. Otto percorsi per ri-innamorarsi*. Roma: Città Nuova.
- Rocchetta, Carlo. 2020. *La danza degli sposi. Tra amore romantico e corteggiamento*. Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
- Sartore, Domenico. 1980. La famiglia "Chiesa Domestica". *Rivista di pastorale liturgica*, 18(5), 25-30.
- Tertulliano. 1979. Il Battesimo, VI, 1. In: *Tertulliano. Il Battesimo. Introduzione, traduzione e note*, ed. Pier Angelo Gramaglia. Roma: Edizioni Paoline.
- Vogt, Joseph. 1975. *Organizzazione ecclesiastica e clero*. In *Storia della Chiesa. La Chiesa tra Oriente e Occidente (V-VII secolo)* ed. Hubert Jedin, vol. III. Milano: Jaca Book.
- Wolter, Hans. 1983. *L'ospedale in Occidente durante l'Alto Medioevo*. In *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, ed. Hubert Jedin, vol. V/1. Milano: Jaca Book.
- Wolter, Hans. 1983. *La prima Scolastica e la prima canonistica. I primordi dell'Università medievale*. In: *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, ed. Hubert Jedin, vol. V/1. Milano: Jaca Book.
- Wolter, Hans. 1983. *Movimenti laicali nel XII secolo*. In *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, ed. Hubert Jedin, vol. V/1. Milano: Jaca Book.

KRZYSZTOF TRĘBSKI MI – dr, adiunkt w Katedrze Studiów nad Rodziną i Pracy Socjalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Trnawskiego w Bratysławie. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Società Italiana per la Ricerca Teologica (S.I.R.T.) oraz European Society for Catholic Theology (ESCT). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół bioetyki, teologii pastoralnej i counselingu w kontekście pastoralnym.

JÓZEF MŁYŃSKI – ks. dr hab. prof. UKSW, specjalizuje się w dziedzinie nauk o polityce, nauk o bezpieczeństwie w zakresie polityki społecznej oraz nauk społecznych w zakresie nauk socjologicznych (socjolog). Wykładowca na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie oraz członek Rady ds. Rodzin Polonijnych przy Delegacie KEP Duszpasterstwa Emigracji Polskiej. Koordynator Studium Poradnictwa Rodzinnego „Pomagam sobie – pomagam innym” w Polskich Misjach Katolickich Europy Zachodniej. Pracownik poradni specjalistycznej ARKA i telefonu zaufania w Tarnowie.

MAŁGORZATA GRUCHOŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Nauk Społecznych

Osoby starsze w świecie nowych mediów i technologii

Wprowadzenie

Na początku 2018 roku osoby starsze, a dokładniej ludność w wieku poprodukcyjnym, czyli kobiety po 60. oraz mężczyźni po 65. roku życia, stanowiły 21% (Główny Urząd Statystyczny 2019, 209) ogólnej liczby ludności Polski (38434 tys. – Główny Urząd Statystyczny 2019, 206). Liczbę tę należy powiększyć o osoby nieco młodsze (osoby 55+). Z danych Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że liczba ta systematycznie wzrasta (6455,6 w 2010 r., 7769,5 w 2016 r., 7995,3 w 2017 r. – Główny Urząd Statystyczny 2019, 209; 8365,6 w 2019 r. – Główny Urząd Statystyczny 2020, 168). Także prognoza ludności w wieku poprodukcyjnym w Polsce przewiduje tendencje wzrostowe (8617000 w 2020 r., 9349000 w 2025 r. oraz 9750000 w 2030 r. – Główny Urząd Statystyczny 2019, 227). Analogiczne dane udostępniła Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ). Z prognoz jej ekspertów wynika, że na świecie wzrasta odsetek osób po 65. roku życia i niedługo przewyższy on liczbę dzieci przed piątym rokiem życia. Wzrośnie on z 17,1% w 2008 roku do 30% w 2060 roku (z 84,6 do 151,5 mln, w tym liczba osób powyżej 80. roku życia wzrośnie trzykrotnie: z 21,8 do 61,4 mln; Szarota 2013, 7). Wobec diagnozowanej sytuacji demograficznej należy tworzyć rozwiązania prawne mogące poprawić jakość ich życia. Osoby starsze stanowią znaczną grupę społeczną i pokoleniową, która wymaga zaplanowanej polityki społecznej i kulturowej. Każda generacja funkcjonuje bowiem nie tylko w określonym systemie polityczno-gospodarczym, ale także kulturowym, w którym bezdyskusyjnie coraz większą rolę odgrywają media i technologie informacyjno-komunikacyjne. Warto zatem zastanowić się nad wzajemną relacją osób starszych i nowych mediów oraz technologii.

Celem artykułu jest analiza porównawcza sytuacji i uwarunkowań społeczno-kulturowych oraz medialnych osób starszych tworzących przede wszystkim pokolenie X w świecie nowych mediów i technologii na tle najmłodszego pokolenia medialnego, czyli pokolenia Alpha. Przyjęłam tezę, że zgodnie z hipotezą opóźnienia kulturowego sformułowaną przez Williama Ogburna (Ogburn 1975, 255-258) świat rzeczywisty (społeczno-kulturowy i ekonomiczny), w którym funkcjonują osoby starsze, nie nadąża w wymiarze technologicznym za światem wytworzonym przez nowe media i technologie informacyjne oraz komunikacyjne (światem wirtualnym, postbiologicznym i posthumanistycznym). W celu rozwiązania tytułowego problemu zastosowałam metodę historyczną, analityczno-opisową, syntetyczną oraz porównawczą.

1. Pokolenie osób starszych w kontekście pokoleń medialnych

W literaturze przedmiotu socjologowie, pedagodzy czy psychologowie, podejmując się charakterystyki stylu życia, nawiązują do terminu „pokolenia”, który najczęściej łączą z różnymi mediami jako kategoriami definiującymi doświadczenia typowe dla większości osób konkretnej generacji. Nazwy pokoleń medialnych zaproponował Jean-Pierre La France. Mając na uwadze hierarchię ważności mediów dla ich odbiorców, wyróżnił on pokolenie:

- 1) telewizyjne (lata 60. XX w.), pokolenie wideo (lata 70. XX w.) oraz pokolenie Nintendo (lata 80. XX w.), opisywane w literaturze przedmiotu jako pokolenie X;
- 2) komputera i technologii internetowych (lata 90. XX w.) określane jako pokolenie Y;
- 3) smartfonów, iPodów oraz mediów społecznościowych (pierwsza dekada XXI wieku): pokolenie Z;
- 4) Internetu Rzeczy, Internetu Semantycznego, elektronicznych gadżetów (druga dekada XXI wieku i kolejne): pokolenie Alpha.

Osoby starsze stanowią więc pokolenie medialne X. Pomijając szczegółową analizę kolejnych pokoleń medialnych, która jest przedmiotem innych publikacji (Gruchoła 2014, 31-48; 2016, 5-13; 2017, 123-133), podam syntetyczną charakterystykę najstarszego pokolenia medialnego: X oraz najmłodszego: Alpha, by wykazać różnice i dokonujące się zmiany. Przywołam także wcześniejsze pokolenia: pokolenie wojny czy międzywojnia oraz Baby Boomers (*Baby Boomers* 2019). Chociaż według literatury przedmiotu nie są one pokoleniami medialnym, jednak ich charakterystyka pozwoli lepiej zrozumieć tożsamość i mentalność osób starszych (Grzesiak 2019). Obecne poko-

lenie seniorów tworzą: pokolenie wojny, międzywojnia, Baby Boomers oraz pokolenie X.

Najstarszych seniorów (osoby po 70. roku życia), którzy urodzili się w czasie II wojny światowej i wcześniej, nazywamy pokoleniem wojny czy międzywojnia. W czasach młodości korzystali z mediów drukowanych (prasy, książek) oraz z technologii radiowych. Generacja ta w minimalnym stopniu jest użytkownikiem nowych mediów. Kolejne pokolenie, określane jako Baby Boomers (BB), to osoby urodzone po zakończeniu II wojny światowej (1946-1964). Musiały myśleć przede wszystkim o pracy zawodowej i utrzymaniu rodziny w odbudowującym się państwie. Są słabo obeznane z nowymi technologiami, których nieustannie muszą się uczyć. Preferują tradycyjne media: prasę, książkę, radio, wideo i telewizję. Rzadko korzystają z Internetu, aplikacji mobilnych oraz social mediów. Z uwagi na brak kompetencji medialnych nie są świadomi zagrożeń w cyberprzestrzeni (Sadowski 2019).

Pokolenie X, opisane przez Duglasa Couplanda (Coupland 2008), określane także jako *Latchkey Kind*, tworzą osoby urodzone w latach 1961-1981 (Isaksen 2019). Ich pierwszą rzeczywistość medialną wyznaczają prasa, książka, radio, telewizor i wideo, czyli media jednokierunkowe, tzw. gorące, charakteryzujące się oddziaływaniem na jeden zmysł, zapewniające „ostrą percepcję”, nie aktywizujące odbiorcy. W wieku dojrzłym osób z pokolenia X pojawiły się pierwsze komputery oraz gry wideo. Wychowani w dobie telewizji preferują ją w stosunku do komputerów i rozwiązań mobilnych. Obsługa nowych technologii nie stanowi dla nich większego problemu. Odnajdują się w komunikacji i rozwiązaniach e-mailowych. Jednak nie są tak często *online* w mediach społecznościowych jak młodsze pokolenia. Nie lubią zmieniać rozwiązań, które znają z okresu młodości (Sadowski 2019, 1).

Dzieci urodzone po 2010 roku stanowią pokolenie Alpha (*Google Kids; Top definition* 2019) prognozowane i opisane przez Petera McDonalda, Marka McCrindle’a i Emily Wolfinger (McCrindle i Wolfinger 2009), Sherry Turkle (Turkle 2013). Rzeczywistość tego pokolenia, coraz bardziej wirtualną, wyznaczają: iPod, iPad, iPhone, gadzety elektroniczne, ubieralna technologia, Internet Web 3.0 (m.in. semantyczny: wzbogacenie treści o kontekst), Web 4.0 (Internet Rzeczy – Kokot i Kolenda 2015, 8¹, Internet Wszechrzeczy), sztuczna inteligencja, boty komunikacyjne. Nie wyobrażają sobie życia bez Internetu, social mediów, smartfona, tabletu i nowoczesnych technologii. Dominacja mediów zimnych przekazujących odbiorcy mało informacji, które domagają się dopełnienia, wymusza aktywność odbiorcy; musi on być nieustannie ak-

¹ Internet Rzeczy, Internet Wszystkich Rzeczy: „ekosystem, w którym urządzenia elektroniczne są połączone poprzez sieć internetową i komunikują się między sobą, za pośrednictwem człowieka lub bez jego udziału”.

tywny. Ponadto zmienił się model komunikacji oraz rola nadawcy i odbiorcy. Jednokierunkowe przesyłanie informacji typowe dla tradycyjnych mediów oraz Internetu pierwszej generacji (pokolenie X i wcześniejsze) obecnie współistnieje z dwukierunkową wymianą danych, możliwością samodzielnej publikacji treści. Internauta jest aktywnym komentatorem, ekspertem, krytykiem oraz autorem; nie jest tylko biernym odbiorcą treści, co było postawą typową dla pokolenia X (Web. 1.0).

Należy także nadmienić zmiany w obszarze percepcji mediów. Generacja X jest pierwszym pokoleniem dorastającym w rzeczywistości zmediatyzowanej. Treści upowszechniane w mediach stają się przede wszystkim ważnym komponentem tworzenia tożsamości odbiorcy, są ramą odniesienia dla interpretacji rzeczywistości społecznej. Funkcję informacyjną i rozrywkową należy uznać za wtórną wobec funkcji tożsamościowej. Natomiast pokolenie Alpha jest – przede wszystkim – pierwszym pokoleniem „zanurzonym” w nowych technologiach internetowych (Internet Semantyczny, Internet Rzeczy, Internet Wszeczhreczy). Już doświadcza ono nowego systemu edukacji czy rozrywki opartego na narzędziach i aplikacjach do zdalnego nauczania. Nowe media, technologie internetowe stanowią naturalne środowisko niezbędne do sprawnego, codziennego funkcjonowania. Można przypuszczać, że analogicznie jak nieco młodsze pokolenie Z, nowe media i technologie będzie postrzegać jako możliwość poszerzenia swojego życia i osobowości, fizycznej i psychicznej bytności poprzez sztucznie wykreowane tożsamości, w odróżnieniu do X, traktujących je jako narzędzie do pozyskiwania informacji i komunikowania się. Snuje wielkie plany życiowe i zawodowe w powiązaniu z nowoczesną technologią. Korzysta równocześnie z wielu rozwiązań i urządzeń. Wiedzę i umiejętności czerpie z aplikacji, blogów, forów i platform społecznościowych. Dzięki mobilnym technologiom szybko wyszukuje potrzebne informacje i znajduje odpowiedzi na nurtujące problemy. Dzieli się wiedzą, ale i pytaniami z innymi w świecie online (szczególnie poprzez media społecznościowe i komentarze, oceny produktów i usług). Najchętniej chłonie контент w postaci obrazu i wideo, czyli komunikacji wizualnej. Jest ciągle online. Przedkłada smartfony i technologie mobilne ponad komputery. Nie ogląda telewizji, która narzuca pewne ramy czasowe (Sadowski 2019, 1). Ceni wolność i niezależność.

Zróznicowana hierarchia ważności mediów i nowych mediów implikuje inny rodzaj relacji międzyludzkich. Generacja X i wcześniejsze wzrastały w czasach, kiedy normą były bezpośrednie społeczne interakcje człowieka z człowiekiem w świecie fizycznym. Stąd ich reprezentanci preferują kontakty osobiste *face-to-face* oraz symulujące taką rozmowę (np. telefoniczne). Dla pokolenia Alpha świat wirtualny i fizyczny przeplata się z elementami rzeczywistości rozszerzonej oraz sztucznej inteligencji. Generacja ta wybiera kontakty pośrednie e-mailowe i poprzez komunikatory oraz social media. Interakcje

z człowiekiem zastępuje interakcja z chatbotem, sztuczną inteligencją, ubieralną technologią, cyborgiem oraz robotem społecznym (humanoidalnym). Sherry Turkle wprost napisała o „nowej bliskości w samotności”, podkreślając znaczenie „nowych podmiotów” społecznych. „Dorastające w otoczeniu smartfonów i robotów-zabawek, pozbawione poczucia bezpieczeństwa w relacjach, targane lękiem przed bliskością – w zdobyczach techniki szukać będzie sposobów na trwanie w iluzji związku, a równocześnie ochrony przed nim” (Turkle 2013, 70). Wspomina także o „samotni w bliskości”. Młodzi ludzie, chociaż mają wielu znajomych w mediach społecznościowych, tysiące polubień, czują się osamotnieni i opuszczeni. Podobnie jak w pokoleniu Z – co budzi niepokój i niezgodę starszego pokolenia – zanika rozróżnienie między sferą publiczną a sferą prywatną, intymną, bardzo osobistą. Częściej komunikują się przez ciągły „przepływ” informacji wizualnych w świecie wirtualnym (portale społecznościowe, platformy edukacyjne, gry sieciowe, galerie) niż przez pojedyncze informacje tekstowe (np. wiadomość SMS) czy bezpośrednie rozmowy „twarzą w twarz”. Komunikację werbalną, tekstową zastępują komunikacją wizualną, obrazkową. Mają ogromną potrzebę kontaktu z rówieśnikami, ale głównie w świecie wirtualnym. Ważne jest dla nich budowanie wirtualnych, anonimowych relacji społecznych. Do pisania używają iPodów, tabletów i laptopów. Są nieustannie podłączeni do Internetu, nawet podczas snu. Większość czynności jest realizowana za pomocą smartfona. Inne cechy pokolenia to: przejście od myślenia analitycznego do symulacji (wirtualna rzeczywistość, „don’t think, process it”), dominacja komunikacji nad myśleniem, budowanie tożsamości „wsobnej” przez przynależność do sieci wirtualnych w miejsce tożsamości realnie funkcjonujących grup społeczno-kulturowych (Muraszkiewicz 2019).

Ta krótka i lapidarna prezentacja pokoleń (X i Alpha) potwierdza, że są to już inne pokolenia, funkcjonujące w różnych rzeczywistościach, nie tylko medialnych. Osoby starsze, dla których początkowym i dominującym światem był ten fizyczny, realny, muszą dostosować się do nowej – w pełni mediatyzowanej, często wirtualnej i/lub rozszerzonej – rzeczywistości. Jednym z koniecznych warunków jest posiadanie kompetencji medialnych w zakresie wiedzy, umiejętności oraz postaw.

2. Kompetencje medialne osób starszych

Gdyby zapytać współczesnego Polaka o jego umiejętności cyfrowe, większość określiłaby je jako wysokie. Fakt, że codziennie ponad 70% z nich korzysta z Internetu, nie oznacza, że mają niezbędne kompetencje medialne. Stwierdzenie to odnosi się także do osób młodych. Jak wynika z badań Eu-

robarometru przeprowadzonych przez Kantar Public na zlecenie Komisji Europejskiej w 2017 roku, blisko trzy czwarte Polaków (73%) postrzega siebie samych jako mających wystarczające kompetencje do używania cyfrowej technologii w codziennym życiu (Kantar Public 2017, 3)². Warto jednak zwrócić uwagę na inny wynik. Jedna czwarta Polaków (24%) uważa, że nie ma takich umiejętności (Kantar Public 2017, 3). Najmniejsze umiejętności w korzystaniu z technologii cyfrowych deklarują osoby starsze (Kantar Public 2017, 3). W wieku 55 i więcej lat mniej niż połowa, bo 47% badanych, deklaruje, że ma takie umiejętności. Kompetencji cyfrowych brakuje przede wszystkim pokoleniu wojny, międzywojnia, Baby Boomers i gorzej wykształconym osobom z pokolenia X. W tej dziedzinie mogą one liczyć na pomoc pokolenia Y i Z (kultura prefiguratywna), w tych bowiem gospodarstwach, w których są dzieci i młodzież, poziom samooceny umiejętności związanych z technologiami cyfrowymi jest na wyższym poziomie (80%) niż u pozostałych (64%; Kantar Public 2017, 3).

Mniej optymistyczne są wyniki z badań przeprowadzonych przez DESI 2017 (The Digital Economy and Society Index; Janiszewska 2019)³. Mniej niż połowa (bo 44%) Polaków (UE – 56%) ma podstawowe umiejętności cyfrowe⁴, choć 70% korzysta z Internetu (UE – 79%). Dla polskiej młodzieży (w wieku 16-24 lata) wskaźnik wynosi 81% (UE – 81%), a dla osób w wieku 65-74 lata: tylko 8% (UE – 24%). Z powyższych danych wynika, że obecnie zdecydowana większość seniorów nie ma wystarczających bądź nie ma żadnych umiejętności cyfrowych (Janiszewska 2019, 1). Bezpośrednim skutkiem ich braku jest wykluczenie cyfrowe. Wyżej przywołane liczby wskazują, jak wiele osób dotkniętych jest tym zjawiskiem.

² Ogóźnieuropejskie badania Eurobarometr, przeprowadzone przez Kantar TNS na zlecenie Komisji Europejskiej w dniach 18-27 marca 2017 roku. Próba: ogólnopolska próba 1008 mieszkańców Polski w wieku 15 i więcej lat; reprezentatywna próba 27901 mieszkańców z 28 krajów członkowskich Unii Europejskiej w wieku 15 i więcej lat. Technika: wywiady bezpośrednie wspomagane komputerowo (CAPI).

³ Indeks Gospodarki Cyfrowej i Społeczeństwa Cyfrowego (DESI – Digital Economy and Society Index) obejmuje pięć obszarów: (1) Łączność (stałe sieci szerokopasmowe, mobilne usługi szerokopasmowe, prędkość i ceny łączności szerokopasmowych). (2) Kapitał ludzki (podstawowe i zaawansowane umiejętności cyfrowe). (3) Wykorzystanie Internetu (korzystanie z treści internetowych, komunikacja i przeprowadzanie transakcji przez Internet). (4) Integracja technologii cyfrowej (cyfryzacja przedsiębiorstw i handel elektroniczny). (5) Cyfrowe usługi publiczne (e-administracja).

⁴ Podstawowe umiejętności cyfrowe obejmują: obsługę poczty elektronicznej, komunikatora tekstowego, znajomość zabezpieczeń, wiedzę o istocie haseł i loginów, obsługę narzędzi biurowych, wykonywanie kopii zapasowych plików i umiejętność weryfikacji informacji znalezionych w sieci.

3. Zjawisko wykluczenia cyfrowego osób starszych

Pod koniec lat 90. XX wieku do dyskursu naukowego o społecznych i kulturowych konsekwencjach funkcjonowania mediów został wprowadzony termin: wykluczenie cyfrowe (*digital divide*). Wśród wielu propozycji definicji (więcej: Gruchola 2015, 113-128) dla porównania podam jego rozumienie zaproponowane przez Agnieszkę Szewczyk oraz Łukasza Arendta. W ujęciu A. Szewczyk wykluczenie cyfrowe zakłada: „podział na tych, którzy mają dostęp do technologii informacyjnej oraz komunikacyjnej i potrafią z nich korzystać, i tych, którzy tego dostępu nie mają bądź nie potrafią z niego korzystać” (Szewczyk 2006, 151). Łukasz Arendt zauważa zaś, że wykluczenie cyfrowe to „przepaść dzieląca tych, którzy znajdują się po właściwej stronie, «zasobnej» w technologii informacyjnej, gdzie dostęp do nich zapewnia pełny udział w nowoczesnym społeczeństwie oraz tych, którzy są po stronie niewłaściwej, skazani na niebyt w cyfrowym świecie” (Arendt 2010, 22).

Jan van Dijk, poszukując przyczyn wykluczenia cyfrowego, skonstruował model, który obrazując podstawowe elementy analizowanego zjawiska, częściowo tłumaczy stosunek osób starszych do nowych mediów. Rozróżnił on cztery kolejne rodzaje dostępu do technologii internetowych: motywacyjny, materialny i fizyczny, kompetencyjny oraz użytkowy (van Dijk 2010, 250). Model ten należy rozpatrywać w następujących wymiarach: psychologicznym (dostęp motywacyjny: motywacja do korzystania), technologicznym (dostęp materialny: posiadanie narzędzia dostępu do Internetu) oraz społecznym (dostęp kompetencyjny: umiejętności strategiczne, informacyjne, operacyjne i dostęp użytkowy: różne zastosowania), stanowiących obszar wykluczenia cyfrowego.

3.1. Wymiar psychologiczny (dostęp motywacyjny)

Proces przyswajania nowych mediów i technologii rozpoczyna się od dostępu motywacyjnego. Motywacja wpływa na decyzje nie tylko o zakupie smartfona, laptopa lub usługi połączenia z globalną siecią, ale także chęci przyswojenia wiedzy i opanowania niezbędnych kompetencji medialnych (wiedzy, umiejętności, postaw) w posługiwaniu się oraz wykorzystaniu możliwości, jakie niosą ze sobą nowe technologie, pokonania uprzedzeń, stereotypów czy obaw i lęków. U osób starszych motywacja ta jest często niewystarczająca. Powody mogą być różne. Część z nich nie ma ochoty korzystać z nowych technologii, co może być warunkowane koniecznością uczenia się, nabycia nowych umiejętności, postaw i kompetencji medialnych, zjawiskiem dysonansu poznawczego czy filtru przekazu, psychologicznym oporem przed

zmianami: „zjawisko oporu C. Hovlanda”, inni nie lubią lub wręcz się ich boją; cierpią na tzw. „technofobię”. Bezpośrednią przyczyną braku motywacji może być także niedobór zasobów intelektualnych, społecznych i kulturalnych (zob. van Dijk 2010, 251). Także zbyt wysoka cena iPod’a, iPad’a, iPhone’a, nowych technologii (ubieralnej technologii, elementów Internetu Rzeczy czy robota społecznego) może zniechęcić niejednego seniora.

3.2. Wymiar technologiczny (dostęp materialny i fizyczny)

Po pokonaniu pewnych barier mentalnych, lęków, często uprzedzeń i stereotypów, problemem dla osoby starszej może stać się dostęp fizyczny i materialny. Jest on niezbędnym warunkiem kolejnych rodzajów dostępu: kompetencyjnego oraz użytkowego (zob. van Dijk 2010, 252). Bywa on ograniczany poprzez warunkowość dostępu (zakup technologii, opłata za usługę, konieczność zarejestrowania się, założenie profilu, konta). Natomiast czynnikami sprzyjającymi i umożliwiającymi dostęp fizyczny osobom starszym są zasoby czasowe (posiadanie niezbędnego czasu pozwalającego na korzystanie z nowych mediów i technologii) oraz społeczne (funkcjonowanie w społeczeństwie, które zachęca do uzyskania dostępu i w tym pomaga, chociażby członkowie rodziny, stowarzyszenia konsumenckie poprzez organizacje kursów i szkoleń). Urządzenia z zakresu telemedycyny i teleopieki tworzą zasoby zdrowotne/medyczne (mobilne urządzenia elektroniczne z zakresu technologii ubieralnej monitorujące stan zdrowia) oraz rehabilitacyjne (m.in. roboty relacyjne redukujące stres pacjentów, stosowane w szpitalach i domach opieki społecznej). Kolejną grupę wyznaczają zasoby użytkowe (m.in. Internet Rzeczy wykorzystywany w skali makro, mikro i sąsiedzkiej ułatwiający i usprawniający wykonywanie codziennych czynności życiowych).

Funkcjonowanie generacji e-seniorów, która nie ma problemu z tzw. „technostresem”, w odróżnieniu do pokolenia Alpha, wciąż nie jest powszechnym zjawiskiem. Należy zmienić ich stosunek nie tylko do iPodów, laptopów, smartfonów, ale także do technologii ubieralnych, Internetu Rzeczy, które wciąż budzą lęk, a przecież mogą ułatwić codzienne życie, włącznie z ochroną zdrowia i życia. Konieczna jest zmiana percepcji nowych mediów; odejście od funkcji tylko informacyjnej na rzecz funkcji użytkowej i konsumpcyjnej.

- **Technologie ubieralne** (*wearables technology*)

Wearables technology, podobnie jak telefony i smartfony, których rynki konsumenckie można podzielić na segmenty dla juniora i seniora, są przystosowywane do oczekiwań i zdolności danej grupy użytkowników. W przypadku technologii ubieralnych zdecydowanie najwięcej ofert adresow-

wanych jest do seniorów. Urządzenia elektroniczne, inteligentna odzież, smartwatch i opaski itd. z dostępem do sieci Internet, łatwe do użytkowania i noszenia, wygodne oraz praktyczne spełniają jednocześnie od kilku do kilkunastu funkcji. Przede wszystkim poprzez monitoring aktywności seniora czy zapewnienie opieki i bezpieczeństwa służą ochronie zdrowia, ułatwiając wykonywanie codziennych czynności. Są wsparciem dla osób samotnie mieszkających, wymagających odpowiedniej uwagi i opieki. Stanowiąc oś relacji technologia/maszyna-człowiek, przetwarzają informacje z otoczenia i z ciała użytkownika w czasie rzeczywistym. Za pośrednictwem technologii Bluetooth gromadzą dane do aplikacji połączonej ze smartfonem czy tabletem. System niewielkich znaczników wraz z centralnym hubem, czyli niezależnych gadżetów do rozmieszczenia w domu (inteligentne bransoletki, opaski, zegarki), przypomina seniorom o np. konieczności wzięcia leków czy innych ważnych czynnościach (przyjęciu posiłków). Rozszerzona platforma zawiera naręczny ekran w formie zegarka, gdzie znajdują się przypomnienia i alerty (np. na temat leków, posiłków lub innych elementów, które sparowano ze znacznikami). System ten posiada także detekcję upadków, a wszystkie ostrzeżenia i odczyty z czujników przez e-mail, wiadomość tekstową lub mobilną aplikację są przesyłane do zainteresowanych, wcześniej wskazanych członków rodziny i opiekunów (Sitnik 2019). Inny przykład noszonych technologii to elektroniczny plaster sterowany iPodem, redukujący ból użytkownika; oprogramowanie zamieszczone w smartfonie, które tłumaczy język migowy poprzez zbieranie impulsów elektronicznych z ruchów ramion, palców i nadgarstków za pomocą elektrod rozmieszczonych na skórze osoby niesłyszącej; inteligentne (smart) soczewki umożliwiają osobom chorym na cukrzycę kontrolowanie poziomu glukozy we krwi – sensory wbudowane w szkła kontaktowe sygnalizują wprost do oka informację o przekroczeniu dozwolonego poziomu glukozy (Bochyńska 2019).

Współczesne technologie informacyjne i komunikacyjne zakładają noszenie wielu czujników i sensorów biometrycznych, zintegrowanych z bazami danych medycznych, które coraz częściej służą do diagnozowania chorób lub zmian w organizmie w czasie rzeczywistym (np. bransoletki i opaski fitness wykrywają choroby przez samo tylko noszenie i monitorowanie aktywności) (Sitnik 2019, 1). Stąd „przenikanie się technologii, które dzięki nietypowemu połączeniu są w stanie jeszcze lepiej pomagać ludziom, to ważny krok w rozwoju usług medycznych i okołomedycznych” – zauważa Paweł Popek (Tomaszewski 2019). Urządzenia ubieralne sprawdzają się nie tylko w codziennym życiu, sporcie, rozrywce, a także – a może przede wszystkim – w telemedycynie. Dzięki możliwości podłączenia ich do sieci internetowej coraz więcej osób starszych może funkcjonować we własnych domach, zamiast w klinikach, szpitalach czy placówkach pomocy społecznej, stwarzając szansę na swobodne działanie, ale przede wszystkim lepsze samopoczucie, które

odgrywa kluczową rolę w procesie powrotu do zdrowia. Interfejsem systemu często są bransoletki, opaski oraz zegarki, noszone przez osoby starsze, chore oraz z niepełnosprawnością. Znajdujący się na nich przycisk automatycznie łączy je z teleasystentem, który na monitorze widzi informacje medyczne, takie jak zażywane leki, przebyte choroby, stan psychiczny i motoryczny oraz dane teleadresowe osoby zgłaszającej pomoc. System teleopieki sporządza aktualizowaną na bieżąco bazę danych o jego podopiecznych. Zbiera informacje zarówno o jego użytkownikach (zgłoszenia, dane kontaktowe, przebyte choroby, stan psychiczny, informacje o stanie zdrowia, sytuacja życiowa, samodzielność), jak i pracownikach oraz wolontariuszach (zadania, kompetencje, uprawnienia, zobowiązania, informacje o dostępności), świadczonych usługach (harmonogram wraz z opisem wizyt środowiskowych, historia zgłoszeń) oraz zastosowanych urządzeniach i technologiach.

Jeżeli z seniorem/podopiecznym, który uruchomił sygnał alarmowy, nie ma kontaktu, wówczas teleasystenci mogą zaalarmować i wysłać na miejsce służby ratunkowe bądź rodzinę. Obok całodobowej opieki, analizowany system umożliwia efektywne planowanie, realizację i monitoring wielu usług społecznych – w tym wizyt pracowników służby zdrowia, pracowników socjalnych, asystentów rodziny oraz wolontariuszy (Tomaszewski 2019, 1).

Należy zauważyć, że obok licznych udogodnień technologie ubieralne mają też swoją negatywną stronę: zagrożenie dla danych osobowych i prywatności. Urządzenia gromadzą wiedzę o użytkowniku: jego imię i nazwisko, miejsca, w których przebywa, tryb życia, rytm pracy serca, stan zdrowia (cenne informacje dla branży ubezpieczeniowej), a przechowywane dane przetwarzane są w czasie rzeczywistym i kumulowane w chmurze, co w obliczu rosnącej liczby cyberzagrożeń i cyberprzestępstw staje się coraz bardziej dekonspiracyjne.

- **Urządzenia Internetu Rzeczy (*Internet of Things: IoT*)**

Internet Rzeczy, Internet Przedmiotów, Internet Urządzeń czy Internet Wszecchrzeczy umożliwia komunikację nie tylko ludzi z inteligentnymi przedmiotami (*smart objects*), co charakteryzuje ubieralną technologię, lecz także komunikację wyłącznie pomiędzy takimi „inteligentnymi” przedmiotami i urządzeniami. Zapewnia więc komunikację „zawsze (*anytime*) i wszędzie, czyli w dowolnym miejscu (*anywhere/anyplace*), za pomocą każdego nośnika informacji (*anymedia*) i czegokolwiek, czyli wszystkiego (*anything*) (Atzori, Iera i Morabito 2010, 2803), nie tylko ludzi (*anyone*), najlepiej przy wykorzystaniu dowolnej sieci (*any network*) i wszystkich usług (*any service*)” (cyt. za: Kwiatkowska 2014, 60; *Internet of Things* 2019). Z punktu widzenia normalizacji technicznej może być postrzegany jako globalna infrastruktura dla mobilnego społeczeństwa informacyjnego, umożliwiająca świadczenie

zaawansowanych usług poprzez połączenie fizycznych i wirtualnych rzeczy, przedmiotów, urządzeń, maszyn.

Podobnie jak ubieralna technologia może znacznie ułatwić codzienne funkcjonowanie osób starszych. Światło inteligentnej lampy ściennej wyposażone w wykrywacze ruchu, automatycznie zapala się, gdy zarejestruje zmianę położenia osób starszych, np. wstających w środku nocy, a jeśli upadną, urządzenie może wysyłać alarmy do ich opiekunów. Światło rozpoznaje również zmiany w ruchach użytkownika, jeśli więc starszy człowiek idzie do łazienki częściej niż zwykle, światło wykryje to i poinformuje rodzinę (Mejssner 2019). Inteligentny zamek łączący się ze smartfonami przez Bluetooth umożliwia seniorom otwieranie drzwi za pomocą telefonów, bez konieczności szukania kluczy w kieszeniach. Natomiast czujnik jakości powietrza w domu monitoruje poziom CO₂, temperaturę i wilgotność. Gadżet łączy się bezprzewodowo z urządzeniem mobilnym za pośrednictwem aplikacji, aby udostępniać te informacje użytkownikom i odpowiednim służbom, a także może łączyć się z innymi urządzeniami, aby automatycznie poprawić jakość powietrza w przestrzeni domowej (Mejssner 2019, 1).

Chociaż coraz więcej domowych urządzeń wyposażonych w czujniki i sensory podłączonych do Internetu ułatwia codzienne życie: od inteligentnych zamków po inteligentne lampy czy monitory, to należy jednak pamiętać, i uwrażliwiać osoby starsze, by używając ich, przestrzegały zasad bezpieczeństwa korzystania z Internetu, ważnego elementu kompetencji medialnych.

3.3. Wymiar społeczny (dostęp kompetencyjny i użytkowy)

Wzbudzenie motywacji do korzystania z nowych mediów i technologii oraz uzyskanie do nich dostępu umożliwia dostęp kompetencyjny, czyli wykształcenie pewnych umiejętności. Oznaczają one zdolność do stosowania wiedzy oraz korzystania z *know-how* w celu rozwiązywania problemów i wykonywania zadań. W kontekście Europejskich Ram Kwalifikacji umiejętności określa się jako operacyjne, praktyczne, strategiczne (obejmujące sprawność manualną i korzystanie z metod, materiałów, narzędzi i instrumentów) oraz informacyjne, poznawcze/kognitywne (obejmujące myślenie logiczne, intuicyjne i kreatywne) (Zalecenie Rady 2019). Umiejętności operacyjne pozwalają obsługiwać oprogramowanie, aplikacje, media, technologie. Umiejętności informacyjne są potrzebne do wyszukiwania, selekcjonowania i przetwarzania uzyskanych informacji. Umiejętności strategiczne natomiast umożliwiają wykorzystywanie tych źródeł jako środków do realizacji określonych celów oraz do zmiany statusu społecznego (w gospodarstwie domowym, w relacjach społecznych i towarzyskich). Należy zauważyć, że nierówności w obszarze do-

stępu kompetencyjnego osób starszych nie wynikają z nierównej dystrybucji zasobów materialnych, ale intelektualnych (umiejętności zdobywania i krytycznego przetwarzania informacji), pozycyjnych umiejętności strategicznych oraz zasobów kulturowych, społecznych i osobowościowych (zob. van Dijk 2010, 252-253).

Wymienione rodzaje dostępu (motywacyjny, materialny i kompetencyjny) są konieczne, ale niewystarczające do posługiwania się nowymi mediami i technologiami. Należy bowiem podkreślić, że osoby starsze mogą być zmotywowane do korzystania z technologii, mogą mieć do nich dostęp fizyczny oraz opanować niezbędne umiejętności medialne, a mimo to nie odczuwać potrzeby lub nie mieć obowiązku, czasu czy siły, aby faktycznie z nich korzystać. Dostęp użytkowy, bo o nim mowa, obok wymienionych powyżej kategorii pozycyjnych oraz osobowych, uwarunkowany jest osobnym zestawem czynników. Mogą to być określone umiejętności, poziom wykształcenia, wiek, płeć, kultura oraz czas i możliwości w nabywaniu nowych kompetencji medialnych umożliwiających użytkowanie technologii (zob. van Dijk 2010, 253-254). Może to być także opór natury psychologicznej, ale i etycznej wobec nowych technologii (ubieralne technologie, cyborgizacja: egzoroszszerzenia i endoroszszerzenia), narzędzi często ingerujących w naturę człowieka (technologie stosowane w transhumanizmie: *mind uploading*), ale i „nowych podmiotów społecznych” (robotów humanoidalnych). Kolejnym czynnikiem może być niezgoda na problem uspołecznienia sztucznej inteligencji (robotów relacyjnych) poprzez jej aplikację w różne obszary funkcjonowania człowieka. Mogą to być obawy oraz brak umiejętności funkcjonowania w zalgorytmizowanej i stechniczowanej codziennej rzeczywistości: e-medycyna, e-porady, e-administracja, e-handel, e-usługi itd. Poruszana problematyka jest bardzo obszerna, stąd w niniejszej publikacji ograniczę się tylko do wybranych jej aspektów: nowych „podmiotów społecznych”.

- Nowe „podmioty społeczne”: roboty relacyjne

Postępujące sprawności komunikacyjne i społeczne w zakresie interakcji maszyna – człowiek sprawiły, że coraz częściej są one postrzegane nie tylko jako użyteczne maszyny wykonujące określone działania, ale również jako potencjalne podmioty społeczne. W analizowanym kontekście należy przytoczyć projekty robotów społecznych (nie tylko humanoidalnych⁵), które w interakcjach z ludźmi wykorzystują komunikację werbalną i pozawerbalną, dodatkowo wzmocnianą próbami uczenia maszyn inteligentnego odczytywania stanów emocjonalnych człowieka. Należy dodać, że roboty społeczne

⁵ Robot humanoidalny to sztuczny organizm (android), kształtem przypominający ciało człowieka.

według Kwana M. Lee, Namkee Parka oraz Hayeona Songa są to „urządzenia, zaprojektowane w celu wywoływania społecznych interakcji za pomocą antropomorficznych kształtów (komend wydawanych przy użyciu naturalnych sposobów komunikacji, takich jak gesty oraz mowa) z użytkownikami, którzy mogą przejawiać tendencje postrzegania robotów jako aktorów społecznych” (Lee, Park i Song 2005, 539). Przykładami tego typu maszyn są między innymi robot-pomoc domowa, robot-pielęgniarka czy robot-rehabilitant *Paro*, coraz częściej wykorzystywane w codziennym życiu nie tylko przez osoby starsze. Roboty mogą także zastępować człowieka, służąc pomocą czy monitorując działania jego ludzkiego właściciela. Zwracają uwagę na aktywność fizyczną seniora, przyjmowanie leków, spożywanie posiłków i kontakt z innymi ludźmi. Jeśli właściciel przez pewien, ściśle określony czas nie będzie podnosił się z krzesła, robot podjedzie i zaproponuje ćwiczenia ruchowe. Alternatywnie urządzenie może zasugerować również wykonanie telefonu do kogoś znajomego. Osoba starsza może pograć z robotem, wejść w interakcję za pomocą głosu, czatbota lub ekranu dotykowego (*Robot-pomoc domowa* 2018)⁶. Robot medyczny – robot-pielęgniarka, przemieszczając się w trybie autonomicznym, sam dostarczy leki oraz próbki do badań, znacząco wspomagając personel medyczny szpitala/kliniki (Okurowski 2019)⁷.

Poza praktycznym aspektem wykorzystania robotów relacyjnych, zaczęto dostrzegać również tendencje antropomorfizacyjne, przejawiające się w emocjonalnym przywiązaniu i zaufaniu, często implikowanym procesem komunikacyjnym (zob. robot *Eliza* – zob. Weizenbaum 1966, 36-35). Zgodnie z teorią równania mediów Byrona Reevesa i Clifforda Nass (zob. Reeves i Nass 1998) ludzie są skłonni traktować technologie tak, jakby były one realnymi, społecznie reagującymi bytami/partnerami interakcji międzyludzkich. Przykładem uspołecznienia sztucznej inteligencji (roboty) poprzez jej aplikację w różne obszary funkcjonowania osób starszych jest m.in. rehabilitant robot *Paro*. Znajduje zastosowanie w medycynie w procesach rehabilitacyjnych; w edukacji jako opiekun seniorów; w rozrywce przyczyniając się do wypoczynku oraz w życiu prywatnym, niejednokrotnie odgrywając rolę przyjaciela osoby starszej.

Foka Paro, używana od 2003 roku, to zaawansowany interaktywny, terapeutyczny robot, stosowany w szpitalach i placówkach opieki społecznej. Umożliwia, a czasami poprawia socjalizację pacjentów między sobą i z opie-

⁶ Autonomiczny robot został wyposażony w stereoskopowe kamery, interfejs dotykowy, dwukierunkowy system komunikacji audio (może mówić i rozumieć ludzką mowę) i różnorodne czujniki. Natomiast nie może wpływać na inne urządzenia znajdujące się w otoczeniu.

⁷ Bezkolizyjną jazdę umożliwia pakiet czujników, dzięki którym robot orientuje się w przestrzeni. Punktem odniesienia w zakresie lokalizacji jest dokładna mapa placówki medycznej z zaznaczonymi obiektami stałymi (infrastruktura) oraz korytarzami w budynku.

kunami, stymuluje interakcje oraz zmniejsza ich poziom stresu. Ma działanie psychologiczne i terapeutyczne, poprawiając relaksację i motywację osób starszych. Jest wyposażony w pięć rodzajów czujników/sensorów: dotykowe, światła, dźwięku, temperatury i postawy, które ułatwiają postrzeganie ludzi i ich otoczenia. Czujniki światła umożliwiają mu rozpoznanie światła i ciemność, czujnik dotykowy sprawia, że odczuwa, kiedy jest gładzony i bity lub trzymany (czujnik postawy). Paro może rozpoznać kierunek głosu i słowa, takie jak: jego imię, pozdrowienia i pochwała (czujnik dźwięku), nauczyć się zachowywać w sposób preferowany przez osobę starszą/partnera interakcji i reagować na jego nową nazwę. Zapamiętuje wcześniej usłyszane komendy i wykonywane działania. Na przykład, jeśli osoba gładzi go za każdym razem, gdy go dotyka, to robot zapamięta tę czynność i spróbuje powtórzyć tę akcję/działanie, aby go pogłaskać. Analogicznie reaguje w sytuacji, kiedy zostanie uderzony, zapamiętuje daną akcję/czynność i stara się jej nie wykonywać. Podczas interakcji z ludźmi robot reaguje tak, jakby był żywy, poruszając głową i nogami, wydając dźwięki i pokazując preferowane zachowanie. Imituje także głos prawdziwej focznej harfy (*Paro Therapeutic* 2019).

Przywołane przykłady wykazują zmianę postrzegania maszyny/robota na płaszczyźnie interakcji społecznych: z praktycznego narzędzia zaczął on stawać się potencjalnym, chociaż sztucznym towarzyszem wywołującym realne emocje. Przestał być wyłącznie artystyczną projekcją znaną osobom starszym z filmów science fiction, komiksów czy też skomplikowanym narzędziem wykorzystywanym w zakładach pracy i laboratoriach. Coraz częściej sztuczna inteligencja, technologie internetowe, maszyny cybernetyczne, roboty społeczne zastępują drugiego człowieka, „podejmując” także coraz więcej odpowiedzialnych decyzji („świat bezrefleksyjny”) (Muraszkiewicz 2019, 30).

Podsumowanie

Obecne pokolenie osób starszych tworzy pokolenie wojny, międzywojnia, Baby Boomers oraz pokolenie X. Już teraz stanowią one ponad jedną piątą ogólnej liczby ludności Polski i liczba ta wciąż wzrasta. Przyjęta teza, że świat rzeczywisty (społeczno-kulturowy) osób starszych nie nadąza za światem tworzonym i kreowanym przez nowe media i technologie została potwierdzona. Główną przyczyną, stosując terminologię Mieczysława Muraszkiewicza, obok braku chociażby jednego z czterech rodzajów dostępu, jest różnica prędkości w świecie rzeczywistym i wirtualnym, która jest konsekwencją zniesienia stałego podziału czasu, przestrzeni i odległości (Muraszkiewicz 2019, 31). Zgodnie z hipotezą Williama Ogburna (Ogburn 1975, 255-258) sfera kultury nie nadąza za rozwojem techniki, stąd zmiany w obszarze technologii wyprzedzają

praktyki kulturowe społeczeństwa, co skutkuje między innymi tym, że osoby starsze potrzebują znacznie więcej czasu, aby nabyć kompetencje kognitywne, poznawcze, w stosunku do kompetencji operacyjnych i strategicznych.

Ubieralne technologie czy elementy Internetu Rzeczy, pomimo realizacji wielu funkcji ochronnych, zdrowotnych czy związanych z codziennym funkcjonowaniem, wciąż budzą obawy i lęk seniorów. Należy zauważyć, że osoby starsze, rezygnując z dostępu użytkowego dobrowolnie, chociaż może nie zawsze świadomie, wybierają kulturę wykluczenia. To od ich decyzji zależy, w jakim stopniu i zakresie będą wykorzystywać nowe media i technologie i czy dobrowolnie – cytując Łukasza Arendta – zdecydują się na „niebyt w cyfrowym świecie” (Arendt 2010, 22).

Inne cechy utrudniające funkcjonowanie osobom starszym w świecie nowych mediów i technologii to szybko rosnąca liczba interakcji nie tylko człowiek-człowiek, człowiek-maszyna, ale maszyna-maszyna, przewaga komunikacji (zapośredniczonej, pośredniej i ekstrapersonalnej), szczególnie widoczna u najmłodszych pokoleń, nad myśleniem analitycznym. Ludziom w podeszłym wieku trudno jest przejść od myślenia logicznego do symulacji w sztucznie wykreowanej rzeczywistości czy cyberprzestrzeni; a także zaakceptować: przewagę komunikacji wizualnej nad werbalną; zmianę podstawowych funkcji mediów (z informacyjnej w użytkową); zatarcie granicy między sferą publiczną a prywatną, między pracą, nauką i rozrywką, budowanie tożsamości nie poprzez przynależność do grup społeczno-kulturowych czy zawodowych, ale mediów społecznościowych, sieci wirtualnych, gier sieciowych czy własnych autokreacji.

Pokolenie seniorów „nie nadąza” także za próbami uspołecznienia sztucznej inteligencji. Chociaż coraz częściej innowacyjne technologie, maszyny cybernetyczne, roboty zastępują drugiego człowieka, podejmują decyzje („świat bezrefleksyjny”) (Muraszkiewicz 2019, 30), z perspektywy najmłodszych pokoleń ułatwiają życie, to wciąż wywołują one tzw. „technostres”. Tempo dokonujących się zmian determinuje świat, w którym funkcjonują i który różni się bardzo od tego, w którym przychodzili na świat, wzrastali, pracowali i odpoczywali. Jak słusznie podkreśla Piotr Sztompka, „każde pokolenie jest nosicielem takiej kultury, która została mu wpojona w dzieciństwie i młodości w procesach socjalizacji czy edukacji. Wiele kierunków psychologii, z psychoanalizą na czele, zauważa, że wczesne doświadczenia życiowe są najsilniejsze i najtrwalsze. Raz zinternalizowanych treści kulturowych trudno się oduczyć, cechują się one znacznym stopniem inercji. W społeczeństwie dzisiejszym, w którym zmiany warunków życia społecznego dokonują się w rytmie ogromnie przyspieszonym, pokolenie dzieci rodzi się już w kręgu zupełnie innej kultury niż ta, którą nosi w sobie pokolenie rodziców. Rodzice nie rozumieją muzyki rockowej, dzieci – walca wiedeńskiego” (Sztompka 2012,

295), a pokolenie osób starszych – dziadków – innowacyjnych technologii internetowych i komunikacyjnych zmieniających podstawowe zasady funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie, coraz bardziej robotycznym.

OLDER PEOPLE IN A WORLD OF NEW MEDIA AND TECHNOLOGIES

Summary

The aim of the article was an analysis of the situation and social-cultural conditionings of older people constituting, among others, the generation X in a world of new media and technologies, on a background of the youngest media generation, that is, the generation Alpha. The present generation of seniors consists of the war and inter-war generation, the Baby Boomers and generation X. After a concise characterization of generations, I presented the problem of media competences determining the phenomenon of digital divide. In turn, I discussed its three dimensions: the psychological (motivating access), the technological (material and physical access) and the sociological (competence access: strategic, informative operative skill and usable access) together with examples (wearable technologies, Internet of Things, humanoid robots) constituting the area of digital divide. The accepted thesis, in accordance with William Ogburn's concept, that the real world (social-cultural) of the elderly does not keep pace with the world created by the new media and technologies, was affirmed. The main cause, apart from a lack of even one of the four types of access, is the difference of speed in the real and virtual world. I applied the historical, analytical-descriptive and comparative methods.

Keywords: media literacy; new media and technologies; older people; digital divide

Słowa kluczowe: kompetencje medialne; nowe media i technologie; osoby starsze; wykluczenie cyfrowe

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Łukasz. 2010. Wykluczenie cyfrowe: zagadnienia teoretyczno-empiryczne. W: *Wykluczenie cyfrowe na rynku pracy*, red. Łukasz Arendt, Elżbieta Kryńska. Warszawa: IPiSS.
- Atzori, Luigi. Iera, Antonio. Morabito, Giacomo. 2010. The Internet of Things: A survey, *Computer Networks*, 54, 280.
- Baby Boomers. W: *Encyclopedia Britannica*, 23.02.2013. 2019. Dostęp: 9.02.2019. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/47555/baby-boom>.
- Bochyńska, Nikola. 2019. *Technologie ubieralne – inteligencja przyszłości?*, 4.07.2016. Dostęp: 7.02.2019. <https://www.gb.pl/technologie-ubieralne-inteligencja-przyszlosci-pnews-843.html>.

- Coupland, Douglas. 2008. *Pokolenie X. Opowieści na czasy przyspieszającej kultury*. Tłumaczenie Jan Rybicki. Warszawa: G+J Gruner+Jahr Polska.
- Główny Urząd Statystyczny. 2020. *Rocznik Demograficzny 2020*, red. Dominik Rozkrut. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Główny Urząd Statystyczny. 2019. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2018*, red. Dominik Rozkrut. Warszawa 28.12.2018, s. 209. Dostęp: 6.02.2019. <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-statystyczny-rzeczypospolitej-polskiej-2018,2,18.html>.
- Gruchola, Małgorzata. 2014. Od pokolenia X do pokolenia Alpha – wartości mediów. W: *Współczesne media. Wartości w mediach – wartości mediów*, t. 2: *Wartości mediów*, red. Iwona Hofman, Danuta Kępa-Figura. 31-48. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Gruchola, Małgorzata. 2015. Internet Web 3.0 w społeczeństwie transgresyjnym – Internet wykluczania?. *Spółeczeństwo i Rodzina*, 42, 1, 113-128.
- Gruchola, Małgorzata. 2016. Pokolenie Alpha – nowy wymiar tożsamości?. *Rozprawy Społeczne*, 10, 3, 5-13.
- Gruchola, Małgorzata. 2017. Nowe formy zachowań społecznych wobec i pod wpływem mediów oraz nowych technologii: analizy porównawcze. *Państwo i Społeczeństwo*, 17, 3, 123-133.
- Grzesiak, Mateusz. 2019. *21 różnic pokoleniowych między Baby boomers, X i Y*, 1.11.2014. 2019. Dostęp: 9.02.2019. <https://mateuszgrzesiak.natemat.pl/122459,21-roznic-pokoleniowych-miedzy-baby-boomers-x-i-y>.
- Internet of Things – Strategic Research Roadmap: IERC*, 15.09.2009. 2019. Dostęp: 20.01.2019. http://www.grifs-project.eu/data/File/CERP-IoT%20SRA_IoT_v11.pdf.
- Isaksen, Judy. 2019. *Generation X*, in: *International encyclopedia of the social sciences*, 12.09.2009. Dostęp: 14.02.2019. http://www.encyclopedia.com/topic/Generation_X.aspx#1.
- Janiszewska, Barbara. 2019. *Cyfrowe kompetencje Polaków*, 24.06.2017. Dostęp: 5.02.2019. <http://www.sprawynauki.edu.pl/3650-cyfrowe-kompetencje-polakow>.
- Kantar Public. 2017. *Umiejętności cyfrowe Polaków i Europejczyków*, oprac. U. Krassowska. Warszawa: Eurobarometer 87.1, K.039/17.
- Kokot, Wincenty. Kolenda, Paweł. Czym jest Internet Rzeczy. W: *Internet Rzeczy w Polsce*, red. Paweł Kolenda. 8-11. Warszawa: IAB Polska. 2015.
- Kwiatkowska, Ewa M. 2014. Rozwój Internetu rzeczy – szanse i zagrożenia. *Internetowy Kwartalnik Antymonopolowy i Regulacyjny*, 8(3), 60-70.
- Lee, Kwan Min. Park, Namkee. Song, Hayeon. 2005. Can a robot be perceived as a developing creature: effect of a robot's long-term cognitive developments on its social presence and people's social responses toward it. *Human Communication Research*, 31, 538-563.
- McCrinkle, Mark. Wolfinger, Emily. 2009. *The ABC of XYZ: Understanding the Global Generations*, London.
- Mejssner, Barbara. 2019. *Internet Rzeczy. Nawet prysznic może zostać szpiegiem*, 4.06.2018. Dostęp: 8.02.2019. <https://pieniadze.rp.pl/lifestyle/madre-wydatki/15359-internet-rzeczy-nawet-prysznic-moze-zostac-szpiegiem>.
- Muraszkiewicz, Mieczysław. 2019. *Otwarte społeczeństwo sieciowe. Krok w stronę uniwersalizmu sieciowego*, 8.06. 2010. Dostęp: 15.02.2019. <https://www.slideserve.com/xandy/m-muraszkiewicz>.
- Ogburn, William. 1975. Hipoteza opóźnienia kulturowego. W: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki. 255-258. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Okurowski, Tomasz. 2019. *Robot w szpitalu. Prawie jak pielęgniarka*, 21.10.2015. Dostęp: 7.02.2019. <https://nt.interia.pl/raporty/raport-medycyna-przyszlosci/medycyna/news-robot-w-szpitalu-prawie-jak-pielegniarka,nId,1906310>.
- Paro Therapeutic Robot*, 7.12.2003. 2019. Dostęp: 6.02.2019. <http://www.parorobots.com/>.
- Reeves, Byron. Clifford Nass. 1998. *The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*, Stanford: Stanford University.

- Robot-pomoc domowa dla starszych*, 20.08.2013. Dostęp: 7.02.2018. <http://maxmania.pl/technologie/robot-pomoc-domowa-dla-starszych/>.
- Sadowski, Robert. 2019. *Raport Newspoint: Pokolenia w Polsce i potrzeba monitorowania ich rosnącej aktywności*, 21.03.2018. Dostęp: 11.02.2019. <https://blog.newspoint.pl/index.php/2018/03/21/raport-newspoint-pokolenia-w-polsce-i-potrzeba-monitorowania-ich-rosnacej-aktywnosci/>.
- Sitnik, Michał. 2019. *Blog: Lively – ubieralne technologie i czujniki dla seniora*, 6.12.2014. Dostęp: 8.02.2019. <https://tabliczni.pl/ios/blog-lively-ubieralne-technologie-i-czujniki-dla-seniora/>.
- Szarota, Zofia. 2013. Społeczno-demograficzne aspekty starzenia się społeczeństwa. W: Remigiusz J. Kijak, Zofia Szarota, *Starość. Między diagnozą a działaniem*. 6-22. Warszawa: Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.
- Szewczyk, Agnieszka. 2006. *Oblicza ubóstwa w społeczeństwie informacyjnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka, Piotr. 2012. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tomaszewski, Rafał. 2019. *Ubrani w pomoc. Telemedycyna dla mieszkańców Wielkopolski*, 5.09.2017. Dostęp: 8.02.2019. <https://fintek.pl/ubrani-pomoc-telemedycyna-mieszkancow-wielkopolski/>.
- Top definition: Generation Alpha*, 30.04.2016. 2019. Dostęp: 06.02.2019. <http://pl.urbandictionary.com/define.php?term=Generation+Alpha>.
- Turkle, Sherry. 2013. *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*. Tłumaczenie Małgorzata Cierpisz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Weizenbaum, Joseph. 1966. ELIZA-A Computer Program For the Study of Natural Language Communication Between Man and Machine. *Communications of the ACM*, 9, 1, 36-35.
- Van Dijk Jan. 2010. *Społeczne aspekty mediów. Analiza społeczeństwa sieci*. Tłumaczenie Jacek Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zalecenie Rady z dnia 22 maja 2017 r. w sprawie europejskich ram kwalifikacji dla uczenia się przez całe życie i uchylające zalecenie Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 23 kwietnia 2008 r. w sprawie ustanowienia europejskich ram kwalifikacji dla uczenia się przez całe życie (2017/C 189/03). 2019. Dostęp: 18.02.2019. <https://ec.europa.eu/ploteus/sites/eac-eqf/files/pl.pdf>.

MAŁGORZATA GRUCHOŁA – prof. KUL dr hab., kierownik Katedry Komunikacji Wizualnej i Nowych Mediów w Instytucie Dziennikarstwa i Zarządzania KUL, socjolog i kulturoznawca. Podejmowane problemy badawcze koncentrują się wokół następujących zagadnień: komunikacja wizualna w nowych mediach i technologiach informacyjno-komunikacyjnych, etapy rozwoju internetu (Web. 1.0 – Web. 5.0, Internet semantyczny, Internet Rzeczy) w aspekcie kultury wizualnej, społeczno-kulturowe determinanty społeczeństwa informacyjnego, sieciowego oraz wiedzy, kultura medialna i robotyczna, kompetencje medialne, formy ochrony odbiorców/użytkowników mediów i nowych technologii (instytucjonalne, prawne, konsumenckie, edukacyjne). Członek: Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami; Polskiego Towarzystwa Edukacji Medialnej; Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej; Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego; członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.
Kontakt: malgorzata.gruchola@kul.pl

WŁADYSŁAW MAJKOWSKI

Akademia Polonijna w Częstochowie

Wyższe Seminarium Księży Sercanów w Stadnikach

Uniwersytet Trzeciego Wieku jako forma pomocy seniorom

„Zbliża się starość, wzgardzona, bezsilna
i smutna, a z nią cierpienie i ból”

Sofokles

Chociaż życie ludzkie jest jednym ciągłym procesem, to jednak psychologowie i socjologowie zwykli je dzielić na kilka okresów. Najczęściej wyróżnia się ich pięć: niemowlęstwo, dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Każdy z tych etapów ma właściwe sobie cechy pozytywne i negatywne; prezentuje swoje możliwości i ograniczenia, radości i smutki...

Ostatnim okresem życia ogromnej większości ludzi jest starość. Podobnie jak i inne etapy życia człowieka, nie jest oddzielony od pozostałych okresów jakąś linią demarkacyjną, wyznaczającą jego początek, inaczej niż śmierć, która oddziela życie od nieżycia. Prawdą natomiast jest, że dzięki rozwojowi medycyny i lepszej opiece społecznej wydłuża się średnia ludzkiego życia, a w konsekwencji zwiększa się liczba ludzi w podeszłym wieku, ludzi starych.

Ze starością związane są wielorakie problemy, ograniczenia i trudności. Jedne z nich są ponadczasowe, a więc zawsze były, są i będą doświadczane przez ludzi starych. Należą do nich: choroby, niemoc, uzależnienie od innych... Inne wyrastają w ramach określonych społeczeństw, ich struktur i systemu wartości danego typu społeczeństwa... Klasycznym przykładem takiej sytuacji jest wykluczenie ludzi starszych z pewnych form życia społecznego, ich deprecjacja w kontekście zaprzestania odgrywania ról, które są podstawą społecznego prestiżu i kryterium przydatności w społeczeństwie. Następnym takich postaw jest izolacja ludzi starych...

Nowoczesne społeczeństwo jest źródłem frustracji dla ludzi starych. Powód tego jest prosty: niegdyś, jako aktywni, przy odpowiednim wysiłku, byli

ludźmi swej epoki. Byli przygotowani do pełnienia konkretnych funkcji i pełnienia ich w określony sposób. W pewnym momencie życia przestali nadążać za zmianami, zwłaszcza technologicznymi, co zaczęło ich dyskryminować wobec młodych, żyjących pełnią kultury swego czasu. Stąd jest tylko krok do osobistej frustracji, wyrastającej ze świadomości bycia dystansowanym przez młodych, ludzi nowej epoki.

Sytuacja była zgoła odmienna w społeczeństwach agrarnych, pierwotnych. W tych społecznościach ludzi starych otaczano szacunkiem z racji ich doświadczenia, którym mogli się podzielić z innymi, młodszymi. Ich doświadczenie nie podlegało erozji przez zmiany, ponieważ te zachodziły wolno. To, co było dobre dla dziadka, było dobre i dla jego syna, a nawet dla wnuka. Człowiek starszy miał więcej czasu niż człowiek młody, by zdobyć doświadczenie i umiejętności liczące się w życiu społecznym. W takiej sytuacji – zauważa św. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* – człowiek stary wypełniał „cenne posłannictwo świadka przeszłości i inspiratora mądrości dla młodych i dla przyszłości” (FC, 27).

Współcześnie wiele społeczeństw starzeje się. Proces ten ma źródło w dwóch czynnikach: obniżeniu się płodności współczesnych kobiet i wydłużeniu się życia jednostek w nowoczesnym społeczeństwie (zob. Frątczak, Jeleń-Osiecka 2015, 13-60). W takiej sytuacji poszerza się kategoria ludzi starych, którzy doświadczają problemów swojego wieku. Z tym zaś wiąże się konieczność stworzenia nowych instytucji, które zaspokajałyby potrzeby seniorów, mające źródło w deficytach związanych z zaawansowanym wiekiem. Jedną z takich instytucji wychodzącą naprzeciw potrzebom ludzi starych są Uniwersytety Trzeciego Wieku. Ich rola w tym zakresie jest przedmiotem niniejszego elaboratu.

1. Problemy ludzi w podeszłym wieku

Największymi problemami ludzi w podeszłym wieku są: społeczna izolacja, problemy zdrowotne, zawężanie się ich fizycznych i intelektualnych możliwości.

1.1. Społeczna izolacja w kontekście zaprzestania odgrywania społecznych ról

Nowoczesne społeczeństwo, zwykle kreując otwarte struktury społeczne, a zatem stwarzając szanse awansu społecznego wszystkim, w szczególności wywodzącym się z niższych klas społecznych w ramach pełnionych funk-

cji, jednocześnie staje się czynnikiem wykluczenia dla tych, którzy przestają te role odgrywać, czyli ludzi starszych, którzy przestają być aktywni zawodowo. Ta sytuacja jest zaprzeczeniem tego, co miało miejsce w społecznościach agrarnych, kiedy status społeczny był związany z rodziną. Miał też charakter statusu przypisanego, który był udziałem jednostki na całe życie. Oznaczało to w praktyce, że nawet podeszły wiek nie był czynnikiem obniżającym ten status, wręcz nawet go podnosił, zważywszy szacunek, jakim cieszyli się ludzie starzy ze względu na doświadczenie, którym dysponowali (Majkowski 2010, 65). To ze starością wiązano rozwagę, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i mądrość. Zwłaszcza ta ostatnia była szczególnie ceniona, a związane z nią umiejętności nie ulegały dezaktualizacji. Odwrotnie, brak cnót, powszechnie przypisywanych seniorom, oraz zachowania negatywne ludzi starych: gwałtowność czy brak powagi i opanowania, były wyjątkowo negatywnie oceniane.

Z biegiem czasu ten pozytywny obraz człowieka starego i starości zaczął się radykalnie zmieniać. Punktem odniesienia oceny ludzi starych stała się ich społeczna nieaktywność. W sytuacji, kiedy podstawą społecznej stratyfikacji są odgrywane przez jednostkę role społeczne, promocja ludzi młodych, aktywnych na różnych polach staje się oczywista. Odwrotnie – ludzie starzy, którzy przestali pełnić społeczne funkcje, w szczególności zawodowe, tracą związaną z ich pełnieniem społeczną pozycję. Jednostka, która nie odgrywa ważnych społecznie ról, jest degradowana w społecznej hierarchii. W takiej sytuacji „osoby dotychczas aktywne zawodowo stają się zawodowo biernie, producenci – dawcy przemieniają się w biorących. W rodzinie do niedawna żywicieli, opiekunowie i wychowawcy swych dzieci, obdarzeni autorytetem, sami zaczynają potrzebować pomocy i opieki [...]. Następuje więc swoiste odwrócenie ról” (Piotrowski 1973, 25). W konsekwencji ludzie tej kategorii są traktowani jako społecznie niepotrzebni. Gdy do tego dołączy się koszty, jakie generują ze względu na wielorakie deficyty, przypisanie im etykiety „pasożytów” jest wielce prawdopodobne.

Człowiek w podeszłym wieku (emeryt, ale również rencista), przestając pracować zawodowo, przestaje pełnić funkcje, które są źródłem społecznego statusu. Ludzie tacy przestają być społecznie potrzebni, a w konsekwencji są izolowani i popadają w osamotnienie; zostają zepchnięci na margines społecznego życia (FC, 27). Tu właśnie ma swoje źródło dylemat, przed którym stają jednostki przed emeryturą: pracować dalej zawodowo czy zrezygnować z pracy. W pierwszym przypadku jednostka zachowuje swoją pozycję społeczną, ale musi odgrywać uciążliwe role, podejmuje zobowiązania; w drugim – jest wolna od zobowiązań, ale traci swój status i społecznie jest degradowana. Dla większości ludzi starych jest to bolesny dylemat, zwłaszcza, gdy nie mają pomysłu, jak zagospodarować swój wolny czas. Jeszcze kilka lat temu w Polsce

instytucja babci czy dziadka opiekujących się wnuczkami była często wyjściem dla starego człowieka, dając mu poczucie, że jest społecznie pożyteczny.

1.2. Pogorszenie się zdrowia i ograniczenie możliwości ludzi starych

Wielkim problemem ludzi starych jest kwestia pogarszania się ich ogólnego stanu zdrowia. Słabnące zdrowie jest więc ciężkim brzemieniem ludzi starych. Wynikające ze starości zmiany w różnych częściach organizmu sprawiają im często ból i cierpienie. Najczęstszymi dolegliwościami tego okresu są: bóle i zawroty głowy, reumatyzm, bezsenność, trudności w poruszaniu się, amnezja, problemy systemu trawienno i wydalniczego, niewydolność serca, nadciśnienie, choroby nerek, niewydolność płuc, osłabienie wzroku i słuchu...

Chorobą, która w podeszłym wieku w szczególny sposób degraduje fizycznie jednostkę, jest miażdżyca. Odkładające się złogi cholesterolu i wapnia w wewnętrznej części tętnic powodują pogorszenie ukrwienia ważnych dla życia narządów, co w następstwie pociąga za sobą ich niewydolność i ciężkie powikłania: zawał serca, udar mózgu, zgorzel...

Drugą ogromnie upokarzającą dolegliwością człowieka starego jest zanik sprawności narządów ruchu. Bóle reumatyczne utrudniają mu poruszanie się, a choroba gośćcowa prowadzi do zwyrodnienia stawów, co wcześniej czy później kończy się przykuciem chorego do wózka inwalidzkiego.

1.3. Ograniczone możliwości somatyczne

Zważywszy osłabienie organizmu człowieka starego, wynikające z niewydolności różnych jego organów, człowiek stary doświadcza swojej niemocy. Jest to przede wszystkim niemoc fizyczna. Brak fizycznej siły najpierw do cięższych prac, a później nawet do lekkich zajęć, daje mu poczucie niemocy, niepewności, zależności od innych... Zaś przywoływanie w pamięci czasów fizycznej sprawności nie tylko nie daje mu satysfakcji, a wręcz wzmacnia świadomość przemijania... To zawężenie możliwości wyraził w poetycki, a jednocześnie dobitny sposób, Krzysztof Kamil Baczyński:

Otom tak w drodze długiej zmałał,
Że sam ledwo widzę swoją postać (Baczyński 1941).

Ograniczone fizyczne możliwości zawężają przestrzeń człowieka starego, coraz bardziej ograniczając świat jego fizycznych odniesień. Najpierw jest to najbliższe jego otoczenie (sąsiedztwo), później własny dom, a w końcu pokój

i... łóżko. Z taką sytuacją wiąże się zawsze samotność jako wynik ograniczenia pola odniesień do innych, w następstwie czego stary człowiek doznaje poczucia osamotnienia. To ostatnie jest subiektywnym sposobem przeżywania samotności w kontekście osobistych doświadczeń, wrażliwości, stanu zdrowia, wiary w Boga, czasu pojawienia się deficytów... Oznacza to, że „można być samotnym i osamotnionym, ale można też żyć samotnie i nie odczuwać osamotnienia – mieć w pełni zaspokojone potrzeby społecznej użyteczności, akceptacji, partycypacji, aktywności” (Trafiałek 2016, 147).

Największym jednak problemem starości jest osłabienie sprawności umysłowej jednostki. Wyraża się to w zaniku pamięci, osłabieniu stopnia orientacji przestrzennej i społecznej, osłabieniu krytycyzmu względem samego siebie i obiektywnej oceny rzeczywistości, wzmożonych oczekiwań względem innych na bazie faktycznych czy wyimaginowanych swoich zasług... Zaawansowany stan osłabienia sprawności umysłowej prowadzi do sytuacji, w której człowiek nie radzi sobie z najprostszymi problemami, chociaż usilnie stara się je rozwiązywać. To z kolei jest dla człowieka starego powodem zniecierpliwienia, irytacji, zdenerwowania na siebie, najbliższych i całe otoczenie.

2. Uniwersytet Trzeciego Wieku jako forma pomocy seniorom

Wymienione wyżej problemy seniorów są po części związane z obiektywnymi ograniczeniami wieku senioralnego, a po części z funkcjonowaniem nowoczesnego społeczeństwa. Ani jedno, ani drugie nie mogą być całkowicie wyeliminowane, ponieważ wyrastają na kanwie obiektywnego stanu rzeczy, jakim jest starość. Jednak ostrze negatywnych doświadczeń może być znacząco mitygowane. Nie ma też jednej recepty na przeżywanie starości, dlatego że każdy człowiek przeżywa ją na własny sposób w zależności od osobistej kondycji i okoliczności, w jakich się znajduje. Jest także wiele instytucji, które wychodzą naprzeciw potrzebom ludzi starszych: rodzina, kluby seniorów, organizacje o charakterze religijnym czy Uniwersytet Trzeciego Wieku. Rolę tego ostatniego, w kontekście starości, pragnę tu naświetlić.

2.1. Początki Uniwersytetów Trzeciego Wieku

Idea Uniwersytetów Trzeciego Wieku zrodziła się w drugiej połowie XX wieku we Francji. Inicjatorem pierwszego Uniwersytetu Trzeciego Wieku był prof. Pierre Vellas, który zgromadził na Uniwersytecie w Tuluzie grupę seniorów, by się od nich dowiedzieć, czego oczekiwaliby od ich instytucji. Z badania wynikało, że oczekiwania te koncentrowały się wokół trzech problemów:

upowszechnienia wiedzy na temat starości, a szczególnie na temat zdrowia ludzi starych; rozwiązywania problemów, z jakimi borykają się ludzie starzy, oraz włączenia doświadczenia ludzi starych do nowych trendów kulturowych. Tak zarysowany cel Uniwersytetów Trzeciego Wieku okazał się zbyt zawężony, w miarę jak do tej instytucji wchodziłi ludzie należący do różnych kategorii zdrowotnych i edukacyjnych oraz osoby o różnych możliwościach intelektualnych. Zaistniała zatem konieczność poszerzenia kategorii słuchaczy Uniwersytetów Trzeciego Wieku zgodnie z ich sytuacją i oczekiwaniami. Również sama idea tej formy aktywności seniorów została entuzjastycznie przyjęta, co dało początek wielu tym instytucjom w różnych państwach. Poszczególne ośrodki także modyfikowały tak program Uniwersytetów Trzeciego Wieku, jak i sposoby ich funkcjonowania. Chociaż początkowo instytucje te były powiązane z uczelniami, to jednak były też organizowane w innych formach. I tak w Stanach Zjednoczonych z inicjatywy Martina Knowltona powstał Uniwersytet Trzeciego Wieku na wzór młodzieżowego schroniska, którego program był zwykle realizowany w miesiącach wakacyjnych. Jego atrakcyjność wyrastała w kontekście powiązania szkolenia z urlopem. Tym sposobem w ramach jednego programu były łączone różne funkcje tej instytucji.

Idea Uniwersytetu Trzeciego Wieku została przeniesiona na grunt polski przez prof. Halinę Schwarzwald, która przy wsparciu prof. Pierre'a Vellas'a utworzyła taki Uniwersytet w Warszawie w 1975 roku, nadając mu nazwę Studium III Wieku. Cele tej instytucji były zbliżone do tych, które wytyczył swojemu uniwersytetowi Pierre Vellas: objęcie seniorów systemem kształcenia ciągłego; aktywizacja seniorów we wszystkich wymiarach (fizycznym, intelektualnym i psychicznym) oraz studium problematyki gerontologicznej (Jachimowicz, Nalepa 2012, 7).

Chociaż tworzenie Uniwersytetów Trzeciego Wieku w Polsce spotkało się z wielkim zainteresowaniem tak instytucji, przy których były one zakładane, jak i samych seniorów, to jednak po okresie ich intensywnego rozwoju w latach 1975-1979 nastąpiło okresowe spowolnienie w ich zakładaniu. Dopiero po roku 1989 ponownie zaczęto tworzyć ich tak wiele, że obecnie nie tylko prawie wszystkie wyższe szkoły prowadzą tę działalność, ale i inne ośrodki edukacyjne i kulturalne, niektóre stowarzyszenia czy podmioty prowadzące działalność w strukturach jednostek samorządu lokalnego.

Tym sposobem liczba Uniwersytetów Trzeciego Wieku obecnie wynosi 500. By nadać rangę tej działalności, Senat Rzeczypospolitej ustanowił rok 2012 Rokiem Uniwersytetów Trzeciego Wieku, a w ramach jego obchodów 19-20 marca w Warszawie odbył się Kongres Uniwersytetów Trzeciego Wieku.

2.2. Najważniejsze cele Uniwersytetu Trzeciego Wieku

Cele Uniwersytetu Trzeciego Wieku są ściśle powiązane z deficytami i potrzebami seniorów. Rzecz bowiem w tym, że starość ze swoimi ograniczeniami nakłada na seniorów wielorakie ograniczenia, a w konsekwencji prowadzi do ich marginalizacji w życiu społecznym. Dotyczą one prawie wszystkich aspektów ich życia, poczynając od somatycznych ograniczeń, a na intelektualnych kończąc. Wszystkie zatem inicjatywy, które przeciwdziałają wykluczeniom ludzi starych czy też przedłużają ich sprawność w jakiejkolwiek dziedzinie, stają się ze wszech miar pożądane i mogą stanowić cel Uniwersytetu Trzeciego Wieku (Chabior 2014, 307-309). Oto najważniejsze z nich.

2.2.1. Antidotum na osamotnienie

Jeśli jest prawdą, że starość zawęża kontakty z innymi, najpierw zawodowe, a następnie nawet sąsiedzkie, to uczestnictwo w programach Uniwersytetu Trzeciego Wieku stwarza nową ich formę. Najpierw samo spotkanie się z innymi uczestnikami programu Uniwersytetu Trzeciego Wieku wyrwa jednostkę z marazmu osamotnienia. I chociaż jest to spotkanie mocno ograniczone w czasie, to jednak wpływa pozytywnie na psychikę osoby starszej. Niektóre jednostki już znacznie wcześniej przygotowują się do tego spotkania, myślą o nim i go wyczekują (por. Konieczna-Woźniak 2001, 155).

Częścią składową tego antidotum na osamotnienie jest nawiązywanie nowych relacji z innymi uczestnikami programu. Zadanie jest tym łatwiejsze, że jego uczestnicy są w podobnej sytuacji – ludzie zawodowo nieaktywnych, a ich przeszłe doświadczenia, podzielane z innymi, stanowią płaszczyznę nowej interakcji. Jest to ogromnie ważne z tej racji, że ludzie starsi, nawet dobrze wykształceni, nie nadążają za zmianami, jakie zachodzą w nowoczesnym świecie. Dotyczy to nade wszystko zmian w świecie technologii, środków komunikacji, ale też i nowych metod w świecie nauki. Obydwa typy zmian stwarzają poczucie alienacji. Nowa technologia jest obca dla ludzi starszych, a oni sami już w tym nowym świecie nie odnajdują się; nie inaczej jest z postępem nauki. Młodsze pokolenie dystansuje ich w tym świecie. Stąd platformą spotkania staje się wspólnota trzeciego wieku.

2.2.2. Przedłużenie sprawności intelektualnej

Chociaż człowiek w pewnym sensie uczy się przez całe swoje życie, to wiedzę zdobywa zasadniczo w pierwszym okresie swojego istnienia. Niewie-

Istnieje wielu ludzi, którzy w podeszłym wieku zdobywają naukowe szlify. Trzeci wiek jest okresem zaniżonej percepcji, a więc bardziej pożytkowania wcześniejszych zdobytych kompetencji. W tym zakresie ludzie starsi nawet przewyższają młodsze pokolenie. Dobrze orientują się w minionym świecie, ale zdobywanie nowych umiejętności staje się dla nich problemem. Każda forma treningu zmierzająca do podtrzymania zdolności intelektualnych, a w szczególności percepcji nowych treści, jest dla nich wartością nie do przecenienia – przedłuża ich intelektualny potencjał. Nie dziwi zatem fakt, że z badań wynika, iż jest to najczęstszy motyw uczestniczenia w programie Uniwersytetu Trzeciego Wieku – blisko 82% (Wróblewska, Błaszczuk 2012, 32). Spotkania na Uniwersytecie, a w szczególności nowe podejście do problemów, jest inspiracją i odkrywaniem świata, który obecnie istnieje (por. Konieczna-Woźniak 2011, 111-123).

2.2.3. Kursy, szkolenia

Ważnymi elementami programu Uniwersytetów Trzeciego Wieku są kursy i szkolenia. Jest tak niezależnie od faktu, że zdobywane tu umiejętności zasadniczo nie będą wykorzystywane przez uczestników w pracy zawodowej, ponieważ zawodowo są nieaktywni. Zdobyte umiejętności mają zasadniczo inne zadanie. Pierwszym jest rodzaj *updatingu* – doszlusowania do zmian, jakie zaszły na polu ich zainteresowań, a w szczególności w zakresie narzędzi i programów. Nie dziwi zatem, że w programie Uniwersytetów Trzeciego Wieku prawie zawsze są zajęcia komputerowe czy analiza nowych problemów społeczno-kulturowych. Pierwsze mają oswoić uczestników z nowymi możliwościami technicznymi; drugie – z zachodzącymi w społeczeństwie procesami i zmianami. Obydwie te funkcje wpisują się bardzo dobrze w to, czego bezpośrednio czy pośrednio oczekują seniorzy.

2.2.4. Zajęcia ruchowe, rehabilitacyjne, rekreacyjne

Bolesnym doświadczeniem ludzi starych są fizyczne ograniczenia, przejawiające się najczęściej w trudnościach ruchowych. Wszelkie zatem działania, które podtrzymują zdolności ruchowe, czy wręcz je przywracają, są wyjątkowo im potrzebne i stają się zwykle częścią programu Uniwersytetu Trzeciego Wieku. Pierwsze mają na celu spowolnienie procesu ograniczeń ruchowych ludzi starych, drugie (rehabilitacyjne) są ukierunkowane na przywrócenie utraconych zdolności ruchowych. Forma tego rodzaju zajęć jest oczywiście uzależniona od stanu zdrowia uczestników kursu.

2.2.5. Imprezy kulturalne, turystyczne

Ważną częścią programu Uniwersytetu Trzeciego Wieku są imprezy o charakterze kulturalnym. Zwykle są dwie możliwe formy uczestnictwa w tym programie: uczestnictwo bierne i uczestnictwo czynne. W pierwszej formie partycypacji w programie uczestnicy Uniwersytetu Trzeciego Wieku są raczej odbiorcami, obserwatorami organizowanej dla nich imprezy; w drugim sami stają się aktorami imprez. Pierwsze mają na celu nade wszystko miłe spędzenie wolnego czasu; drugie dodatkowo aktywizują seniorów. Polem tej aktywizacji jest zarówno sprawność ruchowa, jak i percepcja intelektualna. Najczęstszą formą takiej aktywizacji jest chór czy kółka aktorskie (Litawa 2011, 126). Obydwie bazują na pewnych uzdolnieniach artystycznych seniorów, które wcześniej nie miały możliwości się rozwinąć albo teraz są podtrzymywane dla własnej satysfakcji i pożytku innych. Funkcje pełnione przez ten rodzaj aktywności są wielorakie: rekreacyjna, ekspresywna, edukacyjna, a nawet kulturotwórcza.

Ważną częścią programu Uniwersytetu Trzeciego Wieku są imprezy o charakterze turystycznym (Grotowska 2011, 186-196). Seniorzy bardzo chętnie uczestniczą w tego rodzaju programach. Dotyczy to tak miejsc, które są im znane z lat wcześniejszych, jak i nowych atrakcji turystycznych. Jak ważny to jest element programu Uniwersytetu Trzeciego Wieku, niech świadczy to, że seniorzy nawet od rodziny oczekują podobnych inicjatyw¹. Tego rodzaju oczekiwania w stosunku do różnych podmiotów wyrastają w kontekście ograniczeń ruchowych seniorów. Jeśli w drobniejszych sprawach zachowali jeszcze znaczną dozę samowystarczalności, to w tym zakresie są już całkowicie zdani na pomoc innych.

3. Czy starość musi być dramatem?

Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej ograniczenia, choroby i izolację człowieka starego, rodzi się pytanie: Czy starość koniecznie musi być dramatem? Czy jest sposób, by uczynić z niej pogodną jesień życia? W mojej ocenie, jest to możliwe pod dwoma warunkami: po pierwsze, człowiek stary nie może stracić nadziei, po drugie, musi patrzeć na życie w perspektywie wiary.

¹ Z badań wynika, że prawie 54% seniorów oczekuje od swojej rodziny pomocy w zakresie wycieczkowym. (por. Cherchowska 2015, 79).

3.1. Nadzieja

Jeśli jest prawdą, że nadzieja i zawierzenie potrzebne są każdemu człowiekowi, by nie dostrzegać swoich słabości i małościowości, mierzyć siły na zamiary, podejmować trudne działania, kontynuować beznadziejne walki..., to tym bardziej są potrzebne człowiekowi staremu, by wierzyć, że życie pełne słabości, ograniczeń i bólu ma sens! W miarę zbliżania się do starości, bezsiły, ograniczeń... potrzebna jest człowiekowi nadzieja, że jakoś się ułoży, że będzie mógł żyć, że nawet może być lepiej. Taka nadzieja sprawi, że człowiek stary będzie bronił się przed myślą o starości i jej problemach, zbliżającej się bezsile, niedołężności..., będzie wierzył, że „nie przyjmując do wiadomości” stających się jego udziałem problemów, sprawi, że rzeczywistość „dostosuje” się do jego nadziei. Nadzieja mająca swą podstawę w rzeczy, a nawet nadzieja wbrew nadziei, jest dla człowieka starego konieczną postawą, by nie załamał się psychicznie i by nie ogarnęła go rozpacz. W jego sytuacji brak nadziei byłby przedsionkiem śmierci najpierw w wymiarze psychicznym, a następnie fizycznym. Stąd „nawet jeżeli nadzieja ma swoje irracjonalne przejawy, to przecież jest w niej także element przekonania, że przebieg spraw jest prawidłowy, tzn. kierowany prawami, i że ten przebieg, na który z nadzieją liczymy, ułoży się według praw dla nas pomyślnych... Bez nadziei nie ma więc dążenia do celu, nawet najbardziej racjonalnie przygotowanego” (Szczepański 1988, 273).

3.2. Ewangeliczna perspektywa

Skoro nierzadko zdarza się, że młody i zdrowy człowiek stawia sobie pytanie o sens swojego życia, to takie pytanie musi się także jawić człowiekowi staremu. Jeśli młody i zdrowy człowiek nie znajduje pozytywnej odpowiedzi w tym zakresie, czego wyrazem bywa niekiedy akt samobójczy, to tym bardziej nieuniknione jest pytanie o sens życia, jakie jawi się w tym zakresie człowiekowi staremu. Stary człowiek musi nie tylko dostrzegać sens swego życia w ogóle, ale gwałtownie potrzebuje odnajdywania sensu życia, które obecnie zmierza ku swemu końcowi. Nowa perspektywa musi uwzględniać w sobie, poza przemijaniem i ograniczeniami, śmierć. I chociaż niektóre systemy filozoficzne starają się stępić ostrze śmierci, to sensu ludzkiego życia, kończącego się śmiercią, nie można odnaleźć poza perspektywą wiary. Wiara, nadając sens śmierci, nadaje tym samym sens ludzkiemu życiu, które nieuchronnie zmierza do tego finalnego momentu. Podkreśla to dobitnie św. Jan Paweł II w liście do ludzi w podeszłym wieku: „wiara rozjaśnia [...] tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako bierne oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już

osiągnięcia pełnej dojrzałości” (Jan Paweł II 1999). Wiara, stwarzając nową, ubogaconą o zwycięstwo nad śmiercią perspektywę na życie człowieka, zmienia radykalnie sens ludzkiej śmierci. W tej perspektywie nic, łącznie z ograniczeniami, cierpieniem i śmiercią, nie jest absurdem, a wręcz nabiera pozytywnego wymiaru. W perspektywie katolickiej wiary ludzka niemoc, ograniczenia i cierpienie nabierają sensu, stając się swoistym typem „aktywności” człowieka: *passio summa actio est*². Cierpiący chrześcijanin – jak podkreśla papież św. Jan Paweł II w liście *Salvifici doloris* „nie tylko [...] jest pożyteczny dla drugich, ale co więcej – spełnia służbę niczym niezastąpioną” (SD, 27).

Takie rozumienie starości i związanego z nim cierpienia, nie jest rodzajem jego negacji i spychania go do podświadomości. Nie jest też formą wynikającą z bezsilności arogancji, ale akceptacją trudnej rzeczywistości, którą chrześcijanin przyjmuje w nadziei, że doświadczenie nie przerasta jego moralnej siły. „Czyniąc to – mówi papież we wspomnianym liście – człowiek wyzwala nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przeemoże, nie pozbawi właściwej człowiekowi godności wraz z poczuciem sensu życia, [...], znajduje jakby nową miarę swego życia i powołania” (SD, 23).

Zakończenie

Problemy ludzi starych są wielorakie. Wszystkie jednak mają swoje bezpośrednie czy pośrednie odniesienie do przemijania i powolnego „odchodzenia” człowieka starego. Świat człowieka, w miarę jego starzenia się, ulega powolnemu zawężeniu. Nade wszystko redukcji ulega jego siatka odniesień, relacji z innymi. Najpierw w chwili jego przejścia na emeryturę, kiedy przestaje być czynny zawodowo, a następnie w ramach jego postępujących ograniczeń wyrastających w kontekście ubytku sił fizycznych, intelektualnych możliwości czy osłabienia psychiki.

Te ograniczenia są naturalnym źródłem wykluczenia ludzi starych i do końca tego procesu nie da się zatrzymać. Jednak – jak zauważa papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* – „izolowanie osób starszych i pozostawienie ich pod opieką obcych, bez właściwego i bliskiego towarzyszenia rodziny, okalecza i zuboża samą rodzinę. Co więcej doprowadza do pozbawienia ludzi młodych niezbędnego kontaktu z ich korzeniami i mądrością, której młodzież nie może osiągnąć o własnych siłach” (FT, 19).

Wszelkie inicjatywy zmierzające do zminimalizowania negatywnych wymiarów starości są funkcjonalne i pożądane. Dotyczy to tak zdrowia fizycznego, psychicznego, jak i wymiaru interakcji z innymi. To jest racja, dla której

² Cierpienie jest najwyższą formą aktywności.

Uniwersytety Trzeciego Wieku mają wielką rolę do odegrania, wychodząc naprzeciw potrzebom ludzi starszych. Jednak niezależnie od potrzeby tych inicjatyw na rzecz seniorów, oczywisty staje się fakt, że żadna z nich nie wyeliminuje niedogodności wieku starczego. Pogorszenie się zdrowia fizycznego, osłabienie intelektualnych możliwości, choroby, są nieodłącznie związane ze starością; są elementem „kodu genetycznego” starości. Dlatego pogodne przeżywanie deficytów starości musi mieć odniesienie do innego niż czysto naturalnego wymiaru. To „życie ludzi starszych – jak zauważają ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – ułatwia nam zdanie sobie sprawy z hierarchii wartości ludzkich; ukazuje ciągłość pokoleń i wspaniale przedstawia wzajemną zależność Ludu Bożego” (KDK, 48). Chodzi zatem o wymiar religijny, który jako jedyny jest w stanie nadać ludzkiej starości i ludzkiej śmierci sens. Tylko religia, głosząc prawdę o życiu poza granicą śmierci, jest w stanie nadać sens ludzkiej egzystencji, pełnej ograniczeń i deficytów. O taką perspektywę starości apelował papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Christus vivit* „Wyobrażam sobie ludzi starszych jako stale obecny chór w wielkiej duchowej świątyni, w której modlitwy błagalne i pieśni chwały wspierają całą wspólnotę trudzącą się i zmagającą się na niwie życia” (ChV, 196).

UNIVERSITY OF THE THIRD AGE AS A FORM OF HELP FOR SENIORS

Abstract

The last period of life of the vast majority of people is old age. Old age is associated with multiple problems, limitations and difficulties. Some of these problems are timeless, so they have always been, and will be experienced by elderly people. These include: illness, solitude, exclusion, limitations ... Others arise within concrete forms of societies, their structures and the their value systems... A typical example of such a situation is the exclusion of elderly people from certain forms of social life, due to their retirement. Being retired they do not paly social roles that are the basis of social prestige and the criterion of suitability in society. The consequence of such situation is social isolation of old people.

Any initiative to minimize the negative features of old age is functional and desirable. This applies to both physical and mental health as well as to social interaction with others. This is the reason why Universities of the Third Age have a great role to play in meeting the needs of elderly people. However, regardless of the need for these initiatives for the benefit of seniors, it is obvious that none of them will eliminate all inconveniences of old age. Deterioration of physical health, weakening of intellectual abilities, diseases are inherent to old age; they are part of the „genetic code” of old

age. Therefore, the serene survival of old-age deficits must be referred to a different than purely natural perspective. It is a religious view that is the only one able to give full meaning to old age and human death. Only religion, proclaiming the truth of life beyond the boundary of death, is able to give meaning to human life, full of limitations and deficits.

Keywords: old age; problems of old people; help of elderly people; Universities of the Third Age

Słowa kluczowe: starość; problemy osób starszych; pomoc osób starszych; Uniwersytety Trzeciego Wieku

BIBLIOGRAFIA

- Baczyński, Krzysztof Kamil. 1941. *Starość*. Dostęp: 10.07.2020. wolnelektury.pl/media/book/pdf/baczynski-starosc.pdf
- Chabior, Agata. 2014. Społeczne, kulturowe i demograficzne uwarunkowania opieki i wsparcia w starości. O nowy model opiekuna seniorów. W: *Innowacje w polityce społecznej XXI wieku*, red. Elżbieta Trafiałek. 305-314. Katowice: Uniwersytet Jana Kochanowskiego.
- Cherchowska, Justyna. 2015. Rola rodziny w aktywizacji rekreacyjnej seniorów. W: *Rodzina wobec problemów i wyzwań współczesności. W poszukiwaniu rozwiązań*, red. Bożena Chrostowska, Magdalena Dymowska i Magdalena Zmysłowska. Tom 2. 71-83. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Franciszek. 2019. *Christus vivit*.
- Franciszek. 2020. *Fratelli tutti*.
- Frątczak, Ewa, Jeleń-Osiecka, Monika. 2015. Przemiany płodności – intencje rodzicielskie – relacje międzygeneracyjne w Polsce. W: *Rodzina dobro zagrożone*, red. Władysław Majkowski. 13-60. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Grotowska, Stella. 2011. *Seniorzy w przestrzeni publicznej. Kapitał społeczny uczestników wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolickich*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jan Paweł II. 1983. *Familiaris consortio*.
- Jan Paweł II. 1984. *Salvifici doloris*.
- Jan Paweł II. 1999. *Do moich sióstr i braci – ludzi w podeszłym wieku*.
- Konieczna-Woźniak, Renata. 2001. *Uniwersytety Trzeciego Wieku w Polsce. Profilaktyczne aspekty edukacji seniorów*. Poznań: „Eruditus”.
- Konieczna-Woźniak, Renata. 2011. Uczenie się ludzi dorosłych poprzez ich zainteresowania wolnočasowe. *Edukacja Dorosłych*, 2, 65, 111-124.
- Litawa, Aleksandra. 2011. Chór amatorski jako przestrzeń uczenia się ludzi dorosłych. *Edukacja Dorosłych*, 2, 65, 125-135.
- Majkowski, Władysław. 2010. *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Piotrowski, Jerzy. 1973. *Miejsce człowieka starego w rodzinie i społeczeństwie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Szczepański, Jan. 1988. *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Trafiałek, Elżbieta. 2016. *Innowacyjna polityka senioralna XXI wieku. Między ageizmem, bezpieczeństwem socjalnym i active ageing*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Wróblewska, Izabela. Błaszczuk, Jerzy. 2012. Uniwersytet Trzeciego Wieku jako instytucja aktywizująca osoby starsze. Badania własne. *Nowiny Lekarskie*, 81, 31-35.

WŁADYSŁAW MAJKOWSKI – ks. prof. dr hab., był wieloletnim wykładowcą socjologii ogólnej, historii myśli społecznej, socjologii rodziny oraz problemów współczesnej rodziny polskiej najpierw w Akademii Teologii Katolickiej, a następnie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; obecnie jest też wykładowcą socjologii i katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach oraz wykładowcą w Akademii Polonijnej w Częstochowie. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych są: społeczna stratyfikacja, społeczna dewiacja, socjologia rodziny, historia myśli społecznej oraz problemy i patologie życia społecznego, a w szczególności rodziny. Ksiądz W. Majkowski jest autorem książek oraz ponad stu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim.

MAREK KLUZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Odkrywanie sensu życia w starości

Wstęp

Początek XXI wieku to okres w dziejach ludzkości, który charakteryzuje się znacznym wzrostem liczby osób starszych, ale „społeczeństwa nie przeorganizowały się w wystarczający sposób, by zrobić dla nich miejsce z właściwym szacunkiem, rzeczywiście uwzględniając ich słabość i godność” (Franciszek 2015a, 39). Społeczeństwa starzeją się coraz bardziej, co sprawia że przybywa starszych ludzi, odrzuconych, zapomnianych, często żyjących w nędzy. Pesymistyczna wizja starości, jaką daje się obecnie zauważyć, przyczynia się do tego, że trudno znaleźć pozytywne strony na tym etapie życia. Pod wpływem mentalności, która stawia przydatność na pierwszym miejscu, starość przestaje być ceniona, a jako „rozwiązanie” tego problemu coraz częściej proponuje się eutanazję, co narusza godność osoby starszej (por. Dziedzic 2015, 97; Kluz 2012, 316-319).

Z tych – między innymi powodów – dostrzegając, jak wiele jest zagubionych osób starszych i pokrzywdzonych, którym trudno odnaleźć się we współczesnym świecie, słuszne wydaje się podjęcie próby ukazania chrześcijańskiego sensu tego etapu życia. „Starość – jak podkreśla ojciec święty Franciszek – ma bowiem w sobie łaskę i misję, prawdziwe powołanie od Pana. Starość jest powołaniem. Nie przyszedł jeszcze czas, żeby się poddać. Ten okres życia jest inny od poprzednich, to nie ulega wątpliwości; musimy również trochę go sobie «wymyślić», ponieważ nasze społeczeństwa nie są gotowe, duchowo i moralnie, by nadać temu okresowi życia jego pełną wartość” (Franciszek 2015b, 41).

W niniejszej publikacji zostanie więc przedstawiony najpierw obraz człowieka starego w Piśmie Świętym jako zaprzeczenie współczesnym stereotypom. Ponieważ jednak starość naznaczona jest cierpieniem i zbliża na

spotkanie z Panem, dlatego uzasadnione wydaje się również ukazanie sensu cierpienia jako współuczestnictwa w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jak też drogi prowadzącej na spotkanie z Nim.

1. Sens starości w Piśmie Świętym

Opierając się na wierze w Boga i w Jego miłującą opatrzność, Pismo Święte ukazuje nam pozytywny obraz starości. Przeogromną nadzieję i ufność w opiekę Bożą od dnia narodzin aż po starość i wiek sędziwy odnajdujemy w Psalmie 70. Psalm ten ukazuje istotne zadanie pokolenia ludzi starych: przekazywać wiarę i ufność w dobroć i opiekę Bożą ludziom dopiero wchodzącym w życie, w zamian za to człowiek stary otrzymuje zapewnienie wiecznego życia i przeczucie przyszłego zmartwychwstania. Tak więc psalm ten przekazuje ogromny ładunek religijnego optymizmu w spojrzeniu na życie ludzkie, ze szczególnym uwzględnieniem starości (por. Weron 2000, 20).

Starość w Biblii zawsze była uważana za wyraz Bożego błogosławieństwa, które człowiek może zdobyć przede wszystkim przez posłuszeństwo Prawu. Owocem wypełnienia poleceń Pana jest długie życie i powodzenie: „Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi” (Pwt 5,16). U proroków również można odnaleźć piękne teksty, które pozornie nie mówią nic o starości, ale i tutaj długie życie jest wyrazem błogosławieństwa Bożego: „Rozweselę się z Jerozolimy, rozraduję się z jej ludu. Już się nie usłyszysz w niej odgłosów płaczu ni krzyku narzekania. Nie będzie już w niej niemowlęcia, mającego żyć tylko kilka dni, ani starca, który by nie dopełnił swoich lat, bo najmłodszy umrze jako stuletni, a nie osiągnąć stu lat będzie znakiem klątwy” (Iz 65,19-20; por. Świderkówna 2004, 96-97).

Biblia bardzo często o osobach starszych mówi z podziwem i wielkim szacunkiem (por. Jan Paweł II 1996b, 223). W świetle nauki biblijnej starość jawi się jako „czas pomyślny”, w którym dopełnia się miara ludzkiego życia. Zgodnie z Bożym zamysłem starość jest okresem, w którym wszystko współdziała ku temu, aby człowiek mógł jak najlepiej pojąć sens swojego życia i zdobyć „mądrość serca” (por. Jan Paweł II 1999a, 8). Wiek starczy ukazany jest jako czas, który powinien być przeżywany w postawie całkowitego zdania się na Boga i otwarcia się na bliźnich. Już Stary Testament ukazywał człowieka staroego przede wszystkim jako nauczyciela życia. W Księdze Hioba powiedziano: „[więc tylko] u starców jest mądrość, roztropność u wiekiem podeszłych” (Hi 12,12). Myśl tę głęboko wyraża i uzasadnia Księga Syracha: „Wieńcem starców jest wielkie doświadczenie, a chlubą ich bojaźń Pańska” (Syr 25,6; por. Jan Paweł II 1996c, 669). Ukazanie człowieka staroego jako uosobienie

kogoś, kto jest pełen mądrości i bojaźni Bożej, pozwala na to, aby „dar” starości określić jako obecność w Kościele i społeczeństwie świadka tradycji wiary, nauczyciela życia i krzewiciela miłości (por. Jan Paweł II 1996a, 48).

Papież Franciszek uświadamia w jednym z przemówień, że mądrość życiowa ludzi starych decyduje o godnej pozazdrosczenia wartości wieku podeszłego: „Osoby starsze są skarbcem mądrości naszego ludu” (Franciszek 2015a, 40; por. Franciszek 2016, 192). Jest to jednak mądrość bardzo specyficzna, nie można się jej nauczyć z żadnej książki. Można ją tylko osiąść dzięki życiowym doświadczeniom. Nie ma bowiem nic smutniejszego, jak starzec, który może się pochwalić tylko tym, że długo żyje. Jest więc to aluzja do braku jakiegokolwiek dorobku w postaci doświadczenia mądrości życiowej ludzi starych. Wzmianka o wieńcu (por. Syr 25,6) każe się domyślać, że owa mądrość starszych ludzi jest rodzajem nagrody za trudy ich życia. Wieńiec to bowiem symbol nagrody i zazwyczaj otrzymuje się go za nieprzeciętne osiągnięcia. Dodaje także piękna udekorowanemu nim człowiekowi. Taki jest właśnie człowiek, który przeżył wiele lat (por. Romaniuk 1993, 51). Dlatego Syracycles zaleca: „Stań na zgromadzeniu starszych: a [jeśli] kto jest mądry, przyłącz się do niego!” (Syr 6,34); „Nie odsuwaj od siebie opowiadań starców, albowiem i oni nauczyli się go od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź” (Syr 8,9; por. Franciszek 2019, 188-189; 2015a, 40; Jan Paweł II 1994a, 38).

Starość w Biblii jest więc w szczególny sposób predestynowana, aby przekazać młodym ludziom prawdziwą, bo sprawdzoną mądrość. Młodzi mogą przewyższać starszych, ale nie dorównują im praktycznym wypróbowaniem owej mądrości (por. Franciszek 2019, 188-190). To ona pomimo niesprzyjających okoliczności losu, w obliczu chorób ułomności podeszłego wieku, nadaje starości smak szczęścia i spełnienia. Przykładem jest postać Tobiasza, jego mądrość jest cechą, która powinna charakteryzować każdą osobę starszą (por. Tb 13,1-18; Pawłowski 2007, 12).

Właśnie ze względu na tę mądrość życiową starsi stawali na czele społeczności ludzkich. Sam św. Piotr w swoim pierwszym liście zalicza siebie samego do grona starszych (por. 1 P 5,1-4). Uwieńczeniem roli starszych jest natomiast wizja Jana Apostoła w Apokalipsie. Ujrzał on Boga w otoczeniu „dwudziestu czterech starców, odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce” (Ap 4,4). Ci starcy stanowią najbliższy orszak Boga. Białe szaty i złote korony to znak ich niezrównanej godności (por. Weron 2000, 38-39).

Pismo Święte ukazuje starość jako coś godnego czci dla Kościoła i dla społeczeństwa i zasługuje na najwyższy szacunek i poważanie (por. 2 Mch 6,23). „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca” (Kpł 19,32; por. Jan Paweł II 1986a, 750). Takiej postawy szacunku dla człowieka w podeszłym wieku Pismo Święte uczy, gdy ukazuje postawę Abrahama i Sary (por.

Rdz 17,15-22), gdy stawia przed oczami scenę spotkania Jezusa z Symeonem i Anną (por. Łk 2,23-38), kiedy określa kapłanów mianem „starszych” (por. Dz 14,23; 1 Tm 4,14; 5,17-19; 1 P 5,1), gdy ukazuje symbolicznie hołd całego stworzenia w obrazie dwudziestu czterech oddających pokłon Bogu (por. Ap 4,4; Jan Paweł II 1999b, 18-19).

Abraham jako jedna z najważniejszych postaci Biblii pojawia się dopiero w podeszłym wieku. Jego starość zostaje ukazana jako przywilej, który przybiera postać obietnicy: „Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozszawię: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,2-3). Żona Abrahama Sara była świadoma swojej fizycznej starości, ale to właśnie ta niemoc przekwitłego już ciała pozwala jej doświadczyć wszechmocy Boga, który daje siłę do przewyciężenia ludzkiej słabości. Abraham i Sara są więc przykładem ludzi starych, których Bóg wybrał, by powierzyć im ważne misje do spełnienia. Dają oni początek niezliczonemu ludowi, który staje się własnością Jahwe (por. Benedykt XVI 2008, 30).

Równie ważną misję otrzymuje stary Mojżesz, gdy Bóg powierza mu za zadanie wyprowadzenie ludu wybranego z Egiptu. Dokonuje on wielkich dzieł w służbie Izraela, nie w latach młodości, ale właśnie będąc w podeszłym wieku. Wspomnieć należy także postać Eleazara, którego męczeństwo jest świadectwem szczególnej ofiarności i męstwa (por. 2 Mch 6,18-31; Jan Paweł II 1999a, 6). Troszczy się on, by nie odstąpić od ojczystego prawa religijnego i tym sposobem nie zgorszyć młodych (por. Bartoszek 2005, 508). „Wielu młodych byłoby przekonanych, że Eleazar, który ma dziewięćdziesiąt lat, przyjął pogańskie obyczaje. „Hańbą i wstydem okryłbym swoją starość. [...] Jeżeli mężnie teraz zakończę życie, okażę się godny swojej starości, młodym zaś pozostawię piękny przykład ochotnej i wspaniałomyślniej śmierci za godne czci i święte Prawa” (6,24-28; por. Jan Paweł II 1999a, 7). Odpowiednikiem starca Eleazara jest „stary Paweł [...] więzień Chrystusa Jezusa” (Flm 9), który nie mniej dzielnie i odważnie idzie na spotkanie śmierci (por. 2 Tm 4,6-8; Szczygieł 1991, 363).

Nowy Testament, który także zawiera wiele pochwał dla starości, ukazuje postać starca Symeona i prorokini Anny, których obraz ze wzruszeniem szkicuje św. Łukasz (por. Franciszek 2015b, 41; Jan Paweł II 1996b, 222). Prorokini Anna jest przykładem wielkiego rozmiłowania w modlitwie. Przebywa nieustannie w świątyni, „służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,37). Życie Anny – złożone z owego przebywania w świątyni, jak i z zajęć poza nią – było prawdziwą służbą Bożą. Dlatego jakby w nagrodę, została jej dana łaska, podobnie jak Symeonowi, spotkania się z Jezusem przyniesionym do świątyni (por. Franciszek 2015b, 41). Wspaniałą parą starców przenik-

niętych modlitwa są Zachariasz i Elżbieta. Oboje „posunięci w latach” (por. Łk 1,19), dają życie Janowi Chrzcicielowi. Bóg okazuje im swoje miłosierdzie (por. Łk 1,5-25; 1,39-79). Zachariasz pomimo swojego wieku otrzymuje zapowiedź narodzin syna i w chwili jego narodzin wyśpiewuje hymn *Benedictus*. Elżbieta jest przykładem autentycznej przyjaciółki i powiernicy sekretów innych ludzi, jak też pobożności maryjnej, czyli kultu Maryi opartego na jej powołaniu do godności Matki Mesjasza (por. Romaniuk 1996, 39).

W sędziwym wieku jest również Nikodem otoczony powszechnym szacunkiem członek Sanhedrynu, którego spotykamy w chwili pogrzebu Jezusa. Tak więc Bóg do wypełnienia wielkich zadań wybiera również osoby starsze, czyniąc z nich narzędzia tajemnych zamysłów Opatrzności. Bóg realizuje więc swoje plany pomimo kruchości i słabości ludzi starszych. „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć, i to co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to co nie jest, wyróżnił Bóg, by to co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga” (1 Kor 1,27-29). W służbie Ewangelii bowiem wiek nie ma znaczenia (por. Jan Paweł II 1999a, 7).

We wspólnocie Ludu Bożego zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie ludzie starsi pełnili szereg ważnych i odpowiedzialnych zadań. Jedni byli sędziami swojego ludu (por. Wj 18,13-26; Dn 13,5), inni dzięki doświadczeniu i mądrości życiowej byli doradcami (por. Syr 25,4) i mieli prawo przemawiać w sposób autorytatywny (por. Syr 32,12). Świetlane świadectwa ludzi starszych, jakie znajdujemy w Piśmie Świętym, podsumowuje Psalm 92 [91]. „Sprawiedliwy zakwitnie jak palma, rozrośnie się jak cedr na Libanie. [...] Wydadzą owoc nawet i w starości, pełni soków i zawsze żywotni, aby świadczyć, że Pan jest sprawiedliwy” (13,15-16).

Zupełnie obcą sytuacją dla modelu biblijnej rodziny było pozbywanie się człowieka starego, oddawanie go w inne środowisko, oddzielanie go od korzeni. Byli więc naturalną częścią rodziny i odgrywali w niej niemałą rolę (por. Jelonek 2002, 126). Tak więc księgi święte Starego i Nowego Testamentu niezmiernie wysoko cenią godność starości. Wypływa ona z tajemniczego związku starości z Bogiem odwiecznie istniejącym jako „Przedwieczny” lub „Starowieczny”, a więc bez początku i końca. Poza tym godność ta nie tylko wypływa z tego związku, ale także do niego prowadzi. Ta łączność i związek powinny się zacieśniać wraz z nadejściem wieku starczego. Takie jest właśnie istotne zadanie i przeznaczenie tego okresu życia. To zamysł Bożej mądrości, w której człowiek ma mieć swój udział, bo na tym polega właśnie najgłębszy sens starości. Dlatego też sprawiedliwy nie prosi o uwolnienie od starości i od jej ciężaru. Przeciwnie, modli się słowami: „Ty bowiem mój Boże jesteś moją nadzieją, Panie ufności moja od moich lat młodych! [...] Lecz i w starości, w wieku sędziwym nie opuszczaj mnie Boże, gdy [moc] Twego ramienia gło-

sić będę, całemu przysłemu pokoleniu – Twą potęgę” (Ps 71 [70] 5,18; por. Weron 2000, 44).

2. Starość jako przygotowanie do śmierci

Wraz z wiekiem, słabością, doświadczeniem choroby i cierpienia, ludzie starsi coraz bardziej zaczynają odczuwać kruchość i ciężar własnego życia. Starość w naturalny sposób oswaja człowieka ze śmiercią. Jest to dla niego stopniowe żegnanie się z pełnią życia, z nieznanym przeszkód kontaktem ze światem. Starość podkreśla, że śmierć jest czymś całkiem innym niż doświadczenie beznadziejności. Z perspektywy chrześcijanina jest to brama otwarta na wieczność, to Boży dar dla przeżywających w Chrystusie uczestnictwo w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. Jan Paweł II 2005, 96). Każda starzejąca się osoba staje wtedy przed nieuniknionym faktem zbliżającej się śmierci. Pomimo że może ona spotkać każdego w różnym okresie życia, to dla okresu starości jest to fakt nieodwracalny, wobec którego nie można przejść obojętnie (por. Siemianowski 1997, 102-103). Fakt ten jest czymś więcej niż tylko dniem, który ma nadejść. Ponieważ człowiek jest istotą kształtującą świat, dlatego zostało postawione przed nim zadanie patrzenia na fakt śmierci i przyjęcia wobec niej jakiejś postawy (por. Góralczyk 2002, 60).

Jan Paweł II podkreślił, że „jeśli życie jest pielgrzymką do niebieskiej ojczyzny, to starość jest czasem, gdy człowiek jest najbardziej skłonny myśleć o wieczności” (Jan Paweł II 1999a, 14). W starości człowiek uświadamia sobie, że wkrótce może stanąć przed Bogiem z całym swoim życiem (por. Jan Paweł II 1994c, 136). Okres starości jest ostatnią szansą, by człowiek przeanalizował, w jakiej strefie się znajduje, czy żyje teraźniejszością, czy swoje serce i myśli wznosi ku Bogu (por. Bigosiński 2000, 69).

U schyłku wieku człowiek ma więcej czasu na przemyślenia. Widzi wszystko w nowym świetle i wiele rzeczy ocenia inaczej niż dawniej. Człowiek stary i chory pełniej rozumie, co w życiu tak naprawdę jest istotne (por. Jan Paweł II 1997c, 76). Jest to dla niego nie tylko czas pełen goryczy, ale przede wszystkim czas stanięcia w prawdzie, czas pojednania się z bliźnimi, cierpliwego znoszenia, a przede wszystkim mądrego przygotowania się do wieczności. Przez wielu śmierć w tym okresie postrzegana jest jako wyzwolenie od ograniczeń i cierpień starości. Jednak dla ludzi wierzących chwila rozłąki duszy z ciałem staje się bramą do nowego życia (por. Morciniec 2015, 59).

Mimo że z upływem lat człowiek coraz bardziej oswaja się z myślą o „zmierzchu”, o czym przypominają choćby przerzedzające się szeregi krewnych i przyjaciół, to w dzisiejszych czasach niełatwo rozmawia się o śmierci. Sama myśl o niej budzi niepokój, dlatego społeczeństwo dobrobytu odsuwa na

bok tę rzeczywistość (por. Jan Paweł II 1999c, 48-49). Ukazana jest ona bowiem jako mroczny aspekt ludzkiej kondycji naznaczonej przez grzech i dlatego budzi nieunikniony smutek i lęk. Człowiek został przecież stworzony dla życia, śmierć natomiast nie była obecna w pierwotnym zamyśle Bożym. Weszła jednak na świat na skutek grzechu (por. Mdr 2,24), dlatego właśnie w obliczu tej trudnej rzeczywistości reakcją człowieka jest bunt (por. Jan Paweł II 1999a, 14).

Nie ma ani jednej kultury, ani jednego społeczeństwa, które by nie traktowało śmierci jako czegoś całkowicie sprzecznego z naturą, czegoś co zakłóca spokój, niszczy wyrafinowane teoretyczne schematy (por. Messorii 1995, 35). Skłania to człowieka do stawiania pytań: Czy istnieje coś poza śmiercią i czy jest to ostateczny kres ludzkiego życia? Gdyby jednak śmierć oznaczała całkowite zniszczenie i koniec wszystkiego, to nic nie zdołałoby ukoić towarzyszącego jej lęku przed unicestwieniem na zawsze. Śmierć w starości nie musi jednak napawać tylko przerażeniem. Biblia ukazuje nam całkiem inne spojrzenie na zjawisko śmierci: „O śmierci, dobry jest Twój wyrok dla człowieka biednego i pozbawionego sił, dla starca zgrzybiałego, nękanego troskami o wszystko, zbuntowanego i tego co stracił cierpliwość. Nie bój się wyroku śmierci, pamiętaj o tych, co przed Tobą byli i będą po Tobie. Taki jest wyrok wydany przez Pana na wszelkie ciało: i po co odrzucać to, co się podoba Najwyższemu? Dziesięć, sto czy tysiąc lat żyć będziesz, w Szeolu nie czyni się wyrzutów z powodu [długości] życia” (por. Syr 41,2-4). Lęk przed śmiercią jest przede wszystkim spowodowany tym, że człowiek musi pozostawić rzeczy i opuścić kochanych ludzi. Temu doświadczeniu poddani są wszyscy ludzie. Śmierć to dla nich przejście do tego, co w Bogu nieznane. Wysiłek akceptacji tego wydarzenia, jakim jest śmierć, powinien więc człowiek podjąć już w okresie starości (por. Foltńska 2006, 102).

Jednak starzejąc się, człowiek czasami pogrąża się w poczuciu nieprzydatności, traci zainteresowanie dla Boga i dla rzeczy. Największą pokusą staje się wtedy dla niego zamknięcie się w sobie (por. Pikula 2016, 12-23). Dlatego słuszne jest wołanie papieża Franciszka do ludzi starszych: „Nie poddawajcie się zniechęceniu, smutkowi, nie traćcie łagodności, a tym bardziej nadziei!” (Franciszek 2018, 30). Wszystkie swoje słabości człowiek powinien przeżywać jako ogołocenie powierzone mocy Boga, bo mogą one bardziej niż kiedykolwiek ukierunkować na Niego. W świetle tego człowiek doświadcza, że tylko Bóg jest jedynym niezniszczalnym bogactwem. Zgoda na umieranie własnemu życiu to niezwykle dotkliwa próba, ale prowadzi ona do narodzin, do zmartwychwstania dla Boga, do przeżywania teraźniejszości już wypełnionej wiecznością, obiecaną nam po śmierci. Ważne jest, by człowiek znał hierarchię i ważność tego okresu i na pierwszym miejscu zawsze stawiał przyszłość, czyli koniec życia. Człowiek powinien pamiętać o kierunku, w jakim

zmierza, dlatego nie może dać się zepchnąć z dążenia do przyszłości. Nawet najważniejsza praca, odpoczynek, szczęście, nie mogą zatrzymać w teraźniejszości. W porównaniu z wiecznością, która jest przyszłością, wszystko na świecie jest wielkim „nic”. Nawet najpiękniejsza lub najnieszczęśliwsza przeszłość nie zasługuje na stratę czasu w marszu do Boga Ojca (por. Bigosiński 2000, 72).

Przyjęcie i przebycie śmierci staje się w starości w prawie naturalny sposób przygotowane, ułatwione i wyćwiczone. Starzenie się jest przecież stopniowym odchodzeniem od pełni życia, od niezakłóconego kontaktu ze światem. Bóg poprzez wielką szkołę życia i umierania, stawiając człowieka przy jakimś łożu śmierci, przygotowuje go na moment jego odejścia (por. Jan Paweł II 1986b, 702). Każde takie pożegnanie bliskiej osoby pobudza człowieka do refleksji nad przemijaniem i kruchością jego życia, przygotowuje to człowieka do tego, że zbliża się czas, gdy śmierć będzie jego udziałem. Wtedy ogromnie pomaga wiara, że ten zmarły żyje nadal, ale życiem dużo lepszym, mając poza sobą to przejście, którego człowiek bardzo się boi (por. Wiśniewska-Roszkowska 1994, 118). I właśnie w tak trudnym momencie wiara w Boga, jeśli została przyjęta w całej pełni, staje się źródłem duchowego pokoju. To, co wydawało się pozbawione znaczenia, nabiera głębszego sensu i wartości (por. Jan Paweł II 1997d, 179).

Życie na ziemi nie mogłoby człowieka ciągle zadowalać. Stawałoby się ono coraz bardziej więzieniem i wygnaniem. Jednak, aby jak najlepiej wykorzystać drogocenny czas, który pozostał, człowiek musi uporządkować i oczyścić przeszłość, pozbyć się jej bagażu i skupić się na działalności zmierzającej tylko do przyszłości. Rozliczając się z przeszłością, musi on jakby się oddłużyć, odciąć ciągnące się za nim ciężary win, grzechów, krzywdy wyrządzone, niezauważone, zapomniane, natomiast żyć przyszłością, to przede wszystkim rozpocząć w sobie nowe życie duchowe (por. Bigosiński 2000, 74).

Człowiek wierzący wie, że jego życie jest w ręku Boga, dlatego ważne jest, aby w swoich przygotowaniach zdał się na Niego i ufnie Mu się zawierzył, a ponieważ wiara rozjaśnia tajemnicę śmierci, starość nie będzie już przeżywana jako bierne oczekiwanie na śmierć, ale jako moment osiągnięcia dojrzałości. Czas ten należy twórczo wykorzystać, pogłębiając życie duchowe przez modlitwę i służbę miłości. Ile bowiem jest warta miłość do Boga, jeśli człowiek nie czuje miłości do ludzi? Mimo że człowiekowi staremu może wydać się to naiwne, ważna jest postawa życzliwości i zrozumienia wobec ludzi (por. Krzezińska 1980, 211). Pomimo że miłość ku Bogu i ludziom powinna być praktykowana zawsze, to jednak starość daje szczególnie dużo okazji i szans na jej pełniejsze urzeczywistnienie. Także w chorobie, w niedołęstwie, w paraliżu przykuwającym do łóżka człowiek może praktykować miłość, i to w najwyższym stopniu (por. Weron 2000, 34).

Często zdarza się, że pod koniec życia następuje najbardziej płodny duchowo okres. Człowieka nie rozpraszają już rozliczne zajęcia, co sprzyja głębszej refleksji i rozmowie z Bogiem na modlitwie (por. Benedykt XVI 2010, 35; Jan Paweł II 2000, 13-14). Człowiek zastanawia się, szuka pewnej syntezy i znajduje ją w Bogu. Przeżywając nieuchronną degradację ciała, szuka duchowych wartości, zaczyna je coraz lepiej pojmować i coraz bardziej cenić. Otwiera to przed nim królestwo tych wartości, które kierują go ku tej wiekuistej światłości, w której blasku wszystkie ziemskie doczesne sprawy, cele i osiągnięcia zaczynają wyglądać zupełnie inaczej (por. Wiśniewska-Roszkowska 1994, 116). To, co ziemskie, staje się dla człowieka coraz mniej ważne. To praca wewnętrzna w okresie starzenia się i starości prowadzi ku mądrości, ku rozróżnieniu rzeczy ważnych od mniej ważnych i ku zrozumieniu, że przez bramę śmierci człowiek nie wyniesie niczego z tej ziemi. Pójdą za nim wyłącznie czyny, które zrodzone zostały z miłości do drugiego człowieka (por. Zaorska 1995, 143).

Tylko zażyłość z Bogiem prowadzi ostatecznie do pociechy ze śmierci. Bóg chce, aby w tej jednej godzinie życia człowiek oddał się całkowicie Bożej miłości bez innego zabezpieczenia poza tą Jego miłością. Znaczącym przykładem jest osoba starca Symeona żyjącego w oczekiwaniu na spotkanie z Mesjaszem. Chrystus staje się dla niego życiem i nadzieją na przyszłość. Poprzez wiarę i pokorę potrafi rozpoznać Pana i wyśpiewuje pełen entuzjazmu hymn, który nie jest pożegnaniem, ale hymnem dziękczynienia Zbawicielowi świata, gdy idzie do Niego, stając na progu wieczności (por. Łk 2,25-32). Uwydatnił to papież Franciszek podczas jednej z audiencji generalnych: „Kiedy Maryja z Józefem dotarli do świątyni, by wypełnić postanowienia Prawa, Symeon i Anna natychmiast zareagowali, pod natchnieniem Ducha Świętego (por. Łk 2,27). Ciężar wieku i oczekiwania znikł w jednej chwili. Rozpoznali Dzieciątka i odkryli *nową siłę do nowego zadania*: dziękowania za ten Znak Boga i dawania o Nim świadectwa. Symeon zaimprovizował piękny hymn radości (por. Łk 2,29-32) – był w tym momencie poetą” (Franciszek 2015b, 410).

Ludzie starzy, którzy pokładają swoje nadzieje w Chrystusie, pomimo bólów i cierpień umierają ze spokojem, pogodzeni z losem, z naturalnym biegiem życia. Ich śmierć przybiera wtedy postać świadectwa i wyznania, ponieważ umieranie ujawnia kierunek i tonację całego życia. Takie pogodne odchodzenie ze świata jest następstwem otwarcia się i nadziei na nowe życie w obliczu nadchodzącej śmierci, a więc przezwyciężenia jej jako niosącej ze sobą świadomość absolutnego końca, bo przecież życie człowieka nie kończy się na ziemi, ale tutaj właśnie się zaczyna (por. Siemianowski 1992, 56). Człowiek starszy powinien być pełen spokojnej radości z tego, że bliska jest nagroda, jaką Chrystus przygotował dla niego. Idealem byłoby, gdyby każdy człowiek, czując zbliżającą się starość, mógł powtórzyć za św. Pawłem: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na

ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4,7-8). To wyznanie św. Pawła przypomina człowiekowi o pogodnej wizji śmierci (por. Jan Paweł II 1999b, 19).

Tak więc wejście w tak zwany „trzeci wiek” należy uznać za przywilej. W okresie starości człowiek może przemyśleć wiele spraw, dokonać rozrachunku z przeszłością, a przede wszystkim otworzyć się na tajemnicę paschalną i stać się wzorem dla wierzących.

3. Sens starości w perspektywie Chrystusowego Krzyża i zmartwychwstania

Cierpienie jest zjawiskiem, które może być pomocą w rozwoju. Bez cierpienia człowiek nie może dążyć do świętości (por. Szczepański 1988, 10). Jednak czy cierpienie nie może stać się powodem odejścia od Boga? Trzeba wyraźnie podkreślić, że okresowi starości towarzyszy bardzo wiele dolegliwości, które z ludzkiego punktu widzenia wydają się pozbawione jakiegokolwiek sensu. Bywa bowiem, że pod wpływem ogromnego cierpienia człowiek czyni wyrzuty Bogu, oskarżając Go o niesprawiedliwość. Tymczasem – jak podkreśla papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* – żadna choroba ani ludzka słabość nie jest w stanie pozbawić człowieka godności (por. Benedykt XVI 2020, 106; Jan Paweł II 1994b, 8). Jeśli życie ma sens, musi go mieć także i cierpienie jako nieodzowna część życia, taka jak los człowieka i jego śmierć. Bez cierpienia i śmierci życie ludzkie nie mogłoby być pełne.

W bólu i cierpieniu człowiek dzieli los stworzenia, które – jak mówi św. Paweł – z powodu grzechu zostało „poddane marności” i które „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”, ale które jednocześnie jest ożywione nadzieją, „że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21n.). Bóg jest solidarny z ludzkim cierpieniem, nie można więc czynić Mu zarzutów. „Ojciec życia – tłumaczy Benedykt XVI – jest lekarzem człowieka w całym tego słowa znaczeniu i nieustannie pochyla się z miłością nad ludzkością, która cierpi” (Benedykt XVI 2020, 106). Jezus nazwał bowiem błogosławionymi tych, „którzy się smucą” (Mt 5,4). Istnieje więc głębszy punkt widzenia – Bóg, powołuje wszystkich do życia oraz do wiecznego królestwa miłości i pokoju czasami właśnie poprzez cierpienie i śmierć. Przez swoją mękę i śmierć na Krzyżu Chrystus nadał cierpieniu nowe znaczenie. Dzięki temu człowiek może upodabniać się do Niego i jednoczyć z Jego zbawczą męką (por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1505). Ważne jest jednak, aby ukazać fakt, że chrześcijanin, który dotknię-

ty jest chorobą, cierpieniem, starością, jest wezwany przez Boga nie tylko do tego, by własny ból włączył w mękę Chrystusa, ale także po to, aby odczuwał w sobie i przekazywał innym siłę odnowy i radość zmartwychwstałego Chrystusa.

Starość jest okresem życia, który daje człowiekowi możliwość głębokiego uczestniczenia w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa. To, co na mocy powołania powinien urzeczywistniać przez całe życie każdy chrześcijanin, człowiek starszy urzeczywistnia w jakiś intensywniejszy sposób. Uczestniczy on w męce Chrystusa i w Jego odkupieńczych cierpieniach, daje świadectwo i dzieli zmartwychwstanie i chwałę Chrystusa. Dolegliwości i cierpienia, jakie przeżywa doświadczający starości człowiek wierzący, są tak samo dotkliwe i realne jak dla każdego innego, ale osoba wierząca wie o tym, że Chrystus nie obiecał jej na ziemi raju, co więcej nawet zapowiedział Piotrowi, co go czeka, gdy nadejdzie starość (por. J 21,18; Podolec 2007, 63).

Tak jak człowiek w okresie starości doświadcza wszystkich rodzajów cierpień, tak samo doświadczył ich Chrystus, tak w porządku fizycznym, jak i moralnym. Wśród cierpień moralnych były nie tylko zniewagi, fałszywe oskarżenia i wzgarda nieprzyjaciół; było także tajemnicze, doświadczone w głębi duszy przygnębienie z powodu opuszczenia przez Ojca. Cierpienie objęło całe człowieczeństwo wcielonego Syna. Dla człowieka wierzącego cierpienie i starość nie są tragedią, ale szansą, by w szczególny sposób przeżywać swoje chrześcijańskie powołanie. Każde ludzkie cierpienie, przyjęte z pełną wiarą, może stać się osobistym udziałem w zbawczym i zadośćuczynnym cierpieniu Chrystusa, który kontynuuje przez to swoją mękę w cierpiącym człowieku.

Jeżeli człowiek przyjmie cały proces starzenia się z jego nieuchronnymi uwarunkowaniami w świetle wiary, to taka postawa staje się cenną okazją do lepszego zrozumienia tajemnicy Krzyża Chrystusa, który nadaje pełny sens życiu ludzkiemu. Kiedy Bóg zezwala, aby człowiek cierpiał z powodu choroby samotności lub z innych przyczyn związanych z wiekiem podeszłym, wtedy zawsze obdarza łaską i mocą (por. Franciszek 2014, 39-40). Chce przez to włączyć człowieka z jeszcze większą miłością w ofiarę Jego Syna i głębsze uczestnictwo w realizacji Jego zbawczego zamysłu. Tak jak dla zbawienia ludzi Ojciec Niebieski wybrał Krzyż jako znak hańby i słabości, tak też wybrał chorobę i cierpienie, aby stały się razem z Krzyżem Chrystusa narzędziem i znakiem zbawienia (por. Jan Paweł II 1997b, 46).

Przeżywanie cierpienia w starości najgłębszy sens osiąga wówczas, gdy człowiek przyjmuje je jako współudział w śmierci Chrystusa na Krzyżu. Całe życie chrześcijanina powinno być kroczeniem śladami Jezusa, ale wielu dopiero w starości powołanych jest do pełnego udziału w cierpieniach, jakie Chrystus znosił w ostatnich dniach swojego życia na ziemi. To spojrzenie na

Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym może człowiekowi pomóc, wówczas gdy odkrywa on w sobie pierwsze oznaki starzenia się, gdy zaczyna przeczuwać, że zbliża się do „męki” – do czasu, kiedy znoszenie słabości ciała stanie się nieznosnym cierpieniem. Jest to okres, kiedy plany i wyobrażenia rozmiągają się z tym, co nadchodzi, co często bywa bolesne. Człowiek powinien przyjąć wtedy postawę Jezusa, nie wyrzekając się własnych marzeń, projektów oddać się do dyspozycji Ojca: „Ojcie mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26,39). W takiej perspektywie możliwe wydaje się przeżywanie wszelakich ograniczeń spadających na człowieka wskutek upływu lat jako specyficznego powołania, będącego kontynuacją dotychczasowej życiowej drogi, jej dopełnieniem na innej nieco płaszczyźnie (por. Strzelczyk 2007, 18).

W doświadczeniu starości Chrystus zawsze jest towarzyszem cierpienia, człowiek stary natomiast, jest towarzyszem Jego drogi krzyżowej. Żadna łza nie jest wylewana na próżno jak też żadna nie jest wylewana w samotności (por. Ps 56,9). Kiedy człowiek przyjmuje cierpienie jako Jego uścisk i czyni z niego błogosławieństwo, potrafi dojść do porozumienia z tymi, którzy przez niedbalstwo, nieuwagę, bezmyślność przyczyniają się do jego trudności. Potrafią również przebaczyć tym, którzy świadomie zadają cierpienie, nie zdając sobie sprawy z tego, jak wielki ból sprawiają człowiekowi (por. Jan Paweł II 1986b, 701).

Wszystkie ciężary, które w okresie starości przygniatają ciało i odbierają pogodę ducha, wzywają człowieka do czynnego przeżywania powołania i do udziału we wzrastaniu królestwa Bożego w nowy, pełniejszy sposób. Słowa św. Pawła: „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24), pozwalają dostrzec, że sytuacja w której człowiek się znajduje, jest dla niego łaską. Może on żyć „pośród wielkiego ucisku z radością Ducha Świętego” (1 Tes 1,6) i być świadkiem Chrystusowego zmartwychwstania. Jeśli człowiek przyjmuje te cierpienia wielkodusznie i ofiaruje je w jedność z cierpieniem Ukrzyżowanego, mogą mieć znaczący udział w walce o zwycięstwo dobra nad złem. W świetle śmierci i zmartwychwstania Chrystusa cierpienie nie ukazuje się jako wydarzenie wyłącznie w aspekcie negatywnym. Jest raczej postrzegane jako doświadczenie „Bożego nawiedzenia”, które wyzwala miłość, rodzi uczynki miłości bliźniego, a całą ludzką cywilizację przetwarza w „cywilizację miłości”. Staje się próbą, którą Bóg dopuszcza w obliczu większego dobra, jest ono krótką pauzą, która otwiera perspektywę ostatecznego zbawienia, które pozwoli nam „ucieszyć się radością niewymowną i pełną chwały” (por. 1 P 1,3-9; por. Jan Paweł II 1997a, 67).

Krzyż rzuca decydujące światło na sens cierpienia człowieka. Życie, śmierć, szczęście, cierpienie doznają uświęcenia i nabierają nowego wymia-

ru właśnie na drodze Chrystusowego Krzyża. Pełne zwycięstwo dokonało się przez zmartwychwstanie Jezusa, które poprzedzone było męką i śmiercią. Cierpienie jest zatem w wyjątkowy sposób włączone w zwycięstwo (por. Benedykt XVI 2007, 39). Dla każdego człowieka u stóp Krzyża znajduje się miejsce, pociecha, siła, pomoc, a przede wszystkim łaska Boża. W zmartwychwstaniu człowiek odnajduje nowe światło, które pomaga mu przedostać się przez gęsty mrok zwątpień i rozpacz. Dlatego też św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian podkreśla: „Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy” (2 Kor 1,5). Gdzie indziej zwraca się do swych adresatów ze słowami zachęty: „Niechaj Pan skieruje serca wasze ku miłości Bożej i cierpliwości Chrystusowej” (2 Tes 3,5). Natomiast w Liście do Rzymian pisze: „A zatem proszę was bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej Służby Bożej” (Rz 12,1). Samo uczestnictwo Chrystusa znajduje w tych apostoelskich wypowiedziach jakby podwójny wymiar. Jeżeli człowiek uczestniczy w cierpieniach Chrystusa, to dlatego, że sam Jezus otworzył swe cierpienia dla człowieka i sam stał się w swoim odkupieńczym cierpieniu poniekąd uczestnikiem wszystkich ludzkich cierpień. Człowiek, odkrywając odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odnajduje także w Nim swoje własne cierpienia i odczytuje je przez wiarę na nowo (por. Benedykt XVI 2009, 21-22).

Podsumowanie

Z powyższych rozważań wynika, że człowiek w okresie starości, pomimo wielu towarzyszących mu problemów, nie jest skazany na poczucie bezsilności. Starość jest okresem, który sprzyja temu, aby człowiek mógł głębiej zrozumieć sens swojego życia i zdobyć „mądrość serca”. Wszystko, co dzieje się w życiu człowieka starszego, może służyć dopełnieniu jego ziemskiego posłannictwa. Jego słabości uczą, że cierpienie jest twórczym okresem ludzkiego życia i że można je przyjąć bez uszczerbku dla godności. Wszystko więc jest użyteczne.

W chorobie i cierpieniu, z którymi boryka się człowiek starszy, towarzyszy mu zawsze Chrystus, a ludzie starzy i cierpiący są towarzyszami Jego drogi krzyżowej. W czasie choroby człowiek zostaje powołany, aby okazać podobne zawierzenie Panu i odbudować w sobie głębokie zaufanie do Tego, który „leczy wszystkie [...] niemoce” (Ps 103,3). Krzyż rzuca bowiem światło na sens cierpienia człowieka. Ludzie starzy, którzy pokładają swoje nadzieje w Chrystusie, pomimo bólów i cierpień umierają ze spokojem, pogodzeni z losem. Pogodne odchodzenie ze świata jest następstwem otwarcia się i jakiejś nadziei

na nowe życie w obliczu nadchodzącej śmierci, a więc przezwyciężenia jej jako niosącej ze sobą świadomość absolutnego końca.

DISCOVERING THE MEANING OF LIFE IN OLD AGE

ABSTRACT

This publication aims to bring the current problem of older people who lose their value and dignity in the era of today's inventions and technological development. However, this stereotype of the old man in the modern world is false, as the sense of old age, with deeper reflection, is impossible to be overlooked. Recognizing that so many elderly people feel lost, find it difficult to find their place in the present reality, it seems right to show the Christian meaning of this stage of life. First, the image of the old man was presented in the Bible as a contradiction to modern stereotypes. And because old age is marked by suffering and brings you closer to the Lord, therefore it was also important to show the sense of suffering as a participation in Christ's Passion, Death and Resurrection, as well as the path leading to a meeting with Him.

Keywords: old age; sense of life; Holy Bible; death; eternity; Jesus Christ

Słowa kluczowe: starość; sens życia; Pismo święte; śmierć; wieczność; Jezus Chrystus

BIBLIOGRAFIA

- Bartoszek, Antoni. 2005. Starość. W: *Encyklopedia nauczania moralnego Jana Pawła II*, red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna. 506-508. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne – Polwen.
- Benedykt XVI. 2007. *Encyklika „Spe salvi”*.
- Benedykt XVI. 2008. „Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny”. Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny (5 kwietnia 2008). *L'Osservatore Romano*, 29, 5, 28-30.
- Benedykt XVI. 2009. „Życia ludzkiego należy strzec i otaczać je troską”. Przemówienie do chorych i ich opiekunów z okazji XVII Światowego Dnia Chorego (11 lutego 2009). *L'Osservatore Romano*, 30, 4, 21-22.
- Benedykt XVI. 2010. „Każdy z nas jest kochany i niezbędny”. Przemówienie w Domu św. Piotra w Londynie (18 września 2010). *L'Osservatore Romano*, 31, 11, 35-36.
- Benedykt XVI. 2020. *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*.
- Bigosiński, Lech. 2000. *Życie pod koniec świata*, Warszawa: Lech Bogosiński.
- Dziedzic, Jan. 2015. Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczna. *Polonia Sacra* 19, 1, 95-113.
- Foltańska, Anna. 2006. Ogołocenie powierzone mocy Boga. *Pastores* 2, 100-102.

- Franciszek. 2014. „Pamięć o przeszłości i przyszłości”. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi na placu św. Piotra (28 września 2014). *L'Osservatore Romano*, 35, 10, 39-40.
- Franciszek. 2015a. „Ludzie starsi to my”. Audycja generalna (4 marca 2015). *L'Osservatore Romano*, 36, 3-4, 39-40.
- Franciszek. 2015b. „Poeci modlitwy”. Audycja generalna (11 marca 2015). *L'Osservatore Romano*, 36, 3-4, 41-42.
- Franciszek. 2016. *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2018. „Reżimy nie zgasiły waszej wiary”. Przemówienie w katolickiej katedrze św. Jakuba w Rydze (24 września 2018). *L'Osservatore Romano*, 39, 10, 30-31.
- Franciszek. 2019. *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*.
- Góralczyk, Paweł. 2002. Kruchość i przemijalność życia ziemskiego. *Communio* 6, 60-77.
- Jan Paweł II. 1986a. „Twórcza rola ludzi starszych w Kościele i społeczeństwie”. Przemówienie do ludzi starszych w Walencji (8 listopada 1982). W: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes. Przemówienia i homilie*, red. Jarmila Sobiepan. Tłumaczenie Jan Jarco, Małgorzata Morek i Marta Szafrńska-Brandt. 749-750. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Jan Paweł II. 1986b. „W doświadczeniu starości łączcie się z Chrystusem na krzyżu”. Spotkanie z ludźmi starymi w Katedrze w Monachium (19 listopada 1980). W: *Nauczanie papieskie, II, 2*, red. Eugeniusz Weron, Antoni Jaroch. 699-704. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- Jan Paweł II. 1994a. „Cenna rola osób starszych w Kościele”. Audycja Generalna (7 września 1994). *L'Osservatore Romano*, 15, 11, 38-39.
- Jan Paweł II. 1994b. „Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia”. Orędzie Papieża Jana Pawła II na II Światowy Dzień Chorego 1994 r. obchodzony 11 lutego, w liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Lourdes, (8 grudnia 1993). *L'Osservatore Romano*, 15, 1, 7-9.
- Jan Paweł II. 1994c. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. 1996a. *Adhortacja Apostolska „Christifideles laici”*.
- Jan Paweł II. 1996b. Orędzie do światowego zebrania poświęconego sprawie starzenia się ludności (26 czerwca 1982). W: *Nauczanie Papieskie, V, 2*, red. Eugeniusz Weron, Antoni Jaroch. 222-226. Poznań: Pallotinum.
- Jan Paweł II. 1996c. „Środek przekazu społecznego a problemy ludzi starszych”. Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (10 maja 1982). W: *Nauczanie papieskie V, I*, red. Eugeniusz Weron, Antoni Jaroch. 668-671. Poznań: Pallotinum.
- Jan Paweł II. 1997a. „Cierpienie i radość”. Homilia podczas Mszy świętej z udziałem chorych, odprawiona z okazji jubileuszu odkupienia (5 czerwca 1983). W: Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, red. Janusz Poniewierski. 65-69. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 1997b. „Dziękuję”. Spotkanie z chorymi w Terni (19 marca 1980). W: Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, red. Janusz Poniewierski. 46-48. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 1997c. „Świat bez chorych byłoby uboższy”. Spotkanie z osobami starszymi, chorymi i ułomnymi w Haus Der Barmherzigkeit w Wiedniu (11 września 1983). W: Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, red. Janusz Poniewierski. 76-81. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 1997d. „Wobec tajemnicy śmierci”. Spotkanie z uczestnikami sympozjum poświęconego opiece nad umierającymi a zorganizowanego przez ośrodek bioetyki Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore (17 marca 1992). W: Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, red. Janusz Poniewierski. 179-182. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. 1999a. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*.
- Jan Paweł II. 1999b. „O szacunek do ludzi w podeszłym wieku”. Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (31 października 1998). *L'Osservatore Romano*, 20, 3, 18-19.
- Jan Paweł II. 1999c. „Śmierć jako spotkanie z Ojcem”. Audycja generalna (2 czerwca 1999). *L'Osservatore Romano*, 20, 9-10, 48-49.
- Jan Paweł II. 2000. „Dar długiego życia”. Jubileusz ludzi starszych (17 września 2000). *L'Osservatore Romano*, 1, 11-12, 13-14.

- Jan Paweł II. 2005. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Jelonek, Tomasz. 2002. Starość w Biblii. *Polonia Sacra* 11, 124-127.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kluz, Marek. Starość wyzwaniem dla współczesnej cywilizacji. *Studia Redemptorystowskie* 10(2012) s. 314-332.
- Krzemińska, Wanda. 1980. *Starość rośnie wraz z nami*, Warszawa: Pax.
- Messori, Vittorio. 1995. *Wyzwanie wobec śmierci*. Tłumaczenie Tadeusz Jania. Kraków: Wydaw. M.
- Morciniec, Piotr. 2015. Starzeć się z godnością: od doświadczenia straty do owocowania. *Polonia Sacra* 19, 1, 49-69.
- Pawłowski, Zdzisław. 2007. Starość według Biblii. *Pastores* 4, 37, 7-15.
- Pikuła, Norbert. 2016. *Poczucie sensu życia osób starszych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Podolec, Marian. 2007. *Gdy przychodzi starość*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Romaniuk, Kazimierz. 1993. *Lata podeszłe i starość w Biblii*, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Romaniuk, Kazimierz. 1996. *Biblijne wzorce świętości*. Kraków: Wydaw. WAM, Księża Jezuici.
- Siemianowski, Antoni. 1992. *Śmierć i perspektywa nadziei*. Gniezno: Scriptor.
- Siemianowski, Antoni. 1997. Starość w perspektywie ostatecznej. *Ethos* 3, 97-106.
- Strzelczyk, Grzegorz. 2007. Chrystus wzorem dla starców. *Pastores* 4, 16-23.
- Szczepański, Jan. 1988. *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Szczygieł, Roman. 1991 *By odgadnąć krzyż. Vademecum chorych*, Poznań: Pallottinum.
- Świderkówna, Anna. 2004. Biblijne błogosławieństwo starości. *Znak* 6, 94-100.
- Weron, Eugeniusz. 2000. *O godną starość*. Poznań: Pallottinum.
- Wiśniewska-Roszkowska, Kinga. 1994. *Pochwała starości*. Warszawa: Michalineum.
- Zaorska, Barbara. 1995. *Podróż na krańce życia*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

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

ANDRZEJ SZAFULSKI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Papież Franciszek wobec problemu alienacji i osamotnienia osób starszych

Rzeczywistością stale aktualną dla ludzi jest starość, a w obecnym czasie jeszcze wyraźniej odczuwalną, gdy nasiliło się zjawisko starzenia się ludności. Przyczynia się do tego malejący przyrost naturalny, a także wydłużenie trwania życia dzięki wielu sprzyjającym czynnikom, takim jak: wzrost dobrobytu, większy dostęp do opieki medycznej i zabezpieczenia socjalnego, wzrost oświaty ogólnej i zdrowotnej, lepsze warunki socjalnobytowe, aktywność społeczna¹. Wydłużanie się ludzkiego życia, a także dramatyczny spadek urodzeń – szczególnie w krajach europejskich – spowodowały skok demograficzny, który sprawił, że systematycznie wzrasta liczba ludzi starszych, a liczba młodych nieustannie spada.

O ile niemal wszyscy ludzie chcą dożyć sędziwej starości, to nikt już nie chce być stary. Takie podejście wiąże się z pewnym stereotypem starości, jaki dominuje w dzisiejszym świecie. Starość bowiem postrzega się jako schyłek ludzkiego życia, charakteryzujący się nieporadnością i poczuciem społecznej nieużyteczności.

Najboleśniejszym faktem jest – zauważa z niepokojem papież Franciszek – że dzisiejsze społeczeństwo często nie widzi miejsca dla osób starszych. Starsi często spotykają ludzi, którzy przechodzą obok nich nieuważnie i obojętnie, wzbudzając w ten sposób poczucie, że są zbędni i niepotrzebni. Właśnie temu zagadnieniu poświęca wiele swej uwagi ojciec święty. W celu ukazania zakreślonego tematu najpierw należy ukazać sytuację osoby starszej w prze-

¹ Przez starość rozumie się okres w rozwoju człowieka po ukończeniu 60.-65. roku życia, ponieważ właśnie wtedy uaktywniają się zjawiska fizyczne, psychiczne i społeczne właściwe dla starości. Mimo że jest to proces naturalny, zależy od wielu czynników, jak choćby genetyki organizmu czy też od polityki społeczno-socjalnej społeczeństwa (Halicka 1999, 139).

strzeni społecznej. Z kolei trzeba dostrzec wskazania papieża, który pragnie dowartościować seniorów. Należy zatem podkreślić ich wartość i przydatność w życiu społecznym. Trzeba także okazać solidarność z osobami starszymi. Papieżowi zależy również na nowym wymiarze pracy duszpasterskiej z osobami starszymi.

I. Osoba starsza w przestrzeni społecznej

Każdy etap życia człowieka ma swoje bogactwo i swoją nędzę, swoje zwycięstwa i klęski. Dzieciństwo to jedyny czas od narodzin do śmierci, w którym celem bytowania małego człowieka jest zabawa, czysta miłość. Młodość to wiek pochopnych decyzji, przegapionych szans i niszczącej kontestacji, dojrzałość – wiek owocowania rodzinnego i zawodowego, przydatności społecznej i godności osobistych. Równocześnie to w tym okresie człowiek często żegna się z ideałami, które jeszcze niedawno wyznawał całym sercem. Ostatni okres życia człowieka – starość – ma dziś „najgorszą prasę”. Najczęściej ten temat przemilcza się, jeśli zaś jest podejmowany, to najczęściej z punktu widzenia strategii socjalnej i w stylistyce zewnętrznej: „Coś z nimi trzeba zrobić: zapewnić byt, opiekę”. Obecna epoka kulturowa boi się starości². Świat nie chce o niej słyszeć³. Zauważa to trafnie papież Franciszek: „dopóki jesteśmy młodzi, mamy tendencję do niemyślenia o starości, jakby to była choroba, od której trzeba trzymać się z dala” (Franciszek 2017).

Jednakże w XXI wieku starość stała się jedną z cech charakterystycznych ludzkości. Papież Franciszek, który osiągnął 78 rok życia, jest świadomy tego, że wchodzi w wiek podeszły, i temu się nie opiera. W katechezie podczas audiencji generalnej, poświęconej ludziom starszym, podkreśla: „Kiedy byłem na Filipinach ludzie witali mnie, nazywając: „Lolo Kiko, czyli dziadek Franciszek” (Franciszek 2016). Ponadto z uznaniem ocenia decyzję Benedykta XVI o poświęceniu ostatniego etapu życia modlitwie. „W sposób szczególny dziękuję Papieżowi seniorowi Benedyktowi XVI za jego obecność. Mówiłem już wiele razy, że bardzo się cieszę, że zamieszkał tu, w Watykanie, ponieważ jest to tak, jakby mieć mądrego dziadka w domu” (Franciszek 2016).

² Gerentologowie w swoich pracach opisują cechy właściwe starości. W rzędzie cech negatywnych m.in. wymienia się „nieuchronne zmiany”, w których ujawnia się proces biologicznego zniedołężnienia, widocznego ubytku sprawności fizycznej, różne patologie określane ogólnie jako „wielochorobowość”, pełne niekiedy bolesnych i długotrwałych cierpień. Wraz z tymi zmianami idzie postępujące otępienie umysłowe, poczucie osamotnienia, zepchnięcia na margines życia, postępująca z czasem niezaradność życiowa (Ślipko 1999, 18).

³ Ludzie w większości chcą być młodzi lub przynajmniej czuć się młodo czy choćby młodo wyglądać. Nastawienie takie wynika z fałszywej ideologii obecnych czasów mającej zakorzenienie w kulcie postępu i sprawności oraz w przekonaniu o samowystarczalności człowieka.

Ojciec święty podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku wyraźnie stwierdza: „Na przestrzeni niewielu dziesięcioleci piramida demograficzna – która niegdyś opierała się na dużej liczbie dzieci i ludzi młodych, a na jej szczycie było niewiele osób starszych – odwróciła się. O ile kiedyś ludzie starsi mogliby zaludnić małe państwo, o tyle dziś mogliby zaludnić cały kontynent. W tym sensie niezwykle liczna obecność osób w podeszłym wieku stanowi nowość dla każdego środowiska społecznego i geograficznego świata” (Franciszek 2020). Sytuacja ta spowodowana jest wydłużaniem się ludzkiego życia, a także dramatycznym spadkiem urodzeń – szczególnie w krajach europejskich, co spowodowało skok demograficzny i sprawiło, że wzrasta systematycznie liczba starszych, a liczba młodych nieustannie spada. Stwarza to problemy natury społecznej, kulturowej, psychologicznej i duchowej (Zwoliński 2005, 494).

Analizując tę sytuację, papież stwierdza, że „choć (dzięki postępowi medycyny) życie stało się dłuższe, to społeczeństwo nie stało się «pojemniejsze» dla życia! Liczba osób starszych znacznie się zwiększyła, ale niestety nasze społeczeństwa nie przeorganizowały się w wystarczający sposób, by zrobić dla nich miejsce z właściwym szacunkiem, rzeczywiście uwzględniając ich słabość i godność” (Franciszek 2017).

Obecnie obserwuje się zachwianie pozycji ludzi starszych w społeczeństwie. Wynikają stąd poważne trudności, które często przygniatają ludzi starszych, od najskromniejszej nędzy, zwłaszcza w krajach, gdzie nie ma żadnego zabezpieczenia na starość, do przymusowej bezczynności emerytów i do gorzkiej samotności ludzi odczuwających brak przyjaźni i pozbawionych prawdziwego ciepła rodzinnego. Gdy z przybywaniem lat ubywa sił i gdy jeszcze dołączy się jakaś choroba, coraz bardziej daje się we znaki słabość fizyczna, a przede wszystkim ciężar życia (Duda 2013, 71). Dostrzegając ten stan rzeczy, papież stwierdza: „Kiedy się starzejemy, zwłaszcza jeśli jesteśmy ubodzy, jeśli jesteśmy chorzy i samotni, odczuwamy skutki braków społeczeństwa nastawionego na skuteczność, które w konsekwencji ignoruje osoby starsze” (Franciszek 2017). Na Zachodzie badacze przedstawiają obecne stulecie jako wiek starzenia: liczba dzieci się zmniejsza, starców jest coraz więcej. Ta dysproporcja wymaga reakcji, stanowi wielkie wyzwanie dla współczesnego społeczeństwa. Jednakże kultura zysku z uporem ukazuje osoby starsze jako ciężar, „balast”, a więc trzeba ich odrzucić. Smutną rzeczą jest patrzenie na to, że odrzuca się osoby starsze. Papież zauważa, że również należy do tej grupy wiekowej, którą społeczeństwo chce odrzucić (por. Franciszek 2017a).

Brak zdrowia i niepełnosprawność nie są wystarczającym powodem, aby wykluczyć lub, co gorsza, usunąć osobę z życia społecznego. Faktem jest, że osoby starsze najbardziej dotkliwie cierpią nie z powodu osłabienia organizmu

i wynikającej stąd niepełnosprawności, ale opuszczenia, wykluczenia i braku miłości. Papież zdaje sobie sprawę, że nie zawsze osoby starsze, dziadek, babcia, mają rodzinę, która może ich przyjąć. W tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem są domy dla osób starszych, które powinny być naprawdę domami, a nie więzieniami! Domy dla osób starszych starców powinny być „płucami” człowieczeństwa, powinny być wręcz „sanktuariami” człowieczeństwa, gdzie osoba starsza i słaba jest otoczona troską i pielęgnowana jak starszy brat lub siostra (por. Franciszek 2015).

Miejsce, jakie wyznacza się dziś ludziom starszym, w dużej mierze wiąże się z wartościami, jakie są uznawane przez daną społeczność. Dlatego też tam, gdzie ceni się doświadczenie i mądrość – ludzie starsi otaczani są szacunkiem i życzliwością. Natomiast w społeczeństwie, które gloryfikuje młodość, wydajność i użyteczność – ludzie starsi bywają spychani na margines życia społecznego i traktuje się ich jak zbędny balast⁴. Ich długowieczność nie jest zawsze postrzegana jako Boży dar, ale czasami wręcz jako ciężar trudny do zniesienia, zwłaszcza gdy zdrowie znacznie podupada. Taka mentalność jest nie do zaakceptowania. Papież podkreśla naciskiem, że „naszym obowiązkiem jest wytworzenie «przeciwciała» w obronie przed takim sposobem traktowania osób starszych czy niepełnosprawnych, jakby ich życie przestało być godne tego, by je przeżywać. To jest grzech, to jest ciężki grzech społeczny” (Franciszek 2019). Papież, zwracając się do wiernych zgromadzonych na placu św. Piotra, mówił: „Społeczeństwo stara się nas odrzucić, ale Pan nas nigdy nie odrzuca, wzywa nas, byśmy podążali za Nim w każdym wieku” (Franciszek 2017). Zadaniem Kościoła jest rzucanie wyzwania tendencji do spychania ludzi starszych na margines. Dziś nie ma się odwagi powiedzieć tego otwarcie, ale w tym, co się robi, jest coś niegodziwego. Ludzkość chce się pozbyć coraz większego strachu przed słabością i niedołężnością. Jednakże, postępując w ten sposób, zwiększa się w osobach starszych lęk, że są z trudem znoszone i opuszczone (por. Franciszek 2017). Problematyka starzenia się i niepełnosprawności jest niezwykle aktualna i bardzo leży na sercu Kościołowi. Niestety w wielu społeczeństwach obserwuje się bezwzględne panowanie logiki ekonomicznej, która wyklucza, a niekiedy zabija, i której ofiarami pada dziś bardzo wielu ludzi, poczynając od osób w podeszłym wieku. Papież

⁴ W Europie pojęcie wykluczenia społecznego zostało użyte po raz pierwszy w latach 70. XX wieku we Francji i było związane z polityką tego kraju. W latach 90. minionego wieku polityka społeczna skupiała się na „walce” i „likwidacji” wykluczenia społecznego. Osoby wykluczone były opisywane jako niewiele znacząca warstwa społeczna, która składała się z jednostek, prowadzących pasywny tryb życia, wykończonych, naruszających przepisy prawa i normy współżycia społecznego. Obecnie pojęcie wykluczenia związane jest z ograniczeniem dostępu do praw, zasobów i możliwości, do których mają dostęp inni członkowie społeczeństwa (Madeja-Bień i Gamian-Wilk 2017, 46).

uczy, że daliśmy początek kulturze „odrzućcia”, a którą wręcz się promuje. „Wykluczeni nie tyle są «wyzyskiwani», ale są odrzućci, są «niepotrzebnymi resztkami»” (Franciszek 2014, 53).

Wraz z odrzućciem społecznym wiąże się ściśle zagadnienie samotności i osamotnienia (Dyczewski 2013, 857). Jest to problem ogólnoludzki, szczególnie dotkliwie odczuwany w czasach szybkiego rozwoju cywilizacyjnego, rozpadu więzi, koncentracji na sobie, indywidualnym sukcesie itp. O ile samotność najczęściej ma charakter obiektywny i oznacza sytuację, gdy ktoś np. mieszka sam czy jego bliscy nie żyją albo są daleko, o tyle osamotnienie jest odczuciem subiektywnym. Dotyczy negatywnej, niechcianej rozbieżności między własnymi oczekiwaniami a stanem faktycznym w zakresie relacji z innymi ludźmi i towarzyszą mu negatywne emocje, czasem manifestujące się zaburzeniami w funkcjonowaniu. Samotność niejednokrotnie jest wybierana dobrowolnie i przypisuje się jej pozytywne strony – osamotnienie natomiast nigdy nie jest stanem pożądanym.

O alienacji (wyobcowaniu) z kolei mówi się najczęściej, że jest efektem rozpadu więzi społecznych. Częstym powodem, dla którego ludzie starsi są odsuwani w społeczeństwie na „boczny tor”, jest ich „inność”, która z kolei prowadzić może do stygmatyzacji. Mechanizm odrzućcia czy obojętności w większości przypadków jest ten sam, natomiast specyfika doświadczenia osoby cierpiącej z powodu izolacji społecznej zawsze ma charakter indywidualny.

Franciszek, pisząc o samotności ludzi starszych, wskazuje m.in. na pewną niekonsekwencję w życiu politycznym: z jednej strony akcentuje się godność osoby ludzkiej i prawa człowieka, a z drugiej – okazuje się, że owe prawa nie dotyczą wszystkich i tracą swoją uniwersalność, gdy odnoszą się do życia osób starszych, potrzebujących pomocy. Powszechnie głoszone są poglądy – podkreśla – że starość to rzeczywistość niechciana, to „zło konieczne”, które czyni człowieka nieproduktywnym i nieprzydatnym, a ludzie starzy są traktowani jako „balast społeczny”. W konsekwencji doświadczają odrzućcia bądź są spychani na margines i doświadczają samotności. Papież stwierdza z mocą, że odrzućcie osób starszych, pozostawianie ich samym sobie, jest prawdziwą ukrytą eutanazją (Franciszek 2015).

Ojciec święty ukazuje, że do samotności ludzi starszych przyczyniają się rozpowszechniane stereotypy, wedle których o wartości człowieka stanowi młodość, wydajność, fizyczna sprawność i pełnia zdrowia. Natomiast ludzie w podeszłym wieku, z ograniczonymi już siłami fizycznymi, wymagający pomocy ze strony drugih, stają się swego rodzaju przeszkodą. Na takim tle społecznym starość ukazywana jest jako czas pozbawiony wartości (Lewicka, 2019, 103). Ludzie starzy czują się niepotrzebni i widzą bezsens swojego życia. Zamykają się w sobie i w samotności podejmują trud radzenia sobie

z problemami wieku, jakimi są: ciężar cierpienia związany z chorobą, ubytek sił, upokorzenie z powodu zależności od innych, poczucie bycia ciężarem dla najbliższych, nadchodząca śmierć, niezrozumienie ze strony innych, konflikt pokoleń oraz niepewność ekonomiczna. Papież wspomina, że już podczas swej posługi w Buenos Aires zetknął się z bliska z tą rzeczywistością i związanymi z nią problemami. „Osoby starsze są opuszczone, i to nie tylko w sensie niedostatku materialnego. Są opuszczone ze względu na egoistyczną niezdolność do zaakceptowania ich ograniczeń, które odzwierciedlają nasze ograniczenia, ze względu na liczne trudności, które muszą dziś pokonywać, by przeżyć w cywilizacji, która nie daje im możliwości uczestnictwa, wyrażenia swojego zdania ani bycia punktem odniesienia, zgodnie z konsumpcjonistycznym modelem, który zakłada, że «tylko młodzi mogą być użyteczni i korzystać z życia»” (Franciszek 2017).

Kolejnym źródłem samotności ludzi starszych, na które zwraca uwagę papież, jest kryzys rodziny, polegający m.in. na tym, że osoby starsze traktowane są jako swego rodzaju zawada. Franciszek naucza, że spychanie ludzi starszych na margines życia rodzinnego jest niedopuszczalne chociażby ze względu na wdzięczność, jaka należy się im za trudy całego życia. W adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* dowodzi, że na osoby najstarsze zawsze powinno się „patrzeć z szacunkiem” (Franciszek 2016a, 88). To im przecież rodziny zawdzięczają własną egzystencję, wychowanie, utrzymanie, a to wszystko często dokonywane było za cenę ciężkiej pracy i wielu cierpień. Osoby te nie mogą być traktowane jako niepotrzebne. Nawet jeśli czasem brak im sił do wykonania najprostszych czynności, mają jednak doświadczenie życiowe i mądrość, których często brak młodym (Franciszek 2016, 88).

W powiązaniu z powszechnie szerzącym się indywidualizmem dostrzega się coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej. Ten zanik poczucia solidarności powoduje, że ludzie czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia. Często choroba, opuszczenie przez najbliższych i świadomość nadchodzącej śmierci wywołują u ludzi starszych strach przed przyszłością i chęć zakończenia swojego życia.

Papież krytycznie odnosi się do działań niektórych mediów propagujących „kulturę śmierci”, która rodzi wśród ludzi starszych i chorych poczucie odrzucenia. Nazywa takie zachowania mediów marginalizacją społeczną i kulturową ludzi starszych i chorych. Franciszek podkreśla, że wiąże się z tym zanik solidarności społeczeństwa, a nawet „ekspansja kultury antysolidarystycznej”. Niepokojącą oznaką tego jest wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia (Franciszek 2014, 75).

Należy budować społeczeństwo bardziej gościnne, bardziej ludzkie, bardziej otwarte na wszystkich, które nie potrzebuje wyrzucać tego, kto jest słaby w ciele i na umyśle, wręcz przeciwnie społeczeństwo, które mierzy swoje

„tempo”, zwracając uwagę na te osoby. W końcu papież dodaje: „Naród, który nie troszczy się o dziadków i nie traktuje ich dobrze, jest narodem niemającym przyszłości” (Franciszek 2015).

II. Wartość starości

Centralną myślą w nauczaniu Franciszka na temat ludzi starszych jest teza, że starość jest wartością, jest darem Bożym i duchowym bogactwem dla człowieka, dla rodziny i społeczności (Franciszek 2019). Podczas międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku papież stwierdził: „«Bogactwo lat» to bogactwo osób, każdej poszczególnej osoby, która ma za sobą wiele lat życia, doświadczeń i historii. Jest to cenny skarb, przybierający formę drogi życia każdego mężczyzny i każdej kobiety, niezależnie od ich korzeni, ich pochodzenia, ich warunków ekonomicznych czy społecznych. Bowiem życie to dar, a kiedy jest długie, stanowi przywilej dla nich samych i dla innych. Zawsze, zawsze tak jest” (Franciszek 2020).

Papież nieustannie podkreśla, że Kościół patrzy na osoby w podeszłym wieku z miłością, wdzięcznością i wielkim poważaniem. Osoby w podeszłym wieku są istotną częścią wspólnoty chrześcijańskiej i społeczeństwa (por. Franciszek 2017a). Wielokrotnie wyjaśnia, że wrażliwość na osoby starsze jest istotną cechą cywilizacji (por. Franciszek 2017). Z głębokim uznaniem i wdzięcznością wspomina swoją babcię Rosę, która była najważniejszą kobietą jego życia, to ona nauczyła go modlitwy i przekazała żywą wiarę (Le-wicka 2019, 106).

Rzeczą konieczną jest uwrażliwianie współczesnych rodzin i całego społeczeństwa na skarb i bogactwo, jakie jest w starszych osobach. To one bowiem uczą mądrości życiowej. Czynić to należy w tym celu, by społeczeństwo umiało w pełni docenić ludzi starych, którzy słusznie są darzeni szacunkiem jako „żywe biblioteki” mądrości, jako strażnicy bezcennego dziedzictwa ludzkiego i duchowego. W czasie spotkania z ludźmi starszymi i niepełnosprawnymi w Domu Starców w Turynie w 2015 roku ojciec święty mówił wprost: „Wśród ofiar kultury odrzucenia chciałbym tutaj wspomnieć szczególnie osoby starsze, których wiele zostało przyjętych w tym domu – osoby starsze, które są pamięcią i mądrością narodów” (Franciszek 2019).

Starość jest swoistym „znakiem czasu”. Jeśli zostanie on właściwie odczytany, może pomóc współczesnemu człowiekowi w odnalezieniu sensu życia, który to sens wykracza poza doczesność. Oznacza to, że obecność starszych może wzbogacić proces humanizacji społeczeństwa i kultury. Świat potrzebuje takiej mądrości i doświadczenia, aby zbudować przyszłość, która jeszcze bardziej będzie szanować prawa wszystkich. W związku z tym jeste-

śmy wezwani do budowania społeczeństwa bardziej otwartego, bardziej ludzkiego, gdzie nikt nie jest wykluczony i odrzucony. Starość może być czasem obfitego dawania i dialogu (Franciszek 2020a). Choć, co prawda, w wymiarze fizycznym osoby w podeszłym wieku zazwyczaj potrzebują pomocy, to jednak nawet one mogą być oparciem dla młodych, którzy stawiają pierwsze kroki w życiu i szukają swojej drogi. Ich bowiem „dojrzałość i mądrość, gromadzone na przestrzeni lat, mogą pomóc najmłodszym, wspierając ich na drodze rozwoju i otwierania się na przyszłość, w poszukiwaniu własnej drogi” (Franciszek 2017a).

Właściwie przeżywana starość niesie ze sobą istotne wartości, bardzo potrzebne w życiu rodzinnym i społecznym. Do nich należy np. bezinteresowność. „Niemало jest osób starszych, które wielkodusznie poświęcają swój czas i talenty, jakimi obdarzył je Bóg, otwierając się na pomoc i wsparcie dla innych. Myślę o tych, które w parafiach z gotowością pełnią naprawdę cenną posługę: niektóre z nich zajmują się wyglądem domu Pańskiego, inne są katechetami, animatorami liturgii, świadkami miłosierdzia” (Franciszek 2017a). W obecnej kulturze wartość człowieka i jego czynów mierzy się kryteriami skuteczności i użyteczności. Tymczasem człowiek starszy bardziej gotowy jest do służby i postawy altruistycznej, przez co może wspomagać społeczeństwo w przełamywaniu barier obojętności i znieczulenia.

Obok bezinteresowności starszy człowiek w życie społeczne wnosi swoje bogate doświadczenie. W erze rozwoju nauki i techniki doświadczenie pokoleń zdaje się nie liczyć. Tymczasem człowiekowi nie wystarcza sama wiedza, potrzebna jest mądrość. To ona pozwala widzieć życie ludzkie bardziej całościowo i dać odpowiedź na fundamentalne pytanie dotyczące powołania, godności i przeznaczenia człowieka (Franciszek 2017a). Duchowe, moralne i religijne wartości, jakimi żyją ludzie starsi, stanowią niezastąpione źródła równowagi społeczeństwa, rodzin i jednostek. Rodzą one takie postawy jak: poczucie odpowiedzialności, przyjaźń, roztropność, cierpliwość, mądrość, duchową głębię, szacunek dla przyrody i postawę pokojowego rozwiązywania konfliktów. I w tym znaczeniu są one skarbcem mądrości dla całego społeczeństwa (Franciszek 2013, 83).

Starość jest ukoronowaniem poprzednich etapów życia. Niesie ze sobą plon tego, czego się człowiek nauczył i co przeżył. Ludzie w podeszłym wieku są niezwykle cenni dla rodziny i społeczeństwa. To oni są strażnikami pamięci zbiorowej. Oni pomagają mądrzej patrzeć na ziemskie wydarzenia, ponieważ dzięki życiowemu doświadczeniu zyskali wiedzę i dojrzałość. Mają szczególny tytuł, aby być wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia społecznego.

Ludzie starsi mogą być i są czynnikiem równowagi we współżyciu społecznym, które powinno rozwijać się nie na drodze rujnujących doświadczeń,

ale na drodze mądrych i stopniowych przekształceń. Jest to możliwe tylko przy zaangażowaniu osób starszych i doświadczonych. Dzięki mądrości, jaką zdobyły w ciągu lat życia małżeńskiego, są dla swoich dzieci oparciem, a dla wnuków świadectwem trwałości rodziny, a często także pierwszymi osobami, które mówią im o Bogu i o Chrystusie.

Dialog i bliska więź między pokoleniami to bardzo ważne aspekty życia rodzinnego (Franciszek 2013, 83). To dzięki ludziom starszym nawiązywana jest więź międzypokoleniowa w rodzinie (Bołoz 1998, 87).

Sz szczególnie ważną rolę osoby starsze mogą odgrywać, przekazując swym dzieciom i wnukom wartości kulturowe i wzory życia. Utrzymując więź z członkami rodziny, przekazują określone wartości duchowe i postawy, które uważają za dobre, a które służą młodym w budowaniu przyszłego życia rodzinnego, kształtowaniu właściwego stosunku do innych ludzi, uczestnictwa w życiu społecznym. Ten przekaz wartości kulturowych ma ogromne znaczenie w prawidłowym przebiegu procesu socjalizacji ludzi młodych. Z transmisją wartości kulturowych łączy się wychowanie młodego pokolenia do miłości ojczyzny dzięki przekazaniu mu narodowej tradycji i historii.

Obok dziedzictwa kulturowego ludzie starsi mogą przekazywać wartości religijno-moralne. Franciszek podkreśla: „Popatrzmy na Benedykta XVI, który postanowił spędzić ostatni etap swego życia na modlitwie i słuchaniu Boga, jakie to piękne” (Franciszek 2020c).

Często w przypadku niewierzących i niepraktykujących rodziców ich dzieci – dzięki dobrym kontaktom z dziadkami – deklarują swą wiarę w Boga i przystępują do sakramentów świętych. Człowiek starszy jest w stanie ubogacić świat modlitwą i wiarą. Franciszek zachęca ludzi starszych, by byli „potętami modlitwy” (Franciszek 2020c). Mają oni bowiem wyjątkowe zdolności ewangelizowania, zwłaszcza w tych miejscach, gdzie tłumione są swobody obywatelskie czy religijne. Odnosi się to szczególnie do krajów ateistycznych, gdzie dzięki dziadkom i babciom, którzy odważnie uczyli swoje wnuki prawd wiary, pokolenie średnie jest wierzące.

Człowiek starszy zwykle objawia większą religijność. Religia pomaga mu pełniej wykorzystać wartości wcześniej nagromadzone, pozwala łatwiej znosić dolegliwości i cierpienia, głębiej i twórczo przeżywać stan samotności i przez to go przezwyciężać. Pomaga też odnaleźć sens własnego życia, a także zaakceptować śmierć i widzieć w niej swoistą wartość. To budzi i utrwala postawę życiowego optymizmu, wzmacnia poczucie własnej wartości i godności. Nawet ludzie obojętni religijnie często na starość zbliżają się do wiary, lepiej ją rozumieją i czują jej potrzebę. Dzięki temu naturalne zadania starości, które wyrażają się w umacnianiu porządku moralnego i rozumnej opiece nad młodzieżą, są w swej istocie działaniami, które służą realizacji królestwa Bożego. „Starość jest czasem łaski, w którym Pan odnawia swoje wezwanie do prze-

chowowania i przekazywania wiary, do modlitwy, szczególnie wstawienniczej, oraz do bycia obok tych, którzy są w potrzebie. Osoby starsze, dziadkowie mają wyjątkową zdolność do wychwytywania trudnych spraw. I kiedy modlą się w tych sprawach, ich modlitwa jest silna i skuteczna” (Franciszek 2015).

Ludziom starszym nie wolno popadać w pesymizm. Trzeba prosić Boga o to, by na starość nie stać się zgorzkniałymi i kwaśnymi jak ocet i by nie zatruwać innym życia swoim ciągłym narzekaniem. Pielęgnowanie przez całe życie wdzięczności wobec Boga i ludzi może nas uchronić od smutku, pesymizmu i zgorzknienia w latach starości. Procesu biologicznego starzenia nie da się powstrzymać. Można jednak przeszkodzić w pojawianiu się psychicznych oznak starzenia się. Papież życzy, by starsi byli jak dobre wino, które z upływem czasu staje się coraz lepsze. Złe wino zaś przekształca się w ocet. Chodzi o to, by starzeć się jak dobre wino, mądrze, aby móc przekazywać mądrość. Sam mówi o sobie: „Wchodzę w wiek podeszły i się temu nie opieram. Przygotowuję się do tego, a nie chce być winem kwaśnym, tylko dojrzałym. Zgorzknienie starca jest czymś najgorszym, to droga, z której nie ma powrotu” (Franciszek 2016). Starsi muszą mieć świadomość, że są potrzebni. Toteż nic dziwnego, że papież tak mocno podkreśla: „Starość – to nie jest moment, by przestać wiosłować i się wycofać” (Franciszek 2016).

III. Solidarność z osobami starszymi

Z nauczania Franciszka wynika, że starość, mając specyficzną wartość, jawi się jako moralne zadanie. Najpierw jest to zadanie dla samych ludzi starszych. Lata starości należy przeżywać w postawie ufnej zawierzenia Bogu. Ten czas trzeba twórczo spożytkować, dążąc do pogłębienia życia duchowego przez usilniejszą modlitwę i gorliwą służbę braciom w miłości. Okres starości stanowi też konkretne wyzwanie moralne dla rodziny, instytucji społecznych i Kościoła (Bartoszek 2005, 507).

Papież, apelując o solidarność z ludźmi starszymi, wskazuje, że pierwszą wspólnotą, która winna wspierać osoby starsze, jest rodzina. W przemówieniu do zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” stwierdza: „Rodzina jest nauczycielką otwartości i solidarności” (Franciszek 2020d). To w niej wychowanie w istotny sposób opiera się na relacjach solidarności. Rodzina uczy, jak nie popaść w indywidualizm, uczy też zachowywania równowagi między ja a my.

Franciszek dowodzi, że „to w niej «zaopiekowanie się» staje się fundamentem egzystencji ludzkiej i postawą moralną, którą należy upowszechniać poprzez wartości zaangażowania i solidarności”. Stwierdza także, że „świadectwo rodziny nabiera decydującego znaczenia wobec całego społeczeństwa

dla potwierdzenia znaczenia osoby w podeszłym wieku jako podmiotu wspólnoty ludzkiej” (Franciszek 2020d).

Rodzina jest najbardziej godnym miejscem starzenia. To ona najlepiej zapewnia człowiekowi staremu poczucie bezpieczeństwa. Można się w niej nauczyć, że utrata zdrowia nie jest powodem do dyskryminowania niektórych istnień ludzkich. Starość często jest bowiem połączona z chorobami i wielkim cierpieniem. Poprawna i głęboka więź rodzinna pomaga poszczególnym członkom rodziny nie tylko przetrzymać okres cierpienia, ale ubogacić się osobowo. Pomoc rodziny jest konieczna szczególnie wtedy, gdy leczenie jest związane z dużym wysiłkiem organizacyjnym i jest kosztowne. Związek z rodziną ogromnie ułatwia pokonanie choroby nawet w tych społeczeństwach, w których opieka lekarska jest dobrze zorganizowana. Wzmocniona opieka ze strony krewnych, ich gesty życzliwości i miłości mogą umocnić chorego i przekonać go, że jest im potrzebny. Trudno przecenić pozytywny wpływ tej troskliwości i miłości na psychikę chorego (Reroń 2000, 571).

W rodzinie opiekę nad starszymi powinny sprawować dzieci. Zobowiązane są do tego przez czwarte przykazanie: „Czcij ojca i matkę swoją”. Czcie ludzi starych znaczy spełniać trojaką powinność wobec nich: akceptować ich obecność, pomagać im i doceniać ich zalety, przy czym relacja między rodziną a ludźmi starszymi winna być postrzegana zawsze jako wymiana darów (Szafulski 1999, 114). Według Franciszka istotną cechą cywilizacji prawdziwej, ludzkiej, jest szacunek do ludzi starszych, dzięki czemu mogą oni czuć się – mimo słabnących sił – żywą częścią społeczeństwa (Franciszek 2017).

Wyrazem solidarności ze starszymi jest umożliwienie im rodzinnej bliskości. Ludzie starsi potrzebują kontaktu ze swoimi dziećmi i wnukami. Pragną oni partycypować w normalnym życiu. Doznają w ten sposób wsparcia psychicznego i poczucia bezpieczeństwa. Pragnienie ludzi starszych pozostawania w rodzinie do końca swoich dni staje się tym silniejsze, im silniejsza w danym społeczeństwie jest tendencja do stosowania eutanazji. Pozostawanie w kochającej rodzinie daje im większą szansę na naturalną śmierć.

Franciszek wskazuje także na pomocniczą, w stosunku do rodziny, rolę instytucji opieki socjalnej i podkreśla, że winny one kierować się nie tylko kryteriami sprawności organizacyjnej, ale dobrocią i wrażliwością. W czasie spotkania ze starszymi w Małym Domu Opatrzności Bożej w Turynie papież wskazał na postać jego założyciela św. Józefa Cottolengo. Od niego właśnie można nauczyć się innego spojrzenia na życie i osobę ludzką. „Cottolengo długo rozważał ewangeliczny opis ostatecznego sądu Jezusa, znajdujący się w rozdziale 25. Ewangelii św. Mateusza. Nie pozostał głuchy na wezwanie Jezusa, który prosi, aby Go nakarmić, napoić, przyodziać i odwiedzać. Przywołany miłością Chrystusa, rozpoczął dzieło charytatywne, w którym Słowo Boże ukazało całą swoją owocność. Możemy się od niego uczyć konkretnego

wyrażania ewangelicznej miłości, aby wielu ubogich i chorych mogło znaleźć «dom», żyć jak w rodzinie, poczuć, że należą do wspólnoty, że nie są wykluczani i jedynie tolerowani” (Franciszek 2019).

Przeżywanie starości wiąże się często z potrzebą opieki medycznej i pielęgniarstwa. Prowadzi to niestety niekiedy do napięć społecznych związanych m.in. z kosztami takiej opieki. Coraz częściej pojawia się tendencja, aby przyjmować określony wiek jako kryterium określające celowość nakładów finansowych na rzecz osób starszych. Jednakże, jak przypomina Kościół, nawet człowiek starszy, który jest poważnie lub nieuleczalnie chory i nie może utrzymywać normalnych relacji z innymi, nie traci w najmniejszej mierze swojej godności. Toteż państwo oraz instytucje powołane dla dobra ludzi starszych winny w ramach solidarności z nimi zapewnić im takie formy opieki społecznej i zdrowotnej, aby mogli oni żyć w sposób godny, sprawiedliwy i wolny.

We współczesnej medycynie coraz większe znaczenie zyskuje opieka paliatywna nad chorymi w starszym wieku. Opieka ta pozwala choremu na godne spędzenie ostatniego okresu życia – możliwie jak najdłużej pośród rodziny. Różne formy holistycznej opieki paliatywnej winny być ciągłe i ofiarowane choremu wszędzie tam, gdzie on przebywa. Opieka domowa – najbardziej naturalna i bliska choremu, który chciałby jak najdłużej przebywać w gronie osób bliskich – jest najtańszą formą opieki. Opieka stacjonarna służy tym chorym, których dokuczliwe objawy trudno opanować w domu, pomaga odpocząć strudzonej rodzinie, a także przeznaczona jest dla chorych zupełnie samotnych.

Samotność, jako wyczuwalny brak obecności, i to nie tylko fizycznej, ale również emocjonalnej, w starości powinna – w nauczaniu papieża – rodzić czyny miłości, wyrażające się w służbie wolontariatu, aby wspierać rodziny osób starszych i chorych. Kościół traktuje wolontariat jako swoisty fenomen obecnych czasów. Przecistawiając się egoizmowi i przemocy w obecnym świecie, staje się on antidotum na kryzys wartości. Chrześcijański wolontariat jest świadectwem miłości braterskiej i wierności Ewangelii i jako taki ma wpływ na przyszłość ludzkości. Franciszek podkreśla ponadto, że „wolontariat to działalność, która jest dobra zarówno dla tych, którzy otrzymują, jak i tych, którzy się angażują. Praca na rzecz drugich jest bowiem w stanie przezwyciężać poczucie samotności, polepsza relacje i samopoczucie. Innymi słowy, zaangażowanie w wolontariat wspiera to, co bywa nazywane «aktywnym starzeniem się», polepszając jakość życia” (Franciszek 2020a).

Papież częstokroć dowodzi, że społeczeństwa winny zawsze wspierać to dobro, które niesie ze sobą starość. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do ludzi młodych. Przyszłość danego narodu bowiem zakłada dialog i spotkanie między starszymi a młodymi, aby tworzyć społeczeństwa bardziej sprawiedliwe, piękne, bardziej chrześcijańskie. „Instytucje i różne środowiska społeczne mogą uczynić bardzo wiele, by pomóc osobom starszym lepiej

wykorzystywać swoje umiejętności, by ułatwiać im aktywne uczestniczenie, a przede wszystkim, aby ich godność osób była zawsze szanowana i doceniana. Aby to urzeczywistnić, trzeba sprzeciwiać się szkodliwej kulturze odrzucania, która spycha na margines osoby starsze, uważając je za bezproduktywne. Odpowiedzialni za życie publiczne, środowiska kulturalne, edukacyjne i religijne, a także wszyscy ludzie dobrej woli powołani są do tego, by się angażowali na rzecz budowania społeczeństwa coraz bardziej przyjaznego i inkluzyjnego” (Franciszek 2017a).

Ojciec święty, zwracając się do polityków i działaczy społecznych, podkreśla, że ludzie starzy powinni być włączani w życie społeczne na zasadach równorzędnych partnerów, są bowiem jego integralną częścią. „Słabi jesteśmy po trosze wszyscy, starsi. Niektórzy są jednak szczególnie słabi, liczni są samotni, dotknięci chorobą. Niektórzy są uzależnieni od koniecznych terapii i wrażliwości innych. Czy z tego powodu się wycofamy? Zostawimy ich na pastwę losu? Społeczeństwo bez bliskości, gdzie bezinteresowność i uczucia wolne od kalkulacji – również wśród obcych – zanikają, jest społeczeństwem przewrotnym. Kościół, wierny Słowu Bożemu, nie może tolerować takich zwyrodnień. Wspólnota chrześcijańska, w której bliskość i bezinteresowność nie byłyby uznawane za niezbędne, razem z nimi postradałaby swoją duszę. Tam, gdzie brakuje czci dla osób starszych, nie ma przyszłości dla młodych” (Franciszek 2017).

Nauczanie Kościoła katolickiego o starości jest niezmiennie i wynika z nauki o godności osoby ludzkiej. Godność jest wewnętrznym, wrodzonym i naturalnym znamieniem człowieka, niezależnym od kontekstu społecznego i historycznego (Duda 2013, 71). Społeczeństwo ma obowiązek jej poszanowania i chronienia. Wszyscy ludzie mają tę samą naturę i to samo pochodzenie, cieszą się więc równą godnością. Franciszek nieustannie przypomina, że służba człowiekowi starszemu jest służbą życiu w godności. Nie godzi się on z odtrącaniem ludzi słabych, potrzebujących i starców. Ojciec święty wzywa do konkretnej postawy i domaga się służenia tym starszym, którzy wołają o pomoc, ale i tym, którzy ukrywają swoją ludzką biedę. „W tradycji Kościoła jest багаż mądrości, która zawsze umacniała kulturę bycia blisko osób starszych, gotowość do pełnego miłości i solidarnego towarzyszenia w schyłkowym okresie życia. Tradycja ta jest zakorzeniona w Piśmie Świętym, o czym świadczą na przykład te słowa z Księgi Syracha: «Nie odsuwaj się od opowieści starców, albowiem i oni nauczyli się ich od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź» (Syr 8,9)” (Franciszek 2017).

Według ojca świętego starość stanowi wyzwanie do solidarności ze starszymi nie tylko dla rodziny i różnych instytucji świeckich, ale i dla Kościoła. Choroba, niepełnosprawność powodują, że ludzie starsi nie są samowystarczalni. Często wstydzą się nieustannie prosić o pomoc i wycofują się z życia

codziennego, aby nikomu nie stwarzać problemów i nie być ciężarem. Dlatego papież uczy: „Wysłuchałem świadectw niektórych z was, mówiących o doświadczeniach wspólnych licznym osobom starszym i dziadkom. Ale jedno z nich było inne: świadectwo braci przybyłych z Karakoszu, którzy zbiegli przed okrutnym prześladowaniem. Im wszyscy razem powiedzmy specjalne «dzięki!» To wspaniałe, że przybyliście tu dzisiaj: to jest dar dla Kościoła. A my ofiarujemy wam naszą bliskość, naszą modlitwę i konkretną pomoc. Przemoc względem osób starszych jest niehumanitarna, podobnie jak przemoc względem dzieci. Ale Bóg was nie opuszcza, jest z wami! Z Jego pomocą jesteście i wciąż będziecie pamięcią dla waszego ludu; a także dla nas, dla wielkiej rodziny Kościoła” (Franciszek 2015).

IV. Nowy wymiar pracy duszpasterskiej z osobami starszymi

Duszpasterstwo ludzi starszych nie jest czymś nowym dla Kościoła. Niemniej jednak współczesne uwarunkowania, z którymi spotyka się człowiek starszy, muszą być na nowo przeanalizowane. Dotyczą one przede wszystkim przeobrażeń społeczno-kulturowych społeczeństwa. Czujność Kościoła oraz jego działalność zmierzająca do stałego przekazywania orędzia Chrystusowego nie tylko popiera aktywności już wypracowane, ale jednoznacznie mobilizuje do nowszych sposobów apostołowania, bardziej odpowiadających dzisiejszemu człowiekowi.

Warto zwrócić uwagę na to, że jednym z najbardziej charakterystycznych terminów, którym posługuje się papież, jest „nawrócenie duszpasterskie”. Niewątpliwie na potrzebę pewnej zmiany w stylu prowadzenia duszpasterstwa starszych i duszpasterstwa w ogóle, wpłynęło doświadczenie Kościoła, z jakiego wyszedł Franciszek – Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Już w pierwszej adhortacji *Evangelii gaudium* można znaleźć bezpośrednie odniesienie się papieża do tego faktu. Franciszek przypomina, że troska o głoszenie Ewangelii wszystkim tym, którzy stoją z dala od Chrystusa, jest podstawowym zadaniem Kościoła. Biskupi Ameryki Południowej w nawiązaniu do tego wyzwania zdecydowali: „Nie możemy dłużej pozostawać w spokoju, w biernym oczekiwaniu, w naszych kościołach i że trzeba koniecznie dokonać przejścia od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (Franciszek 2014, 15). W tejże adhortacji ojciec święty określa Kościół jako „wspólnotę ewangelizującą” oraz jako ten, który jest „wyruszający w drogę” (Franciszek 2014, 15). Zachęca do tego, by nawrócenie duszpasterskie i misyjne stało się udziałem wszystkich wspólnot – całego Kościoła. Ta zachęta i wezwanie są podyktowane troską pasterza, który pragnie dobra powierzonej mu owczarni.

Papież podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o kształt duszpasterstwa osób starszych w obecnym czasie. Według niego duszpasterstwo starszych, tak jak do tej pory je prowadzono, bardzo ucierpiało w zderzeniu ze zmianami społecznymi. W zwyczajnych strukturach starsi często nie znajdują odzewu na pojawiające się pytania, potrzeby i zranienia. Idąc za sugestiami Franciszka dotyczącymi duszpasterstwa seniorów, trzeba wskazać najpierw na tzw. „apostolstwo ucha”, które wyraża postawę cierpliwego i miłosiernego słuchania drugiego człowieka oraz ofiarowania mu swojego czasu.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież pisze, że starszym niełatwo cierpliwie słuchać, zrozumieć niepokoje i żądania ludzi młodych (Franciszek 2014, 105). Zwraca w ten sposób uwagę nie tylko na problemy związane z konfliktem pokoleń, ale na dostrzegany dziś ogólny problem komunikacji pomiędzy ludźmi. Obserwuje się przecież narastające obecnie zjawisko samotności człowieka, nawet tego, który przebywa wśród wielu ludzi. Liczne relacje współczesnego człowieka nierzadko są powierzchowne, rzeczowe i nie sięgają głębi człowieka.

Trzeba zatem dokonać przemiany w mentalności i w nastawieniu młodszego pokolenia wobec ludzi starych. Służy temu ukazana na podstawie biblijnej katechezy wizja starości, co może odsłonić problemy egzystencjalne osób starszych, które uwrażliwiałyby, przekonywały i pozwalały wykształcić pozytywną postawę wobec tych ludzi. „Boży plan zbawienia w istocie realizuje się także w ubóstwie ciał słabych, nieplodnych i pozbawionych mocy. Z obumarłego łona Sary i ze stuletniego ciała Abrahama zrodził się naród wybrany (por. Rz 4,18-20). Z Elżbiety i starego Zachariasza narodził się Jan Chrzciciel. Człowiek stary, również, kiedy jest słaby, może stać się narzędziem historii zbawienia” (Franciszek 2014, 105).

W rozmowie z Andream Torniellim Franciszek wspomina o „apostolstwie ucha”. Mówi o tym w kontekście zamętu obecnych czasów, który polega na przekonaniu, że nie ma możliwości uwolnienia, przebaczenia, powrotu na dobrą drogę. Takie zagubienie popycha ludzi do poszukiwania wsparcia w magii, horoskopach, przepowiedniach dotyczących przyszłości, co można potraktować jako swego rodzaju kompensację egzystencjalnej pustki, charakteryzującej obecne czasy. Zdaniem papieża, ludzie szukają przede wszystkim kogoś, kto ich wysłucha i jest gotowy poświęcić swój czas, aby poznać ich dramaty i rozterki. To właśnie można nazwać „apostolstwem ucha”, które jest bardzo ważne nie tylko dla spowiedników, ale także dla wszystkich duszpasterzy (Franciszek 2016b, 36-39). Duszpasterstwo osób starszych wymaga poświęcenia swego czasu człowiekowi w podeszłym wieku, przebywania z nim, cierpliwego słuchania i rozmowy. Człowiek starszy chce w duszpasterzu spotkać autentycznego świadka i przewodnika na drodze do Boga. Takie działania wymagają cierpliwego rozeznawania razem ze starszym człowiekiem, czego

oczekuje od niego Bóg, a także miłosiernego wsparcia w trudach realizacji woli Bożej.

Należy też, zdaniem Franciszka, zwrócić baczną uwagę na konieczność wypracowania właściwego języka w posłudze na rzecz starszych. W 2013 roku w Rio de Janeiro papież wypowiedział znamienne słowa: „Czasami tracimy tych, którzy nas nie rozumieją, bo oduczylśmy się prostoty, czerpiąc z zewnątrz również pewną racjonalność obcą naszym ludziom. Rezygnując z języka prostoty, Kościół pozbawia się warunków, które umożliwiają «łowienie» Boga w głębokich wodach Jego tajemnicy” (Franciszek 2020e). Według papieża także w pracy ze starszymi ludźmi trzeba nauczyć się mówić zrozumiałym dla nich językiem (Franciszek 2014, 105). Trzeba przyznać, że sam Franciszek mówi językiem, który trafia do ludzi. W swoich homiliach używa obrazów i porównań z życia wziętych, unika trudnego teologicznego języka. Nie boi się odwoływać do swoich osobistych doświadczeń, chętnie przytacza historie, które go spotkały, i poruszające słowa ludzi, z którymi rozmawiał. Można powiedzieć, że papież Franciszek używa języka egzystencjalnego, bliskiego życiu i sprawom współczesnym.

Poszukiwanie zrozumiałego języka przepowiadania Ewangelii jest zadaniem trudnym, ale koniecznym w każdym czasie i przestrzeni (Fiałkowski 2016, 91). Jak bardzo skomplikowane jest to wyzwanie w stosunku do współczesnego człowieka, wskazuje choćby język, z którego korzysta się w mediach społecznościowych. Ogólnie mówiąc, charakteryzują go skrótowość, liczne uproszczenia, wykorzystywanie obrazów itp. Stawia to przed duszpasterzami zadanie poznawania starszych ludzi, poświęcania im odpowiedniej uwagi i czasu, rozmowy i wsłuchiwania się w ich oczekiwania.

Wysiłek dostosowania języka przepowiadania Dobrej Nowiny do obecnej mentalności starszych musi unikać uproszczenia i spłylenia – sztucznych i nieprzystających do powagi głoszonych treści (Leonowicz 1998, 50). Prowadzi to nie tylko do zubożenia przesłania i utraty świadomości obcowania z tajemnicą, ale także naraża na śmieszność spowodowaną nieudolnym kopiowaniem i naśladownictwem. Innym niebezpieczeństwem jest przekonanie o niemożliwości wyrażania ewangelicznego przesłania w nowej, uwspółcześnionej formie. Stąd tylko krok do niezrozumiałego żargonu, jakże odległego od głoszenia Mistrza z Nazaretu.

Kolejną inspiracją płynącą z nauczania papieża, na którą warto zwrócić uwagę w duszpasterstwie starszych, jest zadanie budowania środowiska chrześcijańskiego. Franciszek wspomina, że współczesne przemiany prowadzą ludzi, zwłaszcza starszych, do poszukiwania przynależności (Franciszek 2014, 105). Obserwuje się z jednej strony dużą niechęć i podejrzliwość wobec wszelkich instytucji, połączoną z upadkiem i kwestionowaniem autorytetów oraz szerzeniem się relatywizmu. Z drugiej zaś strony dostrzega się poszuki-

wanie przynależności i niemal głód jasnych i precyzyjnych wskazań, pomagających w znoszeniu ciężaru życia, dokonywania wyborów i znajdowania odpowiedzi na odwieczne pytania, które zadaje sobie człowiek. W tym kontekście duszpasterstwo starszych winno podjąć wysiłek budowania środowiska chrześcijańskiego. Chodzi o tworzenie takiej przestrzeni, która zgromadzi ludzi, nie tylko dzielących tę samą wiarę w Boga, ale starających się nią odważnie dzielić, swobodnie o niej mówić, spotykających się równocześnie ze zrozumieniem ze strony innych. Każdy z wierzących, aby żyć autentycznie po chrześcijańsku, potrzebuje otoczenia, w którym wiara jest otwarcie akceptowana, w którym się o niej mówi i nią żyje.

Działalność i posłannictwo wspólnoty Kościoła dokonuje się w pewnych widzialnych strukturach. Takim podstawowym wymiarem obecności Kościoła jest parafia. Warto więc przypomnieć, że od początku istnienia Kościoła odgrywała ona fundamentalną rolę w życiu chrześcijan, a także w realizowaniu duszpasterstwa osób starszych opartego na głoszeniu wiary i sprawowaniu sakramentów. Papież podczas spotkania z biskupami polskimi przypomina: „Parafia jest ciągle aktualna! Musi pozostać: jest strukturą, której nie wolno nam wyrzucić przez okno. Jest domem ludu Bożego, tym domem, w którym on mieszka” (Franciszek 2016c).

Franciszek podkreśla, że potrzebne jest nawrócenie duszpasterskie. Posługa kapłańska wobec starszych nie powinna opierać się tylko na powtarzaniu utartych czynności duszpasterskich. Dzisiaj ujawnia się potrzeba różnorodnych propozycji duszpasterskich, które pozwoliłyby dotrzeć ze słowem Bożym i sakramentami do każdego w sposób odpowiadający jego sytuacji życiowej. Ważne jest, by parafia głosiła słowo w sposób jasny i zrozumiały dla współczesnego człowieka, a sprawowana Eucharystia rzeczywiście budowała wspólnotę. Toteż parafia powinna również – wobec problemu wykluczenia społecznego starszych oraz samotności – stanowić żywy znak obecności Chrystusa. Jej wyrazem powinno być budowanie braterskich relacji międzyludzkich. Przepowiadanie Ewangelii dokonuje się głównie poprzez świadectwo ludzi, którzy swoim postępowaniem uwiarygadniają to, co głoszą. Jeżeli ewangelizacja pozostaje w ścisłym związku z jakością relacji międzyludzkich, to parafia powinna być takim miejscem, które będzie sprzyjać budowaniu relacji między sobą.

Należy pamiętać, że tradycyjne struktury parafialne, aby mogły odpowiadać na potrzeby współczesności, powinny być coraz bardziej postrzegane w „kluczu misyjnym”. Franciszek podkreśla, że „parafia nie jest strukturą ułomną; właśnie dlatego, że ma wielką elastyczność, może przyjąć bardzo odrębne formy, wymagające otwarcia i misyjnej kreatywności ze strony duszpasterza i wspólnoty”. Zauważa on także, że „wezwanie do rewizji i odnowy naszych parafii nie przyniosło jeszcze wystarczających owoców, aby były bliżej

ludzi i stanowiły środowiska żywej komunii i uczestnictwa i ukierunkowały się całkowicie na misję” (Franciszek 2014, 28).

Papież uważa również, że proces odnowy parafii jest zadaniem, które domaga się dużej roztropności. Powinien przebiegać elastycznie i stopniowo. Wszelkie projekty zmian powinny uwzględniać życie i realia konkretnej wspólnoty. Jednocześnie należy pamiętać, że wszelkie podejmowane w tej materii działania nie mogą być działaniem samego duszpasterza, ale powinny być realizowane we współpracy z wiernymi.

Konkretnym wyrazem tego, że to cały Lud Boży jest podmiotem duszpasterstwa, jest parafialna rada duszpasterska. Może ona wnieść wiele ducha ewangelizacyjnego w życie wspólnoty parafialnej, pod warunkiem, że jej celem nie będzie jedynie organizacja kościelna, ale realizacja misyjnego zadania, by dotrzeć do wszystkich ludzi.

W duszpasterstwie seniorów należy, zdaniem Franciszka, zająć się pogłębianiem duchowości osób starszych. Pomoc duszpasterska w tej mierze nabiera obecnie coraz większego znaczenia. Wpływa to z następujących przyczyn: pogłębia się świadomość seniorów dotycząca sensu życia i przemijania oraz miejsca osób starszych w środowisku parafialnym. Zachodzi konieczność świadczenia posługi ludziom w podeszłym wieku dzięki oparciu się na rzeczywistości Bożej z uwzględnieniem nade wszystko modlitwy, czytania Pisma Świętego, posługi sakramentalnej oraz uczestniczenia, na ile to jest możliwe, w liturgicznej działalności Kościoła parafialnego. Podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku Franciszek stwierdził: „Z zainteresowaniem przyjąłem inicjatywę tego kongresu, który skupił uwagę na duszpasterstwie osób starszych i zapoczątkował refleksję nad skutkami pokażnej obecności starców w naszych parafiach i w społeczeństwach. Proszę was, aby nie pozostała ona inicjatywą odosobnioną, ale żeby oznaczała początek drogi duszpasterskiego pogłębiania i rozeznania. Powinniśmy zmienić nasze przyzwyczajenia duszpasterskie, aby umieć odpowiedzieć na obecność tak licznych osób starszych w rodzinach i we wspólnotach” (Franciszek 2020). Papież nawołuje usilnie duszpasterzy do nieustraszonego głoszenia Ewangelii wszystkim osobom starszym: „Proszę was, nie szczędźcie sił w głoszeniu Ewangelii dziadkom i osobom starszym. Wychodźcie im na spotkanie z uśmiechem na twarzy i z Ewangelią w rękach. Wychodźcie na ulice waszych parafii i idźcie szukać osób starszych, które żyją same” (Franciszek 2020).

Należy podkreślić ponadto potrzebę podjęcia wysiłku na rzecz odważnego poszukiwania nowych dróg w duszpasterskiej pracy z ludźmi starszymi. Zdaniem Franciszka, zachodzi konieczność podjęcia przez Kościół nowych zadań wobec ludzi starych, co sugeruje i zaleca posoborowe rozumienie Ludu Bożego. Implikuje to konieczność dostrzeżenia i wykorzystania wielkiego po-

tencjału ludzi świeckich. Papież uczy, że „kiedy myślimy o osobach starszych i o nich mówimy, tym bardziej w wymiarze duszpasterskim, powinniśmy się nauczyć używania czasowników w innych nieco czasach. Istnieje nie tylko przeszłość, jak gdyby dla osób starszych istniało jedynie życie, które mają za sobą, i zaśnieżone archiwum. Nie. Pan może i chce zapisywać z nimi także nowe stronice, stronice świętości, służby, modlitwy. Dziś chciałbym wam powiedzieć, że również osoby starsze są teraźniejszością i jutrem Kościoła” (Franciszek 2020). Ponownie podkreślając konieczność wykorzystania przez duszpasterzy wielkiego potencjału ludzi świeckich, ojciec święty uczy: „Musimy się przyzwyczaić do włączania starszych w nasze perspektywy duszpasterskie i do traktowania ich, w sposób nieepizodyczny, jako jedną z życiowych części naszych wspólnot. Oni są nie tylko osobami, którym mamy pomagać i które mamy chronić, aby strzec ich życia, ale mogą także być uczestnikami duszpasterstwa ewangelizacyjnego, uprzywilejowanymi świadkami wiernej miłości Boga” (Franciszek 2020).

Świeccy katolicy trzeciego wieku są niezastąpionymi apostołami, szczególnie w dziedzinie budowania więzi rodzinnych, działalności charytatywnej, w zbawczym przeżywaniu cierpienia i modlitwie (Leonowicz 1998, 52). Wyzwaniem duszpasterskim jest troska o to, by seniorzy byli świadomymi swoich zadań apostolskich w aktualnie przeżywanej fazie życia. Należy im przypominać, że czas ten nie może być stracony. Jego nadmiar stwarza wreszcie możliwość spokojnej refleksji nad najważniejszymi kwestiami życia, które wcześniej były pomijane z uwagi na sprawy bardziej naglące (por. Franciszek 2020).

Duszpasterstwo i zaangażowanie apostolskie seniorów domagają się obecnie większego uznania i wyraźniejszego dowartościowania ich w życiu Kościoła. Papież w adhortacji *Evangelii gaudium* przypomina wszystkim, że jako chrześcijanie „jesteśmy powołani do troski o najbardziej kruchych mieszkańców ziemi” (Franciszek 2014, 209). Do nich obok dzieci niewątpliwie należą ludzie w podeszłym wieku. I chociaż na pozór nie przynosi to namacalnych i natychmiastowych korzyści – uczy papież Franciszek – to „jest rzeczą nieodzowną, by być blisko nowych form ubóstwa i kruchości, w których jesteśmy wezwani do rozpoznania Chrystusa cierpiącego” (Franciszek 2014, 210). Ostatecznie seniorzy stanowią szansę dla pozostałych grup wiernych na rozpoznanie w nich ukrytego Chrystusa i okazanie Mu miłosierdzia (por. Łk 10,37).

Papież, doceniając wielki wysiłek kapłanów w pracy z osobami starszymi, dziękuje im za ich ofiarne zaangażowanie się. „Dziękuję wszystkim za to, że poświęćcie swoje duszpasterskie energie dziadkom i osobom w podeszłym wieku. Dobrze wiem, że wasze zaangażowanie i wasza refleksja wynikają z konkretnej przyjaźni z licznymi osobami starszymi. Mam nadzieję, że ta dzisiejsza wrażliwość nielicznych stanie się dziedzictwem całej wspólnoty

kościelnej. Nie obawiajcie się, podejmujcie inicjatywy, pomagajcie waszym biskupom i waszym diecezjom w rozwijaniu posługi duszpasterskiej na rzecz osób starszych i z osobami starszymi. Nie zniechęcajcie się, idźcie naprzód!” (Franciszek 2020).

Zakończenie

Starość jest okresem życia następującym po wieku dojrzałym. W wymiarze biologicznym wiąże się z osłabieniem funkcji życiowych, a niekiedy także z chorobami i niedołęstwem. Funkcjom fizycznym towarzyszą często zmiany w psychice. W wymiarze społecznym oznacza zakończenie aktywności zawodowej, połączone czasami z osłabieniem więzi społecznych.

Problem starości Franciszek podejmuje w licznych przemówieniach kierowanych do osób starszych czy na spotkaniach z nimi w czasie swych pielgrzymek apostołskich. Papieżowi troska o ludzi starszych leży głęboko na sercu. Podkreśla on zdecydowanie, że szacunek wobec osób starszych jest tym potrzebniejszy, im bardziej we współczesnym świecie dochodzą do głosu tendencje, które – w imię mitu młodości i sprawności fizycznej, używając kryteriów wydajności i użyteczności – spychają na margines ludzi starych jako zbędny ciężar, zmuszają ich do życia w samotności, a nawet propagują eutanazję. Papież, stanowczo sprzeciwiając się różnym tendencjom zagrażającym osobom starszym, kieruje do współczesnych ludzi apel, by społeczeństwo odkryło na nowo solidarność między pokoleniami, odnalazło sens i znaczenie starości. Miarą cywilizacji jest ochrona, jaką społeczeństwo otacza swoje najsłabsze jednostki.

Franciszek w kontekście osób starszych mówi znaczeniu rodziny, o potrzebie zaangażowania w życie społecznym, a także w życiu Kościoła. Zobowiązuje również duszpasterzy do jeszcze większego zaangażowania na rzecz ludzi starszych we wspólnotach Kościoła lokalnego.

POPE FRANCIS ON THE PROBLEM OF ALIENATION AND LONELINESS OF ELDERLY PEOPLE

Abstract

In the twenty-first century, the teaching of Pope Francis, and earlier John Paul II and Benedict XVI, by showing the role and place of the elderly in society, restores respect for them. The Pope wants the elderly to be respected and cared for with proper

attention. It proves that the elderly are not only beneficiaries but also donors. Therefore, seniors are a valuable support for younger generations, because they bring wisdom and life experience, family and nation history, and are also witnesses of faith. According to the Pope, in the past, respect for the elderly was some kind of determinant of humanism. Undoubtedly, this should also be the case now, in order to positively testify to the quality of the 21st century civilization. Thus, the elderly cannot be neglected and rejected.

Keywords: Francis; aging society; family; old age; grandparents; exclusion; alienation; the value of old age; solidarity with seniors; pastoral care for the elderly

Słowa kluczowe: Franciszek; starzenie się społeczeństwa; rodzina; starość; dziadkowie; wykluczenie; alienacja; wartość starości; solidarność z seniorami; duszpaństwo osób starszych

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek. 2013. *Solo l'amore ci puosalvare*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciszek. 2014. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*.
- Franciszek. 2015. *Pamięć o przeszłości i przyszłości. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi na placu św. Piotra [28 IX 2014]*. Dostęp: 28.08.2015. [_i/ przemowienia/star-si2_28092014.html](#).
- Franciszek. 2016a. *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2016b. *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andree Toriellim*. Tłumaczenie Joann Ganobis. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Franciszek. 2016c. *Przemówienie do biskupów polskich na Wawelu (27 VII 2016)*. Dostęp: 10.03.2021. <https://www.gosc.pl/doc/3350842/>. Pełny-zapis-rozmowy-papieża-z-polskimi-biskupami).
- Franciszek. 2016. *To nie jest moment, żeby przestać wioskować. Katecheza podczas audyencji generalnej [11 III 2015]*, Dostęp 21.05.2016. <https://www.rmfm24.pl/fakty/swiat/news-franciszek-o-starosci-to-nie-jest-moment-zeby-przestac-wioskowac,1695882>.
- Franciszek. 2017a. *Korzenie i pamięć społeczeństwa, Przemówienie podczas audyencji dla członków włoskich organizacji seniorów [15 X 2016]*. Dostęp: 21.08.2017. [pl/biblioteka /W/WP/franciszek_i/ przemowienia/seniorzy_15102016.html](http://biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/seniorzy_15102016.html).
- Franciszek. 2017. *Ludzie starsi to my. Audyencja generalna [4 III 2015]*. Dostęp: 3.07.2017. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audyencje/ag_04032015.html.
- Franciszek. 2019. *Musimy się bronić przed kulturą odrzucania. Spotkanie z ludźmi ubogimi, starymi i niepełnosprawnymi w Turynie [21 VI 2015]*. Dostęp: 3.09.2019. [tps://opoka.org.pl/ biblioteka-/W/WP/franciszek_i/przemowienia/turyn-ubodzy_21062015.html](https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/franciszek_i/przemowienia/turyn-ubodzy_21062015.html).
- Franciszek. 2020a. *Potrzebujemy waszej mądrości i doświadczenia. Przemówienie do członków Narodowego Stowarzyszenia Pracowników w Podeszłym Wieku [16 XII 2019]*. Dostęp: 19.09.2020. <https://archwwa.pl/wiadomosci/papiez-do-osob-starszych-potrzebujemy-waszej-madrosi-i-doswiadczenia/>.
- Franciszek. 2020b. *Anioł Pański. Godzina Maryi. Rio de Janeiro – Balkon Domu Biskupów, 26 lipca 2013*. Dostęp: 7.12.2020. http://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2013/documents/papa-francescoangelus_20130726_gmg-rio.html.

- Franciszek. 2020c. *My starcy*. Dostęp: 7.12.2020. <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-spolnoczenstwo-chce-odrzucac-nas-ludzi-starszych/k1y4n9>.
- Franciszek. 2020d. *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie. Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii «Pro Vita»* [19 II 2014]. Dostęp: 7.12.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/starosc_19022014.Html.
- Franciszek. 2020e. *Przemówienie podczas spotkania z episkopatem Brazylii, Rio de Janeiro, 27.07.2013 r.* Dostęp: 19.09.2020. https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco20130727_gmg-episcopato-brasile.html.
- Franciszek. 2020. *Starość nie jest chorobą. Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku* [31 I 2020]. Dostęp: 5.08.2020. <https://www.osservatoreromano.va/pl/news/2020-03/starosc-nie-jest-choroba.html>.
- Bartoszek, Antoni. 2005. Starość (aspekt moralny). W: *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. Janusz Nagórny i Krzysztof Jeżyna. 506-508. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Bołoz, Wojciech. 1998. *Promocja osoby w rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.
- Duda, Marian. 2013. Przemówienie wobec ludzi starszych. Wybrane zagadnienia. *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, 10, 57-72.
- Dyczewski, Leon. 2013. Starość. Aspekt społeczny. W: *Encyklopedia katolicka*. 856-858. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Fiałkowski, Marek. 2016. Papieża Franciszka inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży. *Polonia Sacra*, 4, 87-99.
- Halicka, Małgorzata. 1999. Wiek podeszły społeczeństwa: aspekty demograficzne. *Ethos*, 3, 138-148.
- Leonowicz, J. 1998. Duszpasterstwo ludzi starych. W: *Duszpasterstwo specjalne*, red. Ryszard Kamiński i Bogusław Drożdż. 39-54. Lublin: Atla 2.
- Lewicka, Joanna. 2019. Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju ludzi młodych w nauczaniu papieża Franciszka. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 99-113.
- Madeja-Bień, Kamila et al. 2017. Wybrane skutki wykluczenia społecznego. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, 4, 39-48.
- Reroń, Tadeusz. 2000. Godność i misja człowieka starszego. W: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. Marian Biskup i Tadeusz Reroń. 557-577. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Szafulski, Andrzej. 1999. Godność człowieka w podeszłym wieku. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 7, 107-115.
- Ślipko, Tadeusz. 1999. Sens życia – sens starości w chrześcijaństwie. *Ethos*, 3, 15-18.
- Zwoliński, Andrzej. 2005. Starość. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. Andrzej Zwoliński. 484-493. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

ANDRZEJ SZAFULSKI – dr hab. kapłan archidiecezji wrocławskiej. Kierownik katedry teologii moralnej na PWT we Wrocławiu. Członek Komisji Bioetycznej przy Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu i „Association of Bioethicists in Central Europe – BCE”. Autor książek: *Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych*, Wrocław 1999; *Inspirujący wpływ myśli Francisco de Vitoria na rozwój podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Wrocław 2009; *Tęsknota w refleksji teologicznej*, Wrocław 2016.

VARIA

KRZYSZTOF GRYZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej w magisterium Soboru Watykańskiego II

W 2019 roku minęła sześćdziesiąta rocznica ogłoszenia przez papieża Jana XXIII zamiaru zwołania Soboru Watykańskiego II, który był bez wątpienia jednym z najdonioślejszych wydarzeń w życiu Kościoła XX wieku. Wydarzenie to stało się wielkim darem dla Kościoła, ale zarazem trudnym – jak się nieraz okaże – wyzwaniem, które wciąż jest podejmowane i które ciągle domaga się głębokiej i autentycznej, czyli zgodnej z wolą i intencją samego Soboru, interpretacji. Sobór postawił przed sobą zasadnicze zadanie podjęcia refleksji nad swoją własną tożsamością, a także nad stosunkiem Kościoła do świata, który przeżywając dynamiczne przemiany, stawiał wobec niego wielorakie wyzwania. W tym kontekście Sobór sformułował swoje nauczanie moralne, które zostało skoncentrowane na godności osoby ludzkiej.

Celem artykułu jest syntetycznie przedstawienie moralnego nauczania Soboru zarówno od strony metodologicznego ujęcia, jak też od strony merytorycznej zawartości.

1. Zwołanie i przebieg Soboru

Kiedy po śmierci Piusa XII wybrano 28 października 1958 roku na Urząd Piotrowy siedemdziesięciosiedmioletniego kard. Angela Giuseppe Roncalliego, który przybrał imię Jana XXIII, wszyscy byli przekonani, że będzie to pontyfikat przejściowy. Jakież było jednak zaskoczenie, kiedy po kilku miesiącach urzędowania, 25 stycznia 1959 roku, w bazylice św. Pawła nowy papież zapowiedział wobec kolegium kardynałów zwołanie synodu diecezji rzymskiej, ale także soboru powszechnego (por. Jan XXIII 1959, 65-69).

Idea zwołania soboru pojawiała się już wcześniej w różnych kręgach Kurii Rzymskiej, jak również była przedstawiana przez kolejnych papieży. Poprzedni sobór, Watykański I, został przez Piusa IX bezterminowo zawieszony (*sine die*) 20 października 1870 roku (por. Pius IX 1870, 65-67) ze względu na wybuch wojny francusko-pruskiej, a później zajęcie Rzymu przez Królestwo Włoch, wobec czego papież uznał, że wznowienie prac soborowych jest niemożliwe. Pozostało jednak kilkadziesiąt projektów do przedyskutowania, w tym konstytucja o Kościele (*De Ecclesia*). Następcy Piusa IX rozważali wznowienie prac soborowych, a Pius XI w encyklice *Ubi arcano* (por. Pius XI 1922, 673-700) wprost ten zamiar wyraził. Również Pius XII nosił się z zamiarem zwołania soboru, który miałby jasno wystąpić przeciwko niektórym błędom epoki, i nawet podjął pewne kroki w tym kierunku, jednak ostatecznie projekt zaniechano. Z drugiej strony niektórzy teologowie sądzili, że sobór nie jest już potrzebny, skoro po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża może on sam ustalić to, co uzna za stosowne (por. Forget 1906, kol. 669).

Głównym celem nowego soboru – jak to określił Jan XXIII – miało być zmodyfikowanie (*aggiornamento*) Kodeksu prawa kanonicznego, jednak to, co miało odnosić się zasadniczo do dyscypliny kościelnej, stało się procesem głębokich przemian w Kościele, a pojęcie *aggiornamento* ('aktualizowanie', 'wprowadzanie zmian', 'modernizowanie') stało się sztandarowym hasłem Soboru. Oficjalną zapowiedź zwołania Soboru wyraził papież w encyklice *Ad Petri Cathedram*, opublikowanej w czerwcu 1959 roku (por. Jan XXIII 1959b, 497-531), stwierdzając, że jego celem będzie „poruszenie wielkich problemów życia religijnego, a zwłaszcza promocja rozwoju Kościoła katolickiego, odnowienie zwyczajów ludu Bożego i dostosowanie do potrzeb naszych czasów praw, które kierują dyscypliną kościelną” (Jan XXIII 1959b, III).

W maju tego samego roku powołano Komisję Przedprzygotowawczą (*Commissio antepreparatoria*), której przewodniczył sekretarz stanu kard. Domenico Tardini. Rozesłała ona prośby do biskupów, przełożonych zakonnych oraz wydziałów teologii i prawa kanonicznego, aby przesłali swoje sugestie na temat problematyki, która powinna być podjęta, co było nowością w przygotowywaniu prac soborowych. Dotychczas bowiem grono przygotowujących obrady soborowe liczyło kilkadziesiąt osób, najczęściej pracowników Kurii Rzymskiej. Nadeszło 2099 odpowiedzi (z Polski było ich 42), ale w większości nie były one zbyt inspirujące. Rok później, 5 czerwca 1960 roku, papież powołał dziesięć komisji przygotowawczych, które odpowiadały korpusowi kongregacji rzymskich, co zapowiadało nieco konformistyczne podejście, ale także dwa sekretariaty (do spraw prasy i widowisk oraz jedności chrześcijan), co było nowością i znakiem otwarcia na nowe czasy i problemy. Ich pracę koordynowała Komisja Centralna, której przewodniczył papież, a jej sekretarzem był abp Pericles Felici (jej członkiem był także kard. Stefan Wyszyń-

ski). Krótko przed rozpoczęciem Soboru komisje wysłały pierwszych siedem projektów konstytucji¹, aby ojcowie mogli się z nimi zapoznać. Niektórym się wydawało, że projekty, przygotowane przez specjalistów rzymskich, będą szybko poddane pod głosowanie, a sam Sobór może zakończyć się po kilku tygodniach. Jednak projekty te nie zostały dobrze przyjęte, zgłaszano wiele uwag, a nawet postulowano, aby poddać je gruntownej rewizji. Z takimi propozycjami wystąpili między innymi belgijski kard. Léon-Joseph Suenens oraz kard. Joseph Frings z Kolonii (po konsultacji z młodym wówczas prof. J. Ratzingerem, por. Ratzinger 2016, s. 211-252; 507-561). Było to zapowiedzią zupełnej reorientacji wszystkich prac soborowych i ostatecznych owoców, które one przyniosły.

Uroczysta inauguracja Soboru miała miejsce w bazylice św. Piotra 11 października 1962 roku w obecności 2540 ojców, a Jan XXIII w wygłoszonym przemówieniu nakreślił jego zasadnicze kierunki. Papież stwierdził, że zadaniem Soboru jest przekazanie nieskażonej i pełnej doktryny, bez jej umniejszania czy zniekształcenia, ale zarazem wyjście naprzeciw wyzwaniom naszych czasów. Dlatego celem Soboru nie jest jedynie przedyskutowanie takiego czy innego tematu fundamentalnej doktryny Kościoła – „do tego nie jest potrzebny Sobór” – jak napisał papież. Sobór powinien mieć charakter bardziej duszpasterski i raczej pokazywać wartość doktryny chrześcijańskiej niż ponawiać potępienia. Papież przyznał, że w przeszłości Kościół wielokrotnie sprzeciwiał się błędnym naukom i surowo je potępiał, natomiast „w obecnych czasach Oblubienica Chrystusa woli używać lekarstwa miłosierdzia bardziej niż surowości” (Jan XXIII 1962, 792). I dalej stwierdził, że „duch chrześcijański i katolicki na całym świecie oczekuje kroku naprzód w stronę pogłębienia doktrynalnego i kształtowania sumień, takiego, który lepiej i wierniej odpowiadałby prawdziwej doktrynie, która powinna być studiowana i wykładana przy pomocy metod badawczych i słownych formuł właściwych dla współczesnej myśli” (Jan XXIII 1962, 791).

Między tymi dwoma biegunami, z jednej strony nieskażonej wierności doktrynie, z drugiej zaś otwartości na współczesny świat, będą się toczyć wszystkie debaty w trakcie trwania Soboru. Dały się one zauważyć już na etapie przygotowawczym, a później w trakcie redagowania dokumentów. Sprawozdania i opinie medialne, które po raz pierwszy z taką uwagą i bliskością śledziły obrady, opisywały te dyskusje w ramach politycznych kategorii tradycjonalistów lub progresistów. Ówczesny profesor Joseph Ratzinger wspomina, że w środowisku niemieckich teologów, ale też wiernych, dawało się odczuć atmosferę wzrastającego napięcia. „Coraz częściej miało się wrażenie – pisze Ratzinger – że w Kościele nie ma nic stałego, że wszystko podlega rewizji.

¹ Wśród nich były także te odnoszące się do kwestii moralnych: *De ordine morali christiano* i *De castitate, matrimonio, familia et virginitate*.

Coraz częściej Sobór wydawał się wielkim parlamentem, który może wszystko zmienić i kształtować na swój sposób. Całkiem wyraźnie dało się odczuć wzrastającą niechęć do Rzymu i Kurii, postrzeganych jako wrogów wszelkiej nowości i postępu” (Ratzinger 2005, 113-114).

W trakcie trwania Soboru odbyły się cztery sesje, z których każda trwała od dwóch do trzech miesięcy, a zwoływane były każdej jesieni od 1962 do 1965 roku (obrazy trwały w sumie 1154 dni), podczas których miało miejsce 168 posiedzeń plenarnych, w których łącznie brało udział 3058 ojców soborowych², w tym 59 z Polski (dla porównania Sobór Watykański I zgromadził 764 ojców; por. *Acta et Documenta* 1960-1995; *Storia del concilio* 1995-1999; Alberigo 2005; *Atlas historyczny Soboru* 2015). Uchwalono cztery konstytucje, dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Zdaniem Ratzingera, to one są prawdziwym dziedzictwem Soboru. „Staranna i gruntowna ich interpretacja chroni przed obiema skrajnościami i rzeczywiście otwiera drogę, która ma przed sobą długą przyszłość” (Ratzinger 1997, 64).

Na zakończenie Soboru ojcowie dokonali dwu znamienitych i symbolicznych aktów. Pierwszym było ogłoszenie 7 grudnia 1965 roku reformy Świętego Oficjum, które odtąd miało stanowić Świętą Kongregację Nauki Wiary (por. Paweł VI 1965, 952-955), urząd, który w nowy sposób, zgodnie z duchem soborowym, ma się troszczyć o pielęgnację wiary i jej głoszenie (w związku z tym zlikwidowano także Indeks Ksiąg Zakazanych). Drugim aktem było uroczyste zniesienie ekskomunik między Rzymem i Konstantynopolem (7 grudnia 1965)³ jako szczególny znak ekumenicznego ducha, którym Kościół chce się kierować wobec braci odłączonych, ale także jako wyraz postawy dialogu i otwartości wobec wszystkich szczerze poszukujących prawdy.

Uroczystość zamknięcia Soboru odbyła się 8 grudnia 1965 roku na placu św. Piotra mszą św. odprawianą przez Pawła VI, po której papież przekazał orędzie Soboru dla siedmiu wybranych grup społecznych: rządzących, uczonych, artystów, kobiet, robotników, ubogich i chorych oraz młodzieży.

2. Charakterystyka Magisterium Soborowego

We wstępie do polskiego wydania dokumentów soborowych bp Karol Wojtyła dokonał próby uporządkowania całego dorobku Vaticanum II i jego

² W Soborze, zgodnie z Kodeksem z 1917 r. kan. 223 §1, uczestniczyli: kardynałowie, patriarchowie, prymasi, arcybiskupi, biskupi diecezjalni i tytularni, opaci, prałaci tytularni oraz przełożeni wspólnot zakonnych, a Jan XXIII dołączył do nich także prefektów apostolskich, nawet jeśli nie byli biskupami. Najmłodszy biskup miał 34 lata, najstarszy zaś 100 lat.

³ Wspólna deklaracja Pawła VI i patriarchy Atenagorasa o zdjęciu anatem z 1054 roku: Paweł VIa 1965, 40-41.

syntetycznej charakterystyki⁴. Mimo iż na temat Soboru i jego nauczania powstało wiele opracowań, zatrzymamy się na tekście Wojtyły nie tylko z uwagi na jego przenikliwość, ale także dlatego, że najpierw jako biskup w swojej diecezji w Krakowie, a w przyszłości jako papież, był nieustrudzonym realizatorem autentycznego nauczania soborowego⁵.

Najpierw biskup Wojtyła przedstawia stronę metodologiczną powstawania dokumentów. Ich chronologia miała swoje uzasadnienie zarówno w czynnikach zewnętrznych, takich jak jakość przygotowanej propozycji (schematu) czy też ilość czasu poświęconego na refleksję i dyskusję nad nim, ale także od czynnika wewnętrznego, jakim było wspólne dojrzewanie ojców soborowych do prawdy. Ujawniała się ona stopniowo w trakcie refleksji, na którą składały się różne zgłaszane propozycje. Do każdej z nich Komisja Centralna się ustosunkowywała, wyjaśniając, dlaczego ją uwzględnia lub też dlaczego nie. „Pod tym względem – pisze Wojtyła – praca Soboru była niezmiernie cennym świadectwem poszanowania każdej myśli” (Wojtyła 1967, 12).

Od strony merytorycznej dokumenty można uporządkować według rozróżnienia, które jeszcze przed rozpoczęciem Soboru zaproponował kard. Léon-Joseph Suenens: *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*. Najpierw Kościół próbował odpowiedzieć na pytanie, co myśli sam o sobie: *Ecclesia quid dicis de te ipsa?* Drugim kierunkiem refleksji Soboru była odpowiedź na szereg pytań, które stawia sobie współczesna ludzkość, a przed którymi staje także Kościół, który jest odpowiedzialny za swoje dzieci, a także za wszystkich innych, którzy są wezwani przez Boga do życia wiecznego. Takie podejście znajduje również odzwierciedlenie w encyklice *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964) Pawła VI, który przejął po śmierci Jana XXIII zadanie kontynuacji Soboru.

Formuła *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra* dobrze oddawała – twierdzi Wojtyła – głęboko ekumeniczny charakter Soboru, wyraża się w niej z jednej strony skupienie na swej istocie, z drugiej poszerzenie i otwarcie nie tylko na braci odłączonych, ale na szeroko rozumiany świat, co w niczym nie umniejsza natury i powołania Kościoła. „Kościół, chociaż wychodzi na «zewnątrz» siebie, to przecież nie odchodzi od swej własnej istoty. Wstępuje bowiem w wielkie dzieła Boże, nie tylko w dzieło Stworzenia, ale także

⁴ Polskie wydanie dokumentów przygotowane przez wydawnictwo Pallottinum: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (Poznań 1967), zaś nowe tłumaczenie ukazało się w tym samym wydawnictwie w 2002 roku. Pomocnym narzędziem do studiowania tekstów soborowych jest *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, red. T. Bielski (Poznań–Warszawa 1970).

⁵ Papież mówił o tym już w trakcie swojego pierwszego orędzia „Urbi et Orbi” następnego dnia po wyborze na Stolicę Piotrową. Przedstawiając zasadnicze linie swojego pontyfikatu, rozpoczął od podkreślenia znaczenia Soboru Watykańskiego II dla życia Kościoła: „Przede wszystkim chcemy przypomnieć o trwałym znaczeniu Powszechnego Soboru Watykańskiego II oraz przyjmujemy jako wyraźny obowiązek gorliwe wprowadzanie go w życie. [...] będziemy to czynić w sposób roztropny i równocześnie zachęcający” (Jan Paweł II 1978, 2).

w dzieło Odkupienia w jego pełnym zasięgu” (Wojtyła 1967, 13), wszyscy bowiem zostali odkupieni przez Chrystusa. Z tej także perspektywy można mówić w najgłębszym sensie o duszpasterskim charakterze Soboru, nie tylko ze względu na bardziej praktyczne niż doktrynalne jego podejście. Karol Wojtyła podkreśla, że duszpasterskość Kościoła rodzi się z jego samoświadomości, z prawdy o tym, kim jest on sam; bez tego zrozumienia, które polega ostatecznie na wierze w Kościół, duszpasterstwo, czyli dialog ze światem, może przybrać niewłaściwe formy. Wiele późniejszych interpretacji nauki soborowej, które były kontrowersyjne, a nawet błędne, było wynikiem zapoznania tej integralnej relacji.

Refleksja Soboru w aspekcie *Ecclesia ad intra* wyraziła się przede wszystkim w takich fundamentalnych dokumentach, jak konstytucje: o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), uważanej za podstawowy dokument Soboru, o objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965) i o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963) – którą uchwalono jako pierwszą⁶. Z ich treści wyrastają niejako pozostałe dokumenty dotyczące życia Kościoła i posłannictwa każdego z jego członków⁷. W aspekcie refleksji nad Kościołem *ad extra* pierwszym wymiarem jest ekumenizm⁸, ale Sobór rozszerzył perspektywę dialogu na cały świat, czego szczególnym świadectwem jest konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), która jest traktowana jako swego rodzaju odpowiednik konstytucji o Kościele *Lumen gentium*.

To, co jest charakterystyczne dla tej Konstytucji, to fakt, że jej przedmiotem są nie tyle same problemy współczesnego świata, ile rzeczywistość osoby, która zarazem jest twórcą złożonej sytuacji współczesnego świata, jak

⁶ Symbolicznym znakiem wprowadzenia postulowanych w niej reform była msza święta sprawowana 7 marca 1965 r. przez Pawła VI w jednej z rzymskich parafii w odnowionym rycie: w języku włoskim i przy ołtarzu zwróconym w stronę wiernych.

⁷ Układają się one wokół struktury zawartej w układzie treści konstytucji *Lumen gentium*. Należą do nich dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (28 października 1965), Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (7 grudnia 1965) i korespondujący z nim Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28 października 1965), Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28 października 1965) czy wreszcie Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 listopada 1965). Dopelniają je, jeśli chodzi o apostołskie posłannictwo Kościoła, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (4 grudnia 1963) oraz Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965).

⁸ Zagadnienie to poruszają przede wszystkim dekrety o Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* (21 listopada 1964) i o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 listopada 1964) oraz w poszerzonej wizji, jaką kierował się Sobór, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (7 grudnia 1965), bardzo doniosła Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 października 1965) oraz Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965), która dotyka samej podstawy ekumenizmu i dialogu.

też sama doświadcza tych problemów, które są w nim obecne. Postrzeganie całej rzeczywistości przez pryzmat osoby jest „szczególną jakby wypadkową współczesności i potwierdzeniem «współczesnego», tj. zakrojonego na miarę naszych czasów myślenia Soboru” (Wojtyła 1967, 20). Cały układ i treść *Gaudium et spes* koncentrują się wokół zagadnienia osoby, a czyni to dokument w dwojaki sposób. Najpierw dokonując opisu socjologicznego sytuacji, w jakiej znajduje się współczesny człowiek, po wtóre, dokonując analizy o charakterze normatywnym. Taki sposób prezentacji sprawia, że nabiera ona wymiaru etycznego. W analizie tej Sobór odwołuje się do zasad prawa naturalnego, które są szczególnie ważne we współczesnym kontekście, odnoszą się bowiem do problemów, które dotyczą wszystkich ludzi, nie tylko wierzących. Prawo naturalne wydaje się właściwym do tego narzędziem, ponieważ łączy w sobie powszechną świadomość moralną rozumnego człowieka z zasadniczą treścią przekazu ewangelicznego: „prawo natury jest bowiem prawem rozumu potwierdzonym w Ewangelii” (Wojtyła 1967, 21). Orędzie Kościoła skonstruowane w taki sposób nabiera wymiaru uniwersalnego, jest skierowane do wszystkich ludzi niezależnie od ich wyznania czy kultury, w której żyją, jest rzeczywistą misją *ad extra* Kościoła. „Dziedzina moralności międzyludzkiej, społecznej, międzynarodowej jest tą właśnie dziedziną – pisze Wojtyła – w której Kościół jako głosiciel Ewangelii najszerzej wychodzi *ad extra*, tzn. znajduje najszerzą płaszczyznę dialogu i porozumienia z całą ludzkością” (Wojtyła 1967, 21).

Skoncentrowanie swojego nauczania wokół centralnego tematu, jakim jest osoba ludzka, nie oznacza, że Kościół zapoznaje tym samym sprawy społeczne, przeciwnie, stara się odsłonić ich najbardziej fundamentalne treści i znaczenie, podstawą bowiem każdej wspólnoty jest osoba. Dlatego właśnie jest ona tą szczególną wartością, według której należy kształtować postępowanie we wszystkich dziedzinach i wymiarach życia współczesnego świata. Takie też ujęcie sprawia, że Kościół wpisuje się w nurt personalistycznego myślenia etycznego i moralnego, charakterystycznego dla czasów współczesnych. Dodajmy, że w ten sposób Kościół otwiera się także na drugi wielki nurt myśli współczesnej, jakim jest egzystencjalizm, czyli refleksja nad fundamentalnymi treściami ludzkiej egzystencji w historii, odkrywając ich najgłębszy sens we właściwym sobie wymiarze soteriologicznym i eschatologicznym.

Jednocześnie to personalistyczne spojrzenie na sprawy całej ludzkości, które stanowi treść jego istnienia *ad extra*, pozwala Kościołowi na odniesienie do spraw należących do przestrzeni jego wewnętrznego życia – *ad intra*. W centrum życia Kościoła stoi bowiem człowiek z jego szczególnym, osobowym odniesieniem do Boga, które wyraża się poprzez właściwe tylko osobie zdolności do poszukiwania prawdy i dar wolności. W podejściu do osoby Kościół nie tylko wyraża swój stosunek do świata i jego problemów, ale także odnosi

się do samego siebie. W takiej perspektywie sprawy świata i sprawy Kościoła nie jawią się jako tematy przeciwstawne, które konkurują ze sobą, czy nawet wzajemnie się wykluczają, ale stają się komplementarne w jedności. „Jeśli chodzi o Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* – podsumowuje Wojtyła – to nie tylko ukazuje ona Kościół w jego stosunku do świata współczesnego, nie tylko więc ukazuje świat poprzez Kościół, ale zarazem ukazuje Kościół przez świat. Ukazuje Kościół skupiony nad każdą ważną i trudną sprawą człowieka – zwłaszcza nad tymi sprawami, które mają najszerzy zasięg w ludzkości – skupiony jako nad swoją własną sprawą” (Wojtyła 1967, 21).

3. Moralne nauczanie Soboru

Wśród propozycji, które napłynęły do Komisji Przedprzygotowawczej, były także takie, które odnosiły się wprost do zagadnień moralnych i samej teologii moralnej. Oscylowały one wokół dwu biegunów. Jedne głosy, pochodzące głównie ze środowisk rzymskich uczelni, postulowały skoncentrować się najpierw na obiektywnym porządku moralnym i przypomnieniu podstawowych zasad moralnych oraz natury normy i powinności moralnej. Inni, przede wszystkim biskupi z różnych Kościołów lokalnych, sugerowali podjęcie tematów związanych z rolą ludzkiej wolności i religijnych uwarunkowań w teologii moralnej, tak aby podkreślić pozytywne znaczenie chrześcijańskiej moralności, która nie sprowadza się tylko do przepisów prawa, ale realizuje się na drodze łaski poprzez sakramenty i cnoty, gdzie wolność człowieka jest aktywnie zaangażowana. Arcybiskup Wojtyła także nadesłał swoje uwagi, w których „proponował naukę moralną zbudowaną na pojęciu osoby, światomego i wolnego podmiotu działania” (Giertych 2004, 51; por. Skrzypczak 2011, 357-359).

a) Od schematu *De ordine morali christiano* do konstytucji *Gaudium et spes*

W efekcie prac przygotowawczych Komisja przedstawiła projekt, mający być podstawą dla prac soborowych, konstytucję dogmatyczną *De ordine morali christiano*, której autorami byli profesorowie rzymskich uczelni Franz Hürth SJ (Gregoriana), Louis Bertrand Gillon OP (Angelicum) i Ermengildo Lio OFM (Antonianum). Zaproponowany schemat, który zawierał 86 punktów, z czego 28 dotyczyło potępienia różnych tez i doktryn, odpowiadał optyce pierwszej grupy respondentów, koncentrując się bardziej na zewnętrznym wymiarze teologii moralnej i nie uwzględniając wewnętrznych

uwarunkowań człowieka. Był nadal bardziej legalistyczny niż teologiczny, opierał się bardziej na porządku prawnym niż porządku łaski, wynikającym z dziejzobawczej dynamiki, jaką niósł ze sobą porządek odkupienia. W trakcie dyskusji w Komisji Teologicznej projekt ten spotkał się z silną krytyką (swoje negatywne uwagi wyrazili m.in. B. Häring, P. Delhayé i R. Laurentin), jednak został przychylnie przyjęty przez kard. Alfreda Ottavianiego i został przesłany do Komisji Centralnej. Nie zakończyło to długiej historii redakcji tego schematu, gdyż mimo iż zgłaszano wobec niego liczne zastrzeżenia (m.in. kard. J. Döpfner i G.B. Montini), w lipcu 1962 roku został rozesłany ojcom soborowym. Mimo dalszych prac nad dokumentem, który zamierzano włączyć w szerszy tekst soborowy o odniesieniu Kościoła do dóbr tego świata, nazwanym *Schematem XVII (De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum)*, w którym zamierzano położyć większy akcent na powołanie człowieka do życia Bożego, i przesłania go w rok później do Komisji Koordynacyjnej, uważano go za wciąż niedopracowany. Wówczas ostatecznie zdecydowano, że moralne nauczanie Kościoła nie zostanie wyrażone w oddzielnym tematycznym dokumencie, ale będzie włączone w szersze nauczanie dotyczące relacji Kościoła do świata. Do tego zadania powołano nową komisję i tak zaczęły się prace nad późniejszą konstytucją *Gaudium et spes*, w której uwzględniono, chociaż w zupełnie nowym ujęciu, pewne fragmenty projektowanej konstytucji *De ordine morali* (por. Ratzinger 2016, 471-492). Pozostałe zaś zagadnienia włączono do innych tekstów soborowych⁹.

Owoc pracy tej Komisji, która składała się z teologów różnych specjalności¹⁰, był wypracowany na spotkaniu w belgijskim Malines we wrześniu 1963 roku, a później został jeszcze poprawiony przez oddzielną komisję złożoną z biskupów, którzy spotkali się w lipcu 1964 w Zurychu i ostatecznie, po renumeracji, stał się *Schematem XIII pt. De Ecclesia in mundo huius temporis*. W lipcu 1964 roku został przesłany ojcom soborowym, aby mógł być poddany dyskusji w czasie sesji październikowej. W dyskusję tę włączył się także abp Wojtyła, sugerując, by kwestie moralne były podawane nie tyle w moralizatorskim stylu, ile przez odwołanie się do argumentacji. Argumenty te powinny być zarówno natury racjonalnej, dlatego że Kościół chce trafić do wszystkich ludzi, ale także teologicznej, wszyscy bowiem wiedzą, że w doku-

⁹ Odnajdujemy je na przykład w uchwalonym na pierwszej sesji obrad soborowych dekrete *Inter mirifica*, gdzie jest mowa o obiektywnym porządku moralnym: „Sobór poucza, że wszyscy powinni bezwzględnie uznawać prymat obiektywnego porządku moralnego. Przewyższa on bowiem wszystkie inne porządki spraw ludzkich [...]. Właśnie porządek moralny, o ile tylko jest w całości i wiernie zachowywany, prowadzi człowieka do osiągnięcia pełnej doskonałości i szczęścia”, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, 6.

¹⁰ Do Komisji należeli: L. Cerfaux, G. Philips, A. Prignon, P. Delhayé, G. Thils, A. Dondeyne OP, Ch. Moeller, Y. Congar OP, K. Rahner SJ, B. Rigaux OFM, R. Tucci SJ.

mencie tym przemawia Kościół. Sam też powołał w Krakowie oddzielną komisję teologów, którzy opracowali własny projekt¹¹. „Doczesność została w nim ukazana jako niebędąca w sprzeczności z wiecznością, tak jak natura nie jest sprzeczna z nadnaturą. Wyjaśniając ten projekt, Wojtyła podkreślił, że nie tylko wola Boża jest u podłoża wszystkiego, ale również wolna wola człowieka, który dobrowolnie przylega do Kościoła. Spojrzenie zatem na miejsce człowieka w świecie i w Kościele może wychodzić od osoby ludzkiej” (Giertych 2004, 62). Jest tak dlatego, że w samej strukturze ludzkich władz, poznawczych i wolitywnych, zawarta jest wzajemna współzależność obiektywnego porządku moralnego i wolnego aktu człowieka, który ten porządek rozpoznaje i dobrowolnie wybiera. Szczególną rolę w tym rozpoznaniu odgrywa sumienie, któremu należy się poszanowanie zarówno ze strony Kościoła, jak i władzy świeckiej. Sumienie zachowuje swoją godność, nawet jeśli jest błędne, ale powinno być ono stale formowane i temu właśnie ma służyć nauczanie Kościoła. Między innymi pod wpływem polskiego projektu w konstytucji *Gaudium et spes* pojawił się obszerny wykład na temat osoby ludzkiej i jej godności.

Uwzględniając wszystkie uwagi zgłaszane przez ojców w dyskusji, a także polski projekt i jeszcze jedną propozycję zgłoszoną przez biskupów hiszpańskich, na posiedzeniu rozszerzonej Komisji Centralnej, która od 1 do 6 lutego 1965 roku obradowała w Ariccia pod Rzymem (udział w niej brał także abp Wojtyła), wypracowano tekst będący podstawą do ostatecznego rozpatrzenia na jesiennym zgromadzeniu plenarnym Soboru. Po dodaniu kilku poprawek dokument, którego początek wiązał się z pracą nad zagadnieniami moralnymi i dyskusją wokół *ordine morali* Kościoła, został ostatecznie uchwalony jako Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (por. Turbanti 2000).

b) Zasadnicze linie moralnego wykładu *Gaudium et spes*

Siedem lat po zakończeniu Soboru Karol Wojtyła (wówczas już kardynał) przedstawił studium nad realizacją *Vaticanum II*, które uważane jest za jedną z najlepszych analiz nauczania soborowego. W ocenie kard. Wojtyły zasadniczy zamiar, jaki przyświecał ojcom Soboru, można wyrazić w dwu pojęciach: pierwszym było kształtowanie świadomości, drugim zaś kształtowanie postaw. Tak też zatytułował dwie części swojego studium. Dodajmy, że pierwsza z nich dotyczyła podstawowego postulatu całego Soboru, którym było wzbogacenie wiary, druga – praktyki życia chrześcijańskiego i ma wymiar moralny.

¹¹ Do komisji tej należeli, oprócz arcybiskupa: ks. Andrzej Deskur, ks. Józef Majka, ks. Andrzej Bardecki, o. Jan Sieg SJ, o. Augustyn Jankowski OSB i o. Tadeusz Styczeń SDS.

W nauczaniu Soboru całe życie moralne zasadza się w pierwszej kolejności na szczególnej więzi z Chrystusem. Wojtyła opisuje tę relację, używając pojęcia „uczestnictwa”. Jak je rozumieć? Otóż, życie chrześcijanina, w tym także życie moralne, jest świadectwem o Chrystusie nie na zasadzie czysto „zewnętrznej”, nawet nie tylko z wewnętrznym zaangażowaniem, co w naturalny sposób musi odpowiadać osobowemu działaniu, ale jest uczestnictwem w Chrystusie i w Jego misji, tzn. jest nie tyle własną aktywnością, ile jest współdzieleniem Jego misji, której Chrystus nadał ludzki wyraz w postaci troistej władzy: kapłana, proroka i króla. Wojtyła zwraca uwagę, że władzy tej nie należy rozumieć w kategorii ludzkiego rządzenia, ale jest to „po pierwsze «zadanie», o czym mówi łaciński termin *munus* (*tria munera Christi*), oraz po drugie «moc» albo «zdolność» do wypełnienia odnośnych zadań” (Wojtyła 1972, 92).

Spośród owej potrójnej władzy moralność chrześcijańska związana jest najbardziej z władzą królewską (*munus regale*). Powołując się na tekst Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, który mówi o „stanie królewskiej wolności” (Sobór Watykański II. 1964, 36), Wojtyła podkreśla, że polega on w pierwszej kolejności na pokonaniu w sobie panowania grzechu, jest samopanowaniem, które jest warunkiem realizacji drugiego zadania, jakim jest budowanie królestwa Bożego poprzez służenie Chrystusowi w bliźnich¹². W ten sposób Wojtyła teologicznie, w najpełniejszym sensie tego pojęcia, ugruntowuje całą moralność chrześcijańską, w której nie chodzi tylko o etyczną poprawność ludzkiego działania, o to, aby ono było prawe, ale chodzi o głębszy wymiar, jakim jest uczestnictwo w misji zbawczej Chrystusa. „Postawa wynikająca z uczestnictwa w Chrystusowym *munus regale* staje się w świetle nauki Soboru szczególnym wyznacznikiem całej moralności chrześcijańskiej we właściwym dla niej odniesieniu do Chrystusa jako do najdoskonalszego wzoru” (Wojtyła 1972, 227)¹³.

W sposób najpełniejszy wyraża się to moralne nauczanie Soboru w Konstytucji *Gaudium et spes*, która omawia stosunek chrześcijanina do świata i wszystkich ważnych spraw, którymi on żyje. Można powiedzieć, że stała się swoistym podręcznikiem teologii moralnej, który stanowi konieczny punkt odniesienia dla każdej refleksji teologicznomoralnej, jaka jest podejmowana, co potwierdziła późniejsza praktyka pokazująca, że we wszystkich pracach

¹² „Każdy chrześcijanin, który naśladować Chrystusa, zdobywa panowanie nad grzechem, a przez to urzeczywistnia właściwe osobie ludzkiej samo-panowanie, jakby rys królewskości – przez to także uczestniczy w Chrystusowym *munus regale*, a zarazem przyczynia się do urzeczywistnienia Królestwa Chrystusa” (Wojtyła 1972, 226).

¹³ Por. także: „Moralność, wartość moralna, została w nauczaniu soborowym przedstawiona jako integralna część posłannictwa chrześcijańskiego. Przepajanie różnych dziedzin życia wartością moralną jest zarazem przepajaniem ich duchem Chrystusa” (Wojtyła 1972, 230).

dotyczących zagadnień z teologii moralnej z pewnością pojawi się odniesienie do tego soborowego dokumentu¹⁴.

W wykładzie wstępnym Konstytucji, który omawia sytuację człowieka w świecie współczesnym, pojawia się kategoria „znaków czasu” (Sobór Watykański II 1965d, 4), wprowadzona już wcześniej do języka teologicznego przez Jana XXIII, który idąc za wezwaniem samego Jezusa (por. Mt 16,3), zachęcał do umacniania w Kościele nadziei wobec trudnych czasów (por. Jan XXIII 1961, 5-13). Niemniej jednak Sobór rozszerzył jej znaczenie, sprawiając, że stała się jedną z podstawowych kategorii teologicznych pozwalających na właściwe odczytanie relacji Kościoła ze światem. Kościół pragnie odczytać dziejowe przemiany zachodzące w świecie i określone sytuacje, które mają miejsce nie tylko w perspektywie socjologicznego opisu rzeczywistości, ale z punktu widzenia wiary. „Znakami czasu będą wszelkie fenomeny, które przez swoje ogólne właściwości i wielką częstotliwość charakteryzują daną epokę, i w których wyrażają się oczekiwania i dążenia żyjących ludzi” (Fiałkowski 2016, 29). Są one swoistym głosem objawiającego się wciąż Boga, który wzywa Kościół do zbawczego zaangażowania w życie ludzkości w tym, czym ona na co dzień żyje, i poprzez to, czym żyje. Wiąże się z tym umiejętność dostrzeżenia istotnych problemów człowieka, ich roztropnej oceny w świetle ewangelicznej prawdy i wypracowanie stosownej strategii apostołskiej działalności Kościoła.

Zasadniczy tekst Konstytucji składa się z dwu części. Pierwsza z nich (11-45) jest poświęcona człowiekowi i stanowi swoisty wykład antropologii integralnej, która traktuje o godności człowieka, jego miejscu we wspólnocie, a także w świecie oraz o jego ostatecznym powołaniu. Jest to problematyka, którą tradycyjnie podejmuje teologia moralna fundamentalna (natura człowieka, mądrość i rozum, wolność, sumienie, grzech, uświęcenie człowieka przez łaskę itd.). *Gaudium et spes* postrzega człowieka nie jako przedmiot zainteresowania teologii moralnej, ale jako świadomy i wolny podmiot w osobowej relacji z Bogiem, który jest jego Stwórcą, a dzięki sakramentalnemu włączeniu w Chrystusa staje się prawdziwie dzieckiem Bożym i uczestnikiem Bożego życia dzięki łasce, którą rozlewa w nim Duch Święty. Jako taki jest zdolny do dania odpowiedzi na Boże wezwanie i stawania się darem dla Boga i bliźniego w miłości. Ta personalistyczna wizja, istotnie związana z chrystologią, streszcza się bodaj w jednym zdaniu, które charakteryzuje chrześcijańską antropologię i stanowi inspirację dla teologii moralnej: „człowiek, będący na

¹⁴ Papież Jan Paweł II niemal w każdym dokumencie, który wydał, a także prawie w każdym swoim wystąpieniu powołuje się na magisterium Soboru Watykańskiego II, a wśród nich bardzo często na Konstytucję *Gaudium et spes*. Także inne dokumenty posoborowego Magisterium często przywołują Konstytucję, np. w *Katechizmie Kościoła katolickiego* odwołań do tego dokumentu jest 167, najwięcej po Konstytucji *Lumen gentium*, których jest 297.

ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego” (Sobór Watykański II 1965d, 24). Druga część (46-90) dotyczy ważniejszych problemów życia społecznego, które podzielone zostały na następujące dziedziny: małżeństwo i rodzinę, kulturę, życie gospodarczo-społeczne oraz życie wspólnoty politycznej.

Obie te części konstytucji kard. Wojtyła ujmuje syntetycznie, sprowadzając je również do określonych pojęć. Części pierwszej odpowiada pojęcie „tożsamości”, części drugiej pojęcie „solidarności”. Stanowią one klucz do odczytania zasadniczego przesłania moralnego Soboru. W nich zamyka się cała głębia jego nauczania.

Najpierw człowiek musi odkryć własną tożsamość, która funduje się na prawdzie o jego godności jako osoby ludzkiej, ale także jako stworzenia Boga, odkupionego przez Chrystusa i powołanego do zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Zarazem człowiek jest częścią wspólnoty, dzięki której staje się uczestnikiem całego dziedzictwa ludzkości, mającego wpływ na jego osobowe dojrzewanie, i z tego powodu jest zobowiązany troszczyć się o dobro tej wspólnoty. Ta troska wyraża się w pojęciu solidarności, która nie jest zwykłym współdzieleniem się z potrzebującymi, ale – jak stwierdza dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* – zasada się na teologicznej prawdzie wcielenia Chrystusa, który stając się człowiekiem, utożsamiał się z każdym z nas: „Sam bowiem przyjmując naturę ludzką, związał ze sobą całą ludzkość osobistą nadprzyrodzoną miłością i solidarnością w jedną rodzinę i jako znak rozpoznawczy swoich uczniów ustanowił miłość tymi słowami: «Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali» (J 13,35)” (Sobór Watykański II 1965a, 8). Ten właśnie tekst czyni Wojtyła podstawą do komentowania drugiej części *Gaudium et spes*, podkreślając, że „przykazanie miłości stoi u podstaw całego porządku moralnego”, a Chrystus stanowi „w najszerszym zasięgu jakby nadprzyrodzone centrum ludzkiej solidarności” (Wojtyła 1972, 244).

Osią całego wykładu moralnego Konstytucji jest człowiek i jego ostateczne dobro, które w wymiarze doczesnym przejawia się w takim działaniu, aby wszystko, z czym człowiek spotyka się i co czyni na ziemi, stawało się bardziej ludzkie: „Według niemal zgodnej opinii wierzących i niewierzących wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka, jako do jego centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia” (Sobór Watykański II 1965d, 12). Ta podstawowa powinność moralna wyraża się w dwu wymiarach: indywidualnym i społecznym. „Jest to dążenie do realizacji godności osoby oraz prawdziwej wspólnoty pomiędzy ludźmi. Jedno i drugie łączy się najściślej z ewangelicznym porządkiem wartości oraz z całym chrześcijańskim etosem” (Wojtyła 1972, 241).

Zgodnie ze swoją optyką pozytywnego wykładu, kiedy Sobór wskazywał na negatywne i niemoralne zjawiska w życiu społecznym, przedstawiał je przede wszystkim w perspektywie personalistycznej jako coś, co sprzeciwia się godności osoby ludzkiej i narusza jej fundamentalne prawa (por. Sobór Watykański II 1965d, 27). Formułując jasno swoją ocenę moralną, wyrażał to bardziej w kategoriach przestrogi niż zakazu. Podkreślając powszechną i niezbywalną godność ludzką, zachęcał do troski o to wszystko, co pozwala prowadzić wszystkim życie prawdziwie ludzkie (por. Sobór Watykański II 1965d, 26). Sobór unikał klasycznych formuł potępiających konkretne zachowania za wyjątkiem wojny, na której temat wielokrotnie wypowiadało się już Magisterium Kościoła¹⁵, chociaż wskazywał na pewne zjawiska, uznając je za niegodne i nieludzkie (np. totalitarne i dyktatorskie formy sprawowania władzy, nierówności społeczne powodujące nieludzkie warunki życia wielu osób). Nie wprowadził też żadnych szczegółowych rozstrzygnięć w kwestiach moralnych, choć noszono się z zamiarem odniesienia się do zagadnienia antykoncepcji i nawet podjęto pewne prace nad przygotowaniem stosownego dokumentu.

c) Kwestie moralne w innych dokumentach Soboru

Niejako ubocznym efektem dyskusji wokół zagadnień moralnych, z których zrodziła się *Gaudium et spes*, były także dwie kwestie, które zostały wyraźnie zaakcentowane w innych dokumentach soborowych.

Pierwszą była decyzja ojców, aby temat wolności religijnej wyłączyć z planowanego tekstu przyszłej *Gaudium et spes*, jak również nie umieszczać go – zgodnie z pierwotnym zamiarem – w dekreście o ekumenizmie, lecz poświęcić mu oddzielny dokument w postaci deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (gruntownie przepracowanej przez amerykańskiego jezuitę J.C. Murraya, a ostatecznie zredagowanej przez abp. G.M. Garonne'a, późniejszego kardynała i przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Kultury), która została uchwalona na ostatnim posiedzeniu plenarnym w 1965 roku razem z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym.

Deklaracja stwierdza, że prawo do wolności religijnej jest zakorzenione w godności osoby ludzkiej, która jest rozpoznawalna zarówno przez rozum

¹⁵ „Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie” (Sobór Watykański II 1965d, 80). Niektórzy z ojców soborowych zgłaszali propozycje, aby umieścić także sformułowanie potępiające działania militarne związane z tzw. odstraszaniem nuklearnym i użyciem bomby atomowej. Jednak temat ten nie znalazł się w ostatecznym zapisie.

ludzki, jak i na podstawie objawienia. Z tego powodu „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy to grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu” (Sobór Watykański II 1965c, 2). Aby jednak wolność religijna nie była rozumiana arbitralnie jako zupełna dowolność czysto subiektywnego wyboru, Sobór przypomina, że ta sama godność osoby ludzkiej, obdarzonej rozumem i wolną wolą, sprawia, że ludzie „są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede wszystkim religijnej. Są też zobowiązani do przyłgnięcia do poznanej prawdy oraz porządkowania całego swego życia według jej wymagań” (Sobór Watykański II 1965c, 2). Powinność ta staje się jeszcze bardziej widoczna, kiedy uwzględnimy, że „najwyższą normą życia ludzkiego jest prawo Boskie, wieczne, obiektywne i powszechne” (Sobór Watykański II 1965c, 3). I temu zagadnieniu Sobór poświęcił cały następny rozdział, czyniąc zadość oczekiwaniu ojców, aby prawu moralnemu przyznać należne miejsce wśród kwestii moralnych.

Drugą sprawą było nakreślenie wizji odnowy teologii moralnej, którą zawarto w dekrete *Optatam totius*, stwierdzając, że powinna ona kierować się dwoma priorytetami (por. Sobór Watykański II 1965b, 16). Pierwszy stanowi głębsze studium Pisma Świętego, którym teologia moralna winna się karmić (*doctrina S. Scripturae magis nutrita*), czyli jego słowa nie tylko powinny przenikać wszystkie aspekty moralnego nauczania, ale powinno ono oddawać samego ducha Bożego i Jego wolę zawarte w objawionych tekstach. To soborowe wskazanie nie oznacza, że jedynie Pismo Święte jest autentycznym źródłem dla teologii moralnej. Należy ten tekst odczytywać w kontekście tego, co na temat objawienia mówi Konstytucja *Dei verbum*, która z Pismem Świętym ściśle łączy Tradycję i Urząd Magisterski Kościoła¹⁶. Wokół tych tematów toczyła się wśród ojców (i towarzyszących im teologów) ożywiona dyskusja. Pojawiały się bowiem głosy, że zasadniczym źródłem objawienia jest Pismo

¹⁶ Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* w numerze siódmym stwierdza, że Pismo Święte jest „źródłem wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku”, które zostało przez apostołów przekazane „głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem”, po nich zaś czynili to ustanowieni przez nich biskupi jako ich następcy. „Ta przeto święta Tradycja i Pismo Święte obydwu Testamentów są jakby zwierciadłem; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi kontempluje Boga”. Istnieje zatem ścisła więź między Pismem Świętym i Tradycją, co potwierdza numer dziewiąty: „Święta Tradycja i Pismo Święte ściśle łączą się ze sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu”. Natomiast strażnikiem i interpretatorem ich obu jest Urząd Nauczycielski Kościoła, który „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane” (Sobór Watykański II. 1965, 10). Istnieje między nimi ścisła więź, do tego stopnia, że „jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz”, tamże.

Święte, a jedyną drogą do odczytania jego treści jest metoda historyczno-krytyczna, a nie żywa wiara Kościoła, co mogłoby oznaczać, że Kościół nie powinien nauczać niczego, co nie byłoby przez ową metodę potwierdzone. „Według takiej teorii – wspomina J. Ratzinger – «wierzyć» oznaczałoby «sądzić», «myśleć», posiadać opinię podlegającą ciągłym rewizjom” (Ratzinger 2005, 105).

Poza tym, w refleksji moralnej należy także odwoływać się tradycyjnie do prawa naturalnego, czego wzór dał sam Sobór. Na przykład Konstytucja *Gaudium et spes* wielokrotnie odwołuje się do prawa zapisanego w sercu człowieka: „Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony” (Sobór Watykański II 1965d, 16), lub literalnie je przywołuje, kiedy kreśli moralne powinności życia społecznego (Sobór Watykański II 1965d, 89, także: nr 74, 78, 79).

Drugim priorytetem jest orientacja chrystologiczna moralnego nauczania, czyli podkreślanie w moralnym nauczaniu „wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie” i przynoszenia owoców miłości. Ten drugi wymóg należy interpretować w kontekście innej nowatorskiej myśli Soboru, jaką jest nauczanie o powszechnym powołaniu do świętości. Życie moralne nie może być sprowadzone do pewnego minimum dobra, jakie człowiek winien realizować, co starała się określać dotychczasowa nauka moralna, zwłaszcza w kazuistycznej formie. Prawdziwe życie w Chrystusie nie może się sprowadzać jedynie do unikania grzechów i przestrzegania jasno określonych przykazań i prawa, lecz jest wezwaniem do upodobnienia się do Chrystusa, który w posłuszeństwie dla Ojca oddał całego siebie braciom, aż do największej ofiary na Krzyżu. Najpełniejszą treścią życia moralnego ucznia Chrystusa jest zatem świętość.

Sobór mówi o tym w Konstytucji *Lumen gentium* już w drugim rozdziale, który charakteryzuje naturę i misję Ludu Bożego. Wierni włączeni w ciało Chrystusa są uczestnikami Jego kapłańskiej misji, której natura aktualizuje się w sakramentach i cnotach. Obdarzeni tymi darami wszyscy chrześcijanie „we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak i sam Ojciec jest doskonały” (Sobór Watykański II 1964, 11). Konstytucja poświęciła również temu tematowi oddzielny, piąty rozdział. Powołanie do świętości wypływa z faktu wezwania Chrystusa, zawartego w słowach „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48), jak też z całego dzieła odkupienia, dzięki któremu chrześcijanie stali się prawdziwie dziećmi Bożymi i uczestnikami Bożej natury. „Dlatego – konkluduje Sobór – dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałości miłości” (Sobór Watykański II 1964, 40). Drogą do świętości jest zaś wiara i czynne praktykowanie miłości.

Wierni osiągną ją, „jeśli z wiarą przyjmują wszystko z ręki niebieskiego Ojca i współdziałają z wolą Bożą, okazując także w służbie doczesnej wszystkim tę miłość, którą Bóg umiłował świat” (Sobór Watykański II 1964, 41). Dążenie to wspierają także różnorakie rady, których przestrzeganie zalecał swoim uczniom Chrystus, szczególnie zaś dar dziewictwa i celibatu, ubóstwa i posłuszeństwa. Mimo iż w Kościele od wieków istnieją trwałe formy praktykowania tych rad, to jednak są one darem i przeznaczeniem dla wszystkich. Tym samym Sobór koryguje wypracowany w teologii podział na tych wiernych, którzy zobowiązani są do zachowywania przykazań, i tych, którzy wznosząc się ponad to minimum, żyją według rad ewangelicznych jako należących do stanu doskonalszego.

Trzecią ważną kwestią, którą planowano włączyć w nauczanie soborowe, było zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zostało ono już podjęte w pracach nad *Schematem XIII* w rozdziale dotyczącym małżeństwa i rodziny. Wyłoniły się wówczas dwa kierunki spojrzenia. Pierwszy, który na sali obrad soborowych przedstawił amerykański abp John Francis Dearden, podkreślał że rodzice są powołani do wielkodusznego i świadomego ojcostwa, a odpowiedzialną decyzję o liczbie dzieci powinni podejmować sami małżonkowie kierowani sumieniem i roztropnością. Druga propozycja, zreferowana przez kard. Ernesta Ruffiniego, wskazywała przede wszystkim na obiektywny porządek rzeczy i sakramentalny charakter chrześcijańskiego małżeństwa, z czego wynikają zobowiązania małżonków, których nie można relatywizować, tylko jasno i wyraźnie formułować.

Podczas prac komisji, odbywających się w domu ojców paulinów w Aricci w Górach Albańskich, wypracowano także zarys problematyki dotyczącej małżeństwa i rodziny, która w harmonijny sposób traktowała o dwu dobrach małżeństwa, jakimi są wzajemna miłość i płodność, wiążąc kwestię odpowiedzialnego rodzicielstwa zarówno z sumieniem małżonków, jak też z obiektywnym prawem Bożym. Biskup Wojtyła, który brał udział w tych spotkaniach, wskazywał na ten właśnie moment jako najpełniej odpowiadający godności osoby ludzkiej: „Sobór uznaje, że różne powody, zarówno indywidualne, jak i społeczne, mogą wymagać regulacji poczęć, ale powinno się to odbywać w zgodzie z prawem moralnym, nie naruszając godności osoby ani czystości małżeńskiej” (Wojtyła 2014, 179).

Ostatecznie Sobór, uwzględniając wszystkie głosy, przyjął tekst, który podkreślał zarówno wagę miłości małżeńskiej, jak i zadanie przekazywania życia, które wypływa z owej miłości, na wzór Boga Stwórcy, który z miłości powołuje ludzi do istnienia. Przekazywanie życia jest własnym zadaniem małżonków, które powinni podejmować w duchu odpowiedzialności po wyrobieniu sobie roztropnego osądu co do praktycznej realizacji tego zadania. „Osąd taki małżonkowie winni wyrobić sobie sami, w obliczu Boga”. Jednakże – na

co dalej wskazuje tekst soborowy – „w sposobie postępowania małżonkowie chrześcijańscy niech będą świadomi tego, że nie mogą działać jedynie według własnego uznania, lecz zawsze powinni kierować się sumieniem zgodnym z prawem Bożym, posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, który interpretuje je w świetle Ewangelii” (Sobór Watykański II 1965d, 50). W następnym punkcie Konstytucji, który podkreśla konieczność harmonijnego łączenia miłości małżeńskiej z powinnością poszanowania życia, ojcowie soborowi przyznają, że może zaistnieć sytuacja, iż w pewnych okolicznościach współczesnego życia „liczba potomstwa, przynajmniej przez pewien czas, nie może się zwiększyć”, to jednak nie usprawiedliwia działań, które są niezgodne z prawem Bożym, szczególnie tych, które zagrażają życiu dziecka. „Są tacy, którzy mają odwagę proponować niegodziwe rozwiązania tego rodzaju problemów, a nawet nie cofają się przed zabójstwem. Kościół jednak przypomina, że nie może być rzeczywistej sprzeczności pomiędzy Boskimi prawami przekazywania życia a pielęgnowaniem prawdziwej miłości małżeńskiej”. Natomiast – dodaje – „aborcja i dzieciobójstwo są haniebnymi przestępstwami” (Sobór Watykański II 1965d, 51).

Omawiając te tematy, Sobór nie wspomina o antykoncepcji. W przypisie do tego fragmentu zaznaczono, że pewne kwestie, które „wymagają innych, jeszcze wnikliwszych badań”, zostały na polecenie ojca świętego przekazane Komisji ds. Zaludnienia, Rodziny i Rozrodczości, tak aby na podstawie ich prac papież mógł wydać orzeczenie, wobec czego w tym miejscu Sobór „nie zamierza bezpośrednio przedkładać konkretnych rozwiązań”. Jednocześnie przypis ten wskazuje na trzy wypowiedzi Magisterium. Pierwsza dotyczy encykliki Piusa XI *Casti connubii*, w której papież wyraźnie i jednoznacznie potępił działania w dziedzinie prokreacji, które zmierzają do tego, by „wystrzegać się go starannie, nie przez uczciwą wstrzemięźliwość [...], lecz gwałceniem aktu naturalnego” (Pius XI 1930, 539-592). Ponieważ, jak stwierdza papież, w dzisiejszych czasach takie poglądy są coraz jawniej głoszone, wobec tego obwieszcza: „Ktokolwiek użyje małżeństwa w ten sposób, by umyślnie udaremnić naturalną siłę rozrodczą, łamie prawo Boże oraz prawo przyrodzone i obciąża sumienie swoje grzechem ciężkim” (Pius XI 1930, II, 1^a). Papież potępia także działania aborcyjne, niezależnie od tego czy są one kierowane wskazaniem lekarskim, czy z przyczyn społecznych lub eugenicznych (por. Pius XI 1930, I, 1b).

Drugą wypowiedzią jest przemówienie Piusa XII do położnych, w którym papież porusza trzy zasadnicze kwestie: przypomina o nienaruszalności życia ludzkiego, niezależnie od jakichkolwiek przyczyn, o niegodziwości działań zmierzających do uniemożliwienia poczęcia dziecka oraz o niegodziwości sztucznego zapłodnienia (por. Pius XII 1951, 835-854). Trzecim dokumentem jest przemówienie Pawła VI do kolegów kardynałów, w którym podsumował

wydarzenia pierwszego roku swego pontyfikatu, a także nakreślił zadania, jakie należy podjąć, w tym między innymi kwestię regulacji urodzin i związane z nim zagadnienie moralności życia małżeńskiego. Papież stwierdził, że Kościół dostrzega w tej dziedzinie wielorakie kompetencje małżonków, ale także swoją własną powinność i obowiązek rozpatrzenia tego problemu w świetle prawa Bożego. Dlatego zagadnienie to „zostało poddane refleksji w sposób najbardziej szeroki i głęboki jak to tylko możliwe, jak tego wymaga tak ważna materia”. Papież wyraził też nadzieję, że niebawem będzie mógł przedstawić wyniki tych prac w sposób najbardziej odpowiedni, do tego jednak czasu – zaznaczył – nie mamy wystarczającego powodu sądzić, jakoby nauczanie, które w tej kwestii sformułował Pius XII, straciło swą ważność i z tego powodu przestało obowiązywać („superate e perciò non obbliganti”), przeciwnie, należy je zachować w całej pełni (Paweł VI 1964, 589).

W trzy lata po zakończeniu Soboru problematyka ta stanie się tematem encykliki Pawła VI *Humanae vitae*.

Kwestią podobnie gorąco dyskutowaną był temat celibatu. Już w ramach prac nad dekretem o posłudze kapłanów zastanawiano się nad podjęciem tematu celibatu, skoro Sobór powrócił do starożytnej tradycji diakonatu żonatych, o czym jest mowa w Konstytucji *Lumen gentium*. Papież jednak, w obawie przed nadmierną dyskusją, a nawet sporami, które mogłyby się przeciągać, poprosił ojców soborowych przez pośrednictwo dziekana kolegium kardynalskiego kard. Eugène’a Tisseranta, aby odłożono ten temat i pozostawiono go do jego osobistego rozstrzygnięcia, tak aby móc zakończyć Sobór 8 grudnia, w tym samym dniu kiedy w 1959 roku zostało ogłoszone jego zwołanie (Paweł VI 1965, 898-899). W efekcie kwestia celibatu nie była dyskutowana, a w 1967 roku Paweł VI ogłosił encyklikę *Sacerdotalis coelibatus*, w której potwierdził istniejącą w Kościele Rzymskim tradycję święcenia kapłanów spośród osób bezżennych (Paweł VI 1967, 657-697).

4. Zakończenie

Wszyscy uczestnicy Soboru mieli wewnętrzne przekonanie, że uczestniczą w wielkim wydarzeniu życia Kościoła i nie chodziło jedynie o aspekt ceremonialno-organizacyjny, ale o doświadczenie nowego wylania Ducha Świętego, sprawiającego, że Sobór stał się „wielkim darem dla Kościoła, dla wszystkich, którzy w nim uczestniczyli, jest darem dla całej rodziny ludzkiej, darem dla każdego z nas” (Jan Paweł II 1994, 123). W parze z tym doświadczeniem, poniekąd nawet jako jego konsekwencja, idzie przekonanie, że Sobór wciąż pozostaje do odkrycia, wciąż wymaga głębszego zrozumienia, a przede wszystkim wcielania w życie. Podstawą jest jednak jego właściwe odczyta-

nie, niezanieczyszczone uproszczeniami, powierzchownymi interpretacjami czy wręcz instrumentalnym wykorzystaniem jego nauki. „Zachodzi potrzeba – stwierdził Jan Paweł II – mówienia o Soborze, ażeby go interpretować w sposób właściwy, a bronić przed interpretacjami tendencyjnymi. Takie interpretacje bowiem istnieją, nie pojawiły się dopiero po Soborze, w pewnym sensie Sobór zastał je już w świecie, a nawet w Kościele, jako pewne dyspozycje albo antydyspozycje do jego przyjęcia i zrozumienia, a także wprowadzania w życie” (Jan Paweł II 1994, 123).

Niewątpliwie, nauczanie soborowe wymagało roztropnej i cierpliwej asymilacji w życie Kościoła, poczynając od Kościołów lokalnych, poprzez różne wspólnoty kościelne, a także środowiska teologiczne, w tym również moralistów. Asymilacja ta czasem przebiegała zbyt szybko i powierzchownie, wskutek czego wyraźnie zaczęły konkurować ze sobą dwa stanowiska.

Pierwsze wyrażało pewien niedosyt wobec reform zaproponowanych przez Sobór, który – zdaniem pewnych teologów i świeckich – zatrzymał się jakby w połowie drogi, a na wiele pytań nie udzielił wystarczającej odpowiedzi. Rodziło to przekonanie o swoistej bezsilności teologii i nauczania Kościoła wobec współczesnych wyzwań, wzmocnione jeszcze klimatem epoki, zafascynowanej coraz bardziej naukowym duchem i zaufaniem w postęp. Owocem takiej postawy była pokusa znajdowania rozwiązań podyktowanych indywidualnym sumieniem, zgodnie z potrzebą chwili. Zaczęły pojawiać się grupy księży i świeckich, którzy powołując się na kolegiąlną odpowiedzialność w Kościele (w nawiązaniu do soborowej kolegiąlności), wypracowywały własny styl duszpasterstwa. Do tego dochodził jeszcze kryzys wśród duchowieństwa, które poczuło się jakby zagrożone w swojej własnej tożsamości i misji przez soborowe nauczanie na temat powszechnego kapłaństwa i wezwanie świeckich do czynnej odpowiedzialności za apostołstwo. Zarazem mocno odczuwało ono presję ze strony coraz bardziej laicyzującego się świata, który nie rozumiał ich języka, a nowe problemy zamierzał rozwiązywać na swój własny sposób. Skutkiem tego wielu księży stawiało sobie pytanie, czy są jeszcze potrzebni. W rezultacie wzrosła liczba odejść z kapłaństwa księży diecezjalnych i zakonnych, a także wyraźnie zaczęła spadać liczba powołań.

Drugie stanowisko, przeciwnie, było zdania, że Sobór naruszył trwałe fundamenty wiary i dyscypliny kościelnej, zmodyfikował czy nawet radykalnie zmienił tradycyjne nauczanie i formy życia religijnego. Jacques Maritain w głośnej książce *Wieśniak z Garonny* (1966) wyraził swoje krytyczne uwagi po adresem niektórych idei soborowych: krytykował teologów za odejście od tomizmu, duchownych za popadanie w modernizm, a chrześcijan za to, że dają się oczarować socjologii i psychoanalizie. Inny katolicki filozof i etyk Dietrich von Hildebrand w książce powstałej dwa lata po Soborze *Koń trojański w mieście Boga* (1967) piętnuje modernistyczne nadużycia w Kościele. Swój nie-

pokój wyraża także Louis Bouyer w pracy *La décomposition du catholicisme* (1968), krytykując zarówno progresistów, jak i tradycjonalistów.

Dylematy te nie ominęły także teologii moralnej, która wszakże już w okresie przedsoborowym dostrzegała konieczność głębokiej przemiany nie tylko w wymiarze czysto metodologicznym, ale także w ujęciu poszczególnych tematów, tak aby odpowiadały one nowemu humanizmowi czasów współczesnych. Inspirując się personalistyczną ideą dialogu ze światem, którą kierował się Sobór, podejmuje się w coraz większym stopniu współpracę z naukami o człowieku i naukami społecznymi, aby z jednej strony znaleźć bardziej adekwatną odpowiedź na problemy współczesnego człowieka, a z drugiej, aby podawana argumentacja moralna była bardziej zrozumiała. Zdecydowanie bardziej podkreśla się także rolę wolności, w przeciwieństwie do kazuistycznego wykładu poprzednich epok. Zamiast kierować się posłuszeństwem wobec zespołu norm, które postrzegano jako abstrakcyjne prawo, postuluje się drogę wolnej i odpowiedzialnej odpowiedzi, będącej wyrazem miłości wobec osoby Chrystusa, który stawia przed człowiekiem moralne wyzwania. Czasem to podkreślanie wolności przybierało tak mocny charakter, że przyznawano jej niemal absolutną wartość, do tego stopnia że to ona sama miałaby decydować o wartości moralnej czynów ludzkich. Na to niebezpieczeństwo zwróci później uwagę encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (1993).

Pojawiające się podręczniki dążą do skoncentrowania swojego wykładu wobec pewnych idei wiążących, które mają zdecydowanie personalistyczny charakter. Należą do nich takie kategorie jak: idea królestwa Bożego, odpowiedź na wezwanie Boże, idea powołania czy tajemnica Kościoła. Inni zaś rezygnowali z klasycznej formy podręczników, koncentrując się na opracowywaniu problemów szczegółowych, które pojawiały się wraz z coraz bardziej dynamicznie rozwijającym się życiem społecznym. Inspiracją takich pogłębionych studiów były często teksty magisterialnego nauczania kolejnych papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Franciszka, którzy podejmowali tematy o wyraźnie moralnym charakterze, jak: sprawa pokoju, godność ludzkiej pracy, rodzina, godność kobiety, sprawowanie sakramentu pokuty, rola świeckich w Kościele i świecie, kwestie stosunku sumienia do prawa moralnego, świętowanie niedzieli, kwestie starości i cierpienia, miłosierdzie, szacunek do stworzonego świata, braterstwo między ludźmi.

Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć o dwu owocach Soboru, które pozostają ważne dla teologii moralnej. Pierwszym jest *Kodeks prawa kanonicznego*, promulgowany konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges* 25 stycznia 1983 roku. Jak stwierdza konstytucja: „celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów a zwłaszcza miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce

i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą” (Jan Paweł II 1983, s. VII-XIV, *Kodeks prawa kanonicznego* 1984, 11-13). Jako taki *Kodeks* jest stałym punktem odniesienia dla teologii moralnej, która opierając się na jego postanowieniach określających reguły i normy działania, twórczo je rozwija i interpretuje.

Drugim owocem jest *Katechizm Kościoła katolickiego*, którego powstanie było inicjatywą Soboru. W nim – jak stwierdził Jan Paweł II – „całe bogactwo nauki Kościoła po Soborze Watykańskim II otrzymało nową syntezę i nowe niejako ukierunkowanie” (Jan Paweł II 1994, 127). *Katechizm* poświęca zagadnieniom moralnym trzecią część zatytułowaną *Życie w Chrystusie* (na ten temat zob. *Życie w Chrystusie* 1995). Już sam tytuł tej części wskazuje na biblijne, a zarazem personalistyczne ujęcie całego wykładu chrześcijańskiej moralności, co było postulatem pojawiającym się w przedsoborowej refleksji teologów moralistów, a zostało potwierdzone w nauczaniu *Vaticanum II*. Część tę *Katechizm* rozpoczyna od wskazania na godność człowieka stworzonego na obraz Boga, odkupionego przez Chrystusa i wezwanego do szczęścia w wiecznej komunii z Bogiem. Życie moralne jest wolną odpowiedzią człowieka na otrzymane dary i wezwanie Boga. Odpowiedź ta realizuje się w Chrystusie, który zarazem poucza i uzdalnia przez swoją łaskę do dania właściwej odpowiedzi.

PERSONALISTIC APPROACH TO CHRISTIAN MORAL TEACHING IN THE MAGISTERIUM OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

SUMMARY

In the period preceding the Second Vatican Council, several projects were prepared, which for the Council Fathers were to be the basis for the discussions during plenary sessions. They included fundamental theological and pastoral problems which the Pre-Preparation Commission (*Commissio antepreparatoria*) considered the most important. Among the submitted proposals were also projects on moral issues: *De ordine morali christiano* and *De castitate, matrimonio, familia et virginitate*. Although they were well prepared in terms of content, they met with considerable criticism from members of the Theological Commission and some bishops, because in their opinion they did not correspond to the pastoral character of the Council, expected by Pope John XXIII. These projects were edited many times until it was finally decided that these issues would be addressed in a broader document discussing the relationship of the Church with the world, which eventually took the shape of a Pastoral Constitution on the Church in the modern world *Gaudium et Spes*.

The axis of the entire teaching of this Constitution is the integral vision of the human person, created by God as a rational and free being, redeemed by Christ and called to an eternal community in God. Years later, Cardinal Karol Wojtyła commenting on the Constitution, synthesized its teaching, especially in moral matters, in two personalistic categories: “participation” and “solidarity”. The first refers to the personal relationship of man with God, while the second characterizes the relationships of man toward the world formed by other people and communities in which they live. Both categories express man’s personal commitment as a response to the gift and call contained in God’s revelation to man.

Keywords: moral theology; personalism; history of Council Vatican II; dignity of human person; John XXIII; Paul VI; John Paul II

Słowa kluczowe: teologia moralna; personalizm; historia Soboru Watykańskiego II; godność osoby ludzkiej; Jan XXIII; Paweł VI; Jan Paweł II

BIBLIOGRAFIA

- Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenico Vaticani II*, t. 1-25. 1960-1995. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Alberigo, Giuseppe. 2005. *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*. Tłumaczenie Paweł Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. Alberto Melloni, tłum. Paweł Borkowski. 2015. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bouyer, Louis. 1968. *La décomposition du catholicisme*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Fiałkowski, Marek. 2016. Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu. *Roczniki Teologiczne* 63, 27-34.
- Forget, Jacques. 1906. Conciles. W: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. Alferd Vacant, Eugène Mangeot, Paris, kol. 636-676.
- Giertych, Wojciech. 2004. *Rachunek sumienia teologii moralnej*. Kraków: Wydaw. M.
- Hildebrand, von Dietrich. 2000. *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*. Tłumaczenie Jerzy Wocial. Warszawa: S.K. Fronda.
- Jan XXIII. 1959a. *Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*.
- Jan XXIII. 1959b. Encyklika „*Ad Petri Cathedram*”.
- Jan XXIII. 1961. *Konstytucja apostolska „Humanae salutis”*.
- Jan XXIII. 1962. *Allocutio Ioannis pp. XXIII in sollemni ss. Concilii inauguratione*.
- Jan Paweł II. 1978. *Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi”*.
- Jan Paweł II. 1983. *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”*.
- Jan Paweł II. 1988. *Motu proprio „Ecclesia Dei”*.
- Jan Paweł II. 1992. *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”*.
- Jan Paweł II. 1993. Encyklika „*Veritatis splendor*”.
- Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer. 2011. Kraków.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. 2005. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

- Maritain, Jacques. 2017. *Wieśniak znad Garonny*. Tłumaczenie Arkadiusz Ziernicki. Poznań: W drodze.
- Paweł VI. 1964. Przemówienie do Kolegium Kardynałów z okazji pierwszej rocznicy swojego wyboru.
- Paweł VI. 1965a. *List apostolski „Ambulate in dilectione”*.
- Paweł VI. 1965b. *List do kard. E. Tisseranrt*.
- Paweł VI. 1965c. *Motu proprio „Integrare servandae”. Sacrae Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur*.
- Paweł VI. 1967. *Encyklika „Sacerdotalis coelibatus”*.
- Pius IX. 1870. *List apostolski „Postquam Dei munere”*.
- Pius XI. 1922. *Encyklika „Ubi arcano”*.
- Pius XI. 1930. *Encyklika „Casti connubii”*.
- Pius XII. 1951. *Przemówienie podczas Kongresu Włoskich Położnych*.
- Ratzinger, Joseph. 1997. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo o Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald. Tłumaczenie Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Ratzinger, Joseph. 2016. *Opera omnia*, t. VII/1: *O nauczaniu Soboru Watykańskiego II*. Tłumaczenie Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o formacji kapłanów „Optatam totius”*.
- Sobór Watykański II. 1965c. *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*.
- Sobór Watykański II. 1965d. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Skrzypczak, Robert. 2011. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*. Tłumaczenie Michał T. Szczepański, Michał Romanek. Warszawa: Wydawnictwo AA sc.
- Storia del concilio Vaticano II*, t. 1-5, red. Giuseppe Alberigo. 1995-1999. Bologna: Società editrice il Mulino.
- Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, red. Tomasz Bielski. 1970. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Turbanti, Giovanni. 2000. *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna: Società editrice il Mulino.
- Wojtyła, Karol. 1972. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wojtyła, Karol. 2014. *Vaticanum II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, red. A. Dobrzyński. Rzym: Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu.
- Wojtyła, Karol. 1967. Wstęp ogólny. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 9-23.
- Życie w Chrystusie. Refleksje nad nauczaniem Katechizmu. Materiały ze zjazdu moralistów, Konstancin-Jeziorna 29-30 maja 1995*. 1995. red. Alojzy Marcol, Piotr Morciniec, Opole: Wydaw. św. Krzyża.

KRZYSZTOF GRYZ – ks. dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, kapłan archidiecezji krakowskiej. W latach 1980-1986 studia na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Studia specjalistyczne z teologii moralnej na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (1990-1994). Obecnie pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

WOJCIECH SURMIAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Zdrowie publiczne – przemysleć bioetykę na nowo. Od zasady autonomii do zasady odpowiedzialności

Bioetyka jest dyscypliną filozoficzną i teologiczną, która powstała w latach siedemdziesiątych XX wieku. Próbuje się ona zmierzyć z problemami etyczno-moralnymi na forum praktyki klinicznej oraz na polu badań naukowych w zakresie szeroko rozumianej medycyny czy też troski o życie i zdrowie człowieka¹. Z tej też racji bioetyka charakteryzuje się zawsze silnie etycznym ukierunkowaniem podejścia do problemów życia i zdrowia poszczególnych jednostek oraz do troski o zdrowie podejmowanej przez pracowników służby zdrowia zarówno w wymiarze realizowanej przez nich praktyki klinicznej, jak i wspomnianych już badań naukowych. To osobiste zaangażowanie pacjenta i lekarza jest jedną z racji, dla których od samego początku namysłu bioetycznego przywoływano zasady, które mają najbardziej podstawowe znaczenie, a mianowicie autonomii pacjenta oraz konieczności wyrażenia zgody na podjęcie konkretnego zabiegu czy badania.

W ostatnich latach jednak pojawia się coraz mocniej pewien nowy paradygmat uprawiania refleksji bioetycznej w duchu zasady odpowiedzialności, szczególnie na forum troski o zdrowie publiczne, która to w przeciwieństwie do medycyny leczniczej swoje działania skupia nie na pojedynczych osobach, ale na całej społeczności (Wojtczak 2009, 1). Bez wątpienia ta nowa refleksja wzbogaca i dopełnia wciąż jeszcze krótką akademicką historię uprawiania bioetyki. W niniejszym artykule zostaną ukazane pewne elementy etosu lekarskiego i etyki badań naukowych na płaszczyźnie medycznej, które muszą

¹ W niniejszym tekście troska o życie i zdrowie zostanie ograniczona do tzw. wąskiego ujęcia przedmiotu bioetyki, czyli do życia i zdrowia człowieka. Istnieje bowiem także szerokie ujęcie przedmiotu bioetyki traktujące o życiu i zdrowiu w ogóle (tzw. bioetyka globalna).

zostać ujęte w przestrzeni tzw. medycyny zapobiegawczej, gdyż bez takiego podejścia byłoby niezmiernie trudne podejmowanie słusznych działań na płaszczyźnie zdrowia publicznego, którego celem jest „utrzymanie i poprawa stanu zdrowotności oraz zapobieganie zachorowaniom i przedwczesnym zgonom z aktywnym uczestnictwem ludzi i wsparciem administracji państwa” (Wojtczak 2009, 1).

Warto już na wstępie zauważyć, że etyka zdrowia publicznego jest pewną koncepcją podejmowaną w duchu odpowiedzialności, która powinna zdobyć bardziej znaczącą pozycję w stosunku do ugruntowanej już w bioetyce zasady autonomii. Odwołując się do zasady odpowiedzialności, przyjmuje się założenie, że człowiek jako istota rozumna, a jednocześnie wyposażona w zdolność odróżniania dobra i zła, kieruje się przede wszystkim własną wolą. Realizuje w ten sposób swą wolność jednostkową, czyli osobową. Podstawowym założeniem doświadczenia przeżywania swej wolności przez człowieka jest ponoszenie konsekwencji własnych zachowań. Samo pojęcie odpowiedzialności nieprzypadkowo ma takie same korzenie co „odpowiedź”. Odpowiedzialność za coś/kogoś zakłada bowiem, „że powinniśmy zdać sobie sprawę z własnych zachowań, wytłumaczyć je, usprawiedliwić, zareagować na pytanie o przyczyny naszego postępowania itp.” (Chauvin, Stawecki, Winczorek 2019, 280).

Jednocześnie warto podkreślić różnicę pomiędzy odpowiedzialnością retrospektywną (odpowiedzialnością za to, co już się wydarzyło) a odpowiedzialnością perspektywiczną (odpowiedzialnością, która wybiega w przyszłość). Wydaje się bowiem, że jedynie takie odpowiedzialne perspektywiczne spojrzenie jest cechą, która daje możliwość tworzenia właściwej etyki zdrowia publicznego. Jednocześnie trzeba nadmienić, że zarysowujący się niejako konflikt pomiędzy autonomią i odpowiedzialnością jest jedynie pozorny, gdyż każda odpowiedzialność zawiera w sobie niezbędny element respektu dla autonomii pacjenta. Taki punkt widzenia wydaje się użyteczny także dla samej bioetyki, w której to właściwe odwołanie się do odpowiedzialności pozwala przezwyciężyć nienową już konflikt pomiędzy dobroczynnością a autonomią. Konflikt ten był jednym z głównych problemów bioetyki od początku jej istnienia. Odpowiedzialność ukazuje bowiem właściwą równowagę pomiędzy dobroczynnym działaniem a autonomią pacjenta. Wyrażają to dwa znaczenia oblicza odpowiedzialności: odpowiedzieć komuś (odpowiadać przed kimś) i odpowiedzieć na coś (odpowiadać za coś). Tak rozumiana idea odpowiedzialności stała się częścią składową refleksji na temat stosunku człowieka do drugiego człowieka (refleksji etycznej, moralnej), stosunku człowieka do bogów czy Boga (refleksji religijnej), jak również refleksji prawnej. W końcowym fragmencie artykułu zostaną zaproponowane pewne przykłady zastosowania tego modelu etycznego zbudowanego na odpowiedzialności na polu

problematyki zdrowia publicznego, który daje właściwą równowagę pomiędzy tymi dwoma głównymi znaczeniami odpowiedzialności.

Zaproponowany w niniejszym artykule model etyczny wpisuje się pomiędzy perspektywę wolnościową, dającą priorytet jednostce, która otwiera się na państwo w minimalnym stopniu, a perspektywą kolektywistyczną, który zdaje się promować większe dobro wspólnotowe, a prawa jednostki nie są rozumiane jako własne, ale jedynie jako będące w służbie wspólnej woli całej wspólnoty.

1. Zdrowie publiczne i ograniczenia autonomii

Od samego początku dyskursu bioetycznego autonomia była przyjmowana jako wartość podstawowa. Tak mocne podkreślanie zasady autonomii wynikało ze znaczenia, jakie w bioetyce przypisywano problemom, które pojawiały się na linii relacji lekarz-pacjent czy to w kontekście działań klinicznych, czy to ze względu na poszanowanie praw jednostek, uczestniczących w biomedycznych badaniach naukowych (D'Agostino, Palazzani 2007, 34). Jak podkreślają Daniel Callahan i Bruce Jennings „od samego początku bioetyki dobro jednostki, a w szczególności jej autonomia, były tematem dominującym” (Callahan, Jennings 2002, 169).

Na polu praktyki klinicznej bioetyka wprowadziła zasadę respektowania autonomii pacjenta, stawiając ją niejako w przeciwstawie do starożytnej etyki medycznej, która była oparta zasadniczo na principium dobroczynności i paternalistycznej pozycji lekarza. Analogiczny fenomen można potwierdzić na płaszczyźnie medycznych nauk eksperymentalnych. Proces w Norymberdze, a także inne szokujące przypadki zweryfikowane np. w Stanach Zjednoczonych, świadczą o organizowaniu niebezpiecznych dla zdrowia eksperymentów bez wyrażenia uprzedniej zgody uczestników na ich przeprowadzenie (Turoldo 2014, 55-61) i zaowocowały zdecydowanie większym dowartościowaniem – szczególnie w sektorze badań naukowych – zasady autonomii pacjenta (Kowalski 2009, 50-54). Wiąże się ona z koniecznością dostarczenia pacjentowi rzetelnych informacji na temat planowanych działań oraz wyrażenia zgody na uczestnictwo w eksperymencie. Wspomniani Callahan i Jennings sugerują jednakże, że „bioetyka otrzymała swój pierwszy bodziec dotyczący możliwych nadużyć w badaniach na osobach ludzkich ze strony rodzącego się ruchu ochrony praw pacjentów i swoistego rozwoju medycyny wysokiej technologii” (Callahan, Jennings 2002, 169).

Bardzo podobny opis początków bioetyki znajduje się u Ronalda Bayera i Amy Fairchild: „Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte [XX w. – WS] świadczyły o nadzwyczajnych wyzwaniach w stosunku do ogólnego rozumienia autorytetu medycyny. Rzeczą najbardziej zaskakującą był fakt, że dotychcza-

sowy paternalistyczny autorytet lekarzy został poddany krytyce przez nową etykę medyczną, która przypisywała honorowe miejsce koncepcji autonomii. Od pierwotnego skupiania się na działaniach związanych z praktyką medyczną, podkreślanie autonomii przeszło także do badań naukowych. W ten sposób – w okolicznościach ujawnienia pewnego skandalu i nadużycia – rozwinęła się nowa etyka badań naukowych, która stymulowana była wokół zamętu wywołanego przez ujawnienie faktów pogwałcenia godności osoby ludzkiej, które dokonywały się pod egidą badań medycznych w nazistowskich Niemczech. Formalną bazą tej nowej wizji etycznej było przekonanie, że żadna osoba nie może być zaangażowana w uczestnictwo w planach badawczych – nawet ze względu na ich ogromne znaczenie dla dobra publicznego – bez uprzedniej, osobistej zgody na uczestnictwo w tychże badaniach. W ten oto sposób etyka klinicznych badań naukowych i etyka klinicznej praktyki medycznej połączyły się we wspólnym zadaniu ochrony autonomii i praw jednostki” (Bayer, Fairchild 2004, 473-474).

To „ukierunkowanie na jednostkę wynikające z zasady autonomii, zdominowało bioetykę od środka” (Callahan, Jennings 2002, 170) pomimo wciąż istniejących pewnych tendencji zachowawczych i krytycznych wobec takiej praktyki, ponieważ „zgodnie z tendencjami kulturalnymi lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w celebrowaniu wyboru i wolności jednoczyły one w sobie lewicowo ukierunkowaną politykę i handel ukierunkowany wolnorynkowo” (Callahan, Jennings 2002, 169-170). Współcześnie domaga się zmiany kierunku na polu bioetyki, ponieważ rozszerzanie się tej dyscypliny na problemy z zakresu zdrowia publicznego, które związane są z zagadnieniami zdrowia całej populacji i społeczeństwa, czyni koniecznym ponowne przemyślenie czysto indywidualistycznego ukierunkowania bioetyki. W rzeczywistości bowiem zdrowie publiczne dotyka wielu aspektów medycyny klinicznej, ale też znacząco różni się w podejściu do pacjenta. Na pierwszym miejscu różnica ta objawia się w aktywności bazowej, gdyż medycyna kliniczna daleko bardziej zainteresowana jest leczeniem pacjenta, podczas gdy głównym polem zainteresowania zdrowia publicznego jest działalność prewencyjna. Następna różnica objawia się w samym sposobie podejścia do pacjenta, gdyż medycyna kliniczna podejmuje troskę o poszczególne osoby, podczas gdy zdrowie publiczne zajmuje się stanem zdrowia całej populacji. I w końcu, używając znaczących terminów, w rzeczywistości „w bioetyce znajdujemy przeważające ukierunkowanie na korzyść wolności obywateli i osobistej autonomii, w przeciwieństwie do ukierunkowania utylitarystycznego, paternalistycznego i wspólnotowego, które charakteryzują zakres tematyczny problematyki zdrowia publicznego poprzez całą historię” (Callahan, Jennings 2002, 170).

Jeśli należałoby w rygorystyczny sposób aplikować *principium* autonomii na polu zdrowia publicznego, tak jak została ta zasada zastosowana na

forum badań biomedycznych lub w praktyce klinicznej, to nie byłyby możliwe jakiejkolwiek rodzaj interwencji na forum zdrowia publicznego (Wróbel 1999, 119-125). W rzeczywistości bowiem interwencje w zakresie zdrowia publicznego ograniczają autonomię pacjenta daleko bardziej niż w praktyce klinicznej, gdyż chodzi tutaj o ingerencje określone w sposób prawny i mające charakter obowiązkowy. W rzeczywistości jednak – jak podkreślają niektórzy – „działania w zakresie zdrowia publicznego mogą być przymusowe, co więcej wzmocnione nawet poprzez siły policyjne i interwencje, które są nakładane bez zachowania konkretnych procedur powiązanych z koniecznością uzyskania zgody ze strony człowieka, czyli bez zachowania procedur, które są w normalny sposób niezbędne w praktyce klinicznej” (Rogers, Brock 2004, 3; por. Gostin 2000).

Fundamentalne zasady moralne zdrowia publicznego zostały w jasny sposób wyrażone przez lekarza Hermanna Biggsa (1859-1923), jednego z najbardziej wpływowych urzędników służb sanitarnych USA. Jest on autorem serii nowych procedur na forum zdrowia publicznego w XIX i XX wieku. Napisał między innymi, że „rząd Stanów Zjednoczonych Ameryki jest demokratyczny, ale stosowane przez niego zasady sanitarne są często autokratyczne, a działania podejmowane przez władze sanitarne są działaniami o charakterze paternalistycznym. Jesteśmy zmuszeni, kiedy to jest tylko konieczne do ich wprowadzenia i respektowania, a ludzie są gotowi do ich zaakceptowania nawet wedle miary, która mogłaby wydawać się nader radykalna i arbitralna, o ile tylko zostałaby ona w jasny sposób zaprojektowana dla dobra publicznego i jako przynosząca ewidentne i efektywne dobro dla całej wspólnoty” (Biggs 1987, 28).

Z kolei Nancy Kass napisała, że kodeksy „etyczne medycyny i etyczności badań naukowych, generalnie dają maksymalne pierwszeństwo indywidualnej autonomii pacjenta, pierwszeństwo, które nie zawsze może być pojmowane adekwatnie przez działania z zakresu praktyki zdrowia publicznego” (Kass 2001, 1776). W ten sam sposób, kiedy działania z zakresu zdrowia publicznego nie mają dla obywateli charakteru przymusowego, ale jedynie cel informacyjny co do skutków chorobowych niektórych stylów życia (np. palenia tytoniu, nadużywania alkoholu lub niewłaściwego odżywiania się), to założony cel prewencyjny nie może być osiągnięty poprzez zachowanie tradycyjnych reguł rzetelnego poinformowania pacjenta i konieczności wyrażenia przez niego zgody na podejmowane działania. Nurit Guttman i Charles Salmon zaznaczają w tym kontekście, że „przez wieki rządzący i instytucje społeczne podejmowały różnego rodzaju strategie komunikacyjne w służbie zdrowia publicznego, używając taktyk, które niektórzy mogą pojmować jako «zamierzona manipulacja publiczna». Instytucje te mają w rzeczywistości często jako swój przedmiot niejako «sprzedaż» pewnych praktyk promujących zdrowie,

takich jak np. praktyki przeciwdziałające wysokiemu ciśnieniu krwi czy rakowi piersi lub też powstrzymywanie się od palenia tytoniu lub nadużywania spożycia pokarmów bogatych w nasycone kwasy tłuszczowe” (Guttman, Salmon 2004, 532-533). I dalej: „w świecie przesyconym wiadomościami medialnymi pracownicy służby zdrowia publicznego muszą wręcz współzawodniczyć w możliwości zdobycia społecznej uwagi: co może spowodować zastosowanie «szokujących taktyk» lub bardzo silnych wezwań o charakterze emocjonalnym. Ostatnio chęć zdobycia publicznej uwagi objawia się w korzystaniu z danych statystycznych obrazujących istniejące ryzyko” (Guttman, Salmon 2004, 539).

Inna technika, o wątpliwej użyteczności według opinii niektórych osób, opiera się na świadomym przesadzaniu w ujawnianiu czynników negatywnych diagnozujących problem, w sposobie ich prezentacji przez władzę lub w ukazywaniu jednostronnych argumentów albo ich świadomej selekcji. Dla przykładu można pomyśleć o typowym ogłoszeniu, którego treść można znaleźć na opakowaniu papierosów: „Palenie zabija”. W tego typu ogłoszeniach relacja pomiędzy paleniem a śmiercią palacza jest przedstawiona w sposób bezwzględny, podczas gdy każdy zdaje sobie sprawę, że rzeczywistość jest bardziej złożona. W rzeczywistości ogłoszenie powinno mówić o tym, że zgodnie z danymi statystycznymi wśród osób palących papierosy oraz mających pewne predyspozycje genetyczne istnieje znaczne prawdopodobieństwo rozwoju raka płuc lub innych chorób, które mogą prowadzić do śmierci. Oczywiście są wśród palaczy przypadki (i to nierzadkie zresztą), u których nie rozwija się ani rak płuc, ani żadna inna choroba związana tradycyjnie z paleniem tytoniu. Jest oczywiste, że gdyby taki treściowy zapis ogłoszenia został umieszczony na opakowaniu papierosów, skutek nie byłby taki sam, jak w przypadku informacji: „Palenie zabija”, nikt nie protestuje przeciwko tak mocnemu przekazowi, gdyż chce on podkreślić potencjalną szkodę. Przekaz ten jest czyniony także w dobrej intencji (Turollo 2011, 78-79). Zresztą do podejmowania akcji edukacyjnych, które mają na celu profilaktykę i odwołanie od palenia, wzywa sama *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, nr 127).

2. Zasada odpowiedzialności

Jeśli zatem sama zasada autonomii wydaje się niewystarczająca i – być może – nawet niejednokrotnie problematyczna w zakresie etyki zdrowia publicznego, to jakie zatem może być fundamentalne *principium* operatywne dla tego szczególnego działu medycyny? Właściwie można by odpowiedzieć na tak postawione pytanie, jednym słowem: odpowiedzialność albo jeszcze

bardziej precyzyjnie – szczególny rodzaj odpowiedzialności, który różni się od odpowiedzialności nałożonej jedynie przez prawo cywilne czy karne. Na forum prawa bowiem odpowiedzialność jest pewną umową, w której przypisujemy działającemu określone konsekwencje wynikające z podjętego przez niego działania. W prawie cywilnym odpowiedzialność rozumiana jest jako przypisywanie osobie skutków jej działania lub zaniechania i zawiera w sobie obowiązek kompensacji szkód spowodowanych z własnej winy, tak jak to zostało przewidziane w prawie. W prawie karnym zaś odpowiedzialność zawiera w sobie obowiązek poddania się przewidzianej w kodeksie karze. Zasada przypisywania skutków czynu jest szczególnym rodzajem odpowiedzialności, który można zdefiniować jako pewną „odpowiedzialność następczą”, wynikającą z faktu, że następuje ona (a nie poprzedza) jako efekt działania, a samo działanie niejednokrotnie już dokonane może być przypisane swojemu sprawcy, który jest za nie odpowiedzialny.

Zastosowanie zasady odpowiedzialności na forum zdrowia publicznego należy jednak widzieć w zupełnie innym znaczeniu. W rzeczywistości bowiem nie polega ona jedynie na odpowiedzialności za to, co się już wydarzyło. Jest natomiast odpowiedzialnością za to, co może się wydarzyć, o ile nie zostaną zastosowane wszystkie możliwe i dostępne środki prewencyjne. W sektorze zdrowia publicznego odpowiedzialność jest umową, nie tylko w rozumieniu odpowiedzialności następczej (tak jak w prawie cywilnym lub karnym), ale także (a może przede wszystkim) jako odpowiedzialność uprzednia. Ten typ odpowiedzialności jest związany z istnieniem pewnych uwarunkowań lub stanu faktycznego, tak jak mówi się, że rodzice są odpowiedzialni za szkody wyrządzone przez ich dzieci. Podczas gdy odpowiedzialność następcza jest silnie związana z karą (Chauvin, Stawecki, Winczorek 2019, 284), odpowiedzialność uprzednia jest w bezpośredni sposób wolna od takich powiązań. W przypadku odpowiedzialności następczej cała uwaga jest skoncentrowana właściwie na osobie winnej, czyli osobie, której zostało przypisane złe działanie i jego skutki, podczas gdy w odpowiedzialności następczej jest przeciwnie, uwaga skupia się w niej na potencjalnych ofiarach, mimo iż w danej chwili nie podjęto jeszcze żadnych złych działań, a możliwość zaistnienia szkody jest jedynie potencjalna i nie do końca zweryfikowana. W ten oto sposób odniesienia do kary i winy (jak w przypadku odpowiedzialności następczej) mogą być wyłączone z koncepcji odpowiedzialności uprzedniej i zastąpione przez idee: solidarności, bezpieczeństwa i grożącego ryzyka. W ten sposób uwaga przenosi się z rzekomego sprawcy szkody, która powinna być kompensowana także w przypadku braku złego zachowania, na potencjalną jej ofiarę. Obiektywna ocena zagrażającej szkody dąży do zniesienia subiektywnego związku pomiędzy działaniem a jego wykonawcą na korzyść rachunku prawdopodobieństwa, który kształtuje analogiczne sytuacje. Jak wskazał Paul Ricoeur: „w epoce,

w której winą, ryzyko wypadku i natychmiastowa szkoda są sercem problematyki praw i obowiązków, nie dziwi fakt, że osoby słabe i wrażliwe pojmują się jako moralnie równe z przedmiotami odpowiedzialności” (Ricoeur 1995, 62-65).

3. Odpowiedzialność zawiera w sobie respektowanie autonomii

Odpowiedzialność, jak sugeruje etymologia słowa, jest odpowiedzią. Odpowiedź ta może przybierać różne formy. Na jednym poziomie jest odpowiedzią udzieloną komuś, kiedy o coś prosi (na przykład, gdy ktoś prosi o przerwanie leczenia). W tym znaczeniu udzielona w duchu odpowiedzialności odpowiedź wyraża uznanie dla autonomii pacjenta. Na drugim poziomie odpowiedzialność oznacza „odpowiedzieć” przez działania, które mają wpływ wobec wyzwań przyszłości. W praktyce klinicznej to znaczenie odpowiedzialności może być równoznaczne z pewnym rodzajem zasady dobroczynności (*primum non nocere*), podczas gdy w etyce środowiskowej charakteryzuje się braniem pod uwagę przyszłych pokoleń.

Koncepcja odpowiedzialności jest tak bogata i wielowarstwowa, że może wydawać się wręcz paradoksalna. W przypadku zdrowia publicznego bycie odpowiedzialnym za populację narażoną na działanie niebezpiecznego wirusa wymaga wdrożenia koniecznych procedur i działań. Niejednokrotnie musi się to odbywać kosztem niecałkowitego zachowania zasady o konieczności wyrażenia osobistej zgody przez pacjenta. Wyrażenie zgody wiązałoby się z obowiązkiem: udzielenia każdemu pacjentowi należytych informacji, odpowiedzi na wszystkie prośby o wyjaśnienia wszelkich wątpliwości związanych z procedurami poprzez udzielanie obszernych i wszechstronnych informacji oraz kierowania indywidualnych próśb o udzielenie zgody na planowane działania przed ich rozpoczęciem. Należałoby zatem przebyć bardzo długą drogę proceduralną, zanim zostałyby uruchomione konkretne procedury.

Jaka zatem zasada powinna rozwiązywać istniejące w tej sytuacji konflikty? Wydaje się, że trudno o sformułowanie pewnej ogólnej reguły, a konflikty muszą być rozwiązywane z uwzględnieniem konkretnego przypadku i kontekstu, w którym się rozgrywają. Trudno jest bowiem odpowiedzieć na pytanie przed wystąpieniem danego faktu: Czy lepszym działaniem jest przymusowa ewakuacja ludności, która mogłaby doświadczyć działania toksycznej chmury lub epidemii, czy też lepszym jest docieranie do każdej poszczególnej osoby z konkretnymi wyjaśnieniami, które pomogą w podjęciu autonomicznej decyzji? Drugi przypadek zawiera w sobie poważne ryzyko śmierci ludności w trakcie zbierania wymaganych przez zasadę autonomii zgód na przeprowadzenie procedur medycznych czy ewakuacyjnych.

Wybór jest jednak w rzeczywistości zależny od rodzaju interwencji i od zakresu, w jaki wpływa ona na ewentualne złamanie podstawowych praw jednostki. Wybór ten zależy także od celowości działań, ryzyka, które niosą, oraz od sposobu, w jaki ograniczają wolność osobistą. Syntetyzując dotychczasowe wskazania, należy podkreślić, że właściwa ocena stosowanych procedur i działań zależy od poprawnej i aktualnej oceny istniejących okoliczności, które determinują daną sytuację. Zdolność do adekwatnej oceny wszystkich aktualnych okoliczności obecnych w zaistniałej sytuacji tworzy jedną z fundamentalnych cech charakteryzujących odpowiedzialność. Wyraża to także sam termin w języku łacińskim: *res (rem) ponderare*, czyli ‘zważyć’, ‘odzwiercieadlić’, ‘należycie ocenić pewną rzecz/sytuację’.

Ten szczególnie rys znaczenia odpowiedzialności jest bardzo mocno podkreślony przez naukowców skupionych wokół Jamesa Childressa. Piszą oni: „Od momentu, od którego każde działanie szczegółowe na forum zdrowia publicznego – czy to w znaczeniu praktycznym, czy politycznym – może mieć także pewne cechy, które naruszają czy to jedną, czy nawet więcej wskazań moralnych natury ogólnej, staje się koniecznym określenie, które z tych działań mają charakter priorytetowy. Niektóre z nich przynoszą racjonalne argumenty za hierarchią leksykalną lub seryjną, według której jedna zasada – nie będąc zasadą absolutną – determinuje wskazówki moralne drugiej, co może skutkować priorytetowym respektowaniem tej drugiej. Na przykład w teorii można by utrzymywać, że wolność jednostki ma zawsze pierwszeństwo w obliczu ochrony i promocji zdrowia publicznego. Żadna z tych reguł pierwszeństwa jest nie do przyjęcia, co więcej jakakolwiek norma pierwszeństwa, która wydawałaby się do przyjęcia, powinna być prawdopodobnie implikowana jedynie jako pewne szczególne ograniczenia i restrykcje w celu redukcji konfliktów wobec istniejącej hierarchii pryncypiów moralnych. Z naszego punktu widzenia zaś, jest lepszym rozeznanie konieczności podejmowania konkretnego działania w sytuacji konfliktowej, pośród różnych wskazówek moralnych natury ogólnej, oceniając uważnie zaistniałe okoliczności. Jesteśmy w stanie określić z wyprzedzeniem ciężar różnych argumentacji moralnych, a możemy to uczynić jedynie poprzez branie pod uwagę szczególnego kontekstu, który może wpływać na ich ciężar” (Childress, Faden, Gaare 2002, 172).

Zatem także odpowiedzialność jest częścią tej samej rodziny cnót, do której należy *phronesis* (o której pisze Arystoteles), ponadto wpisuje się w naukę o sądzie moralnym w określonej sytuacji i okolicznościach (bliską Hansowi Georgowi Gadamerowi) i w naukę o sądzie reflektującym (która znajduje swoje odzwierciedlenie w *Krytyce władzy sądszenia* Immanuela Kanta). Działanie podejmowane w sposób odpowiedzialny jest w rzeczywistości analogiczne do działania podejmowanego w sposób mądry. Nie utożsamia się ono ani z mechaniczną aplikacją abstrakcyjnych reguł, ani z postępowaniem „po omacku”,

a zatem bez jakiegokolwiek prowadzenia przez zasady uniwersalne. Człowiek podejmujący odpowiedzialne działanie zna reguły etyczne i aplikuje je w całej rozciągłości ludzkiego doświadczenia, używając przy tym właściwego rozeznania i przechodząc drogę od własnych zwyczajów do prawdziwie dobrego działania (Turolto 2011, 82).

4. Rodzaje interwencji na płaszczyźnie zdrowia publicznego

W jaki sposób zatem powinny interweniować służby odpowiedzialne za zdrowie publiczne? Jakie są efektywne sposoby działania służb realizowane w różnych krajach? Wyróżnia się trzy rodzaje interwencji: nieprzymusowe, nieznacznie przymusowe, silnie przymusowe.

4.1. Interwencje nieprzymusowe

Interwencje nieprzymusowe są działaniami, które ograniczają się do monitorowania istniejącej sytuacji, poprzez udzielanie użytecznych informacji osobom, które chcą zmienić swój sposób zachowania określanego jako ryzykowne, oferując im wsparcie psychologiczne i materialne lub poprzez wybory, które prowadzą do ustandaryzowanych procedur.

Najbardziej akceptowalne dla opinii publicznej wydają się te interwencje, które pomagają osobom w podjęciu decyzji, co jest poprzedzone rzetelną informacją. Chodzi tutaj przede wszystkim o ograniczenie możliwości złych decyzji. Interwencje te są jednymi z typowych działań właściwych w przeciwdziałaniu palenia tytoniu. O negatywnych skutkach nikotynizmu informuje kupującego stosowny zapis umieszczony na paczce papierosów.

Taka polityka może być także z sukcesem zastosowana na płaszczyźnie promocji określonej diety lub sposobów odżywiania. Niektórzy dietetycy wskazują na to, że wiedza z zakresu wartości odżywczej pokarmów ma znaczący wpływ na wybory żywieniowe. Dowodzi tego na przykład eksperyment przeprowadzony w niektórych stołówkach zakładowych. Przy dwóch różnych okazjach, kiedy były obecne na posiłku te same osoby i w ofercie menu były zaproponowane te same możliwości wyboru dań. W drugim przypadku zostały podane obok potraw informacje co do ich wartości odżywczej, takie jak na przykład: zawartość tłuszczu czy ilość kalorii. W rezultacie eksperymentu nastąpiła istotna zmiana w podejmowanych wyborach. Dania, które były częściej wybierane za pierwszym razem, były pomijane za drugim razem. Dania, które za pierwszym razem były pomijane, były wybierane częściej, kiedy znajdowała się obok nich informacja o ich rzeczywistej wartości odżywczej.

Ten sposób interwencji jest jednym z bardziej właściwych, który można naśladować jako kryterium prawdziwej odpowiedzialności, ponieważ w tym przypadku brane są pod uwagę dwa wspomniane uprzednio wymiary odpowiedzialności: „odpowiedź dana komuś” (co jest respektem dla autonomii) i „odpowiedzi za” (która jest wzięciem odpowiedzialności za przyszłość drugiego i społeczeństwa). W przedstawionym przykładzie eksperymentu przeprowadzonego w stołowce można dopatrzeć się jeszcze jednego elementu. Wybory osób w pierwszym przypadku nie były decyzjami w pełni autonomicznymi, gdyż osoby te nie do końca uświadamiały sobie to, co rzeczywiście wybierały jako swoje pożywienie. Poprzez decyzję o zamieszczeniu obok pokarmu informacji o jego wartości energetycznej nie tylko wpływa się na wzmocnienie odpowiedzialności za utrwalanie się pewnych zwyczajów wśród ludzi („być odpowiedzialnym za”), ale wzmacnia się także ich autonomię w dokonaniu wyboru („być odpowiedzialnym wobec”).

Odnalezienie i zachowanie równowagi pomiędzy dwoma obliczami odpowiedzialności jest w omawianym przypadku dosyć łatwe. Nieco inna strategia działań podejmowanych jako interwencje nieprzymusowe zawiera w sobie nakaz, aby producenci substancji trujących brali odpowiedzialność za negatywne skutki stosowania ich produktów w populacji. Ta strategia była stosowana także wobec przedstawicieli przemysłu tytoniowego, i tak w Stanach Zjednoczonych istnieją stowarzyszenia byłych palaczy, którzy zachorowali z powodu palenia tytoniu i którzy sądownie domagają się odszkodowań od producentów tytoniu. Takie procesy sądowe zmusiły producentów papierosów nie tylko do wypłacenia wysokich odszkodowań finansowych, ale i wymusiły to, aby w adekwatny sposób informować swoich klientów o chorobotwórczych efektach palenia papierosów. Ten model mógłby być aplikowany także w sektorze produkcji pożywienia, nade wszystko produktów przeznaczonych dla dzieci w wieku szkolnym. W tym przypadku stara koncepcja prawna odpowiedzialności jako przypisywalności sprawcy skutku ze względu na ich związek przyczynowo-skutkowy może być zastosowana w celu zobligowania producentów do wzięcia odpowiedzialności za ich klientów, w duchu szeroko rozumianej odpowiedzialności społecznej. Zachodzi w tym miejscu ciekawy przypadek tzw. odpowiedzialności *ante factum* (uprzedniej) stymulowanej przez odpowiedzialność *post factum* (następczą). W tym przypadku dwie strony odpowiedzialności opisane uprzednio („bycie odpowiedzialnym za” i „bycia odpowiedzialnym przed”) nie wchodzi w konflikt, ponieważ producenci substancji szkodliwych są zobligowani do „bycia odpowiedzialnymi za” poprzez zobowiązania, które zostały im nakazane, aby informować ludność o szkodliwości produkowanych przez nich środków.

Wskazane zatem typy interwencji nie mają charakteru przymusowego, gdyż dotyczą one jedynie efektów, które dane działania wywołują w popula-

cji. Kupujący papierosy zostali jedynie poinformowani o skutkach palenia tytoniu, ale w żaden sposób nie zostali zobligowani do niepalenia. Działania te mają pewien charakter przymusowy, ale jedynie w stosunku do producentów wyrobów tytoniowych, lecz nie wpływa to na ostateczną klasyfikację interwencji jako nieprzymusowej, gdyż obligatoryjność działań w zakresie zdrowia publicznego odnosi się w tym przypadku jedynie do populacji.

4.2. Interwencje nieznacznie przymusowe

Interwencje o nieznacznym charakterze przymusowym to te, które prowadzą do podejmowania wyborów poprzez ogłoszenia publiczne, formułowane jako zachęty lub jako czynniki zniechęcające oraz takie, które w znaczący sposób ograniczają osobom potencjalne wybory z wyraźnym celem ich ochrony przed możliwymi zagrożeniami. Tego typu działania można zobrazować na trzech przykładach.

Po pierwsze, chodzi tutaj o wszelkiego rodzaju interwencje o charakterze prawnym, które są ukierunkowane na promocję takich stylów życia lub produktów, które są zdecydowanie bardziej zdrowe. Usprawiedliwienie dla tego typu interwencji jest osadzone na przekonaniu, że istniejące w społeczeństwie zwyczaje są nie tyle wynikiem wolnego wyboru, ile rezultatem pewnych uwarunkowań społecznych, które są konsekwencją szerokich akcji reklamowych. Jak wskazują Childress i inni: „problemem jest tutaj prześledzenie swoich celów i swoich działań, to znaczy, chodzi o zdiagnozowanie różnego rodzaju wpływów, które oddziałują na osobę podejmującą wybór, które determinują w takim stopniu jej działanie, że nie jest ono już w pełni dobrowolne, chodzi także o określenie negatywnych efektów takich działań podejmowanych przez reklamodawców, które oddziałują na człowieka aż do możliwości kontroli jego życiowych decyzji” (Childress, Faden, Gaare 2002, 176).

Ten typ interwencji wydaje się na pierwszy rzut oka tożsamy z opisanymi uprzednio. Nade wszystko jednak pomiędzy nimi można znaleźć pewne zasadnicze różnice, ponieważ logika reklamy jest niejednokrotnie bardzo odległa od logiki prawdy i rzetelnej informacji. Strategie komunikacyjne, jak już zauważono, zawierają niejednokrotnie pewne manipulacje reklamowe. W świecie przesycenym informacjami medialnymi reklamodawcy muszą między sobą konkurować, aby zdobyć ludzką uwagę. To może wymagać odwołania się do pomocy socjotechniki lub do apelów o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Opierają się one na przykład na manipulacji danymi statystycznymi, które pomagają wzmocnić obawy związane z ryzykiem. Oczywiście ta swoista gra danymi statystycznymi polega zarówno na przesadnym ukazywaniu znaczenia niektórych czynników, jak i ich negatywnych konsekwencji w ocenie wielko-

ści pewnych problemów lub stopnia kompetencji władz, które formułują dane bądź prezentują w sposób jednostronny argumenty, wybierając spośród nich jedynie te dane, które można odczytać na swoją korzyść.

Po drugie, należy wspomnieć o zastosowaniu pewnych czynników finansowej zachęty lub zniechęcenia, jak na przykład podniesienie podatków na żywność mniej zdrową lub obniżenie podatków w stosunku do zdrowej żywności. Taka polityka zwana *fat tax* jest zalecana między innymi przez Światową Organizację Zdrowia. Mechanizmy o charakterze finansowym są także często podejmowane przez zniechęcanie np. do palenia tytoniu lub używania napojów alkoholowych, czyli produktów, które są obarczone przez prawie wszystkie państwa wysokimi akcyzami i podatkami. Finansowym czynnikiem zachęcającym są z kolei normy prawne, które przewidują redukcję podatków na zakupy związane np. z aktywnością sportową.

Przymus interwencji wyznaczony jest tutaj poprzez wyższe ceny, które powinny zniechęcać do zakupu pewnych określonych produktów uznawanych za niebezpieczne dla zdrowia. Przymus oparty na finansowych czynnikach zachęcających lub zniechęcających jest przez niektóre osoby traktowany jako coś niesprawiedliwego, ponieważ wysokie ceny niektórych produktów powodują w licznych wypadkach wykluczenie wielu ludzi ubogich z możliwości dostępu do niektórych dóbr. Z całą pewnością nie można jednak powiedzieć, że tego rodzaju interwencje znajdują się w sprzeczności z kryterium odpowiedzialności, ponieważ wyraża się w nich właściwa troska o zdrowie mieszkańców (w znaczeniu odpowiedzialności za) a jednocześnie w takiego rodzaju interwencjach respektuje się także autonomię wyboru poszczególnych jednostek, gdyż pomimo dodatkowych narzutów akcyzowych nakładanych na papierosy czy alkohol, a także wciąż podejmowanych kampanii społecznych związanych z przeciwdziałaniem paleniu papierosów czy nadużywaniu alkoholu, wiele osób wcale nie rzuca palenia czy alkoholu i ciągle wybiera tego rodzaju używki.

Po trzecie, interwencją, która zawiera w sobie przymusową redukcję możliwości wyboru dostępnych dla ludności w związku z jej ochroną, jest chociażby usuwanie niezdrowych składników wchodzących w skład pożywienia czy też usuwanie niezdrowych pokarmów ze sklepów lub restauracji. Aby dać rzeczywisty przykład takiej interwencji, można posłużyć się praktyką stosowaną w wielu państwach, że rząd może prosić placówki oświatowe o wprowadzenie określonych zasad wyżywienia w stołówkach szkolnych lub wprowadzić określone zasady dotyczące kwalifikacji pewnych produktów, które będą dostępne w sklepikach szkolnych czy rozlokowanych na terenie szkoły automatach z napojami i żywnością. Taki typ działania jest w pewien sposób przymusowy, ponieważ wybór uczniów jest ograniczony. Oczywiście uczniowie mają prawo do pełnego wyboru poza szkołą, niemniej to ograniczenie

na terenie szkoły wydaje się jedynie propozycją pewnego modelu zdrowego odżywiania przynajmniej przez określony czas, w którym to uczniowie przebywają w szkole, bez jakichkolwiek absolutnych nakazów korzystania z tej propozycji.

Wszystkie interwencje opisane w tej sekcji artykułu mogłyby być usprawiedliwione poprzez ich skuteczność (to znaczy poprzez realizację celu, który jest oczekiwany) i proporcjonalność (to znaczy poprzez proporcję ich prawdopodobnych korzyści do stopnia, w jakim ograniczają osobistą wolność). Takie usprawiedliwienie podejmowanych działań wymaga nade wszystko transparentnego przedstawienia ludziom, wyjaśnienia troski o wspólnotę. Gdy nakłada się pewne ograniczenia w duchu odpowiedzialności za wspólnotę, oznacza to „pewną formę nacisku poprzez adekwatne miary przymusu. Wyjaśnienie wspólnotowości zawiera w sobie przyjęcie miar, poprzez które można okazać solidarność z osobami, aby chronić ich interesy i pozyskiwać ich zaufanie” (Childress, Faden, Gaare 2002, 174).

Publiczne usprawiedliwienie podejmowanych działań, jak podkreśla Norman Daniels, wymaga otwartej i publicznej dyskusji, rzetelnej i przejrzystej informacji oraz szczerzej motywacji ukazującej racje podejmowania takiej czy innej decyzji (Daniels 2000, 1300-1301). Wymaga to także odwołania się do logicznych argumentów i do różnych form badań i opracowań naukowych, które są uznawane przez bezstronne osoby za ważne i istotne dla danej przestrzeni zdrowia publicznego. Nie sposób pominąć także pewnych procedur odwoławczych i możliwości rewizji decyzji w świetle mogącej się pojawić krytyki ze strony innych zaangażowanych podmiotów. Usprawiedliwienie publiczne „określa bazę zaufania publicznego także wtedy, gdy podjęta polityka narusza lub zdaje się naruszać niektóre wskazówki moralne natury ogólnej” (Childress, Faden, Gaare 2002, 175). Niestety efektywność, proporcjonalność i jasno określone motywacje podejmowanych działań nie są wystarczające dla usprawiedliwienia jeszcze bardziej drastycznych działań przymusowych, jak to zostanie ukazane w dalszej części artykułu.

4.3. Interwencje silnie przymusowe

Interwencje o charakterze silnie przymusowym to działania, które eliminują jakikolwiek wybór ze strony pacjentów lub osób mających kontakt z chorymi. W dobie pandemii COVID-19 na nowo przypomniane zostały społeczeństwu, i to w zakresie globalnym, takie słowa jak: dystans, izolacja czy kwarantanna. Do grupy interwencji *stricte* przymusowych zalicza się najstarsze znane formy interwencji na polu zdrowia publicznego. Rozpiętość działań w tym zakresie mieści się pomiędzy obowiązkiem poddania się kontroli lub obserwa-

cji w zakresie całej populacji lub też pomniejszych grup, które są szczególnie narażone na różnego rodzaju infekcje lub epidemie wirusowe, a prawdziwą i właściwą izolacją przymusową i kwarantanną kontrolowaną przez nadzór służb państwowych. Jak widać, działania te zawierają w sobie podwyższony stopień przymusu i ograniczenia wolności osobistej. Są one jednak konieczne w celu: ochrony jednych osób przed możliwością zakażenia przez inne osoby i powstrzymania dalszego rozprzestrzeniania się epidemii choroby zakaźnej, czyli choroby wywołanej przez biologiczne czynniki chorobotwórcze. Problemem w tym względzie jest jednak zawsze należyta umiejętność rzetelnej oceny: niebezpieczeństwa związanego z daną chorobą zakaźną, skali jej transmisji i związanego z nią zagrożenia dla życia osób (Bzdęga 2010, 369).

W demokratycznych społeczeństwach wprowadzenie interwencji przymusowych powinno być etycznie usprawiedliwione, kiedy nakładają ograniczenia na indywidualne zachowania, które mają negatywny wpływ na inne osoby. Z tej racji nawet sam John Stuart Mill, który był wielkim propagatorem wolności osobistej i utilitaryzmu, zgadza się z ograniczeniem szkodliwych działań, które dotyczą innych, o ile takie działania, mówiąc językiem Stuarta Milla, wpływają na innych „bez ich świadomej i dobrowolnej zgody oraz ich udziału” (Stuart Mill 1976, 71; Mepham 2008, 34).

Główny problem związany z monitorowaniem osób dotkniętych chorobami zakaźnymi, nadzorem nad nimi i koniecznością ich izolacji dotyczy możliwego dalszego rozprzestrzeniania się patogenów (Jędrychowski 2010, 51)². Łatwiej zrozumieć i usprawiedliwić działania bezwzględnie przymusowe w sytuacji szczególnych interwencji w czasie pandemii, tak jak w przypadku ostrego zespołu niewydolności oddechowej (SARS), ptasiej grypy czy ostatnio COVID-19. Trochę trudniej o to zrozumienie w przypadku zakażeń chorobami, które mogłyby wymagać ujawnienia pewnych danych wrażliwych. Tak mogłoby być w przypadku zakażenia HIV i osób chorych na AIDS. Używając dalej przykładu zakażenia się wirusem HIV, należy podkreślić, że identyfikacja choroby, monitoring i ochrona osób wymagałaby, aby rozszerzyć je nie tylko na perinatologię i neonatologię (wertykalna droga zakażenia), ale i grupy podwyższonego ryzyka w zachorowalności, takie jak osoby: korzystające ze środków narkotykowych przyjmowanych drogą pozajelitową (parenteralna droga zakażenia), praktykujące zachowania homoseksualne lub decydujące się na permissywne zachowania seksualne (seksualna droga zakażenia) (Pacian 2014, 156-157).

² W Polsce choroby zakaźne podlegają obowiązkowemu zgłoszeniu od 1919 roku. Istnieje obowiązek zgłaszania 45 chorób zakaźnych, spośród których 21 podlega przymusowej hospitalizacji, osiem natomiast przymusowemu leczeniu w zakładach otwartej opieki zdrowotnej.

Można by zatem powiedzieć, że niektóre ograniczenia przymusowe wchodzą w zakres, który jest określany i pojmowany jako indywidualna prywatność osoby, jej autonomia i wolność. Nade wszystko jednak, kiedy zostaje osiągnięty poziom niekoniecznych dyskryminacji lub przesadnych ingerencji w życie prywatne, nie może być on usprawiedliwiany poprzez *principium* odpowiedzialności i wolę zgłębiania w nich wszystkich problemów moralnych. Przyjęta polityka zdrowia publicznego powinna respektować dwa oblicza zasady odpowiedzialności i szukać drogi maksymalnego zredukowania możliwości jakiegokolwiek pogwałcenia zasady autonomii: „Fakt, że określona polityka może łamać ogólne *principium* moralne, stawia postulat szukania strategii alternatywnych, które są moralnie mniej angażujące. Taka jest logika pewnych ogólnych wskazań moralnych lub tzw. *prima facie*. Na przykład, biorąc pod uwagę pewne okoliczności, polityka ochrony zdrowia, która przewiduje pewne zachęty dla osób chorych na gruźlicę, aby dobrowolnie poddały się pełnemu leczeniu aż do pełnego wyzdrowienia, ma pierwszeństwo przed polityką, która w przymusowy sposób nakazuje takie leczenie aż do jego zakończenia. Innymi słowy: są i zwolennicy takiej drugiej strategii, którzy znają ciężar zawartej w niej próby moralnej. To oznacza, że każdy, kto proponuje działanie przymusowe, musi kierować się zawsze dobrą wiarą i umieć podać motywacje, które usprawiedliwiają to działanie o charakterze przymusowym jako działanie konieczne” (Childress, Faden, Gaare 2002, 173).

Analizując kwestie przymusowego postępowania wobec osób zakażonych i chorych na choroby zakaźne, należy podkreślić, że ochronie prawnej podlega nie tylko życie i zdrowie jednostki, ale również zdrowie publiczne. Do tej wartości odnosi się art. 68, ust. 1 i 4 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z którym: „Każdy ma prawo do ochrony zdrowia”, a „Władze publiczne są obowiązane do zwalczania chorób epidemicznych i zapobiegania negatywnym dla zdrowia skutkom degradacji środowiska”. Z obowiązkiem państwa dotyczącym ochrony zdrowia i prewencji przed zachorowaniem na choroby zakaźne „wiąże się obowiązek jednostki polegający na zaakceptowaniu ograniczenia przez władze publiczne podstawowej wolności człowieka, jaką jest prawo do wolności osobistej, o ile celem ograniczenia tej wolności jest zabezpieczenie zdrowia publicznego” (Zajdel-Całkowska 2019, 345). W celu realizacji tych zadań przepisy polskiego prawodawstwa dopuszczają możliwość zastosowania przymusu, by osiągnąć zachowania zmierzające do poddania się świadczeniom zdrowotnym, które z zasady są dobrowolne i zależą od zgody zainteresowanego podmiotu, czyli pacjenta. Zasady postępowania przymusowego zostały określone w przepisach Ustawy o ochronie zdrowia psychicznego (DzU 2018, poz. 1878), Ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi (DzU 2016, poz. 487), Ustawy o przeciwdziałaniu

narkomanii (DzU 2018, poz. 1030) i Ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi (DzU 2018, poz. 151).

* * *

Ukazana w artykule perspektywa etyczna skoncentrowana na *principium* odpowiedzialności sytuuje się w połowie drogi pomiędzy wizją libertariańską, która daje pierwszeństwo jednostkom i pozwala na jedynie minimalną interwencję ze strony państwa, a wizją kolektywistyczną, która promuje osiągnięcie największej korzyści wspólnej a prawa indywidualne widzi jako zależne od woli wspólnoty. Zaproponowana w artykule perspektywa etyczna zbudowana na zasadzie odpowiedzialności, wymaga większej i jasno sformułowanej motywacji, szczególnie kiedy to interwencje dotyczą ważnych przestrzeni życia osobistego i niejako występują przeciwko tendencjom liberalnym (ograniczając prawa wolnościowe jednostki), ale i przeciwko tendencjom kolektywistycznym (ograniczając niektóre wybory indywidualne, opierając się na demokratycznych procesach decyzyjnych). Z tej racji w przypadku zastosowania pewnych działań z zakresu zdrowia publicznego niezbędne jest ich oficjalne wprowadzenie i rzetelna informacja co do planowanych przedsięwzięć, które mają kluczową rolę w opracowywaniu podręcznika etyki skoncentrowanej na *principium* odpowiedzialności. O ile planowane instrumenty reprezentują działania nieprzymusowe w celu ważnych ulepszeń na forum sanitarnym, to oficjalne wprowadzenie i rzetelna informacja są najważniejszymi wskazówkami, jakie etyka odpowiedzialności dzieli z liberalizmem. Jednocześnie w sytuacji, kiedy opieranie się jedynie na działaniach dobrowolnych zawodzi, etyka odpowiedzialności ma obowiązek wypracowywania i proponowania pewnych działań alternatywnych i bardziej efektywnych. Przykładem takiej polityki było na przykład stopniowe wprowadzanie kampanii informacyjnej, koncentrującej się na konieczności używania pasów bezpieczeństwa. W wielu krajach najpierw zachęcano poruszających się pojazdami mechanicznymi do używania pasów bezpieczeństwa poprzez szerokie akcje informacyjne. Rezultatem tej kampanii było wprowadzenie prawa nakazującego używanie pasów bezpieczeństwa w trakcie jazdy samochodem.

Ostatecznie jednak jedną z najważniejszych konsekwencji budowania modelu etycznego na zasadzie odpowiedzialności jest ograniczenie roli państwa na korzyść osób trzecich. Istotnie bowiem, jeśli państwo monopolizuje znaczną część funkcji społecznych, to w konsekwencji traci się poczucie odpowiedzialności wśród jednostek i grup społecznych, które delegują tę przysługującą im inicjatywę państwu. To właśnie stało się we wszystkich państwach byłego bloku komunistycznego w XX wieku. W przeciwieństwie do inercji obywatelskiej trzeba uznać rolę osób trzecich, które pojawiają się jako struk-

tury pośrednie u boku państwa, a które mają bardzo ważną rolę do odegrania w promocji zdrowia publicznego. Byłoby wielkim zaniedbaniem nierozpoznanie ich potencjalnie ogromnej roli.

Tymi strukturami pośrednimi mogą być instytucje medyczne, instytucje wolontaryjne, firmy, samorządy, szkoły, agencje rządowe (jak na przykład te, które zajmują się kontrolą żywności, napojów, wody), agencje farmaceutyczne, właściciele pubów i restauracji. Ostatnie lata pokazały ogromny wzrost znaczenia wszelkiego rodzaju odpowiedzialnych inicjatyw społecznych. Wiele dużych agend, publikując roczne wyniki swojej aktywności, nie skupia się jedynie na rachunkach finansowych, ale i społecznym zaangażowaniu. Ta funkcja przedsiębiorstw zwykła być nazywana społeczną odpowiedzialnością biznesu (*corporate social responsibility* – CSR). Jest to z pewnością godny zauważenia typ odpowiedzialności, ponieważ rodzi pewne nowe pytania natury etycznej (Wiemeyer 20014, 28-29). To konsumenci odgrywają aktywną rolę w społecznej odpowiedzialności biznesu, a trwała konsumpcja stanowi element zrównoważonego rozwoju (Cur 2014, 168). Co więcej, podkreślając znaczenie tego rodzaju odpowiedzialności, kolejny raz odkrywa się, że warto zatrzymać się w połowie drogi pomiędzy kolektywizmem a libertarianizmem.

W zgodzie z libertarianizmem odrzucamy stan swoistego przerostu opiekuńczości państwa, które zagarnia dla siebie wszystkie działania w zakresie zdrowia publicznego i które niejako przymusza obywateli do tego, aby byli zdrowi. Jednocześnie zgodnie z libertarianizmem uznaje się, że w promocji zdrowia ważną rolę w odpowiedzialnej społeczności ma nie tylko państwo, ale i jednostki oraz rodziny, grupy oraz biznes. Z drugiej strony jednak warto podkreślić, że zwolennicy tendencji wolnościowych, kładący nacisk na podejmowanie wyborów indywidualnych, nie biorą pod uwagę faktu, że podejmowane są one w środowisku, w którym funkcjonują pewne wartości i przyzwyczajenia. Dlatego ludzie bardzo często w pasywny sposób podchodzą do nowej – różnej od będącej w zastosowaniu – polityki środowiskowej. Z tej racji państwo musi w pierwszej kolejności zobowiązać firmy handlowe do poważnego podejścia do społecznej odpowiedzialności biznesu, określając w jasny sposób czynniki zachęty i czynniki zniechęcenia, dając w ten sposób pewną formę nowej praktyce, która może z czasem stać się normą zwyczajową. W drugiej kolejności zaś, jeśli zabrakłoby tej społecznej odpowiedzialności ze strony firmy i w wyniku jej działalności byłoby narażone na niebezpieczeństwo zdrowie ludności, państwo powinno interweniować w sposób bezpośredni.

PUBLIC HEALTH – RETHINK BIOETHICS.
FROM THE PRINCIPLE OF AUTONOMY TO THE PRINCIPLE
OF RESPONSIBILITY

Abstract

There has been a growing tendency lately among bioethics specialists to use a new paradigm of ethical reflection. So far the dominant bioethical principle has been the principle of autonomy of a patient. In the context of care for public health, the principle of responsibility is gradually becoming more important. Undoubtedly this new reflection enriches the fairly short academic history of bioethical research and adds new value to it. This article shows certain elements of medical ethos and research ethics from a medical perspective, which should be analysed as a part of *preventive medicine* focused on the principle of responsibility. Without such an approach, it would be extremely difficult to take justified measures in the area of public health.

Keywords: Bioethics; public health; the principle of responsibility; compulsory measures; voluntary measures

Słowa kluczowe: bioetyka; zdrowie publiczne; zasada odpowiedzialności; środki przymusowe; środki dobrowolne

BIBLIOGRAFIA

- Bayer, Ronald i Amy L. Fairchild. 2004. The genesis of public health ethics. *Bioethics* 18(6), 473-492.
- Biggs, Herman Michael. 1987. *Preventive Medicine in the City of New York*. New York: BIGGS.
- Bzdęga, Jerzy. 2010. Epidemiologia niektórych chorób zakaźnych. W: *Epidemiologia w zdrowiu publicznym*, red. Jerzy Bzdęga, Anita Gębska-Kuczerowska, 369-377. Warszawa: PZWL.
- Callahan, Daniel i Bruce Jennings. 2002. Ethics and public health: forging a strong relationship. *American Journal of Public Health* 92(2), 169-176.
- Chauvin, Tatiana, Tomasz Stawiecki i Piotr Winczorek. 2019¹³. *Wstęp do prawodawstwa*. Warszawa: C.H. Beck.
- Childress, James, Ruth Faden i Ruth Gaare. 2002. Public health ethics: mapping the terrain. *Journal of Law and Medical Ethics*, 30(2), 170-178.
- Cur, Ewelina. 2014. Trwała konsumpcja jako element idei zrównoważonego rozwoju. W: *Spoleczna odpowiedzialność gospodarska. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. Stanisław Fel. 159-178. Lublin: Wyd. KUL.
- D'Agostino, Francesco i Laura Palazzani. 2007. *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia: La Scuola.
- Daniels, Norman. 2000. Accountability for reasonableness. *British Medical Journal*, 321, 1300-1301.
- Gostin, Lawrence. 2000. *Public Health Law: Power, Duty*. Berkeley: Restraint.
- Guttman, Nuritt i Salmon Charles. 2004. Guilt, fear, stigma and knowledge gaps. *Bioethics*, 18(6), 531-552.

- Jędrzychowski, Wiesław. 2010. *Epidemiologia w medycynie klinicznej i zdrowiu publicznym. Podręcznik dla studentów i lekarzy*. Kraków: Wyd. UJ.
- Kass, Nancy. 2001. An ethics framework for public health. *American Journal of Public Health*, 91(11), 1776-1786.
- Kowalski, Edmund. 2009. *Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów*. Kraków: Homo Dei.
- Mephram, Ben. 2008. *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*. Warszawa: PWN.
- Pacian, Anna. 2014. Profilaktyka zakażeń wirusem HIV i uzależnień wśród dzieci i młodzieży. W: *Zdrowie publiczne*, red. Teresa Kulik i Anna Pacian. 155-176. Warszawa: PZWL.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 2017. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Katowice: KSJ.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Le juste*, Paris: Esprit.
- Rogers, Wendy i Dan Brock. 2004. Editorial. *Bioethics* 18(1), 3.
- Stuart Mill, John. 1976. On Liberty. *Harmondsworth*.
- Turolido, Fabrizio. 2011. *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti alle applicazioni pratiche*. Assisi: Citadella.
- Turolido, Fabrizio. 2014. *Breve storia della bioetica*. Torino: Lindau.
- Ustawa z dnia 19.08.1994 o ochronie zdrowia psychicznego. 2018. DzU, poz. 1878.
- Ustawa z dnia 26.10.1982 o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi. 2016. DzU, poz. 487.
- Ustawa z dnia 29.07.2005 o przeciwdziałaniu narkomanii. 2018. DzU, poz. 1030.
- Ustawa z dnia 5.12.2008 o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. 2018. DzU, poz. 151.
- Wiemeyer, Joachim. 2014. Etyka przedsiębiorstwa w chrześcijańskiej perspektywie społeczno-etycznej. W: *Społeczna odpowiedzialność gospodarski. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. Stanisław Fel. 17-38. Lublin: KUL.
- Wojtczak, Andrzej. 2009. *Zdrowie publiczne wyzwaniem dla systemów zdrowia XXI wieku*. Warszawa: PZWL.
- Wróbel, Józef. 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. Księży Sercanów.
- Zajdel-Całkowska, Justyna. 2019. *Prawo medyczne*. Warszawa: PZWL.

WOJCIECH SURMIAK – ks. dr nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, prodziekan ds. kształcenia i studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej – przewodniczący Sekcji Polskiej, członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów – członek Zarządu Stowarzyszenia, delegat Konferencji Episkopatu Polski przy Europejskim Forum Duszpasterzy Akademickich, członek Uczelnianej Komisji Bioetycznej ds. Badań Naukowych przy Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach, członek Zespołu ds. Leczenia Zaburzeń Rozwoju Płci przy Górnośląskim Centrum Zdrowia Dziecka im. Jana Pawła II w Katowicach.

KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Zależność przedsoborowej myśli teologicznomoralnej
od refleksji prawnej i prawnokanonicznej.
Analiza na podstawie kwestii relacji człowieka do zwierząt¹**

Od początku wyodrębnienia teologii moralnej jako samodzielnej gałęzi refleksji teologicznej dziedzina ta była dość ściśle związana z zagadnieniami prawnymi i prawnokanonicznymi. Nie może to dziwić, gdyż mimo oczywistych różnic prawo (tak świeckie, jak i kanoniczne) oraz moralność mają charakter normatywny, a ich podmiotem jest człowiek. Różnice można dostrzec w sposobie argumentacji i motywacji. Prawo ze swej istoty ma charakter minimalistyczny, wyznaczając granice zachowań społecznie akceptowalnych. Moralność z kolei powinna wskazywać jakiś ideał, do którego człowiek ma dążyć. W pewnym momencie refleksja teologicznomoralna bardzo zbliżyła się do prawa, gubiąc w dużej mierze swoją tożsamość. Przed Soborem Watykańskim II dominacja prawa była tak silna, że teologię moralną określano mianem duszpasterskiego wykładu prawa kanonicznego (Wróbel 2016, 122). Niektórzy prekursorzy dwudziestowiecznej odnowy teologii moralnej zwykli nazywać ją także „bękartem etyki stoickiej i Kodeksu Prawa Kanonicznego” (Greniuk 1998, 76-77). Znane było wreszcie powiedzenie *moralista non canonista nihil valet*² (Palazzini 1968, 478).

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie na przykładzie zagadnienia relacji człowieka do zwierząt zależności konkluzji obecnych w wybranych przedsoborowych podręcznikach teologii moralnej od obowiązujących wów-

¹ Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego „Kształtowanie się świadomości obowiązków człowieka wobec zwierząt w podręcznikach teologii moralnej przełomu XIX i XX wieku – kwerenda” o nr 2018/02/X/HS1/01888 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach konkursu Miniatura-2.

² Teolog moralista, niebędący kanonistą (niemający gruntowej znajomości prawa kanonicznego), na nic się nie przyda.

czas przepisów prawa kanonicznego i świeckiego. W tym celu analizie zostało poddanych kilkanaście podręczników reprezentujących nurty alfonsjański, neotomistyczny i chrystocentryczny oraz szereg leksykonów.

1. Zależność od prawa świeckiego

Opracowania teologicznomoralne powstałe w czasie poprzedzającym odnowę soborową wyraźnie odwołują się do przepisów prawa świeckiego. Ten wpływ jest szczególnie widoczny w dostosowaniu poszczególnych edycji tego samego podręcznika do ustawodawstwa kraju, do którego obywateli był skierowany. Jako jeden z przykładów można podać dzieło Heriberta Jonego OFMCap. Już sam tytuł tłumaczenia włoskiego wyraźnie zaznacza, że opracowanie zostało dostosowane do przepisów włoskiego i szwajcarskiego kodeksu cywilnego (Jone 1949). Różnice widać także w zawartości treściowej poszczególnych rozdziałów. Włoska edycja obszernie omawia kwestie związane z nabywaniem prawa własności poszczególnych gatunków zwierząt (gołębi, królików, ryb, pszczół), które uciekły spod pieczy właściciela (Jone 1949, 225-226), podczas gdy angielska całkowicie pomija to zagadnienie, ograniczając się do przywołania wyłącznie zasad ogólnych (Jone 1959, 173-174). Takich przykładów można by przywołać zdecydowanie więcej.

Zagadnieniem związanym z tematyką zwierząt, które jest omawiane najczęściej i najdokładniej niemal we wszystkich podręcznikach czy leksykonach, jest kwestia rodzajów zwierząt. Wyjątkiem w tym względzie są jedynie najbardziej syntetyczne kompendia teologii moralnej, które pomijają te analizy (Szczeklik 1906). Moraliści są w tym wypadku zgodni i wyróżniają trzy grupy zwierząt. Są to zwierzęta domowe, oswojone i dzikie. Do pierwszej grupy należą zwierzęta, które mają właściciela i ze swej natury są związane z człowiekiem. Zwierzęta oswojone są zdolne do życia w naturze, jednak zostały pozbawione przez człowieka wolności i są wykorzystywane w różnych sferach gospodarki. Wreszcie zwierzęta dzikie korzystają z naturalnej wolności, nie są poddane ludzkiemu panowaniu i jako takie nie stanowią niczyjej własności (Vermersch 1928, 356-357; Prümmer 1928, 41-42; Merkelbach 1959, 211-214; Smykowski 2014, 79-80).

Wpływ prawa stanowionego widoczny jest szczególnie mocno w przypadku zagadnienia nabywania prawa własności zwierząt. W tej kwestii autorzy podręczników są także zgodni. Przywołany wyżej podział stanowił dla teologów moralistów podstawę do sformułowania doktryny na temat nabywania i trwania prawa własności do poszczególnych typów zwierząt. Zwierzęta domowe oraz ich potomstwo należą zawsze do prawowitego właściciela. Zwierzęta oswojone także należą do właściciela, jednak tylko dopóki nie odzyskają

pierwotnej wolności, uciekając od niego lub do niego nie powracając. Dzieje się tak także wtedy, gdy staje się on moralnie niezdolny do sprawowania kontroli nad swoimi zwierzętami lub gdy zaprzestaje ich hodowli. Zwierzęta dzikie zasadniczo nie są niczyją własnością. Na mocy zatem zasad ogólnych nabywania własności każdy może stać się ich posiadaczem (Noldin 1955, 356-357; Pighi i Grazioli 1946, 103-105; Smykowski 2014, 79-80).

Konkluzje te są wynikiem bardzo dobrej znajomości przepisów zawartych w kodeksach cywilnych państw europejskich, które zostały uchwalone na przełomie XIX i XX wieku (wiele z tych aktów prawnych w formie znowelizowanej obowiązuje do chwili obecnej). Zaslugą autorów analizowanych opracowań jest natomiast uogólnienie szczegółowych przepisów prawa cywilnego dotyczących kwestii nabywania prawa własności różnych rodzajów zwierząt i syntetyczne ich sformułowanie.

Oprócz przytoczenia zasad ogólnych wielu moralistów przedsoborowych podejmuje się rozważenia szeregu zagadnień szczegółowych. W zasadzie podręczniki alfonsjańskie i neotomistyczne nie formułują oryginalnych rozwiązań kwestii mogących stać się przedmiotem dylematów moralnych, lecz powtarzają i niekiedy komentują przepisy prawa cywilnego. W tym miejscu można dostrzec pewne rozbieżności. Wynikają one z faktu, że dla poszczególnych moralistów podstawą formułowania wniosków były przepisy obowiązujące w innych państwach.

Najwięcej uwagi poświęcono kwestii własności zwierząt oswojonych, które uciekły bądź z innego powodu nie znajdują się już w pieczy właściciela. Konkluzje moralistów są w tym wypadku zróżnicowane, co wynika z rozwiązań prawnych przyjętych w większości kodeksów cywilnych państw europejskich. Prawodawstwo włoskie (*Codice Civile Italiano* 1942, art. 925; por. także Onida 2009, 525) i hiszpańskie (*Código Civil* 1889, art. 612) zgodnie uznawało możliwość podjęcia poszukiwań przez właściciela w ciągu 20 dni od ucieczki zwierzęcia. Dopiero po upływie tego czasu zwierzę stawało się rzeczą niczyją i tym samym mogło zostać wzięte w posiadanie przez kogokolwiek. Podręczniki powstałe w kręgu włoskim (Jones 1949, 225) i hiszpańskim (Gury i Ferreres 1910, 422) przyjmują te rozwiązania prawne i ich przestrzeganie sytuują w kategorii powinności moralnej. Odmienne sytuacja wyglądała w kręgu oddziaływania prawa niemieckiego (*Bürgerliches Gesetzbuch* 1896, art. 960) i szwajcarskiego (*Codice Civile Svizzero* 1907, art. 719). W tych państwach obowiązywała zasada, że właściciel powinien natychmiast podjąć się poszukiwania zaginionego zwierzęcia, aby zachować jego własność. To unormowanie znajduje odzwierciedlenie w podręcznikach adresowanych do odbiorców z tych państw (Vermeersch 1928, 358-359).

Wpływ ustawodawstwa świeckiego jest widoczny także w kwestii własności roju pszczelego, który opuścił ul znajdujący się na terenie należącym

do jego właściciela. Prawodawstwo włoskie (*Codice Civile Italiano* 1942, art. 924) i hiszpańskie (*Código Civil* 1889, art. 612) pozwalało ścigać ten rój przez dwa dni. Jego właściciel miał nawet prawo wejścia na prywatny teren w celu odzyskania swojej własności. Po upływie tego czasu zwierzęta przechodziły na własność tej osoby, do której należał teren, na którym znalazły schronienie. Identyczne rozstrzygnięcia spotkać można w opracowaniach teologicznomoralnych wydanych we wspomnianych krajach (da S. Mauro 1962, 232; Jone 1949, 225; Pighi i Grazioli, 104). Odmienne rozwiązane analizowanego zagadnienia przyjął ustawodawca niemiecki (*Bürgerliches Gesetzbuch* 1896, art. 961) i szwajcarski (*Codice Civile Svizzero* 1907, art. 719, 725). Brak natychmiastowej reakcji ze strony właściciela był traktowany jak zrzeczenie się prawa własności. Nie może zatem dziwić, że opracowania teologicznomoralne nawiązujące do prawodawstwa niemieckiego i szwajcarskiego tę kwestię rozwiązywały identycznie (Vermeersch 1928, 358; Jone 1949, 226).

Najbardziej rozbudowane ustawodawstwo dotyczące analizowanej kwestii istniało we Włoszech i Hiszpanii. Kodeksy cywilne tych państw specjalne przepisy odnosiły do gołębi, królików i ryb. Także opracowania teologicznomoralne powstałe w tym kręgu zajmowały się zagadnieniem migracji wspomnianych gatunków zwierząt. Moralisci włoscy jednomyślnie stwierdzali, że króliki lub ryby, które migrują do innej królikarni lub stawu rybnego, stają się własnością ich właściciela. Zasada ta nie ma zastosowania jedynie w przypadku, gdy zostały one tam zwabione w sposób celowy, co należy traktować w kategorii oszustwa. Ta sama reguła odnosi się także w stosunku do gołębi, które przemieszczają się do innego gołębnika. W tym jednak przypadku konieczne jest przestrzeganie także szeregu innych przepisów prawa dotyczących gołębi wędrownych (Jone 1949, 225; da S. Mauro 1962, 232; Palazzini 1966, 667-668). Stwierdzenia te stanowią niemalże dosłowne powtórzenie przepisów prawa cywilnego (*Codice Civile Italiano* 1942, art. 926; *Código Civil* 1889, art. 612).

W przypadkach, które nie zostały uregulowane przez prawodawstwo aktualnie obowiązujące, teologowie moralisci zwykli sięgać do innych źródeł. W tym względzie korzystali chętnie z prawa rzymskiego. Przykładem może być kwestia własności zwierzęcia postrzelonego podczas polowania. Tym zagadnieniem zajmował się już Gaius Trebatius Testa żyjący w I wieku przed Chr. Twierdził, że zranione zwierzę należy do myśliwego, dopóki jest przez niego poszukiwane. Uchwycenie go w międzyczasie jest niesprawiedliwe. Jeśli jednak łowczy zaniecha poszukiwań, zwierzę to staje się ponownie rzeczą niczyją i może wejść w posiadanie kogokolwiek (da S. Mauro 1968, 230).

Na tym tle wyróżniają się jedynie podręczniki powstałe w nurcie chrystocentrycznym, na czele z monumentalnym dziełem Bernarda Häringa. Nie podejmuje on szczegółowych rozważań kwestii opisanych powyżej i wyraż-

nie dystansuje się od uznania zwierzyny dzikiej za własność niczyją. Wskazuje bowiem, że na jej utrzymanie i opiekę państwo lub właściciel terenułoży znaczne kwoty pieniędzy. Z tego względu powinna ona korzystać ze szczególnej ochrony (Häring 1968, 354; Wróbel 2010, 90).

2. Zależność od prawa kościelnego (kanonicznego)

W 1917 roku został promulgowany po raz pierwszy w historii Kościoła *Kodeks prawa kanonicznego*. Stał się on stosunkowo szybko jednym z podstawowych źródeł dla teologów moralistów. W temacie będącym przedmiotem niniejszego opracowania wpływ prawa kościelnego nie jest tak znaczący jak prawa świeckiego. Może jednak być on dostrzeżony w kilku aspektach. Dotyczy przede wszystkim możliwości uboju zwierząt, polowania i rybołówstwa w dni świąteczne oraz możliwości uczestnictwa osób duchownych w polowaniach.

Rozważania dotyczące wykonywania wspomnianych prac w dni świąteczne są podejmowane przez moralistów w ramach traktatu dotyczącego trzeciego przykazania Bożego. Przedmiotem odniesienia był zapis kodeksowy zabraniający podejmowania prac służebnych (*Codex Iuris Canonici* 1918, can. 1248). W przypadku uboju zwierząt moralisci wychodzą od stwierdzenia, że dozwolone jest w tych dniach przygotowywanie posiłków. Z tego powodu jest możliwy także ubój, o ile jego dokonanie było niemożliwe w dniach poprzedzających. Z tego prawa można korzystać zwłaszcza w okresie letnim, co jest usprawiedliwione przez wysokie temperatury uniemożliwiające dłuższe przechowywanie żywności, chyba że przypadające święto jest połączone z bardzo uroczystym obchodem (Gaudé 1905, 563).

Moralisci nie byli natomiast zgodni co do godziwości polowań na zwierzynę leśną i ptactwo oraz rybołówstwa. W świetle jednej z opinii należy je uznać za czynności fizyczne, pracochłonne i ukierunkowane na skutki doczesne, w konsekwencji za prace służebne. Tym samym ich podjęcie sprzeciwiałoby się przepisowi prawa kościelnego. Drugie podejście, które było nieco bardziej rozpowszechnione, zakładało, że polowanie należy uznać za czynność wspólnotową i wspólnototwórczą noszącą cechy aktywności sportowej i tym samym nienaruszającą obowiązku poszanowania dnia świątecznego (Aertnys i Damen i Visser 1968, 90).

Ostatnim z poruszanych zagadnień będących pokłosiem publikacji kodeksu jest kwestia udziału osób duchownych w polowaniach. Prawo kościelne wśród wielu zajęć, które nie przystoją stanowi duchownemu, wymienia polowanie, a zwłaszcza polowanie z nagonką (*Codex Iuris Canonici* 1918, can. 138). Moralisci w zasadzie potwierdzają ten zakaz, nie wskazując jednak za-

sadniczo racji uzasadniających jego istnienie. Zauważają jedynie, że rzadko uprawiane polowanie bez nagonki powinno być tolerowane (Aertnys i Damen i Visser 1968, 472). Zdaniem współczesnego komentatora, przepis ten nie miał na celu troski o humanitarne traktowanie zwierząt. Szczególne zaakcentowanie polowania z nagonką było podyktowane roztropnością, aby osoba duchowna biorąca udział w polowaniu przez pomyłkę nie zraniła lub nie pozbawiła życia człowieka uczestniczącego w nagonce. Prawodawstwo kościoła uznawało bowiem osobę, która spowodowała śmierć lub zranienie drugiego człowieka, za niegodną pełnienia funkcji kapłańskich (Wróbel 2010, 84-85).

* * *

Jak łatwo można zauważyć, teologicznomoralne rozważania dotyczące relacji człowieka do zwierząt i możliwości ich wykorzystania cechuje kazuistyka i legalizm. Są one w dużej mierze powtórzeniem rozwiązań prawnych lub komentarzem do nich i skupiają się przede wszystkim na kwestii rodzajów zwierząt oraz sposobów nabywania prawa własności do nich.

Co prawda teologowie moralisci podejmują w swoich opracowaniach inne aspekty relacji człowieka wobec zwierząt, lecz ta refleksja jest zdecydowanie mniej rozwinięta. Koncentruje się ona na zagadnieniu właściwego traktowania zwierząt, przeciwdziałaniu okrucieństwu oraz etycznych aspektach doświadczeń z wykorzystaniem istot żywych (Aertnys i Damen i Visser 1968, 155-156; Rizzo 1968, 72-73). Teologowie nie potrafili jeszcze na tym etapie wskazać na ontyczne podstawy zachowań, które postulowali.

Jedynie w opracowaniach chrystocentrycznych bardzo nieśmiało dochodzi do głosu nowe spojrzenie i są formułowane nowe konkluzje (Stelzenberger 1965, 213-215; zob. więcej Smykowski 2020, 61-62). Wynika z tego, że teologia moralna niesięgająca do sobie właściwych źródeł i ograniczająca się w zasadzie do nawiązania do prawa naturalnego, prawa świeckiego i kanonicznego nie była w stanie formułować oryginalnych wniosków w tematyce będącej przedmiotem niniejszego opracowania. Dopiero odnowa soborowa z postulatem ubiblijnienia i wykorzystania w większej mierze osiągnięć innych nauk pozwoliła na podjęcie twórczego namysłu i sformułowanie katalogu powinności człowieka wobec zwierząt. Niektórzy teologowie zaczęli posługiwać się nawet kategorią praw zwierząt, nie utożsamiając ich oczywiście z podmiotowymi prawami człowieka (Wróbel 2010, 93-103).

DEPENDENCE OF THE PRE-VATICAN II THEOLOGICAL AND MORAL THOUGHT ON LEGAL AND CANONICAL REFLECTION. ANALYSIS BASED ON THE ISSUE OF HUMAN RELATION TO ANIMALS

Summary

The aim of this article is to reflect on the method of argumentation undertaken by the authors of moral theology textbooks at the turn of the 19th and 20th century in the field of human relations with animals and defining the limits of their use. The analysis of a dozen or so studies representing various trends has led to the conclusion that most statements are a repetition of civil and canon law or commentary on them. Including only these data did not allow the moralists to formulate a coherent concept that would answer the more and more frequently emerging questions and doubts about the scope of man's domination over the created world.

Keywords: animals; canon law; law; moral theology

Słowa kluczowe: prawo; prawo kanoniczne; teologia moralna; zwierzęta

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne

Bürgerliches Gesetzbuch. 1896. Dostęp: 25.11.2019. <http://www.gesetze-im-internet.de/bgb/index.html>.

Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. 1918. Friburgi Brisgoviae: Herder.

Codice Civile Italiano. 1942. Dostęp: 25.11.2019. <https://www.codice-civile-online.it>.

Codice Civile Svizzero. 1907. Dostęp: 25.11.2019. <https://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19070042/index.html>.

Código Civil. 1889. Dostęp: 25.11.2019. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1889-4763>.

Opracowania teologicznomoralne

Aertnys, Ioseph i Cornelius Damen i Ioannes Visser. 1968. *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Liguorio Doctoris Ecclesiae*, t. 2. Torino: Marietti.

da S. Mauro, Zaccaria. 1962. *Animalia*. W: *Dictionarium morale et canonicum*, t. 3, red. Petrus Palazzini, 231-233. Romae: Officium libri catholici.

da S. Mauro, Zaccaria. 1968. *Caccia*. W: *Dizionario di teologia morale*, t. 1, red. Francesco Roberti i Pietro Palazzini 229-231. Roma: Studium Edizioni

Gaudé, Leonard. 1905. *Theologia moralis. Editio nova*, t. 1. Romae: Ex Typographia Vaticana.

Greniuk, Franciszek. 1998. *Teologia moralna Ciała Mistycznego*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia. Materiały z sympozjum KUL 1-2 grudnia 1997 r.*, red. Janusz Nagórny i Krzysztof Jeżyna, 75-89. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Gury, Jean-Pierre i Juan Bautista Ferreres. 1910. *Compendium theologiae moralis*, t. 1. Barcinone: Eugenius Subirana.

- Häring, Bernard. 1968. *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 3: *Powszechne królewskie wladztwo Boga. Teologia moralna szczegółowa*, tłum. Jarosław Klenowski. Poznań: Pallottinum.
- Jone, Eriberto. 1949. *Compendio di teologia morale in relazione col Codice di Diritto Canonico col Codice Civile Italiano e col Codice Civile Elvetico*. Roma–Torino: Marietti.
- Jone, Heribert. 1959. *Moral Theology*. Westminster-Maryland: Newman Press.
- Merkelbach, Benedictus Henricus. 1959. *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, t. 2: *De virtutibus moralibus*. Brugis: Desclée de Brouwer et Cie.
- Nodlin, Hieronymus. 1955. *Summa theologiae moralis*, t. 2: *De praeceptis*. Innsbruck: Verlag Felizian Rauch.
- Onida, Pietro Paolo. 2009. *Animali (diritti degli). Parte giuridica*. W: *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*, t. 1, red. Elio Sgreccia i Antonio Tarantino, 499-535. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Palazzini, Petrus. 1966. *Piscatio*. W: *Dictionarium morale et canonicum*, t. 3, red. Petrus Palazzini, 667-668. Romae: Officium libri catholici.
- Palazzini, Pietro. 1968. *Teologia morale pre e post-conciliare*, *Divinitas*, 12, 475-494.
- Pighi, Ioannes Baptista i Angelo Grazioli. 1946. *Cursus theologiae moralis ad usum scholarum theologicarum*, t. 2. Verona: Scuola Tip. Vescovile Casa Buoni Fanciulli.
- Prümmer, Dominicus M. 1928. *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum*, t. 2. Friburgi Brisgoviae: Herder & Co.
- Rizzo, Carlo. 1968. *Animali (protezione degli)*. W: *Dizionario di teologia morale*, t. 1, red. Francesco Roberti i Pietro Palazzini, 72-73. Roma: Studium Edizioni.
- Smykowski, Krzysztof. 2014. *Zwierzęta jako przedmiot przedsoborowej myśli teologicznomoralnej*. *Studia Bydgoskie*, 8, 77-88.
- Smykowski, Krzysztof. 2020. *Kształtowanie się świadomości obowiązków człowieka wobec zwierząt w podręcznikach teologii moralnej przełomu XIX i XX wieku*. *Medycyna Weterynaryjna*, 76(1), 59-62. DOI: 10.21521/mw.6338
- Stelzenberger, Johannes. 1965. *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Szczeklik, Carolus. 1906. *Casus conscientiae in praecipuas questions theologiae moralis*. Tarnoviae: Typis Josephi Styra.
- Vermeersch, Arthurus. 1928. *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. 2, *De virtutum exercitatione*. Brugis: Charles Beyaert.
- Wróbel, Józef. 2010. *Zwierzęta i ich prawa*. W: *Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Jeżyna i Tadeusz Zadykowicz, 79-103. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wróbel, Józef. 2016. *Prawo kościelne w świetle refleksji teologicznomoralnej*. *Symposium*, 20(2), 121-147.

KRZYSZTOF SMYKOWSKI – kapłan diecezji bydgoskiej; doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej; adiunkt Katedry Bioetyki Teologicznej KUL; członek Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych; członek Krajowej Komisji Etycznej do spraw Doświadczeń na Zwierzętach; członek Komisji Bioetycznej przy Uniwersytecie Medycznym w Lublinie, autor opracowań z zakresu teologii moralnej i bioetyki; zainteresowania naukowe: bioetyka, moralne aspekty ekologii oraz relacji człowieka do zwierząt; e-mail: krzysztof.smykowski@kul.pl

JOLANTA KUROSZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Formacja laikatu w środowisku uniwersyteckim

Każdy ochrzczony od najmłodszych lat jest wezwany do podążania za Chrystusem i odważnego wyznawania wiary (por. DA 12). Jednak wyzwania współczesnego świata, a zwłaszcza szalone tempo przemian sprawiają, że człowiek potrzebuje wsparcia, by się nie zagubić w dążeniu do świętości. Świeccy są także wezwani do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła oraz do apostolskiego zaangażowania w życie społeczno-polityczne (por. KK 43; DA 9; CHL 42-43). W tym kontekście formacja laikatu nabiera specjalnego znaczenia. Jan Paweł II zaliczył ją do pierwszorzędných zadań eklesjalnej wspólnoty (por. CHL 57). Przedmiotem niniejszej refleksji jest formacja laikatu w środowisku uniwersyteckim. W dobie pluralizmu społecznego warto poszukać odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwości kształtowania w nim dojrzałych postaw wiary wśród młodych studentów oraz pracowników uczelni. Uniwersytet jest szczególnym miejscem – to w jego gmachach „dochodzi do bezinteresownego spotkania kultury i wiary” (Przybecki 1999, 27). Istnienie uniwersyteckich wydziałów teologicznych oraz duszpasterstw akademickich daje podstawy do podjęcia badań w tym zakresie. Warto zaznaczyć, że środowisko uniwersyteckie ma szersze znaczenie od ścisłego pojęcia uniwersytetu rozpatrywanego jako instytucja.

Nie ma wielu opracowań w języku polskim traktujących o misji Kościoła w środowisku uniwersyteckim (Przybecki 1981; 1999; Grubka 2011; Kurosz 2018; 2019; Kurosz i Polak 2019). Tematyka formacji dorosłych (Fiałkowski 2010) w większości publikacji dotyczy kształtowania postaw wiary u świeckich członków Kościoła w grupach i stowarzyszeniach religijnych.

Przedstawienie całego zakresu proponowanego tematu jest niemożliwe w jednym artykule. Dlatego w tym miejscu prezentowane są zagadnienia, które w mojej ocenie stanowią podstawę do bardziej szczegółowego opracowania. Najpierw zostaną zasygnalizowane podstawowe kwestie dotyczące for-

macji dorosłych we wspólnocie eklezjalnej. Następnie przedstawiony będzie jej podmiot w środowisku uniwersyteckim oraz konieczność tego oddziaływania. Ostatnia kwestia będzie dotyczyła specyfiki formacji w tym środowisku.

1. Formacja świeckich w eklezjalnej wspólnocie – podstawy

Człowiek na różnych etapach życia uczestniczy w formacji, która jest niezbędnym elementem wpływającym na jego rozwój. Jej celem jest ukształtowanie przekonań i systemów wartości oraz „wytworzenie wpływających z nich umiejętnych działań w określonym kierunku” (Chlewiński 1989, 390). Uczestnicy tego oddziaływania mają sposobność przyjąć pewne wzorce zachowań i uczynić je „swoimi”. Odbiorca w procesie formacji jest podmiotem aktywnym. Dokonuje oceny własnych potrzeb i nadaje im indywidualny charakter, który w jego przekonaniu jest konieczny dla indywidualnego rozwoju. Zakres realizowanych wyborów zależy od wieku oraz sytuacji, w jakich człowiek się znajduje. Dlatego formacja ma charakter towarzyszący i stymulujący jego rozwój na wielu płaszczyznach. To wszystko sprawia, że ta forma oddziaływania leży u podłoża wychowania, działalności duszpasterskiej, kształcenia czy socjalizacji (por. Chlewiński 1989, 389-390).

Celem formacji realizowanej w Kościele jest pomoc w pogłębionym odkrywaniu przez wiernych swojego powołania i kształtowanie postawy gotowości do jego realizacji (por. CHL 58). Oznacza to wypracowanie i zdobywanie dojrzałości właściwej dla każdego z powołań w Kościele. Wynika to z faktu, że wszyscy chrześcijanie są zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu (KK 42). Dlatego też Karol Wojtyła postrzegał formację jako formę życia odpowiadającą określonemu powołaniu w Kościele (Wojtyła 2003, 248-249). Integralność tej aktywności przejawia się w jednoczesnej realizacji kilku istotnych aspektów życia człowieka, które powinna przenikać wiara. Stąd obecność w formacji aspektu duchowego, doktrynalnego, znajomości nauki społecznej Kościoła oraz przygotowania do apostołstwa. Przypomniał o tym Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której wskazał na wiernych jako na obywateli społeczności eklezjalnej i obywatelskiej. Warto w tym miejscu wspomnieć o upomnieniu, które ojcowie soborowi skierowali do wiernych. Dotyczy ono zaniedbywania obowiązków ziemskich, które na mocy wiary są zobowiązani wypełniać członkowie Kościoła. Ponadto upomnienie zostało skierowane także do tych wszystkich, którzy „sądzą, że mogą tak się pogrążyć w sprawach doczesnych, jakby były one zupełnie obce życiu religijnemu, ponieważ uważają, iż polega ono na wypełnianiu aktów samego kultu i określonych zobowiązań moralnych” (KDK 43; por. DM 21; Kurosz 2018, 106).

Konieczność formacji wynika także z jedności życia, będącej przejawem żywej wiary u członków Kościoła. U osób wierzących nie może być podwójnej egzystencji przejawiającej się w sprzecznych wyborach, w zależności od tego, czy będą one dotyczyły wyznawanej wiary i eklezjalnej wspólnoty, czy też spraw tego świata. Zdaniem Jana Pawła II, rozdzwitek istniejący między wyznawaną wiarą i życiem codziennym jest wielkim błędem współczesności (CHL 59). Stąd wynika właśnie konieczność podjęcia realizacji różnych aspektów formacji laikatu, które się wzajemnie uzupełniają i pomagają wierzącym w drodze do świętości (Kurosz 2018, 107).

Formacja laikatu, zwłaszcza dorosłych, jest realizowana przede wszystkim w życiu eklezjalnej wspólnoty oraz w rodzinie. Dzieje się to zarówno w ramach duszpasterstwa zwyczajnego we wspólnotach parafialnych oraz nadzwyczajnego – ponadparafialnego (Rak 1986, 102). Parafię jednak uznaje się za podstawowe miejsce formacji, zaś jej dopełnienie ma miejsce na poziomie diecezjalnym oraz w ruchach i stowarzyszeniach. Podobnie należy traktować formację w środowisku uniwersyteckim, która stanowi przedmiot naszych rozważań.

2. Społeczność akademicka jako podmiot formacji

Podmiotem formacji w środowisku uniwersyteckim jest społeczność akademicka, którą tworzą zarówno studenci, kadra akademicka, pracownicy bibliotek uniwersyteckich, jak i pracownicy niebędący nauczycielami akademickimi.

W roku 2017/2018 w kraju istniało 397 szkół wyższych (łącznie ze szkołami resortu obrony narodowej oraz spraw wewnętrznych i administracji), wśród nich 130 to uczelnie publiczne, w których kształciło się 969 800 studentów – stanowiło to 75,1% ogółu studiujących, w tym 247 600 osób rozpoczynało studia. Na 267 uczelniach niepublicznych studiowało 322 000 osób (24,9%), w tym 89 300 stanowili studenci pierwszego roku. W tej grupie znajdują się także uczelnie prowadzone przez organizacje wyznaniowe. Są to wyższe szkoły teologiczne, Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II, Akademia Ignatianum w Krakowie. W 2017 roku kształciło się w nich 18 000 studentów. W pozostałych szkołach niepublicznych powołanych przez stowarzyszenia, fundacje (w tym także międzynarodowe) oraz osoby fizyczne uczyło się 304 000 studentów (Adamska 2018, 16-17; Grotowska-Subotowicz 2018, 1-2).

Z dostępnych danych z roku akademickiego 2018/2019 wynika, że do 262 zmniejszyła się liczba uczelni niepublicznych. Na studiach stacjonarnych zarejestrowano 809 300 osób, czyli 65,8% studiujących, natomiast na niestacjo-

narnych – 421 000 osób. Prawie 787 200 osób, co stanowi 64% studentów, wybrało studia pierwszego stopnia, zaś 24,1% adeptów nauki kształciło się na studiach drugiego stopnia, a na magisterskich jednolitych 11,6%. Najwięcej – bo 250 300 osób – studiowało w województwie mazowieckim, a najmniej – bo 12 600 – w województwie lubuskim. Biznes, administracja i prawo były kierunkami najczęściej wybieranymi przez studentów – 22%. Po drugiej stronie tego zestawienia (po 11,5%) uplasowały się nauki społeczne, dziennikarstwo i informacja oraz zdrowie i opieka społeczna (Grotowska-Subotowicz 2019, 1). Nie można pominąć w tym miejscu liczącej 78 300 osób grupy cudzoziemców, którzy w roku akademickim 2018/2019 studiowali w naszym kraju. Większość z nich pochodziła z krajów europejskich, w tym 50,1% z Ukrainy. Prawie 1/3 wszystkich cudzoziemców wybrała uczelnie w województwie mazowieckim (Grotowska-Subotowicz 2019, 2).

Jak wynika z danych, w ciągu ostatnich 10 lat systematycznie spada liczba studentów. W roku akademickim 2007/2008 wynosiła ona 1 937 400 osób. Natomiast w pierwszym semestrze roku akademickiego 2018/2019 kształciło się 1 230 300 osób, o 61 600 mniej w stosunku do poprzedniego roku (spadek o 4,8%), w tym 73,3% adeptów studiowało na uczelniach publicznych (Grotowska-Subotowicz 2019, 1-2). Zmniejsza się także systematycznie liczba studiujących teologię – z 10 400 osób w roku 2005/2006 do 5400 studentów w roku akademickim 2017/2018 (Adamska 2018, 16-17; Grotowska-Subotowicz 2018, 1-2).

Pod koniec grudnia 2017 roku w szkołach wyższych pracowało 95 000 nauczycieli akademickich, w tym 90 900 zatrudnionych na pełen etat. W tej grupie znalazło się 22 700 osób zatrudnionych na stanowisku profesora (zwykłego, nadzwyczajnego, wizytującego), 39 300 na stanowisku adiunkta i 13 000 na stanowisku asystenta. Na uczelniach publicznych pracowało 88,5% nauczycieli akademickich, w tym profesorowie stanowili 22,7%, adiunkci 41,6%, zaś asystenci 14,4%. Zauważono spadek liczby zatrudnionych nauczycieli akademickich o 3,9% w stosunku do poprzedniego roku. Liczba profesorów zmniejszyła się o około 11%, a adiunktów o 4,6%. Zatrudniono natomiast o 9,1% więcej osób na stanowisku asystenta. Z kolei liczba kobiet pracujących wśród nauczycieli akademickich wynosiła 42 700, co stanowiło 45% ogólnej liczby zatrudnionych (Adamska 2018, 32).

Nawet pobieżne przedstawienie dwóch grup społeczności akademickiej ukazuje duże zróżnicowanie, zarówno pod względem wykształcenia, jak i dojrzałości. Zaprezentowane dane dotyczą szkół wyższych, jednak nie wszystkie z nich są uniwersytetami. Najnowsza ustawa wskazuje kryteria¹, których

¹ Uczelnie posiadające kategorię naukową A+, A albo B+ w co najmniej 6 dyscyplinach naukowych lub artystycznych, zwanych dalej „dyscyplinami”, zawierających się w co najmniej 3 dziedzi-

spełnienie jest konieczne, by mogła nosić takie miano. Nie wszystkie szkoły wyższe spełniają wymogi zawarte w ustawie, nie oznacza to jednak zaniechania formacji wobec osób tam pracujących i studiujących. Dlatego też, prezentując dane z Głównego Urzędu Statystycznego, uwzględniono wszystkie szkoły wyższe.

Wspólnota akademicka ma inny charakter od wspólnoty eklezjalnej, w której ma miejsce formacja dorosłych. Jednak służebna rola uniwersytetu wobec społeczeństwa oraz więź Kościoła z tą instytucją, zwłaszcza poprzez obecność wydziałów teologicznych, stwarzają możliwości realizacji niektórych wymiarów formacji. Będzie ona miała różne oblicze, w zależności od miejsca jej realizacji.

3. Konieczność formacji

Miejscem formacji laikatu jest środowisko uniwersyteckie (CHL 62), w którego centrum znajduje się placówka naukowo-dydaktyczna. Uniwersytet na przestrzeni wieków był poddawany różnorodnym wpływom. Mimo to jedność, rozumiana jako *universitatis* wspólnoty nauczycieli i uczniów, oraz jedność w sferze nauki (Jasper 2017, 99), autonomia i poszukiwanie prawdy stanowiły jego cechy konstytutywne od samego początku istnienia. Nadal są one pielęgnowane wraz z kultywowaniem tradycji uniwersyteckiej, zaś ich obecność w społeczności uniwersyteckiej jest świadectwem zachowania ciągłości tradycji (Kurosz 2018, 29).

Zadania uniwersytetu wobec środowiska wskazują na potrzebę formacji osób związanych z tą instytucją. Powołaniem każdego uniwersytetu jest umiślanie wiedzy i odkrywanie prawdy oraz przekazywanie jej innym. Jest to ściśle powiązane z posługą myślenia, która – zdaniem Jana Pawła II – jest jedną z najważniejszych rzeczy w życiu człowieka i społeczeństwa (por. EcE 17-18). Ta ufność w ludzką zdolność do odkrywania prawdy i przyjęcia jej w swoim życiu, zdaniem Benedykta XVI, leżała u początku istnienia tej instytucji. Papież zwrócił uwagę na różnicę między odkryciem prawdy a posiadaniem wiedzy. Prawda to coś więcej niż wiedza, gdyż jej celem jest odkrycie prawdziwego dobra, które często jest opacznie postrzegane. Jego zdaniem, współczesnym zagrożeniem dla człowieka jest większe ukierunkowanie swojej wrażliwości na korzyści materialne niż na prawdę. Stąd realizacja głównego celu uniwersytetu jawi się jako kwestia istotna dla społeczności. Dla-

nach nauki lub sztuki, zwanych dalej „dziedziznami”, są zgodnie z najnowszą ustawą uniwersytetami. Por. Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, Dz.U. 2018 poz. 1668 art. 16.3.

tego zapewne Benedykt XVI apelował, by środowiska uniwersyteckie na nowo potwierdziły ufność w ludzką zdolność do poszukiwania prawdy, gdyż jest ona fundamentem do autentycznego rozwoju człowieka i społeczeństwa (Benedykt XVI 2008, 14-16), a „bez fundamentalnego ludzkiego ukierunkowania na prawdę rozum traci orientację” (Benedykt XVI 2009a, 20). Istnieje także niebezpieczeństwo relatywizmu zagrażającego autonomii uniwersytetu. Kwestia ta nabiera dużego znaczenia, o ile uwzględnimy zadania tej instytucji oraz rangę autonomii wyrażającą się w odpowiedzialności za prawdę (Kurosz 2019, 11). Papież nawiązał tym samym do nauczania Jana Pawła II, który podczas spotkań z naukowcami zwracał uwagę na znaczenie postawy służby w ich pracy. Pracownicy uniwersytetu podczas swoich badań naukowych muszą nie tylko mieć wrażliwość etyczną, ale też głęboką świadomość, że biorą udział w odkrywaniu prawdy, a nie jej tworzeniu. Takie podejście do wykonywanych obowiązków naukowych gwarantuje, że efekty ich pracy będą prawdziwie służyły człowiekowi. Postawa służby wobec prawdy wyraża się także w trosce o dialog międzydyscyplinarny i budowanie solidarności między sobą (Jan Paweł II 1997, 160-162). Niezmiernie ważne są także działania mające na celu doskonalenie procesu integracji nauki, gdyż połączone z poszukiwaniem prawdy mogą się przyczynić do jej obrony przed zawężonymi i zniekształcającymi interpretacjami (Benedykt XVI 2006, 17; EcE 16-18).

Służba drugiemu człowiekowi powinna cechować wszelką działalność Kościoła. Dotyczy to również całej społeczności uniwersytetu. Wyraża się ona w rozwoju dyscyplin naukowych, zwłaszcza nauk humanistycznych, których znajomość pomaga zrozumieć współczesnemu człowiekowi sens jego istnienia. Autonomia badań oraz wspomniana wcześniej postawa pokory naukowców w stosunku do odkrywania prawdy wraz z odpowiedzialnością etyczną stanowią konieczny warunek wypełnienia misji tej instytucji. Nie bez znaczenia pozostaje znajomość integralnej koncepcji osoby ludzkiej, która wymaga do naukowców uwzględniania w badaniach wniosków, ale nie zawsze łatwych do przyjęcia ideałów. Poza tym pracownicy uniwersytetu muszą, niezależnie od wyznawanej wiary, słuchać głosu sumienia oraz mieć odwagę sprzeciwić się wszystkiemu, co zagraża człowieczeństwu lub je umniejsza (Jan Paweł II 1997, 161-162; Kurosz i Polak 2019, 33).

Charakter środowiska uniwersyteckiego stanowi kolejne potwierdzenie konieczności formacji świeckich. Wysoki poziom wiedzy i wykształcenia, duży krytycyzm, ale także entuzjazm młodości to cechy charakterystyczne tej społeczności (Przybecki 1999, 40). Nie powinny więc dziwić słowa Jana Pawła II o uniwersytecie, który „jest jednym z arcydzieł ludzkiej kultury, jest miejscem walki o pełne człowieczeństwo” (Jan Paweł II 1979, 166).

Pod koniec XX wieku autorzy watykańskiego dokumentu *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej* wskazali na nowe zagrożenia, które są powiązane z rozwojem nauk technicznych, biologii, komunikacji. Szczególną uwagę zwrócili na dominację ludzkiej natury, która w konsekwencji może doprowadzić do zagrożenia własnej wolności. Im większa dominacja człowieka, tym większa potrzeba odzyskania przez niego własnej wolności (por. OKUiKU I-9). Wszystkie osiągnięcia ludzkiego umysłu ułatwiają codzienne funkcjonowanie ludziom, ale też mogą stanowić zagrożenia na wielu płaszczyznach życia. Stąd istotna jest służebna rola uniwersytetu, przejawiająca się w szukaniu odpowiedzi na pytania, jakie pojawiają się w nowej rzeczywistości życia człowieka. Nie bez znaczenia pozostaje praca naukowo-dydaktyczna przyczyniająca się do utrwalenia wśród adeptów nauki postaw i zachowań uwzględniających prawdziwe dobro drugiego człowieka.

Formacja w środowisku uniwersyteckim staje się niezbędna wobec nasilających się współczesnych tendencji zmierzających do ścisłego powiązania środowiska naukowego z gospodarką rynkową. Nie bez znaczenia pozostają także wzrastające wymagania przedsiębiorców oczekujących szybkich wyników badań. To wszystko sprawia, że wypełnienie przez pracowników uniwersytetu zadań ściśle powiązanych z jego cechami konstytutywnymi staje się coraz większym wyzwaniem (Kurosz i Polak 2019, 33). „Ta profesjonalizacja, której dobroczynne skutki są niezaprzeczalne, nie zawsze łączy się z formacją uniwersytecką zgodnie z wartościami, z deontologią zawodową czy w zestawieniu z innymi dyscyplinami, które dopełniają koniecznej specjalizacji” (OKUiU I-4).

W ostatnim czasie można zaobserwować w postawach ludzi, w tym także niektórych pracowników naukowych ściślej związanych z gospodarką rynkową, pomniejszanie znaczenia nauk humanistycznych. To wszystko sprawia, że rodzi się napięcie między nowymi uwarunkowaniami, w których funkcjonuje ta instytucja, a dochowaniem wierności jego wielowiekowej tradycji (OKUiKU I-14), z którą ściśle związana jest kultura humanistyczna. Zdaniem Benedykta XVI, istnieje realne zagrożenie jej degradacji. Zepchnięcie kultury humanistycznej na margines życia społecznego wraz z szybkim rozwojem dyscyplin naukowych, w których nie stawia się pytania o sens życia człowieka (np. ekonomii i technologii), będzie miało odzwierciedlenie w postrzeganiu życia ludzkiego (Benedykt XVI 2011, 33). Stąd konieczność powrotu do korzeni europejskiej kultury i postępu, jakim było poszukiwanie absolutu *quaerere Deum*. Obejmowało ono wymóg zgłębiania nauk świeckich we wszystkich dziedzinach wiedzy. Papież przypomniał, że wiara była w ciągu wieków zaczynem kultury i bodźcem do doskonalenia pozytywnego potencjału człowieka (Benedykt XVI 2011, 20). Wynikał z tego apel skierowany do

świata nauki, by na nowo odkryć kształcenie integralne charakteryzujące się jednością wiedzy zakorzenioną w prawdzie (Benedykt XVI 2009a, 20). „Papież wskazywał na ważne zadanie, jakie ma do wykonania człowiek w sferze kultury. Jest nim odkrywanie na nowo znaczenia i dynamiki transcendencji. Wobec powiększającego się rozdzwiewu między Bożą mądrością a mądrością tego świata, która przejawia się w ukierunkowaniu człowieka głównie na cielesność (Benedykt XVI 2009b, 39), zadanie to wydaje się szczególnie ważne” (Kurosz 2019, 15).

Warto w tym miejscu przywołać nauczanie Soboru Watykańskiego II, który odniósł kulturę do „pełnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej” (KDK 53). Dlatego uniwersytety powinny stawiać się swoistymi „laboratoriami kulturowymi», w których prowadzony będzie konstruktywny dialog między teologią, filozofią, naukami o człowieku i naukami przyrodniczymi, kierujący się normą moralną jako zasadą wpisaną w samą naturę badań naukowych i stanowiącą warunek ich pełnej skuteczności w przybliżaniu się do prawdy” (Jan Paweł II 2000, 8). Warunkami realizacji tego zadania będą wypracowanie struktur dialogu (Jan Paweł II 1988c, 391) oraz współpraca między uniwersytetami, do czego zachęca Sobór Watykański II (por. DWCH 10, 12; Kurosz i Polak 2019, 34-35).

Kultura zrodzona z nowoczesności na dobre wpisała się w życie społeczeństwa i przyniosła ze sobą nowe wyzwania oraz zagrożenia. Nie można pominąć w tym miejscu kryzysu kultury i tożsamości, które stawiają nowe wyzwania przed środowiskiem naukowym. Potwierdził to Benedykt XVI, wskazując uniwersytet jako najbardziej odpowiednie miejsce, w którym będą prowadzone poszukiwania mające na celu pochylenie się nad obecnym kryzysem, czego ostatecznym celem powinno być wskazanie rozwiązań zaistniałej sytuacji (Benedykt XVI 2006, 17). Nie bez znaczenia pozostaje wzrost liczby uniwersytetów, jaki miał miejsce w ostatnim czasie. Ubocznym efektem tego zjawiska jest dość znaczne różnicowanie jakości prowadzonych badań i poziomu kształcenia studentów (OKUiKU I-1). W zaistniałej sytuacji szczególnego znaczenia nabierają rzetelne badania prowadzone przez naukowców oraz ich praca dydaktyczna. Zdaniem Jana Pawła II, te dwie kwestie powinny „znajdować się w centrum reform i przekształceń [...], aby dostosować się do nowych czasów” (Jan Paweł II 2000, 6-8). Tylko taka postawa gwarantuje rozwój i trwałość kultury, której obecność stanowi cechę charakterystyczną uczelni (KDK 62; Jan Paweł II 2000, 7).

Konieczność formacji laikatu w środowisku uniwersyteckim wynika także ze współczesnych trendów związanych z laicyzacją społeczeństwa. Usuwanie wszystkiego, co ma związek z wiarą i Kościołem, zwłaszcza w krajach z kręgu kultury romańskiej, to jeden z przejawów akcentowania świeckości państwa. Benedykt XVI zwrócił uwagę na niebezpieczne postawy związane

z powszechnie panującym przekonaniem, że zagadnienia poruszane przez religię, wiarę i etykę nie powinny mieć miejsca w sferze „rozumu publicznego” (Benedykt XVI 2009a, 19). Takie postrzeganie rzeczywistości jest sprzeczne z wolnością, która leży u podstaw korzystania z rozumu na uniwersytecie w celu poszukiwania prawdy (Benedykt 2009a, 19). Obecna we współczesnym świecie tendencja usuwania religii poza obszar racjonalności i monopolizacja nauk empirycznych prowadzą do zepchnięcia wymiaru religijnego w sferę prywatności przy jednoczesnym podważaniu znaczenia uzasadnienia wiary (Benedykt XVI 2011, 33; Kurosz 2019, 13). „Perspektywa chrześcijańska jako kontekst pracy intelektualnej uniwersytetu nie stoi w sprzeczności z wiedzą naukową i zdobyczami geniuszu ludzkiego, lecz przeciwnie – wiara poszerza horyzonty naszego myślenia, jest drogą do pełnej prawdy, prowadzi do autentycznego rozwoju” (Benedykt XVI 2011, 33; Kurosz 2019, 13).

Służebna rola uniwersytetu oraz uwarunkowania, w jakich środowisko uniwersyteckie spełnia swoje powinności, niejako podpowiadają tematy dla formacji ludzkiej i intelektualnej. Jej realizacja będzie się dokonywała wobec studentów w duszpasterstwie akademickim postrzeganym jako urzeczywistnianie się Kościoła-wspólnoty w środowisku uniwersyteckim (Przybecki 1999, 174-206). Nie można zapominać o wspólnotcie profesorów i studentów stanowiącej jedną z cech konstytutywnych uniwersytetu, która jest swoistą przestrzenią dla formacji tych drugich. Stąd konieczność uprzednich oddziaływań duszpasterskich wobec kadry naukowej zarówno w środowisku uniwersyteckim, jak i we wspólnotach parafialnych.

4. Specyfika formacji

Formacja laikatu jest uzależniona od specyfiki środowiska uniwersyteckiego. Większe możliwości w tym zakresie mają uniwersytety katolickie. Ich zadaniem jest doprowadzenie do spotkania orędzia ewangelicznego z rozmaitymi dziedzinami wiedzy, a dialog z ludźmi różnych kultur stanowi drogę do osiągnięcia tego celu. Budowanie wspólnoty ożywionej duchem Jezusa Chrystusa, który jest źródłem jedności tej społeczności, oraz wizja godności osoby ludzkiej powinny stanowić znaki rozpoznawcze katolickich uczelni (EcE 6; 32). Uniwersyteckie wydziały teologiczne są szczególnym miejscem realizacji wskazanych zadań. Zresztą ich obecność w przestrzeni uniwersyteckiej od samego początku jej istnienia podkreśla rangę teologii jako nauki i uzasadnia obecność Kościoła na uniwersytecie (Antonowicz 2005, 23-25). Umożliwia także rozwój wiary u katolickich studentów i pracowników naukowych. Formacja oraz praca dydaktyczno-naukowa pomagają członkom tej społeczności w dojrzewaniu w wierze. Specyfika tych wydziałów ułatwia namysł nad wy-

znawaną wiarą i jej dogłębne przeżycie. Dzięki temu będzie ona mogła być w dojrzały sposób obecna w ich życiu (OKUiKU s. 4; Kurosz 2018, 199). Pracownicy tych jednostek uczelnianych mają ułatwioną współpracę z przedstawicielami innych dziedzin wiedzy. To wszystko sprawia, że istnieje szansa głębszego poznania Boga i poznania pełniejszej prawdy o świecie (KDK 62). Wydziały teologiczne nie mogą budować enklawy w przestrzeni życia uniwersyteckiego, ale muszą się charakteryzować „chrześcijańską inspiracją, będącą udziałem nie tylko jednostek, ale całej uniwersyteckiej wspólnoty jako takiej; nieustanną refleksją, podejmowaną w świetle wiary katolickiej nad coraz bogatszym dziedzictwem ludzkiej wiedzy, które uniwersytet stara się powiększać poprzez własne badania naukowe; wiernością wobec chrześcijańskiego orędzia, takiego, jakim przedstawia je Kościół; instytucjonalnym zaangażowaniem w służbę ludowi Bożemu i rodzinie ludzkiej, podążającym ku transcendentnemu celowi, który nadaje sens życiu” (EcE 13).

Papież Franciszek w Konstytucji *Veritatis gaudium* wskazał podstawowe kryteria odnowienia i odrodzenia studiów kościelnych, które mogą zarazem stanowić inspirację do podstawowych wymiarów formacji laikatu realizowanej w przestrzeni uniwersyteckiej. Kontemplacja wraz z wprowadzeniem duchowym, intelektualnym i egzystencjalnym w kerygmat oraz oparcie się na kulturze chrześcijańskiej stanowią według papieża podstawy formacji. Z kolei uwzględnienie dialogu inter- i transdyscyplinarności oraz konieczność współpracy i współdziałania z innymi podmiotami to kolejne istotne elementy odnowy (Franciszek 2018, 11-19).

Wszystkie wymienione aspekty wyznaczają drogę w pracy formacyjnej w społeczności akademickiej. Nie oznacza to jednak braku tego typu oddziaływań w instytucjach państwowych. Formacja świeckich jest w pewnym wymiarze ukierunkowana przez cel pedagogiczny realizowany na uniwersytecie, czyli przez kształtowanie człowieka. Według Jana Pawła II pracownicy tej instytucji muszą nie tylko nauczać, ale także kształtować młode pokolenie. Towarzyszenie młodemu człowiekowi w dojrzewaniu powinno przejawiać się w umożliwieniu jemu dążenia do doskonałości oraz w pełnej realizacji drzemających w nim możliwości i zdolności. Konieczne jest więc stworzenie takich warunków, które pomogą studentom cierpliwie poznawać, pogłębiać i przyswajać wartości absolutne. Niezbędne zatem będzie uwzględnienie w ich formacji koncepcji człowieka, w której będzie doceniony wymiar religijny i metafizyczny. Nieodzownym elementem musi być także kształtowanie umiejętności mądrego i prawego korzystania z wolności (Jan Paweł II 1988b, 162-163).

Realizacja formacji domaga się działalności pastoralnej w przestrzeni uniwersyteckiej. Jej cechą charakterystyczną powinien być aspekt podmiotowy, przejawiający się w ewangelizacji. Stąd konieczność dialogu realizowanego w aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. Pierwszy ma miejsce między

członkami społeczności uniwersyteckiej, drugi zaś między wiarą a poszczególnymi dziedzinami wiedzy. Takie ujęcie wskazuje również na podwójny wymiar działalności Kościoła – osobowy i społeczny (OKUiKU I-1). Wiąż Kościoła z uniwersytetem ma źródło w „świadomości związku, jaki istnieje między wiarą i kulturą, jest istotnym powodem działalności duszpasterskiej szczególnie nastawionej na świat akademicki” (Przybecki 1999, 36). Aspekt podmiotowy formacji jest realizowany między innymi w duszpasterstwach akademickich. Istotna dla naszego zagadnienia jest koncepcja tej formy oddziaływania pastoralnego. Zasada związku ze środowiskiem oraz charakter dialogowy stanowią cechy wyróżniające wśród innych oddziaływań duszpasterskich. Istotne w tej posłudze jest uwzględnianie istnienia dwóch porządków, które nie są tożsame, ale się dopełniają. Celem uniwersytetu jest wiedza i mądrość, zaś celem Kościoła – zbawienie, porządek miłości i porządek nadprzyrodzony (Jan Paweł II 1979, 167). Formacja świeckich w duszpasterstwie akademickim musi być więc realizowana zarówno w urzeczywistnianiu się Kościoła-wspólnoty, jak i w ramach ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii (Przybecki 1999, 48).

Formacja laikatu w środowisku uniwersyteckim wpisuje się w służebną rolę Kościoła. Musi ona mieć charakter wspólnotowy oraz być ukierunkowana na poszukiwanie prawdy o Bogu i człowieku. Obecność dwóch różnych porządków stanowi jej cechę charakterystyczną. Pomimo różnych uwarunkowań oraz niezależnie od rodzaju placówki działania związane z formacją laikatu powinny być realizowane z największą starannością.

FORMATION OF THE LAITY IN ACADEMIC WORLD

Abstract

Formation of the laity in academic world is a part of the subservient role of the Church. Its purpose is to help to discover the path to holiness through fulfilling the calling. Its spiritual and doctrinal aspect, the knowledge of the Church's social doctrine and the preparation for the apostleship are very important aspects of its activity. Culture and faith meet in the university environment. The need for the formation of the laity in the academic world results from the specificity of this environment and the ongoing socio-economic changes.

Keywords: formation of the laity, university, academic world, Church

Słowa kluczowe: formacja laikatu, uniwersytet, środowisko uniwersyteckie, Kościół

Skróty

- CHL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*.
 DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*.
 DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*.
 DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*.
 EcE – Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Ex corde ecclesiae*.
 EV – Franciszek, Encyklika *Evangelium vitae*.
 KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
 KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
 OKUiKU – Kongregacja Nauczania Katolickiego, Papieska Rada ds. Świeckich, Papieska Rada ds. Kultury, *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*.

BIBLIOGRAFIA

- Adamska, Katarzyna i in. 2018. *Szkoły wyższe i ich finanse w 2017 r.* Warszawa–Gdańsk: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Antonowicz, Dominik. 2005. *Uniwersytet przyszłości. Wyzwanie i modele polityki*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Benedykt XVI. 2006. Szukajcie i brońcie prawdy. 21.10 – Przemówienie Benedykta XVI podczas wizyty na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 289(1), 17.
- Benedykt XVI. 2008. Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 301(3), 12-16.
- Benedykt XVI. 2009a. Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy. 27.09 – Praga. Spotkanie z przedstawicielami świata akademickiego. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 318(11-12), 20.
- Benedykt XVI. 2009b. Wolni od pychy intelektualnej dążymy do prawdziwej Mądrości. 30.10 – przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 309(1), 39.
- Benedykt XVI. 2011. Ewangelia źródłem prawdziwej kultury. 21.05 – przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 324 (7), 33-35.
- Benedykt XVI. 2012. Bez miłości nauka traci swój humanizm. 3.05 – przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 344 (6), 21-23.
- Chlewiński, Zdzisław. 1989. *Formacja*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. V, red. L. Bieńkowski i in. 390. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Fiałkowski, Marek. 2010. *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralne*. Lublin: Wydaw. KUL.
- Franciszek. 2018. *Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych „Veritatis gaudium”*.
- Grotowska-Subotowicz, Ewelina. 2018. *Szkolnictwo wyższe w roku akademickim 2017/2018 (wyniki wstępne)*. Dostęp: 30.05.2019. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/edukacja/edukacja/szkolnictwo-wyzsze-w-roku-akademickim-20172018-dane-wstepne,8,5.html>
- Grotowska-Subotowicz, Ewelina. 2019. *Szkolnictwo wyższe w roku akademickim 2018/2019 (wyniki wstępne)*. Dostęp: 15.06.2019. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5488/8/6/1/szkolnictwo_wyzsze_w_roku_akademickim_2018_2019.pdfv
- Grubka, Marek. 2011. *Między uczelnią a świątynią. Rola kapłana w polskim duszpasterstwie akademickim na przykładzie ośrodka dominikańskiego w Gdańsku*. Kraków: Esprit Wydawnictwo; Poznań: Wydział Teologiczny UAM; Dublin: Wydawnictwo Euro Nexus.
- Jan Paweł II. 1979. Ewangelia drogą do pełnego pięknego życia. Do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 6 czerwca 1979 r. W: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*. Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1988a. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*.
- Jan Paweł II. 1988b. Poszukiwanie prawdy i kształtowanie młodych do prawdziwej wolności. W: *Wiara i kultura*, red. Radwan M. i in. 160-166. Rzym: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jan Paweł II 1988c. Wasze losy związane są z prawdą. Spotkanie ze społecznością uniwersytecką. Sydney, 26.11.1986. W: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan i in. 387-394. Rzym: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jan Paweł II. 1990. *Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach katolickich „Ex corde Ecclesiae”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Jan Paweł II. 1997. Przemówienie Papieża na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 8.06.1997. W: *«Chrystus wczoraj, dziś i na wieki». V pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny*. Olsztyn: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Warmińskiej.
- Jan Paweł II. 2000. Uniwersytet w służbie nowego humanizmu. 9.09.2000 – Jubileusz nauczycieli akademickich. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 228 (11-12), 6-8.
- Jasper, Karl. 2017. *Idea Uniwersytetu*. Przekład W. Kunicki. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Kongregacja Nauczania Katolickiego, Papieska Rada ds. Świeckich, Papieska Rada ds. Kultury. 1995. Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej. *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*, 39(1-3), 3-19.
- Kurosz, Jolanta. 2018. *Kształcenie pastoralne na uniwersyteckich wydziałach teologicznych*. Poznań.
- Kurosz, Jolanta. 2019. *Nauczanie papieża Benedykta XVI o roli uniwersytetu w społeczeństwie*. *Warszawskie Studia Pastoralne UKSW*, 46 (4), 7-24. DOI 10.21697/wsp.2019.401.
- Kurosz, Jolanta i Polak, Mieczysław. 2019. *Świadomie wybierać – odpowiedzialnie oferować. Zajęcia do wyboru w programach studiów akademickich*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Przybecki, Adam. 1999. *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności. Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce po przełomie 1989*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Przybecki, Adam. 1986. *Urzeczywistnienie się Kościoła w środowisku akademickim*. Poznań.
- Rak, Romułd. 1986. Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim. *Ateneum Kapłańskie*, 464 (1), 97-112.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*.

- Sobór Watykański II. 1965. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
Sobór Watykański II. 1965. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*.
Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
Wojtyła, Karol. 2003. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Wydawnictwo Unum.

JOLANTA KUROSZ – prof. UAM dr hab., pracownik w Zakładzie Teologii Praktycznej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wiceprzewodnicząca Stowarzyszenia Polskich Pastoralistów. Autorka kilkudziesięciu artykułów oraz książek: *Szkolne nauczanie religii w spotkaniu z duszpasterstwem dzieci i młodzieży. Wyzwania i szanse*, Poznań 2008; *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza – teologia pastoralna fundamentalna*, Poznań 2009; *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część druga. Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa*, Poznań 2012; *Kształcenie pastoralne na uniwersyteckich wydziałach teologicznych*, Poznań 2018. Badania naukowe koncentrują się wokół duszpasterstwa dzieci i młodzieży, zagadnień związanych z dydaktyką teologii pastoralnej, teologią laikatu oraz oddziaływaniem pastoralnym wobec osób w podeszłym wieku.

BORYS JACEK SOIŃSKI

Adam Mickiewicz University in Poznań

Faculty of Theology

Selected indicators of religiosity of postgraduate students of Theology in Poznań

In 2016 the Faculty of Theology at AMU opened two new postgraduate programs in theology¹ which do not conclude in a PhD diploma but rather aim to prepare the graduates to teach religion as a school subject and to conduct religious instruction in kindergartens. The first of these programs is the Postgraduate Study in Theology and Catechesis which is open to holders of B.A or higher degrees who are certified to teach any subject in state schools (Marciniak 2016a). The other is the Postgraduate Study in Preschool Catechesis aimed at graduates of Preschool and Early School Education programs. (Marciniak 2016b). The students in both these programs, while obtaining certification to teach religious instruction, become theologians. This makes it particularly important for them to have spiritual competences related to spiritual development and developing faith such as the capacity to guide their own personal development, high personal ethics and ethical sensitivity towards social and religious issues and, above all, the capacity for supporting their students spiritually (Marciniak 2016a; Marciniak 2016b).

This gives rise to the question: are the current students in these programs in fact persons who have the spiritual competences related to their own spiritual development and the development of faith and who in future will be able

¹ These programs were created on the basis of The Resolution of The Episcopal Conference of Poland from the 7th of June 2016 regarding the minimum requirements in the training of school catechists [Uchwała Konferencji Episkopatu Polski z dnia 7 czerwca 2016 roku w sprawie minimalnych wymogów w kształceniu nauczycieli religii] (KEP 2016), which is based in the existing state legislation. The competences of school catechists are regulated by: agreement between The Episcopal Conference of Poland and the Ministry of National Education from the 31st of May 2016 regarding the required qualifications of school catechists [Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 31 maja 2016 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii] (2016).

to offer adept spiritual support to their students? Are they religious and can their religiosity be regarded as mature?

1. A theologian's experience of faith

Theology (from Greek: Θεός – God, λόγος – word, speech, science) is a particular academic discipline, because it answers questions related to the issues of God and humankind in the light of reason and faith (Szymik 2013, 657). To define it in the broadest sense, we can say that it is discipline that relies on scientific study of the Revelation, tradition and teachings of the holy Church (*Magisterium Ecclesiae*). At the same time it is a type of intellectual activity that exposes and develops the theologian's inner, spiritual experience of sacrum. As noted by Janusz Królikowski, this inner experience is in fact faith itself (Królikowski 2017, 25). Furthermore, living faith expresses itself in good deeds (cf. Jacob 2:17), and most of all: in actions based in the love of God and man (cf. Gal. 5,6). This has been emphasized by such witnesses to theology as St. Augustine, St. Thomas Aquinas or St. Bonaventure. Consequently, living faith that expresses itself through love comprises of prayer and other religious practices and ecclesiastic engagement, which satisfy authentic yearning for God (Królikowski 2016, 232, 298). Because theology, as *scientia fidei*, is based on the mutual bond between science and faith, it is impossible to be a theologian without inner faith experience, without inner identification with God and without expressing the union with Him through individual and community prayer. Knowledge acquired during the study of theology can comprise exegesis, the history of Church, the development of doctrines and philosophical reflection, but these are all only auxiliary fields of theology, given that the true aim of this discipline is the sanctifying communion with God – a union that eventually leads to salvation. The task of a theologian lies not as much in explaining the mysteries of faith, but rather in arousing others' experience of God's mystery. However, in order to give God one must first receive God personally to be able to pass onto others the authentic sense of the mystery (Królikowski 2017, 28-29). Like Hans Urs von Balthasar, one must highlight the need for „kneeling theology”, meaning theology in the closeness of God, which is also the point of arrival of the „sitting theology” – the result of individual study by the scholars' desk or instruction undertaken under the guidance of mentors and masters in the lecture hall. The religious attitude of a theologian should also have the characteristics of a synderetic, habitual engagement, which lays the foundation for theological study and deep, intellectual research (Królikowski 2017, 29-29). It should be remembered that a theologian should not just experience God's mystery in particular moments, but

rather continuously, given that he or she is included in this mystery together with his or hers life situation, and it shapes his or hers entire thinking and life-style (Królikowski 2018, 30).

A theologian's experience of faith has been described by Grzegorz Strzelczyk. The experience of faith is at first a mediator of the reception of Revelation, which always stands at the centre of human experience of faith. The reception, interiorisation and objectivisation of God's Revelation enables theological reflexion. Interiorisation comprises the consolidation of Revelation with the whole of one's personal experiences, whole objectivisation means the confrontation of one's personal experiences with the experience and interpretative tradition of the community. Such an experience later creates testimony for others, who are also the recipients of theological discourse. The passing from Divine Revelation to theology can be expressed in the following sequence: *experientia – testimonium (communio) – theologia*. Thus the experience of faith precedes theology in two ways. Firstly it precedes it chronologically, as the *conditio sine qua non* of Revelation, and secondly – in the sense of forming the necessary foundation and the source of theology (LG 8; Strzelczyk 2007, 42-43). A theologian's personal experience of faith is in fact framing oneself in relation to the Ressurrected Jesus Christ who is still present in the holy Church, the sacraments, prayer and other religious practices. This experience is subject to primary reflection and then in turn influences the way in which the theologian sees him- or herself and his or hers general outlook on reality. The theologian's experience of faith is, thus, an integral element of the theological method and „theology practised without it is by necessity methodologically wrong” (Strzelczyk 2006, 46). In consequence, the practice of theology without methodologically structured, scientific reflection upon the Revelation and the theological tradition can no longer be considered theology but rather a kind of religious studies or history of religion. Separating theology from experience may cause the former to no longer be credible or convincing.

2. Psychological understanding of religiosity

The notion or category of „experience”, which has become common and indispensable in contemporary theological reflection, has, however, provoked much controversy due to its lack of precision which often results in ambiguous approaches. At times, this notion is used to highlight the originality and relevance of a given framework, in other cases – to emphasize a particularly empirical moment, and frequently – to express a reality that is hard to capture and somewhat mysterious (Kowalik 2003, 36-38). Current and future methodological inquiries are most likely to prolong this discussion amongst theolo-

gians, but for the purpose of this psycho-pastoral analysis, the understanding of the experience of faith shall be narrowed down to its empirical dimension. Faith, is however, an occurrence characterized by particular mysteriousness which makes it difficult to capture in empirical definitions or objective descriptions (Moskałyk 2012, 42). This is why psychology usually employs the notion of religiosity in this context². The diversity of methodological approaches results in many different, and at times contradictory, interpretations of the phenomenon of religiosity (Chlewiński 1982b, 11; Nowak 1985, Król 2002, 88). Zdzisław Golan defines religiosity as „a subjective positioning of a human being in relation to God and transcendence, expressed in the realm of notions, beliefs, feelings and actions of an individual” (Golan 2006, 71). This means that religiosity comprises of inner psychological processes of an individual related to his or hers experience of a particular relationship with God, who is regarded by the subject as a reality existing outside of the visible realm. Czesław Walesa, on the other hand, states that „religiosity is a personal, subjective, individual and positive relation between an individual and religion” and that „religiosity is the sum of everything that an individual experiences and all of what happens, changes or functions within the individual in direct interrelation with the relationship with God in which this particular person has places him or herself” (Walesa 1982, 144). Romuald Jaworski also understands religiosity as the subjective side of a religious phenomenon which comprises religious beliefs, experiences and pursuits as well as their external manifestations, but whose core is the personal relationship with God (Jaworski 1989, 10-12).

A vast array of research has been conducted on religiosity of university students (eg. Głaz 2004). Religiosity of postgraduate students has also been studied (Hay 1979). In the context of this article’s topic, one should pose the following question: is it possible that there is a interrelation between the kind of an academic program one attends and one’s religiosity? So far, research has been conducted, for example on the relationship between the course of study and views on the relations between religion and science (eg. Scheitle 2011). There are also studies that indicate that there is some interrelation between the academic discipline and religiosity (eg. Stark, Finke 2000; Gross, Simmons 2009; Sheitle, Ecklund 2018). Research conducted by Polish sociologists identified field of study as a more significant variable for students’ religiosity than gender: being religious was less common among students of humanities (54%) than among students of technical faculties, while natural sciences had

² D.M. Wulff prefers the term „religious faith” to „religiosity” (Wulff 1999, 513). However, the use of the term „faith” in psychology often seems problematic from the point of view of theology and does not bring the intended clarity to the explanation of this notion.

the highest percentage of religious students. Other studies have shown that religious orthodoxy was the most common among students reading Polish, followed by those included in mathematics and physics programs, while it was the least common among students of social sciences (Miś, Warmiński 2000, 104). Anna Królikowska's research has proven that religiosity and understanding of religious notions is chiefly influenced by the differences in mentality between students of humanities, engineering and medicine (Królikowska 2009).

Stanisław Głaz's research, in turn, has shown that religious involvement, experiences and practices are most correlated with studying theology. Theologians took part in sacramental life more often and showed higher levels of individual prayer and religiosity than students of forestry (Głaz 2003, 130). Similar dependencies have been proven in research on students' religious experiences in the wake of John Paul II's death, when students of theology reported stronger sensations of closeness to God than student's of medicine or education sciences (Soiński 2006, 65-66). In case of students of philosophy the results were more ambiguous. They had higher scores for some indicators describing their religiosity (such as religious involvement or experiences), but the control group of their peers pursuing vocational education showed more involvement in sacramental life (Głaz 2004, 97).

3. Research methods and characteristics of the research subjects

This article aims to answer the following research question: Are there significant differences in:

- the declared faith and image of God;
- involvement in sacramental and religious life;
- involvement in the life of Church communities;
- religious identity;
- and personal religiosity

between the students in the postgraduate programs in theology and other adult Catholics with higher education.

The following hypothesis has been formulated to answer the question:

Postgraduate students of theology have a more filial image of God, show a higher level of religious practices and ecclesiastic engagement, as well as a more mature religiosity than the control group of adult Catholics with higher education.

In order to verify this hypothesis, survey method has been employed, using the following tools: questionnaire for researching the dimensions of religiosity developed by the author, W. Prężyna's/W. Chaim's Scale of Religious Practices (Chaim 1991, 120, 195), A. Wieradzka-Pilarczyk's Scale of Religious Identity (Wieradzka-Pilarczyk 2015, 147-154) and R. Jaworski's Scale of Personal Religiosity (Jaworski 1989, 10-12).

The research was conducted between 2017 and 2019 among the students of Postgraduate Study in Theology and Catechesis and Postgraduate Study in Preschool Catechesis at the AMU Faculty of Theology in Poznań. The respondents were asked to fill out the questionnaires during classes. The choice whether to participate was theirs, yet nobody declined. Out of 71 answer sets N=62 were verified as complete and taken into account in further analyses. The experimental group included 54 laypersons and 8 consecrated persons or members of the clergy. Due to the age group represented by the participants, parents whose children preparing for the First Communion and who had higher education (N=145)³. All of the participants were Roman Catholics. In both groups women were the majority (81.2%). Among the postgraduate students 88.7% were women. The percentage in the reference group was somewhat lower – 77.9%. The difference, however, is not statistically significant.

Table 1. Descriptive statistics of the age variable among the research participants (N=207)

Age	N	Min	Max	M	SD	Skewness	Kurtosis	Mann-Whitney test confidence level
Postgraduate students	62	24	56	39.32	8.24	0.06	-0.93	Insignificant
Reference group	145	28	57	38.77	4.85	0.90	1.78	

The age differences between the two groups are not statistically significant. As table 1 shows, the average age (M=39.8 and M=38.8) and the minimum and maximum ages are close in both groups. The main differences between the two groups lies in the fact that in the postgraduate students group the age distribution is symmetrical (the asymmetry is close to 0.1), while the reference

³ Parents of children preparing for the First Communion were surveyed by Jan Cieślak, Elżbieta Rychlik and Karolina Staszak as part of a research program conducted in the years 2009-2018 at the pastoral psychology seminar. Due to slight variations between questionnaires used during different waves of the survey, the size of the reference groups differs between the items.

group shows skewness to the right (0.9), which means that younger people were represented in higher numbers.

Table 2. Places of residence of research participants (N=207)

Place of residence	Postgraduate students (N=62)		Reference group (N=145)		Mann-Whitney test confidence level
	n	%	n	%	
Rural areas	25	40.32	15	10.34	0.001
Towns under 10,000 inhabitants	9	14.52	8	5.52	
Towns between 10,000 and 200,000 inhabitants	15	24.19	11	7.59	
Cities over 200,000 inhabitants	14	22.58	111	76.55	

The largest share of postgraduate students who took part in the research lives in rural areas (40.3%), while the smallest share resides in small towns (14.5%). Almost a quarter of the students (24.2%) live in middle-sized towns while, 22.6% live in large cities.

Table 3. Marital status of the research participants (N=207)

Marital status	postgraduate students (N=62)		reference group (N=145)		Mann-Whitney test confidence level
	n	%	n	%	
Sacramentally married	36	58.06	112	77.24	0.05
Single	14	22.58	2	1.38	
Consecrated person/member of the clergy	8	12.90	0	0	
Divorced	3	4.84	3	2.07	
Widowed	1	1.61	2	1.38	
In informal cohabitation	0	0	16	11.03	
civilly married	0	0	9	6.21	

In the examined group of postgraduate students the most (58.1%) are sacramentally married, while 23.0% are single. Every eighth person in this group is consecrated or a clergyman, and while 4.8% are divorced none of them have entered new relationships and they live alone. In this group there are no people in informal cohabitation or civil marriages. In the reference group, on the other hand, over three quarters (77.2%) are sacramentally married (77.2%), 11.2% are in informal cohabitation, 6.2% in civil marriages, and 2.1% are divorced. This means that there is a notable difference between the postgraduate students of theology and the reference group where it comes to marital status, given that the status of 95.2% of the students can be considered canonically regular, while in the other group every fifth person is a so called „maritally irregular situation”⁴.

4. Profession of faith of the research participants

The analysis of research outcomes shows that 40.3% of postgraduate students of theology declare to be of profound faith (Table 4). Meanwhile, in the reference group much fewer people declare to be deeply religious (10.4%) – the percentage is close to that of Poles who declared profound faith in the Statistics Poland research conducted in 2015⁵. The difference in the declared level of faith between the two groups is statistically significant at the level of $p < 0.001$. There is, however only a small difference when it comes to the percentage of people who declare themselves as religious in both groups (60.0% and 53.0%). No one among the postgraduate students who took part in the research declares to be mostly religious, neutral towards faith and religion, mostly irreligious or irreligious, while in the reference group 30% declare to be mostly religious.

One must remember, however, that declarations of profound faith do not always correspond with deep religiosity. The research of Polish sociologists has shown that Catholics in Poland who declare themselves to be profoundly religious, often do so because of a very emotional, traditional attachment to the „faith of forefathers”. In case of such persons, declaration of profound faith sometimes means strong involvement in tradition as well as strong religious socialization in their families (Piwowarski, Mariański, Ryczan 1987, 116).

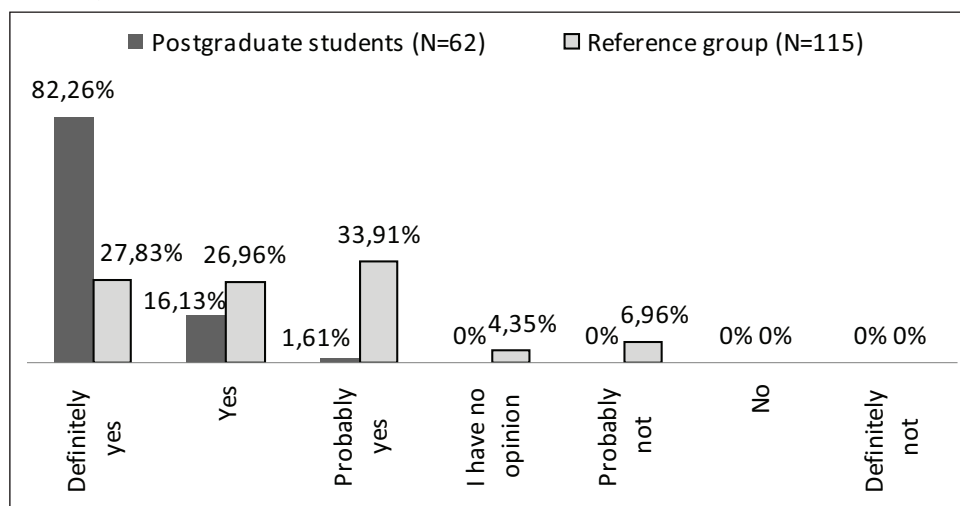
⁴ However in the light of *Amoris laetitia*: „it is can no longer simply be said that all those in any ‘irregular’ situation are living in a state of mortal sin and are deprived of sanctifying grace” (AL, 301).

⁵ According to the Statistics Poland survey, 10.5% of Poles declare to be deeply religious, while the percentage for the 35-54 age group is 8.8-9.1% (Statistics Poland, Statistical Office in Łódź 2017, 116).

Table 4. Research participants attitudes towards faith and religion (N=177)

	Postgraduate students (N=62)		Reference group (N=115)		Mann-Whitney test confidence level
	n	%	n	%	
Deeply religious	25	40.32	12	10.43	0,001
Religious	37	59.68	61	53.04	
Mostly religious	0	0	35	30.43	
Neutral	0	0	3	2.61	
Mostly irreligious	0	0	2	1.74	
Irreligious	0	0	0	0	
No data	0	0	2	1.74	

Graph 1. The beliefs of the research participants on whether their faith in God gives meaning to their lives (N=177)



The results of Mann-Whitney test show that the difference is statistically significant at $p < 0.001$

An important element constituting religiosity is religious faith understood as a set of notions and statements related to God, humankind and the world. In the psychological perspective, faith provides answers to important existential questions and allows for fulfillment of one of individual's basic needs, namely the need for Transcendence. By explaining the meaning and purpose of life, it enables one to interpret life, suffering, death and other liminal situations as

having worth for the particular person or for others (Chlewiński 1982, 70). As is shown in Graph one, the postgraduate students of theology are statistically more likely ($p < 0.001$) than other adult Catholics to be of the mind that faith in God definitely gives meaning to their lives. (82.3% as compared to 27.8%). In contrast to the postgraduate students, every third person in the reference group answered yes, but with little certainty. Moreover, 7.0% of adult Catholics in the reference group disagrees somewhat with the view that there's a connection between faith and the perception of life's meaning, and 4.4% have no opinion on this subject. These views were not represented among postgraduate students of theology.

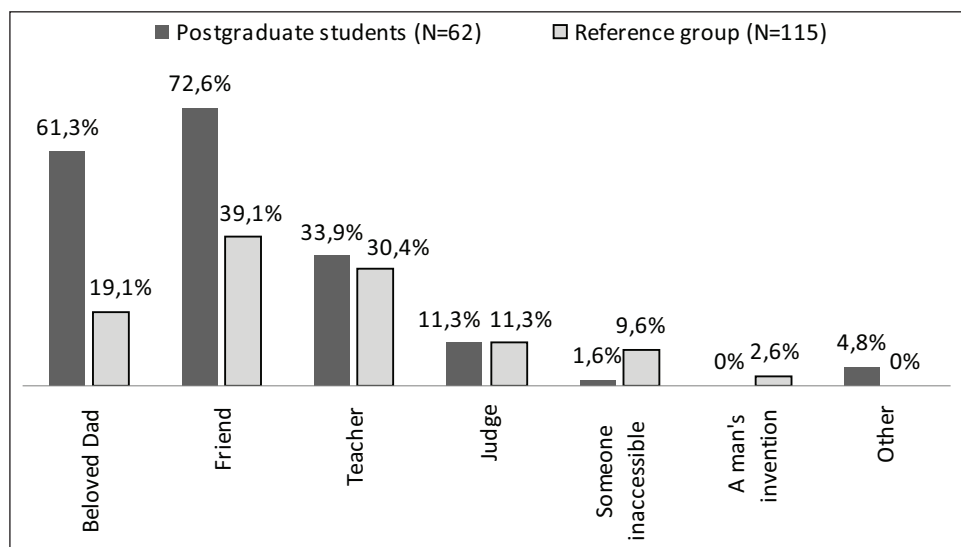
In the theological dimension, God is the Father to Christians⁶. God was described as Father chiefly by Jesus in the Gospels (Mark: in 4 instances; Matthew: in 43 instances; Luke: in 15 instances; John: in 109 instances), who – while teaching the new prayer to his disciples – has also explicitly shown God's closeness by using the term *Abba* (cf. Mark 14:36), which is an equivalent of the diminutive „daddy” (Kwas 1982, 187). When presented with several descriptors of who God is for them, the respondents who chose the first answer – „beloved Dad” – showed that they are conscious of the most faithful reading of the Gospels and are personally, filially devoted in their relationship to God. As shown in Graph 2, the majority of postgraduate students of theology has chosen this option (61.3%), while in the reference group one in five respondents (19.1%) shares this view of God ($p < 0.001$).

The second descriptor of God, „friend”, also signifies a personal bond between an individual and God, but in the light of the Bible this bond is based on the covenant (Poniży 2003) and not on generation as it was in the case of the above-mentioned Father-child relationship. For Christians, the term „friend” has christological connotations – it mostly refers to Jesus who had close Friends (cf. Luke 10:37-42; John 11:1-44, 12:1-11) and was referred to as a friend of sinners (cf. Luke 7:13). However, in its theological sense, this description calls back mainly to the words He shared with his disciples at the cenacle. A bond of friendship with Jesus stems from having been chosen by Him and is related to fulfilling His commands (cf. John 15:13-16; Luke 12:4). Almost three quarters of postgraduate students of theology chose to describe God as Friend, while only 39.1% of adult Catholics in the reference group selected this option. This indicates that future catechists have a closer relation with God. The descriptors of „Teacher” and „Judge” were selected less often,

⁶ However, God is the Father not only to Christians, given that the Old Covenant already applied the image of father to God (Prov 3:12; 2 Sam 7:14; Deut 8: 5, 32: 6-19; Mal 1:6; 2: 1-3). However, for Hebrews the father-child relationship with God was mostly interpreted in its legal aspect of reprimanding and disciplining the Children, while the new testaments puts emphasis on grace and closeness (Łabuda 2011, 173, 176).

but the numbers were comparable in both groups. The descriptor of God as Someone inaccessible was selected by almost one in ten respondents from the reference group and only by several people in the experimental group. The respondents were also free to add their own descriptions – those who decided to do so, listed the following: Love (x2), the Absolute, Lord, Creator, Mystery, Guide, Employer, good Boss.

Graph 2. The research participants' notion of God (N=177)

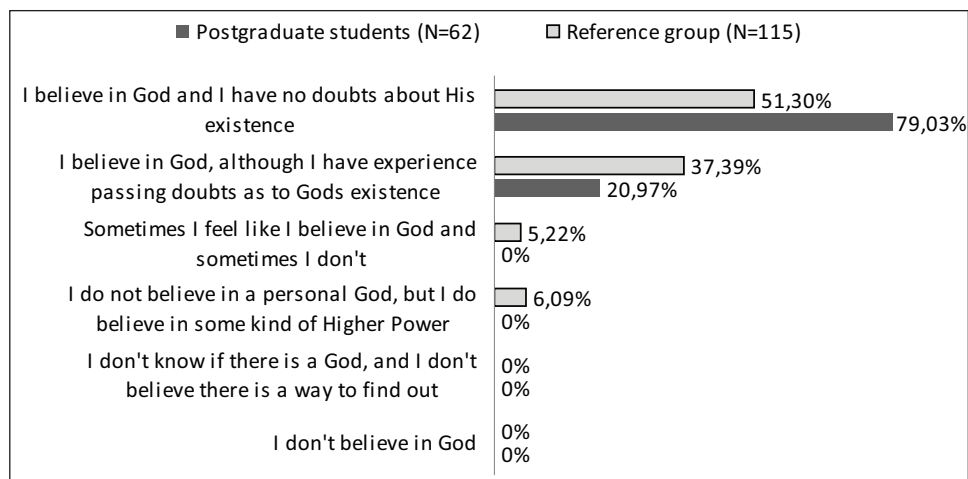


Some of the participants selected more than one option, which makes the total sum greater than 100 %. The Mann-Whitney test indicates statistic significance of the difference at the level of $p < 0.001$.

The right notion (image) of God is, according to Zdzisław Chlewiński, one of the characteristics of religious maturity (Chlewiński 1991, 92-95). In the light of the conducted analyses, it is evident that the postgraduate students of theology show significantly greater religious maturity than the Catholics from the reference group ($p < 0.001$).

The declarations concerning personal faith in God (Graph 3) allow to state that it is much more common for the postgraduate students of theology to have no doubts as to the existence of the God they believe in (79.0% as compared to 51.3%). In the reference group of other adult Catholics, on the other hand, there is a greater percentage of people who experience passing doubts as to Gods existence (37.4% as compared to 21.0%), and there are also persons who only believe in „some kind of Higher Power” (6.0%) or declare their faith to be labile (5.2%).

Graph 3. The respondents' answers to the question: „Which of the following statements do you agree with the most?” (N=177)



Mann-Whitney test indicates that the difference is statically significant as the level of $p < 0.001$

5. Religious practices of the research participants

Persons who participate in surveys that use the Scale of Religious Practices evaluate their own religiosity in the aspects of frequency, nature and importance of religious practices (prayer, mass participation, taking Holy Communion, motivation and meaning of religious practices). 30 points is the maximum score, 5 points – the minimum, with the normalized average at 17,5 points (Chaim 1991, 120, 195).

Table 5. Descriptive statistics of the research participants' (N=207) in the Scale of Religious Practices (W. Prężyna/W.Chaim)

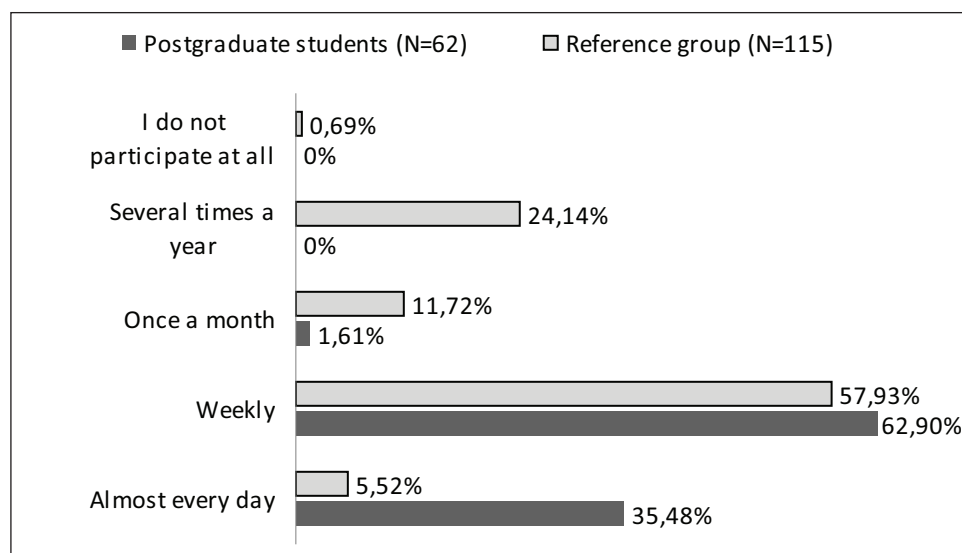
RPS	N	Min	Max	M	SD	Skewness	Kurtosis	Mann-Whitney test confidence level
Postgraduate students	62	16.00	28.00	23.23	2.21	-0.34	0.71	0.001
Reference group	145	6.00	25.00	16.95	4.35	-0.09	-0.57	

The average result of the postgraduate students of theology in Scale of Religious Practices (M=23.2) is higher than the normalized average of the scale

($M=17.5$) and significantly higher ($P<0.001$) than the reference group average ($M=17.0$). The postgraduate students of theology are also somewhat more homogeneous as a group than the reference group of other adult Catholics, as evidenced by the lower standard deviation ($SD=2.2$ as compared to $SD=4.4$). Skewness to the left (-0.3) indicates that the majority of the results were higher than the average, which can be explained by the religious profile of the theology programs in which the participants are enrolled. In the reference group, the average score was lower and the skewness was closer to zero (-0.1), which indicated a more symmetrical distribution, meaning that individual scores were both higher and lower than the normalized average. This means that postgraduate students of theology participate more strongly in religious practices and value these practices more than the Catholics from the reference group.

An ecclesiastic community, as noted by Le Bras, realizes itself in practice through mass participation and communion, rather than in the sacrament of the baptism as stated by theology of sacraments. A person who is baptized, but does not take part in masses or take communion, can be considered to be dead member as a member of the Church (Le Bras 1956, after: Piwowarski, Mariański, Ryczan 1987, 117). However participating in the mass is an important indicator of institutionalized religiosity, and may be a symptom of routine, relatively superficial, mass religiosity. Receiving communion, on the other hand, may be an indicator not just of private, but also of deeper religiosity.

Graph 4. Frequency of participation in mass among the research participants ($N=207$)

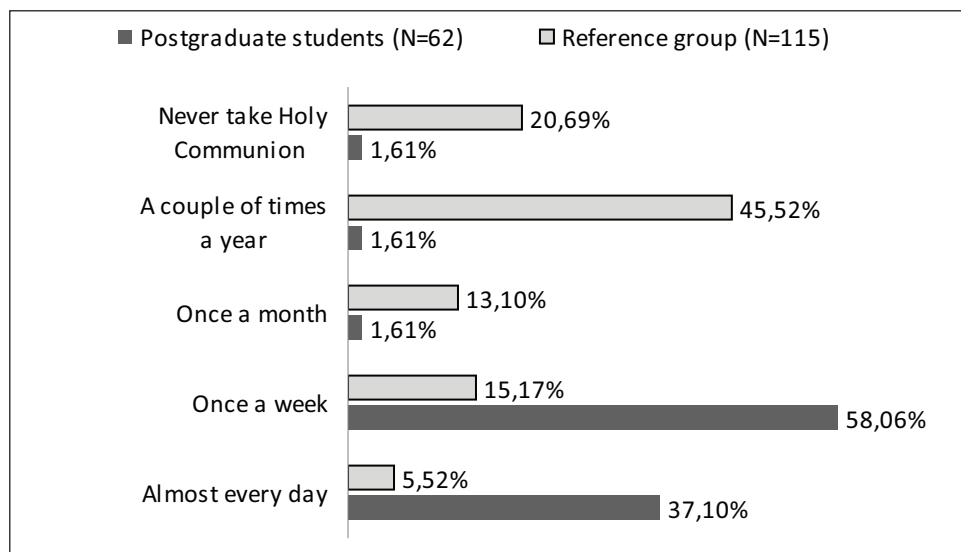


Mann-Whitney test indicates statistic significance of the difference at the level of $p<0.001$

ity. Thus, a high percentage of *dominicanos* does not always correspond to an equal number of *communicantes*.

According to the participants' declarations almost all (98.4%) of the postgraduate students of theology and 62.9% of the adult Catholics from the reference groups take part in mass at least once a week. The results in the reference groups correspond broadly with the results of Statistics Poland national survey on the same subject⁷. Significant differences between the two groups concern mostly daily participation in mass (which is more common among the postgraduate students: 35.5% as compared to 5.5%) and participating only several times a year, which is the declared practice of 24.1% adult Catholics from the reference group. There is also a smaller difference regarding the percentage of persons who participate in mass once a month: 11.7% of participants from the reference group and 1.6% of the postgraduate students.

Graph 5. Frequency of taking Communion among research participants (N=207)



Mann-Whitney test indicates that the difference is statistically significant at the level of $p < 0.001$

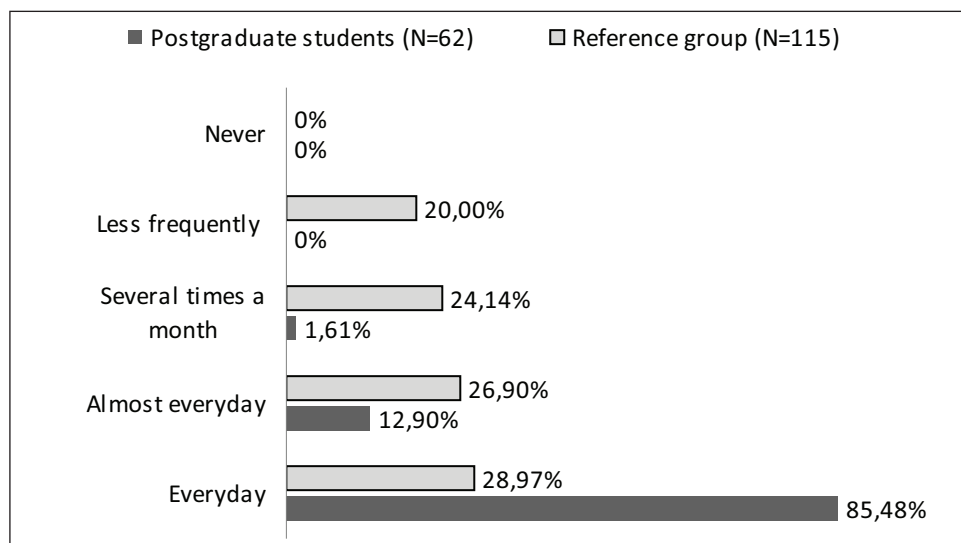
Significant ($p < 0.001$), notable differences between the two groups concern receiving the Holy Communion (Graph 5). Almost all (95.2%) of postgradu-

⁷ According to Statistics Poland survey 2.9-3.3% of Poles aged between 35 and 54 declare to participate in mass more than once a week, while 50.7-51.2% attend mass once a week (Statistics Poland. Statistical Office in Łódź 2017, 117). The reference group result may be somewhat higher than that of the general population given that it is a self-selecting group of parents whose children prepare for the First Communion.

ate students who took part in the research, take Holy Communion every time when they attend mass, which means they do it at least once a week. Conversely, among the adult Catholics from the reference group only 20.7% receive communion once a week or more frequently. When taking into account the previous conclusion (see: Graph 4) that 57.9% of the reference group take part in mass every week, one notes that only one in three persons from the reference group receives communion every time they attend the Sunday mass. The others in this group only participate in this practice during religious feasts and holidays (45.5%) or never take Holy Communion (20.7%)⁸.

Individual prayer, which expresses one's personal experience of faith, is another indicator of religiosity. It is a sign of personal contact between an individual and God. As shown in Graph 6, almost all of the postgraduate students of theology declared that pray everyday or almost everyday (98.4% in total), while just above half (55.8%) of the adult Catholics from the reference group pray with similar frequency. The other respondents from the reference group pray several times a month (24.1%) or less frequently (20.0%). The difference between the two groups is statistically significant ($p < 0.001$).

Graph 6. Frequency of prayer among research participants (N=207)



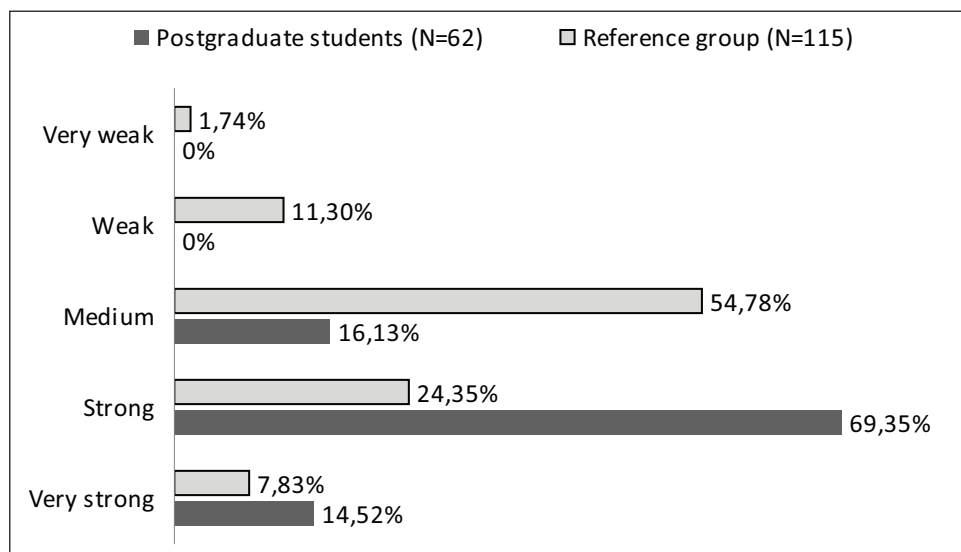
Mann-Whitney test indicates statistic significance of the difference at the level of $p < 0.001$

In the opinion of the postgraduate students of theology the relationship between their morality and religion (Graph 7) is mostly strong or very strong

⁸ This percentage corresponds with the percentage of persons in „martially irregular situations” (cf. Table 3).

(83.9%), while fewer of them evaluate it as medium (16.1%). Persons from the reference group are most likely (54.8%) to describe it as medium, less likely to evaluate it either as strong or very strong, and the least likely to describe it as weak or very weak (13%). The self-evaluation of relationship between morality and religion differs significantly between the two groups.

Graph 7. Self-evaluation of relationship between morality and religion among the research participants (N=177)



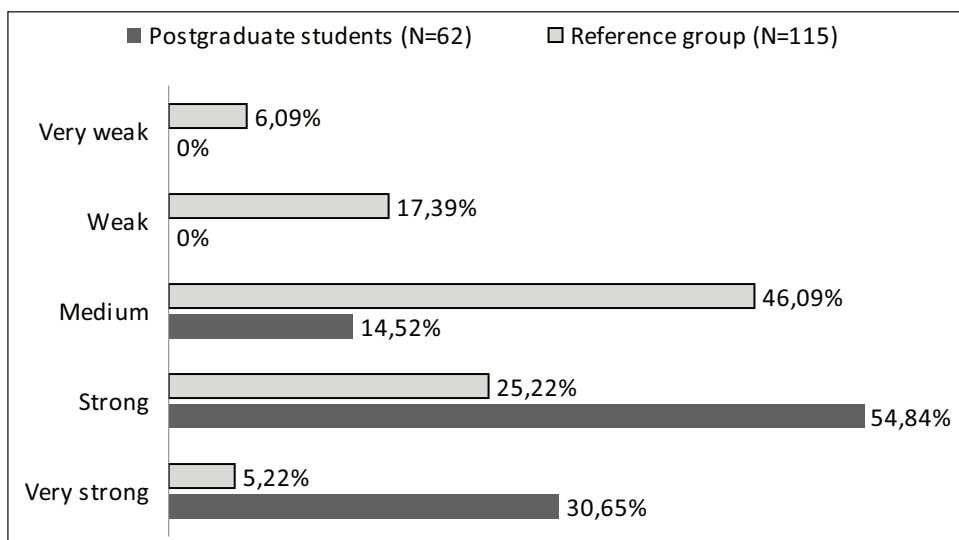
Mann-Whitney test indicates statistic significance of the difference at the level of $p < 0.001$

6. Communal and ecclesiastic aspects of religiosity

The vast majority (85%) of postgraduate students of theology evaluated their personal relationship with the Church as strong or very strong (Graph 8). Only 30% of the adult Catholics from the reference group gave similar self-evaluation. Almost half (45%) of the participants from the reference group described their relationship with the Church as medium, and nearly a quarter – as weak or very weak. The differences between the groups are statistically significant.

Aside from self-evaluation, the participants' relationship with the Church can also be analyzed based on their involvement in various ministry groups (Table 6). One can note a very significant difference in this type of ecclesiastic engagement between the two groups ($p < 0.001$). Two thirds (66%) of the adult Catholics from the reference group have never belonged to any such groups, while the same is true for only one in five (21%) of the postgraduate students

Graph 8. Self-evaluation of participants' relation with the Church (N=177)



of theology. Conversely, almost half (45%) of the postgraduate students have been and continue to be stable members of such groups, while this figure is much lower for the reference group (5.5%).

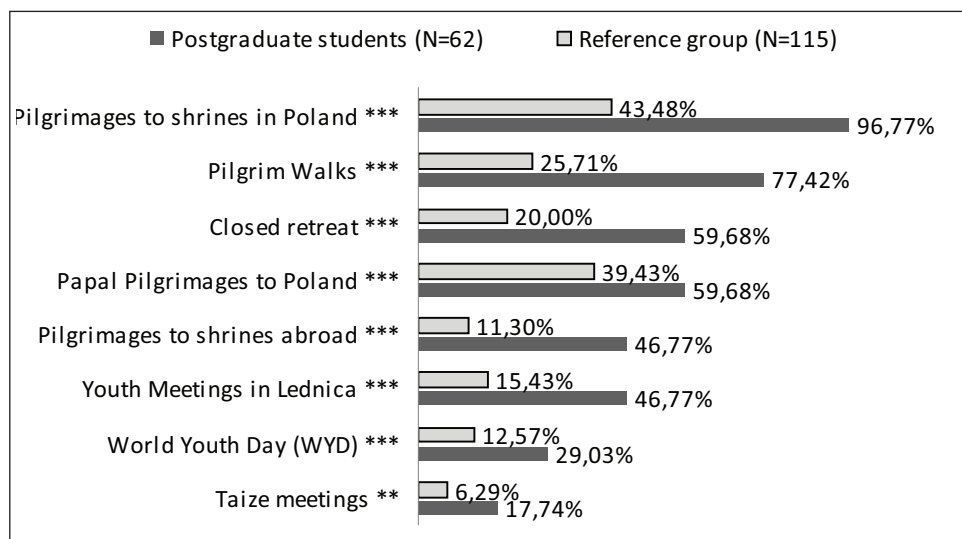
Table 6. Membership in ministry groups and/or other Church communities (N=207)

	Postgraduate students (N=62)		Reference group (N=145)		Mann-Whitney test confidence level
	n	%	n	%	
I have never belonged to such a group	13	20.97	96	66.21	0.001
I used to belong to such a group and I currently belong to one	28	45.16	8	5.52	
I used to belong to such a group but I no longer do	11	17.74	20	13.79	
I used not to belong to such a group, but I currently belong to one	10	16.13	14	9.66	
No data	0	0	7	4.83	

The postgraduate students of theology most commonly used to belong to the following groups: Bible circles (21%), schola, choir or other musical

group (16%), youth group or Catholic Youth Organization (13%), Renewal in Holy Spirit community (11%) and the Life-Light Movement (11%). The adult Catholics from the reference group most commonly used to belong to the Life-Light Movement (7%), choir or other musical group (3%), Renewal in Holy Spirit community (4%) or altar servers' group (3%). Currently, the postgraduate students of theology most commonly belong to such groups and communities as: The Living Rosary Association (15%), Domus Ecclesiae (13%), Bible circle (10%), pastoral council (8%), catechists (7%), schola, choir or other musical group (7%), monastic order (7%). In the reference group, the most persons are involved in the activities of Domus Ecclesiae (2%) and The Living Rosary Association (2%).

Graph 9. The research participants' attendance at communal worship practices and pastoral events (N=177)



The asterisks mark the statistic significance of the difference according to the Mann-Whitney test, where *** is $p < 0.001$ and ** is $p < 0.01$.

The communal aspect of religiosity and the relationship of the Church can also be analyzed using the data on participation in communal worship practices and other pastoral events that go beyond the obligation to participate in Sunday mass. As shown in Graph 9, the postgraduates students of theology have taken part in such events significantly more often than the adult Catholics from the reference group. They are also more likely to have participated in such worship practices multiple times (in case of pilgrimages to sanctuaries the average for the postgraduate students was $M=10.2$, and in case of spir-

itual exercises for closed groups – $M=5.8$; the averages for the reference group were, respectively, $M=2$ and $M=0.7$).

7. Religious identity of the research participants

Table 7 and Graph 10 show the average scores of the participants from both groups in the A. Wieradzka-Pilarczyk's (2015) Scale of Religious Identity (STR). Two characteristics that are particular for both groups are the positive averages in the fields of accepting obligations in the areas that are important for the development of one's own religious identity (PZ) and identification with the accepted obligations and one's own choices (IZ), which means that the participants are internalizing their religious obligations and feel certain that the choices they make/have made are good and correspond with their own needs. Conversely, negative averages in the aspect of wide exploration (EW), in-depth exploration (EG) and ruminative exploration (ER) indicate that the research participants currently do not go through neither of the following processes: wide exploration, which comprises the search of different options of religious self-identification; in-depth exploration which is the process of searching for information on the choices one has taken; ruminative exploration which is symptomatized by ruminative anxiety and developmental difficulties related to the acceptance of obligations.

Table 7. Descriptive statistics of research participants' STR (A. Wieradzka-Pilarczyk) scores (N=177)

STR		N	min	max	M	SD	Skewness	Kurtosis
Postgraduate students	EW ***	62	-3.97	0.03	-2.54	1.09	0.70	-0.21
	EG ***		-3.81	1.53	-1.25	1.22	0.30	-0.32
	ER ***		-3.97	0.83	-2.11	0.88	0.54	1.08
	PZ		-1.47	2.03	1.32	0.64	-1.82	5.46
	IZ		-1.89	2.03	1.23	0.72	-1.57	4.33
Reference group	EW ***	115	-3.00	3.00	-1.22	1.34	0.84	0.44
	EG ***		-2.50	2.17	-0.12	0.93	-0.25	0.00
	ER ***		-3.00	2.00	-0.61	0.95	0.20	-0.15
	PZ		-1.67	3.00	1.54	0.95	-0.69	0.92
	IZ		-1.67	3.00	1.13	1.02	-0.24	-0.36

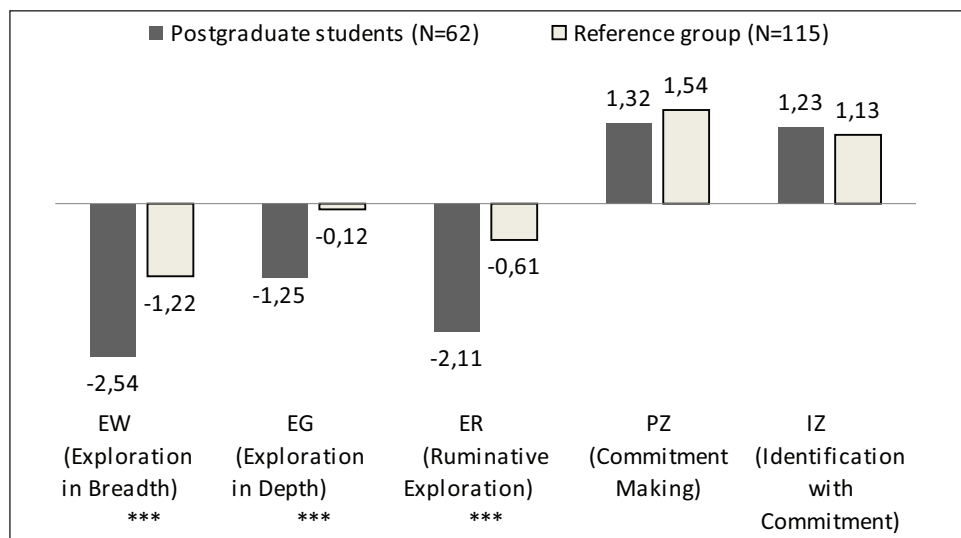
*** means that the statistic significance of the difference is at $p<0.001$. Due to the normal distribution of results, independent sample t-test was used for EG and ER scales. Mann-Whitney test was used for the other scales

In all three dimensions of exploration there were statistically significant differences between the two groups ($p < 0.001$), but they are only quantitative, as the averages for both groups are negative. It seems that postgraduate students of theology are more stable in that aspect, given that their averages are further from zero than the averages of the reference group. It appears, then, that for them the process of seeking their identities (wide exploration EW and in-depth exploration EG) is over and they have reached a satisfactory level of religious self-identification or that they have never undergone this process in the first place. It is possible that they have accepted their religious identity from their environment and have always functioned without considering other alternatives. The respondents from the reference group, while they do not show exploration either, appear to be less stable (with the average scores being closer to zero), especially when it comes to in-depth exploration (EG), where the average score is negative, but very close to zero ($M = -0.1$). An average this close to zero indicates that relatively many of the respondents ($n = 51$; 44.3%) have positive scores, meaning that they are still analyzing and evaluating their choices and obligations and they are still gathering relevant information. Among the postgraduate students of theology, there are much fewer persons ($n = 11$; 17.8%) who are still open to this kind of deepening analysis concerning their own choices and obligations (positive EG). The greater stability of the postgraduate students' religious identity can be also attested by their average score in the dimension of ER, which shows a significantly lower level of developmental anxiety related to the formation of their religious identity than in the case of adult Catholics from the reference group ($M = -2.1$ as compared to $M = -0.6$).

The scores of participants from both groups correspond with the STR results of people in early adulthood (26-40) collected by Anna Wieradzka-Pilarczyk (2015, 172). This is in line with the religious identity theory which states that the period of early adulthood is a time of intensifying of processes of obligation based on earlier developmental stages. Adults no longer experience serious dilemmas or anxieties related to the choice of a given worldview and the corresponding walk of life or religious status. The activity of adults is focused on following the direction they have already chosen.

After the analysis of average STR scores, the research participants were then classified according to their identity status, using k-means clustering. The most numerous group of postgraduate students $n = 48$ (77.4%) had the status of external religious identity (Graph 11). It is followed by a group of eleven (17.8%) of postgraduate students whose scores indicate the status of internalized religious identity. There are only three (4.8%) persons with the status of indifferent religious identity. None of the postgraduate students has the status of exploratory or ruminative religious identity. The percentage distribution of identity statuses was somewhat different in the group with a larger proportion

Graph 10. The average scores of the research participants (N=177) concerning different dimensions of their religious identity as measured by STR (A. Wieradzka-Pilarczyk)



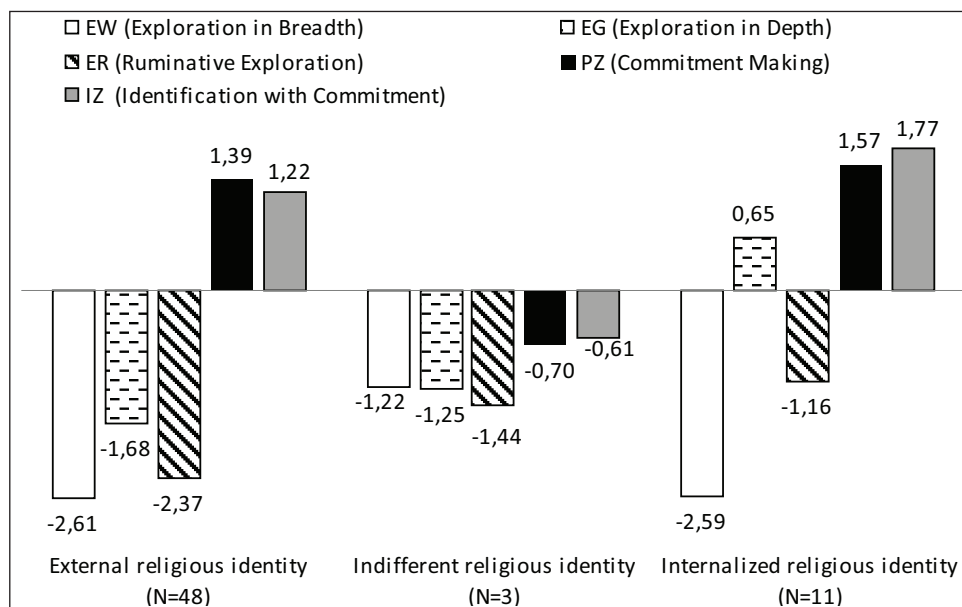
The asterisks mark the statistic significance of the differences: *** – $p < 0.001$. Due to the normal distribution of results, independent sample t-test was used for EG and ER scales. Mann-Whitney test was used for the other scales

(48.7%) of internalized religious identity, and a smaller proportion of external religious identity. The percentage breakdown in the reference group (Table 8) is closer to the distribution observed by A. Wieradzka-Pilarczyk (2015, 178) for persons in early adulthood. The differences can be explained by the possibility that only those who had the status of external religious identity decided to enroll in a postgraduate theology program. In case of these students, the need to seek new alternatives in the field of religiosity has been satisfied or extinguished yet, at the same time, the religious realm has significant influence on the solutions they adopt in regards to their lifestyle, values and community structures.

Table 8. Percentage distribution of identity statuses among the research participants (N=177) and persons in early adulthood (N=101) A. Wieradzka-Pilarczyk

	Exploratory religious identity	External religious identity	Indifferent religious identity	Ruminative religious identity	Internalized religious identity
Postgraduate students (N=62)	0%	77.4%	4.8%	0%	17.8%
Reference group (N=115)	0%	42.6%	8.7%	0%	48.7%
Adults (N=101)	2.0%	49.5%	9.9%	2.0%	36.6%

Graph 11. Clusters of various identity statuses among the postgraduate students of theology (N=62) according to their STR (A. Wieradzka-Pilarczyk) scores



8. Personal religiosity of the research participants

Given the personal character of Christianity's object of worship, the tri-personal God, the optimum of personal development and mature religious relationship is constituted by creating a personal bond with the Lord (Prężyna 1990, 270). The individual, as a subject of such a bond, engages his or hers entire „I” into a direct meeting with God's „You”. He or she feels free and creative in his or hers action, remains conscious of the purpose and of his or hers own dignity. This personal relationship with God is a central, stable and durable value, which is also an indicator of religious maturity (Jaworski 1989, 159). Conversely, lack of a personal relationship with God results in impersonal religiosity, in which God is treated as an instrument for satisfying the individual's needs. Religion is subordinate to other life goals. People who experience this kind of religiosity feel no responsibility for the state of their relationship with God, which in turn frees them for the obligation to deepen or strengthen this bond. Religion and God become peripheral values, isolated from other aspects of life, which is an indicator of religious immaturity. A personal relationship is allocentric, while an impersonal relationship is egocentric.

Table 9. Descriptive statistics of the search participants' scores in the Scale of Personal Religiosity (R. Jaworski) (N=112)

SRP		N	Min	Max	M	SD	Skewness	Kurtosis
Postgraduate students	SRP total	62	131	203	172.47	18.60	-0.61	-0.61
	Faith (WR)		26.00	56.00	44.37	7.03	-0.88	-0.19
	Morality (MR)		33.00	49.00	41.47	3.60	-0.12	-0.57
	Religious practices (PR)		35.00	63.00	50.95	7.40	-0.46	-0.76
	Self-identification (SR)		24.00	47.00	35.63	5.41	-0.61	-0.54
Reference group	SRP total	60	109	200	151.72	21.35	0.018	-0.31
	Faith (WR)		30.00	50.00	41.03	5.41	-0.11	-0.82
	Morality (MR)		22.00	47.00	35.50	5.60	-0.04	-0.07
	Religious practices (PR)		27.00	63.00	43.73	8.23	0.06	-0.08
	Self-identification (SR)		22.00	42.00	31.45	4.75	-0.17	-0.45

The differences in all scales and subscales of SRP are statistically significant at the level of $p < 0.001$. Independent samples t-test was used for the morality scale (MR) due to the normal distribution of results. Mann-Whitney test was used for the other scales.

The average score of the postgraduate students of theology ($M=172.5$) in the Scale of Personal Religiosity (SRP) is significantly higher than the normalized average ($M=120.0$) and higher than the reference group average ($M=151.7$). Moreover, the postgraduate students of theology appear to be a somewhat more homogeneous group than the reference group, as evidenced by the lower standard deviation value ($SD=18.6$ as compared to $SD=21.4$). Skewness to the left (-0.61) and the fact that all scores were higher than 130 p. can be explained by the religious profile of the programs and faculty they attend. In the reference group, skewness was close to zero (0.02), which indicates a symmetrical distribution – there were scores both lower and higher than the normalized average. Thus, all of the examined postgraduate students of theology are characterized by religiosity that is typically persona, allocentric and engaged, which means that they have achieved a mature religious relationship.

Conclusions

The results confirm that it is reasonable to expect postgraduate students of theology to have a higher level of religiosity. The independent variable of deciding to enroll in a postgraduate theology program is significantly connected

with a higher intensity of selected psychological variables than in the cares of other Catholics with higher education. Thus, in reference to particular variables one can observe the following:

- Postgraduate students of theology are much less likely to have doubts concerning the existence of God they believe in. They are several times more likely than other Catholics to accept the image of God as the „beloved Dad”, which shows filial devotion. There are also twice as likely to describe God as a „friend”, which is sign of a close, personal bond with God, which is based on the covenant.
- Postgraduate students of theology are significantly more involved in sacramental and religious life than other Catholics. Their religious practices are more intensive and they also attribute more value to practicing their religion than most Catholics; almost all (95%) of the students who participated in the research receive the Holy Communion every time they attend mass, which they do at least once a week. Thus they are living, active members of the Church.
- The postgraduate students of theology sense a stronger bond with the Church and show a greater involvement in the life of their Church community than other Catholics. They have been and continue to be animators of Christian life, participating in many grassroots movements, religious groups and communities. The theology programs they attend naturally prepare them for even more fruitful formative work.
- The status of external religious identity dominates among postgraduate students of theology (characterizing 77% of the participants), which confirms the theory of religious identity according to which adulthood is the time of intensifying the processes of internalization of obligations. The percentage of persons with the status of internalized religious identity is relatively lower among the postgraduate students of theology than in the general population, which may be caused by the fact that their past religious development and ecclesiastic engagement either did not require them to verify their existing religious self-identification or have satisfied their need to seek other options and their interest in the religious realm. Their developmental processes have more depth than in case of other Catholics. They no longer experience anxiety in regards to the choice of their worldview, yet at the same time the religious aspect of their lives has a strong influence on their lifestyle, values and on the community and familial structures they co-create.
- In the dimension of personal religiosity it is evident that the postgraduate students of theology are characterized by typically personal, allocentric, creative, engaged religiosity, which indicates that their religiosity

is significantly more mature than the religiosity of Catholics from the reference group.

More detailed data could be obtained by analyzing the religiosity of postgraduate students of theology against personality-related variables.

Theology is one of the fundamental elements of the Church's life. It is an important and indispensable vocation. As an ecclesiastic vocation it should be based upon living faith, a mature, personal bond with Jesus Christ and on zeal in reaching the truth that was revealed in Him. It is a theologian's role to accept this truth as his or hers personal truth through living faith and to comprehensively communicate it to his or hers contemporaries. The fundamental task of theologians is to allow the future generations to understand the deep, human value of faith, which permeates one's life and which shall be made visible by the Christian community (Królikowski 2018, 37). The results of the above analyses show that the first students who decided to enroll in the new postgraduate theology programs, fulfill all the requirements of the Holy Church and of the University (Marciniak 2016a; Marciniak 2016b) in regards to spiritual competences related to spiritual development, the development of faith. When compared to the general populace of Catholics, there are the elite of the disciples, which shall be „the salt of the earth” (Misiaszek 2013, 105).

WYBRANE WSKAŹNIKI RELIGIJNOŚCI SŁUCHACZY STUDIÓW PODYPLOMOWYCH TEOLOGII W POZNANIU

Streszczenie

Prezentowany artykuł jest raportem z empirycznych studiów dotyczących religijności słuchaczy studiów podyplomowych teologii, którzy przygotowują się do nauczania religii w szkołach i przedszkolach. Sformułowano następujący problem badawczy: czy słuchacze studiów podyplomowych teologii są osobami posiadającym kompetencje duchowe w aspekcie ich rozwoju religijnego i rozwoju wiary, tak aby mogli w przyszłości umiejętnie wspierać duchowo swoich uczniów? Czy są religijni i czy ich religijność posiada cechy dojrzałości? W celu weryfikacji hipotezy badawczej wykorzystano następujące narzędzia diagnostyczne: ankietę do badania wymiarów religijności, Skalę Praktyk Religijnych (Chaim 1991), Skalę Tożsamości Religijnej A. Wieradzkiej-Pilarczyk (2015), Skalę Religijności Personalnej R. Jaworskiego (1989). Badania przeprowadzono w latach 2017-2019 wśród słuchaczy (N=62) Studiów Podyplomowych Teologiczno-Katechetycznych oraz Studiów Podyplomowych Katechezy Przedszkolnej na WT UAM w Poznaniu. Grupę porównawczą stanowili

posiadający wyższe wykształcenie rodzice dzieci pierwszokomunijnych (N=145). Wszyscy badani byli wyznania rzymskokatolickiego. Uzyskane wyniki potwierdzają zasadność oczekiwania, że słuchaczy studiów podyplomowych teologii powinien charakteryzować wyższy poziom religijności. Zmienna niezależna, jaką jest podjęcie studiów podyplomowych teologii, łączy się w sposób istotny z wyższym niż u innych dorosłych katolików poziomem intensywności wyróżnionych zmiennych psychologicznych, takich jak: autodeklaracja wiary, obraz Boga, praktyki sakramentalne i religijne, zaangażowanie w życie wspólnoty kościelnej, tożsamość religijna oraz religijność personalna.

Słowa kluczowe: studia podyplomowe teologii, obraz Boga, praktyki religijne, zaangażowanie eklesjalne, tożsamość religijna, religijność personalna

Keywords: postgraduate theology studies, the image of God, religious practices, ecclesial commitment, religious identity, personal religiosity.

BIBLIOGRAPHY

- Chaim, Władysław. 1991. *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin: RW KUL.
- Chlewiński, Zdzisław. 1982a. „Rola religii w funkcjonowaniu osobowości”. In: *Psychologia religii*, edited by Zdzisław Chlewiński, 61-76. Lublin: TN KUL.
- Chlewiński, Zdzisław. 1982b. „Wprowadzenie do psychologii religii”. In: *Psychologia religii*, edited by Zdzisław Chlewiński, 11-60. Lublin: TN KUL.
- Chlewiński, Zdzisław. 1991. *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: W drodze.
- Głaz, Stanisław. 2003. „Wpływ zmiennych egzystencjonalnych na skutki przeżycia religijnego”. *Czasopismo Psychologiczne. Psychological Journal*, 9(1): 119-132.
- Głaz, Stanisław. 2004. „Wyznaczniki przeżycia religijnego u młodzieży akademickiej”. *Studia Psychologica*, 5: 81-102.
- Główny Urząd Statystyczny. Urząd Statystyczny w Łodzi. 2017. *Jakość życia w Polsce w 2015 roku. Wyniki badania spójności społecznej*, Warszawa. Retrieved: 11.01.2020. https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiI9P2kwPzmAhVkl4sKHx46CIgQFjABegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fstat.gov.pl%2Fdownload%2Fgfx%2Fportalinformacyjny%2Fpl%2Fdefaultaktualnosci%2F5486%2F4%2F2%2F1%2Fjakosc_zycia_w_polsce_w_2015_roku.pdf&usg=AOvVaw3NgMi6zMsCHemszU-7zjBZp.
- Golan, Zdzisław. 2006. „Pojęcie religijności”. In: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, edited by Stanisław Głaz, 71-79. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gross, Neil and Solon Simmons. 2009. „The religiosity of American college and university professors”. *Sociology of Religion*. 70(2): 101-129.
- Hay, David. 1979. “Religious experience amongst a group of post-graduate students. A qualitative study”. *Journal for Scientific Study of Religion*, 18: 164-184.
- Jaworski, Romuald. 1989. *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: RW KUL.
- Jaworski, Romuald. 1998. „Psychologiczne badania religijności personalnej”. *Zeszyty Naukowe KUL*, 3-4: 77-88.
- KEP. 2016. Uchwała Konferencji Episkopatu Polski z dnia 7 czerwca 2016 roku w sprawie minimalnych wymogów w kształceniu nauczycieli religii. Retrieved: 11.01.2020. <https://www.>

- katecheta.pl/Aktualnosci/Uchwala-KEP-w-sprawie-minimalnych-wymogow-w-ksztalceniu-nauczycieli-religii.
- Kowalik, Krzysztof. 2003. *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Król, Józef. 2002. *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii. Podstawy teoretyczno-metodologiczne*. Opole: Uniwersytet Opolski. Katedra Psychologii Religii.
- Królikowska, Anna. 2009. „Kierunek studiów a religijność i stosunek do religii”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Studia Sociologica*, 19: 59-81.
- Królikowski, Janusz. 2016. *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*. Kraków: WN Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. DOI: 10.15633/9788374385145.
- Królikowski, Janusz. 2017. „Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 25/1: 19-34.
- Królikowski, Janusz. 2018. „Teologia jako dziedzina nauki i zadanie dydaktyczne”. *Teologia w Polsce*, 12.1: 27-39.
- Kwas, Angelika. 1982. „Bóg ojcem w Nowym Testamencie”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 35.3: 186-193.
- Le Bras, Gabriel. 1956. « Études de sociologie religieuse », t. II, *De la morphologie a la typologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria. 1991. *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Łabuda, Piotr. 2011. „Paweł jako ojciec i Bóg jako «Abba, Ojciec»”. *Verbum Vitae* 20: 171-190.
- Marciniak, Bronisław. 2016a. Zarządzenie Nr 541/2015/2016 Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z dnia 14 lipca 2016 r. w sprawie utworzenia Studiów Podyplomowych Teologiczno-Katechetycznych, §1; §3. Retrieved: 11.01.2020. http://teologia.amu.edu.pl/_data/assets/pdf_file/0003/305787/Nr-541_2015_2016-SP-Teologiczno-Katechetyczne.pdf.
- Marciniak, Bronisław. 2016b. Zarządzenie nr 550/2015/2016 Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z dnia 10 sierpnia 2016 r. w sprawie utworzenia Studiów Podyplomowych Katechezy Przedszkolnej, §1; §3. Retrieved: 11.01.2020. http://teologia.amu.edu.pl/_data/assets/pdf_file/0004/305788/Nr-550_2015_2016-SP-Katechezy-Przedszkolnej.pdf.
- Misiażek, Kazimierz. 2013. „«Być solą ziemi» jako zadanie katechetyczne”. *Teologia pastoralna. Rocznik Teologii Katolickiej*, 12: 97-106. DOI: 10.15290/rtk.2013.12.2.06.
- Miś, Lucjan; Warmiński, Andrzej. 2000. „Między słabością a siłą. Postawy religijne studentów krakowskiej WSP”. In: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, edited by Tadeusz Doktor and Kazimierz Franczak, 99-108. Warszawa: Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego.
- Moskałyk, Jarosław. 2012. „Na drodze poznania wiary”. *Teologia w Polsce*, 6.2: 41-51.
- Nowak, Antoni Jozafat. 1985. „Człowiek – istota religijna. Aspekt psychologiczny”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 18: 203-208.
- Piwowarski, Władysław, Janusz Mariański and Kazimierz Ryczan. 1987. *Biuletyn socjologii religii. Collectanea Theologica*, 57/4: 113-135.
- Poniży, Bogdan. 2003. „Sapiencjalne przejście od «przymierza» do «przyjaźni z Bogiem»”. *Verbum Vitae*, 4: 99-118.
- Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 31 maja 2016 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii. 2016. Retrieved: 11.01.2020. <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2016/05/60531113700-1.pdf>.
- Prężyna, Władysław. 1990. „Symptomy dojrzałej religijności”. In: *Kościół w służbie człowieka*, edited by Władysław Turek and Janusz Mariański, 269-278. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Scheitle, Christopher P. 2011. „US college students' perception of religion and science: Conflict, collaboration, or independence? A research note.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(1): 175-186. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2010.01558.x.

- Scheitle, Christopher P. and Elaine Howard Ecklund. 2018. "Perceptions of religious discrimination among US scientists." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57(1): 139-155. DOI: 10.1111/jssr.12503.
- Sobór Watykański II. 2002. "Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»". In: Sobór Watykański II: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, 104-166. Poznań: Pallottinum Wydawnictwo Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego.
- Soiński, Borys Jacek. 2006. *Doświadczenia religijne a postawy studentów w obliczu śmierci Jana Pawła II*. Poznań: UAM WT.
- Stark, Rodney and Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Strzelczyk, Grzegorz. 2007. „Doświadczenie wiary a teologia. Próba wstępnej systematyzacji problematyki”. *Teologia w Polsce*, 1, 1: 37-49.
- Szymik, Jerzy. 2013. „Teologia”. II. „Natura”. In: *Encyklopedia katolicka*. Tom XIX, edited by S. Wilk et al., k. 657-659. Lublin: TN KUL.
- Walesa, Czesław. 1982. „Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy”. In: *Psychologia religii*, edited by Zdzisław Chlewiński, 143-190. Lublin: TN KUL.
- Wieradzka-Pilarczyk, Anna. 2015. *Tożsamość religijna młodych Polaków*. Poznań: UAM WT.
- Wulff, David M. 1999. *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa: WSiP.

BORYS JACEK SOIŃSKI OFM – prof. UAM doktor habilitowany nauk teologicznych, dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii. Ukończył studia psychologiczne na KUL-u, teologiczne na PAT oraz licencjackie z teologii duchowości (KUL). Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologicznym UAM. Przewodniczący Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej. Należy do Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Z Zakonu Braci Mniejszych (OFM).

NATASZA DOICZMAN-ŁOBODA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

**Problem „eurosieroctwa” w opinii ekspertów
kierujących pomoc do rodzin migrantów zarobkowych.
Praca socjalna i wsparcie psychologiczne
w doświadczeniach rozłąki migracyjnej**

Termin „eurosieroctwo” w literaturze przedmiotu wyjaśniany jest w bardzo różnorodny sposób, między innymi przez położenie nacisku na kwestię sieroctwa społecznego i wyliczenie zwykle negatywnych konsekwencji rozłąki. Podejmowane są próby obiektywizacji terminu, a nawet tworzenia łagodniejszych określeń opisujących sytuację pozostawiania dzieci migrantów w kraju pochodzenia bez opieki rodzica. W prezentowanym artykule „eurosieroctwo” traktuję jako odczuwany przez dziecko brak rodzica/rodziców wynikający z zagranicznej migracji zarobkowej jednego bądź obojga rodziców, mającej miejsce po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej (dalej UE). Termin ten wiąże bezpośrednio z doświadczeniami piętna i stygmatyzacji wytwarzanymi przez „społeczną widownię”. Więź łącząca członków rodziny z migrantem jest zagrożona, mimo że komunikacja podczas rozłąki migracyjnej przebiega sprawnie. Wyjazd rodziców prowadzi do szybkiego usamodzielnienia się dzieci i skrócenia okresu oddziaływania rodziny na życie jednostki. Młodzież poszukująca treści dla rozwoju swojej tożsamości musi korzystać z materiału innych środowisk, ponieważ oddziaływania biografii oraz tradycji rodzinnej są w sytuacji rozłąki migracji ograniczone. Czas dorastania jest okresem, w którym kształtuje się rozwój i rozumienie własnej biografii, wobec tego na tym etapie wspólnotowy charakter rodziny ma szczególne znaczenie. Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań prowadzonych wśród ekspertów: pracowników socjalnych, psychoterapeutów, psychologów i pedagogów szkolnych, kuratorów, którzy w ostatnich dwóch latach kierowali ofertą pomocową do rodzin migracyjnych, w tym dzieci i młodzieży doświadczającej „eurosieroctwa”.

Migracje zarobkowe wśród Polaków

Od roku 2004 można zauważyć intensywny wzrost zainteresowania losami rodzin migrantów oraz burzliwą debatę nad skutkami rozłąki z rodziną, która ma odzwierciedlenie między innymi w literaturze naukowej, popularnej, a szczególnie w mediach. Obserwuje się także ciągły wzrost rozwoju badań nad migracjami oraz rosnące zapotrzebowanie na różnego rodzaju dane oraz analizy dotyczące migracji z perspektywy interdyscyplinarnej (Horolets, Leśńska, Okólski 2019). Zainteresowanie problematyką funkcjonowania rodzin rozłączonych przestrzennie wynika z aktualności problemu migracji zarobkowych, które skutkują różnego rodzaju konsekwencjami w funkcjonowaniu rodziny migracyjnej (Kawczyńska-Butrym 2009). Polska od dziesięcioleci cechuje się wysokim stopniem migracyjności (Kaczmarczyk, Okólski 2008). Wstąpienie Polski do UE wiązało się z rozpoczęciem fali migracji, nazywanych poakcesyjnymi, kiedy wiele europejskich krajów dało Polakom możliwość pracy zarobkowej. Joanna Kozielska wskazuje, że „Dzień 1 maja 2004 roku stał się znaną datą, oznaczającą zniesienie wielu barier i granic, zarówno w dosłownym, jak i przenośnym znaczeniu tych słów” (2014, 75). Za istotną przyczynę migracji Polaków uznaje się złą sytuację finansową i wyższe zarobki za granicą (Chmielewska, Panuciak, Strzelecki 2019). Częstym celem migracji jest zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego rodzinie, nawet kosztem jakości własnego życia w społeczeństwie przyjmującym (Krzyżowski, Mucha 2012). W Polsce większość emigracji rodziców pozostawiających dzieci w kraju to migracje krótkoterminowe, często o sezonowym charakterze (Walczak 2008).

W roku 2018 poza granicami Polski przebywało około 2 455 000 osób (GUS 2019). Najwięcej Polaków migruje do: Niemiec, Wielkiej Brytanii, Holandii, Irlandii, Włoch i Norwegii. Warto zwrócić uwagę na to, że skala emigracji Polaków za granicę nadal jest wysoka, ale jej wzrost nie jest już tak dynamiczny jak latach ubiegłych. Społeczeństwo polskie odznacza się bardzo długą historią mobilności. Polska była określana dotąd mianem kraju emigracji, co oznacza, że liczniejsze były wyjazdy Polaków za granicę niż imigracja cudzoziemców do Polski (Kaczmarczyk, Tyrowicz 2007). Aktualnie dobra sytuacja na polskim rynku pracy ograniczyła powiększanie się liczby emigrantów, chociaż nadal obserwuje się ujemne saldo migracji z Polski (Chmielewska i in. 2019). Jak wskazuje Główny Urząd Statystyczny (2019), można przypuszczać, że większość Polaków, która wyjechała za granicę do pracy po wstąpieniu Polski do UE, została tam do chwili obecnej.

Funkcjonowanie Polaków na zagranicznym rynku pracy znacząco nie zmienia się od lat. Emigranci zarobkowi wciąż podejmują prace mniej prestiżowe i gorzej opłacane niż rodzimi mieszkańcy krajów przyjmujących. De-

cydują się na zajęcia, które nie wymagają dobrej znajomości języka obcego, głównie wybierając zatrudnienie w hotelarstwie, budownictwie, gastronomii, przemyśle, przy prostych pracach biurowych (Duszczyk, Wiśniewski 2007). W związku z tym w literaturze pojawia się termin tzw. „marnotrawienia mózgów” (ang. *brain waste*) oznaczający sytuację pracy poniżej kwalifikacji, z jednej strony identyfikowaną jako popularną wśród Polaków, z drugiej trudną do oszacowania (Baranowski, Gądek, Stelmasiak, Wójcik 2016). Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku wyjazd z kraju w celach zarobkowych przestał być rozpatrywany w kategoriach sukcesu (Galasińska, Horolets 2010). Emigracja uwarunkowana kwestiami ekonomicznymi jest coraz częściej uznawana za przejaw bezradności i braku umiejętności znajdowania rozwiązań powodujących poprawę sytuacji materialnej rodziny. Często decyzje o migracji podejmowane były spontanicznie, bez namysłu, bilansu zysków i strat, a także bez konsultacji z osobami, które mogą kierować ofertę pomocową do rodzin rozważających wyjazd zarobkowy.

Podstawy badań własnych

Do udziału w badaniu zaproszono grupę ekspercką składającą się z dziewięciu przedstawicieli zawodów pomocowych związanych z udzielaniem wsparcia rodzinom doświadczającym rozłąki migracyjnej. Prezentowane w niniejszym artykule badania stanowiły jeden z elementów zdecydowanie większego projektu, który zakładał uzyskanie wielowątkowego, syntetycznego, a zarazem szerokiego portretu współczesnej rodziny migracyjnej, dzięki przeprowadzeniu autobiograficznych wywiadów narracyjnych, wywiadów kwestionariuszowych, a także wywiadów swobodnych z dziećmi migrantów zarobkowych oraz pozostałymi członkami rodzin migracyjnych (tj. rodzicami migrantami, rodzicem pozostającym w kraju pochodzenia z dziećmi, babciami, ciociami oraz rodzeństwem głównych narratorów). W przypadku rodzin migracyjnych, z którymi odbywała się współpraca, musiał być spełniony warunek wyjazdów poakcesyjnych praktykowanych przez rodziców, co oznaczało, że wyjazdy rodziców migrantów odbywały się do państw członkowskich UE, a ich intensywność znacznie zwiększyła się po wstąpieniu Polski do UE. W podjętych badaniach dobór próby miał charakter celowy. Został zaplanowany ze względu na jakościowy charakter prowadzonych badań. Prowadzone były wywiady swobodne z psychoterapeutą, psychologami i pedagogami szkolnymi, pracownikami socjalnymi, kuratorami, którzy w ostatnich dwóch latach kierowali ofertą pomocową do rodzin migracyjnych. Badania odbywały się w województwie wielkopolskim, kujawsko-pomorskim, lubuskim, opolskim i śląskim. Wybór terenu badań opierał się na występowaniu poakcesyjnej

emigracji zarobkowej o szerokiej skali i wysokiej stopy bezrobocia na tych obszarach. W badaniu wzięli udział zarówno mieszkańcy wsi, jak i miast do 20 000 mieszkańców, rzadziej do 100 000 mieszkańców. Jednak warto zaznaczyć, że rozmieszczenie geograficzne doświadczeń „eurosieroctwa” nie było kluczowe w realizowanym projekcie badawczym. Obserwowane przez badanych doświadczenia rozłąki w niniejszym artykule nie są zatem porównywane pod względem województw o różnym natężeniu emigracji. Bez względu na rozmieszczenie przestrzenne rozłąka z rodzicami, rytm życia rodzin migracyjnych i stygmat „eurosieroctwa” są podobnie doświadczane i interpretowane przez dzieci emigrantów. Podczas wywiadów swobodnych ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji, przeprowadzanych z ekspertami, wykorzystyłam listę dyspozycji zawierających m.in. kwestie dotyczące:

- wyzwań, przed którymi stoi szkoła wobec dziecka, którego rodzice wyjechali z kraju,
- liczby dzieci emigrantów, do których kierowana była przez respondentów oferta pomocowa,
- szczegółów dotyczących współpracy z rodziną migracyjną,
- zauważanych skutków rozłąki,
- etykiety „eurosierota”,
- sposobu postrzegania problematyki rodzin migracyjnych,
- kwestii codziennego funkcjonowania dzieci emigrantów zarobkowych,
- sprawowania bezpośredniej pieczy nad dziećmi emigrantów,
- pozytywnych i negatywnych przejawów skutków nieobecności rodziców,
- prowadzonych oddziaływań wobec rodzin migracyjnych, podejmowania tematu rozłąki migracyjnej podczas rozmów ze współpracownikami,
- zebrań, szkoleń oraz poczucia przygotowania ich do działania jako osób wspomagających pracę z członkami rodzin migracyjnych.

Zdaniem respondentów, problematyka funkcjonowania rodzin migracyjnych, a szczególnie dzieci emigrantów, jest bardzo ważna, a często niedostrzegana w ich pracy. Zofia Kawczyńska-Butrym i Marzena Kruk zauważają, że „Przegląd literatury przedmiotu i dotychczasowych badań wskazuje na kilka elementów systemu społecznego, które mają istotne znaczenie w niesieniu pomocy rodzinom i dzieciom rodzin migracyjnych. Autorzy wymieniają wśród nich szkołę (jako podstawowy i główny podmiot wsparcia), pomoc pedagogiczno-psychologiczną, pomoc społeczną, kuratorów sądowych, Kościół” (2015, 212). Przeprowadzone przeze mnie badania wskazują, że szczególnie pedagodzy i psycholodzy szkolni zauważają szereg trudności pojawiających się w związku z dorastaniem uczniów w rodzinach migracyjnych.

Praca z rodziną migracyjną w opinii ekspertów

Psycholodzy szczególnie często obserwują różnorodne trudności emocjonalne dziecka (inne w zależności od wieku), które wychowuje się w rodzinie migracyjnej i tym samym często pozostaje pod opieką jednego rodzica. Badani jednomyślnie zgadzali się, że postawa nauczyciela, wychowawcy, a także pracowników zespołu psychologiczno-pedagogicznego jest w tej sytuacji bardzo istotna. Konieczność uzyskania pisemnych zgód opiekuna prawnego w związku z wyjazdem dziecka na wycieczkę lub skierowaniem ucznia do odpowiedniej poradni, to tylko niektóre formalne problemy, jakie wymieniali eksperci. Nieuchronną sytuacją jest także współpraca z obojgiem rodziców przy okazji omawiania codziennych problemów edukacyjnych, która właśnie ze względu na długotrwałą nieobecność rodzica jest znacznie utrudniona a czasem niemożliwa.

Nie wszystkie szkoły ze względu na brak psychologów szkolnych mają możliwość objęcia dziecka, tym bardziej całego systemu rodzinnego, opieką, a także udzielenia wsparcia na wielu płaszczyznach, choćby w zakresie poznawczym, instrumentalnym oraz, co najważniejsze, emocjonalnym. Istotne jest to, że eksperci na przestrzeni kilku lat zauważali zmianę związaną z bardzo dużą chęcią współpracy rodzin w tym obszarze. Psycholodzy w swojej pracy spotykają matki, które często korzystają z możliwości opowiedzenia o swoich trudnościach i odreagowania napięć, związanych głównie z samotnością i przeciążeniem obowiązkami, trudnościami emocjonalnymi w związku z reorganizacją życia rodzinnego na czas powrotów migranta. Z ich doświadczeń wynika, że matki, przychodząc na spotkanie w sprawie dziecka/ucznia, same przyznają, że to one mierzą się z licznymi trudnościami emocjonalnymi i potrzebują wsparcia psychologa. Wspólnie z dziećmi czasami korzystają z sugestii dotyczących nowych form kontaktu z nieobecnym członkiem rodziny.

Psycholodzy i pedagodzy we współpracy z wychowawcami poszukują rozwiązań trudności emocjonalnych i zaburzeń zachowania dzieci w tej szczególnej sytuacji, spotykają się, aby monitorować efekty pomocy. Z obserwacji psychologa szkolnego wynika, że wiedza na temat trudnej sytuacji emocjonalnej dziecka sprawia, iż nauczyciel łagodniej ocenia jego zachowanie. Respondenci w swojej pracy zawodowej spotykali się z dziećmi, których zarówno oboje rodzice, jak i jeden z nich pracował za granicą. Najczęstszą sytuacją była jednak ta, w której to ojciec podejmował pracę zarobkową poza granicami kraju, a w kraju pochodzenia razem z dziećmi pozostawała matka. Brak poczucia równowagi w rodzinie, zawieszenie między sytuacją obecności a nieobecności rodzica sprawiały, że sytuacja dzieci była w takich rodzinach szczególnie złożona. Bezpośrednią pieczę nad dziećmi w sytuacji emi-

gracji rodzica przeważnie sprawowali: matka, babcia i dziadek, ale zdarzało się, że niepełnoletnim dzieckiem opiekowało się rodzeństwo. Badani eksperci najczęściej od nauczycieli dowiadawali się, że rodzice dziecka przebywają na emigracji zarobkowej, a następnie od dziecka, z którym współpracowali. We wszystkich znanych respondentom przypadkach dzieci przejawiały jakiś rodzaj trudności: relacyjne, zachowania agresywne, obniżony nastrój i/lub płaczliwość, lękliwość itp., co zwracało uwagę przede wszystkim nauczycieli, którzy do nich zwracali się o pomoc. Kolejnym krokiem najczęściej było zaproszenie do współpracy rodzica, pod którego opieką pozostaje dziecko.

Zdaniem ekspertów, dziecko wychowujące się w rodzinie migracyjnej przede wszystkim zmaga się z permanentną tęsknotą za rodzicem. Często nie rozumie powodów, dla których ten wyjechał, i postrzega to jako „opuszczenie” (E.5; E.8¹). Uczestnicy badań opowiadali o tym, że znane są im przypadki dzieci, które nieświadomie dążą do uzyskania negatywnej uwagi, ponieważ sytuacja, w której muszą ponieść przykre konsekwencje, nie umknie uwadze pozostającego poza domem rodzica. Tym samym dziecko zdobywa pewność, że rodzic z nim porozmawia, zainteresuje się jego problemem czy nawet udzieli upomnienia – to także jest rodzaj kontaktu, za którym tęskni dziecko. Cechą charakterystyczną wywiadów z ekspertami jest fakt, że podawali oni wiele przykładów ze swojej pracy zawodowej. (Jedna z badanych [E.9] za szczególną uznała sytuację dziewczyny, która po dłuższej nieobecności ojca zaczęła kraść drobne przedmioty. Ojciec nawiązywał kontakt głównie z matką dziewczyny – to od niej pozyskiwał informacje na temat dzieci. Problem ustał w momencie, kiedy ojciec bardziej zaangażował się w wychowanie córki, choć wciąż przebywał na emigracji). Także na podstawie danych Obserwatorium Integracji Społecznej ROPS w Opolu można wywnioskować, że wśród problemów społecznych dotyczących dzieci emigrantów zarobkowych na pierwszym miejscu rodzice wskazują chęć zwrócenia na siebie uwagi (Goleński 2016).

Zdaniem ekspertów, w zależności od typu relacji z rodzicami, komunikacji w rodzinie, ale także osobowości samego dziecka, żal wobec wyjeżdżającego rodzica może się przerodzić w złość i/lub wykorzystywanie sytuacji dla osiągnięcia własnych korzyści. Badani zwracali uwagę na sytuacje, w których dzieci antagonizują rodziców, przeciwstawiają ich decyzje, niejako podejmując zachowania manipulacyjne, np. dzwonią do rodzica, który przebywa na emigracji, i żalą się na sytuację w domu oraz decyzje drugiego rodzica, poszukując u niego wsparcia. Wskazywali, że młodzież głównie oczekuje zadośćuczynienia za okres nieobecności.

Innym problemem jest to, że dorastające dziecko generalnie ma poczucie braku zrozumienia ze strony dorosłych, co znacznie nasila nieobecność rodzi-

¹ Oznaczenia respondentów.

ca w życiu codziennym rodziny. Respondenci przytaczali wypowiedzi nastolatków: „ojciec przyjechał i zaczyna się rządzić” (E.9), „on nic o nas nie wie” (E.7), które także pojawiały się w prowadzonych przeze mnie wywiadach. W swojej pracy zawodowej eksperci spotykali się z sytuacjami, w których oczekiwane powroty przebywających daleko od domu rodziców często kończyły się kłótniami, wzajemnymi oskarżeniami i pogłębieniem niechęci. Zgodnie z wynikami prowadzonych przeze mnie badań psychologdy, pedagogdy i pracownicy socjalni uważają, że rodzina adaptuje się do sytuacji nieobecności, więc w związku z tym powrót migranta, jakkolwiek oczekiwany, burzy ład i wymaga ponownego dostosowania się do zmieniających się okoliczności. Powracający emigrant spodziewa się, że zastanie znany sobie porządek i sposób funkcjonowania rodziny. Emigrant mierzy się z rozczarowaniem, gdy rzeczywistość okazuje się inna, w związku z czym wszyscy mają poczucie odrealnienia, wyobcowania i niezaspokojenia. Zdaniem ekspertów pracujących z młodzieżą z rodzin migracyjnych w szkołach, gdy nastolatek, którego rodzice przebywają na emigracji zarobkowej, odczuwa tęsknotę za rodzicem, odrzucenie, samotność, brak zrozumienia, często ucieka w wirtualny świat. „Świat gier, portali społecznościowych itp. pozwala na ucieczkę i na zapomnienie. Wirtualna komunikacja – bez ograniczeń – jest dla niego lekarstwem na złudne poczucie komfortu psychicznego” (E.2).

Uczestnicy badań pytani o przejawy negatywnych skutków nieobecności rodziców, z jakimi spotkali się w swojej pracy, najczęściej wymieniali zaniebdania w nauce, stany depresyjne, pogorszenie relacji z rówieśnikami, agresję, absencję szkolną oraz uzależnienia od komputera i telefonu. Zdaniem ekspertów, rodzice chętnie współpracują i rozumieją problemy swoich dzieci. Należy im pomóc w poprawieniu komunikacji w rodzinie. „Aktywne słuchanie czy komunikaty typu ja, to tak naprawdę drobne zmiany, które mogą przynieść pozytywne rezultaty. Ważne, aby podkreślać, że dystans w sensie odległości mierzonej w kilometrach nie musi iść w parze z dystansem emocjonalnym” (E.9).

Psychologdy podkreślali, że dzieci emigrantów wyrażają ogromną tęsknotę za rodzicem, który pracuje z dala od domu, oraz ujawniają również, często nieuświadomioną, złość na sytuację, w której znajduje się rodzina. Zdaniem respondentów, młodzież przejawia negatywny stosunek do wyjazdów swoich rodziców. Eksperci opisywali obserwowaną przez nią pozorowaną obojętność, która była wyrażana w słowach: „niech jedzie”, „niech wraca do siebie” (E.3), racjonalizowanie (poszukiwanie argumentów za) oraz narastające wraz z upływem czasu poczucie osamotnienia i niezgodę na taki stan rzeczy. W swojej pracy badani często spotykają się z powtarzanymi przez młodzież przekonaniem, że „rodzina powinna być razem” (E.1; E.4; E.6; E.9), co potwierdzają także wypowiedzi młodzieży w prowadzonych przeze mnie badaniach. Eksperci podkreślali także sprzeczności w rozumieniu doświad-

czeń rozłąki emigracyjnej przez dzieci emigrantów. Z jednej strony młodzież z rodzin migracyjnych rozumie, że rodzice wyjeżdżają za granicę dla dobra całej rodziny, chcąc poprawić sytuację materialną, np. spłacić kredyty, wyremontować dom, z drugiej mówi jednak o destruktywnym wpływie rozłąki na relacje łączące członków rodziny i wymienia szereg negatywnych konsekwencji w związku z migracją.

Zdaniem respondentów, przede wszystkim należałoby podjąć działania pomocowe dotyczące emocji młodzieży, nawet jeśli sytuacja jest dla nich akceptowalna czy zrozumiała poznawczo, aby zmniejszyć nasilenie negatywnych skutków emigracji zarobkowej. Według wielu ekspertów problemem jest to, że „W rodzinach poświęca się dużo czasu na mówienie o faktach. Dzieci są wyłączone z procesu decyzyjnego rodziców” (E.1). Badani podkreślali, jak ważne jest, by włączać dziecko w proces podejmowania decyzji² i planowania przyszłości związanej z doświadczeniami rozłąki, wspólnie poszukiwać rozwiązań, pytać o potrzeby dziecka, dać mu możliwość wyrażenia ich tak, by jego uczucia mogły zostać usłyszane i stały się przedmiotem rozmowy. Psycholodzy podkreślali, że komunikowanie decyzji oraz pozostawienie dziecka z kategorięcznym stwierdzeniem, że „tak musi być”, utrudnia radzenie sobie z rozłąką. Respondenci sugerowali, że warto zmianę w życiu całej rodziny przeprowadzać z dodatkowym wsparciem specjalisty (m.in. psychologa, pracownika socjalnego, asystenta rodziny). W wywiadach eksperckich często poruszana była kwestia przeciążenia pozostających w kraju pochodzenia członków rodziny. Respondenci podkreślali, że fizyczna rozłąka nie powinna wiązać się z nieobecnością emocjonalną oraz przejmowaniem wszystkich zadań drugiego rodzica przez pozostających w domu członków rodziny. „Jednoczesne podejmowanie ról obojga rodziców przez jedną osobę jest bardzo obciążające fizycznie, jak i psychicznie, dlatego wydaje mi się, że ważne są nie tylko działania interwencyjne w rodzinach dotkniętych tym problemem, ale również prewencyjne, przez co rozumiem chociażby wspieranie rodziny w procesie zmiany (zapobieganie negatywnym skutkom od etapu pomysłu aż po jego wykonanie)” (E.9).

Badani eksperci zgodnie uważali, że szkoła powinna wspierać uczniów z rodzin migracyjnych. Szkoła jest, zdaniem badanych ekspertów, bardzo często pierwszym miejscem, gdzie rodzic lub dziecko może zasygnalizować problem i poprosić o pomoc. „Pomoc ze strony szkoły jako instytucji jest udzielana tylko w ramach dobrowolnej zgody rodziny i w takim zakresie, na jaki obie strony przystaną” (E.4). Poza wsparciem emocjonalnym szkoła może pomóc w zorganizowaniu opieki dla dziecka, które pozostaje pod opieką jednego z rodziców lub innych upoważnionych członków rodziny. Formy pomocy

² Kwestia przygotowania młodzieży do rozłąki emigracyjnej została poruszona także przez Annę Dąbrowską (2016).

udzielanej uczniom, których rodzice wyjechali do pracy za granicę, zostały zanalizowane w badaniach Ministerstwa Edukacji Narodowej (zob. Ostrowska 2016). „Moja szkoła współpracuje z miejscową świetlicą socjoterapeutyczną i bardzo często korzystam z jej pomocy, aby wypełnić dziecku czas ciekawymi aktywnościami w bezpiecznym środowisku” (E.2). Jak wskazuje Wielisława Warzywoda-Kruszyńska (2007, 39), „Oddziaływanie na dobrostan dzieci i młodzieży może [...] okazać się znaczącym środkiem wspierającym wzmacnianie wśród nich potrzeb edukacyjnych, uznawanych za źródło sukcesu w nowoczesnym społeczeństwie”.

Eksperci pytani o to, czy spotkali się z etykietą „eurosierota”, podkreślali negatywne nacechowanie tego terminu, o bardzo mocnej sile wyrazu ze względu na określenie „sierota”. „Eurosierota zawiera w sobie jednocześnie potężną skalę możliwości, jaką daje przynależność do Unii Europejskiej, otwartość i ideę życia ponad podziałami, a zarazem wskazuje na przykre konsekwencje opuszczania rodziny – w poszukiwaniu lepszego, wydawałoby się, życia” (E.9). Zwracali uwagę na to, by ostrożnie posługiwać się stygmatyzującym terminem „eurosieroctwo”. „Również wśród grona nauczycielskiego unika się określenia – eurosierota, właśnie po to, by nie etykietować ucznia” (E.2).

Zdaniem ekspertów, problematyka funkcjonowania młodzieży pochodzącej z rodzin migracyjnych nie jest wystarczająco często poruszana podczas rozmów nauczycieli, rad pedagogicznych oraz różnego rodzaju szkoleń dla osób kierujących ofertą pomocową do rodzin migracyjnych. Ze względu na częstą obecność wyjazdów zagranicznych wiążących się z nieobecnością rodzica/rodziców szczególnie w mniejszych miejscowościach negatywne konsekwencje rozłąki są często bagatelizowane także przez osoby pracujące z rodzinami. „Zdecydowanie nie, nigdy nie spotkałam się ze ofertą szkolenia o podobnej tematyce. [...] Problem bywa umniejszany, zwłaszcza w miejscu, gdzie pracuję. Jest to mała miejscowość wiejska, z której ludzie często wyjeżdżają na dłuższe i krótsze okresy. Najpowszechniejszym kierunkiem wyjazdów jest Wielka Brytania, ale także Niemcy i Holandia. Dorośli przyjmują postawę: tak musi być, bo w kraju jest źle, a w rozmowach z dziećmi często słyszę echa ich słów” (E.9).

Eksperci zgadzali się, że problematyka funkcjonowania rodzin migracyjnych jest szczególnie ważna i aktualna, a wciąż rzadko poruszana. Upowszechnieniu problemów nie sprzyja współczesne podejście do nich, prezentowane przez jednostki borykające się z nimi, ale także przez ekspertów, dla których niejednokrotnie „Problemy stają się nieodłączną częścią codziennej egzystencji; jeśli są, trzeba je zdefiniować – nie po to, aby je rozwiązać, ale by z nimi żyć” (Oliwa-Ciesielska 2018, 91). Pedagodzy i psycholodzy zaznaczali, że w szkołach, w których pracują, w każdej klasie jest przynajmniej jeden uczeń z rodziny migracyjnej. Biorąc pod uwagę wszystkich ekspertów,

problematyką funkcjonowania rodzin migracyjnych najczęściej zajmowali się pracownicy szkół, tacy jak pedagodzy i psychologodzy.

Przeprowadzone badania wskazują, że ich uczestnicy nie czują się odpowiednio przygotowani do pracy z członkami rodzin migracyjnych. Kierując ofertę pomocową do rodzin migracyjnych, opierali się na własnych pomysłach pracy. Nie stosowali żadnego specjalistycznego i programowego oddziaływania. Sytuacja młodzieży dorastającej w rodzinach migracyjnych wiążąca się z procesem adaptacji do nowych warunków budziła skojarzenia z procesem żałoby i rozvodu. Badania wskazują, że często podczas kierowania oferty pomocowej do rodziny migracyjnej konieczna jest współpraca międzyinstytucjonalna. Poniższa wypowiedź jest przykładem jednej z wielu świadczących o podejmowaniu współpracy między psychologami, pedagogami, pracownikami socjalnymi i kuratorami „Współpracuję z przedstawicielami różnych instytucji m.in. pracownikami MOPS-u, z kuratorem sądowym, pracownikami poradni psychologiczno-pedagogicznej, dzięki temu monitoruję sytuację rodzinną ucznia, mogę wspierać dziecko i jego rodzinę” (E.2). Jak wskazuje Danilewicz, „konsekwencje migracji zagranicznych stają się coraz większym wyzwaniem dla polityki społecznej państwa oraz pracy socjalnej” (2014, 119).

Niezależnie od podejmowanych środków zaradczych wiele konsekwencji rozłąki jest nieuniknionych. Ważnym aspektem prowadzonych badań jest w tym względzie odniesienie do procesu przejmowania przez dorastające dzieci migrantów roli człowieka dorosłego, co sprawia, że dziecko z rodziny migracyjnej ma problemy i zmartwienia, które w okresie rozwojowym, w którym aktualnie się znajduje, normatywnie nie występują. Samodzielność i identyfikowana dojrzałość w funkcjonowaniu dziecka nie tylko zwalnia innych z obowiązku wsparcia, ale też powoduje dodatkowe obciążanie go problemami innych. Dla młodzieży mieszkającej z pozostałym w kraju rodzicem charakterystyczne jest poczucie zobowiązania do spędzania swojego wolnego czasu z rodzicem, który niejednokrotnie zaspokaja wówczas własną potrzebę uwagi innych, ale także otrzymuje od dziecka różnorodne wsparcie – zarówno emocjonalne, jak i instrumentalne. Ponadto porównywanie swojej sytuacji, obowiązków i czasu wolnego do tego, którym dysponowali rówieśnicy pochodzący z rodzin niemigracyjnych, jest dla dzieci migrantów konfrontującym doświadczeniem, które potęguje poczucie utraty i przeciążenia.

* * *

Wyjazdy zagraniczne niezmiennie są przedmiotem wielu dyskursów, które toczą się nie tylko w ramach naukowych ustaleń. Debata publiczna dotycząca problemu „eurosieroctwa” sprawia, że wiele osób uważa, iż ma prawo oceniać słuszność cudzej decyzji o emigracji. Oceny te, nie zawsze adekwatne do sy-

tuacji, są komunikowane przez wiele podmiotów życia społecznego. Wśród nich są także instytucje edukacyjne i mimo że – jak wynika z prowadzonych przeze mnie badań z dziećmi emigrantów – nie doświadczyły one bezpośrednio stygmatyzacji ze strony nauczycieli, to wiele z nich było przekonanych, że przez tzw. „eurosieroctwo” są przez nauczycieli oceniane jako gorsze, stanowiące zagrożenie dla młodzieży z rodzin niemigracyjnych w związku z nadmierną, zdaniem nauczycieli, wolnością i brakiem kontroli. Bez względu na analizowane tło, według ekspertów, poruszanie problematyki dzieci doświadczających migracji rodziców odbywa się często w atmosferze skandalu. Stygmatyzujące zachowania ze strony otoczenia społecznego są dla młodzieży dodatkowym – poza samą rozłąką – bardzo trudnym doświadczeniem. Określenie „eurosieroctwo” jest rodzajem uznania kosztów i strat w związku z wychowywaniem się w rodzinie migracyjnej. Przeprowadzone przeze mnie badania miały między innymi ukazać różne perspektywy spojrzenia na problem rodzin migracyjnych. Wyniki wskazują, że szczególnie pedagodzy i psychologowie szkolni zauważają szereg trudności pojawiających się w związku z dorastaniem uczniów w rodzinach migracyjnych. Zdaniem ekspertów, dziecko wychowujące się w rodzinie migracyjnej przede wszystkim zmaga się z permanentną tęsknotą za rodzicem. Osoby zawodowo pracujące z dziećmi i młodzieżą z rodzin migracyjnych dostrzegają, że nastolatek odczuwający tęsknotę za rodzicem przebywającym na emigracji zarobkowej, doświadczający odrzucenia, samotności, braku zrozumienia, często ucieka w wirtualny świat. Ekspersi sugerowali, że warto zmianę w życiu całej rodziny przeprowadzać z dodatkowym wsparciem specjalisty (np. pracownika socjalnego). Ponadto zgadzali się, że problematyka funkcjonowania rodzin migracyjnych jest szczególnie ważna i aktualna, a wciąż rzadko poruszana. Przeprowadzone badania wskazują także, że eksperci nie czują się odpowiednio przygotowani do pracy z członkami rodzin migracyjnych i podają między innymi małą liczbę szkoleń dotyczących tej problematyki.

THE ISSUE OF „EUROPEAN ORPHANHOOD” IN THE OPINION
OF EXPERTS HELPING FAMILIES OF ECONOMIC MIGRANTS.
SOCIAL WORK AND PSYCHOLOGICAL SUPPORT
IN THE EXPERIENCES OF MIGRATION SEPARATION

SUMMARY

Migration has become a fixed point in the way the lives of families experiencing separation are organized. In the study I used interviews with experts – representatives

of assistance professions who also dealt with migrant families. Through my detailed research, I tried to present history of life of people whose daily life is determined by separation and the "European orphan" stigma. The aim of the study was to break the „European orphan” stereotype and to look at the matter without judgement, and to show the perspective of those who are often talked about but rarely heard. Special media coverage informing about „European orphanhood” are fulfilled with stereotypes, generalisations and exaggerations which simply stigmatize and create negative image of children and teenagers growing up in migrant families. In the analysis „European orphanhood” is treated as a lack of a parent / parents due to economic migration after Poland joined the European Union.

Keywords: „european orphanhood”, migration family, separation, adolescents, social work, social problem.

Słowa kluczowe: „eurosieroctwo”, rodzina migracyjna, rozłąka, adolescencja, praca socjalna, problem społeczny.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski, Paweł, et al. 2016. Wyjechać czy zostać? Determinanty zamiarów emigracji zarobkowej z Polski, *Gospodarka Narodowa*, 284(4), 69-89.
- Chmielewska, Iza i Adam Panuciak i Paweł Strzelecki. 2019. *Polacy pracujący za granicą w 2018 r. Raport z badania*, Warszawa: Departament Statystyki.
- Danilewicz, Wioleta. 2014. Nowe wyzwania dla pracy socjalnej wynikające z migracji zagranicznych. W: *Praca socjalna z dziećmi, młodzieżą i rodziną*, red. Marzena Ruszkowska i Mikołaj Winiarski, 119-132. Warszawa: Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.
- Dąbrowska, Anna. 2016. *Rodzina migracyjna w przestrzeni życiowej dorastających. Holistyczny model wsparcia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Duszczyk, Maciej i Jakub Wiśniewski. 2007. *Analiza społeczno-demograficzna migracji zarobkowej Polaków do państw EOG po 1 maja 2004 roku*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Galasińska, Aleksandra i Anna Horolets. 2010. Migracja jako wielka narracja w zderzeniu z „opowieściami emigranckimi”: przypadek dyskusji o emigracji do Wielkiej Brytanii na forum internetowym. W: *Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku. Analiza psychologiczno-pedagogiczna*, red. Halina Grzymała-Moszczyńska i Anna Kwiatkowska i Joanna Roszak, 55-69. Kraków: NOMOS.
- Główny Urząd Statystyczny. 2019. *Informacja o rozmiarach i kierunkach czasowej emigracji z Polski w latach 2004–2018*. Dostęp 10.07.2020 r.
<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/migracje-zagraniczne-ludnosci/informacja-o-rozmiarach-i-kierunkach-czasowej-emigracji-z-polski-w-latach-2004-2018,2,12.html>
- Goleński, Wojciech. 2016. Społeczne skutki zagranicznych migracji zarobkowych z terenu województwa opolskiego dla dzieci emigrantów pozostających w Polsce, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, (290), 211-222.
- Horolets, Anna i Magdalena Lesińska i Marek Okólski. 2019. Stan badań nad migracjami w Polsce na przełomie wieków. Próba diagnozy, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 172(2), 7-42. DOI: 10.4467/25444972SMPP.19.013.10839
- Kaczmarczyk, Paweł i Marek Okólski. 2008. *Polityka migracyjna jako instrument promocji zatrudnienia i ograniczania bezrobocia*. Warszawa: Ośrodek Badań nad Migracjami.

- Kaczmarczyk, Paweł i Joanna Tyrowicz. 2007. *Współczesne procesy migracyjne w Polsce a aktywność organizacji pozarządowych w obszarach powiązanych z rynkiem pracy*. Warszawa: Fundacja Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych. Dostęp: 15.06.2020. https://fise.org.pl/wp-content/uploads/2018/09/PKaczmarczyk_JTyrowicz_migracje.pdf
- Kawczyńska-Butrym, Zofia. 2009. *Migracje. Wybrane zagadnienia*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kawczyńska-Butrym, Zofia i Marzena Kruk. 2015. Wsparcie społeczne dla rodzin migracyjnych w Polsce. W: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, red. Iwona Taranowicz i Stella Grotowska, 205-216. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ARBORETUM.
- Kozielska, Joanna. 2014. *Poakcesyjne migracje zarobkowe. Kontekst teoretyczny empiryczny. Wsparcie społeczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Krzyżowski, Łukasz i Janusz Mucha. 2012. Opieka społeczna w migranckich sieciach rodzinnych. Polscy migranci w Islandii i ich starzy rodzice w Polsce. *Kultura i Społeczeństwo*, 56(1), 191-217. DOI: 10.2478/v10276-012-0010-8
- Oliwa-Ciesielska, Monika. 2018. Praca socjalna w obszarze wykluczenia społecznego. W: *Wielość spojrzeń na istotę pracy socjalnej w teorii i praktyce*, red. Anna Kotlarska-Michalska, 75-92. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Ostrowska, Krystyna. 2016. *O sytuacji dzieci, których rodzice wyjechali za granicę w celach zarobkowych. Raport 2016*. Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji. Dostęp: 16.06.2020. <https://www.ore.edu.pl/2017/12/o-sytuacji-dzieci-ktorych-rodzice-wyjechali-za-granice-w-celach-zarobkowych-raport-2016/>
- Walczak, Bartłomiej. 2008. Migracje rodzicielskie. W: *Zeszyty metodyczne. Szkoła wobec mobilności zawodowej rodziców i opiekunów. Niezbędnik nauczyciela*, red. Ewa Kozdrowicz i Bartłomiej Walczak, 7-20. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
- Warzywoda-Kruszyńska, Wielisława. 2007. Przeciwdziałanie ubóstwu dzieci. *Polityka Społeczna*, (8), 38-44.

NATASZA DOICZMAN-ŁOBODA – dr, socjolog i psycholog, adiunkt w Zakładzie Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej Wydziału Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka kilkunastu artykułów naukowych dotyczących problematyki psychospołecznej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół sposobu funkcjonowania rodzin migracyjnych, postrzegania czasu, samotności i rozłąki oraz sieroctwa społecznego. natasza.doiczman@amu.edu.pl

Recenzje

Recenzja książki ks. Tadeusza Zadykowicza, pt. *Zasady dobrej turystyki*, Lublin, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 172.

Teologia moralna zajmuje się normatywną oceną różnorodnych obszarów działalności człowieka. Przy formułowaniu zasad moralnego postępowania odwołuje się do objawienia. Współcześnie chętnie sięga też do założeń etyki personalistycznej. Turystyką – jako przedmiotem badań teologicznomoralnych – interesuje się od stosunkowo niedawna.

Głównym celem recenzowanej monografii naukowej jest sformułowanie zasad moralnie dobrej turystyki. Autor stawia sobie zadanie badawcze polegające najpierw na rozeznaniu, a następnie zaproponowaniu określonej moralności w turystyce, czyli systemu norm, na podstawie których można ocenić działania człowieka w tej dziedzinie działania ludzkiego jako moralnie dobre bądź moralnie złe.

Chcąc tego dokonać w sposób kompetentny, ks. Zadykowicz szczegółowo identyfikuje i określa złożoność relacji zachodzących w turystyce, które domagają się refleksji teologicznomoralnej. Pomocna w tym kontekście jest także analiza ontologiczna i aksjologiczna turystyki. Do istotnych walorów pracy należy jednak przede wszystkim zbudowanie koncepcji poprawnej etycznie turystyki na podstawie integralnej i personalistycznej wizji człowieka jako podmiotu działania moralnego, a także przy uwzględnieniu biblijno-teologicznych przesłanek, co pozwala odczytać nie tylko ludzki (filozoficzny), ale i boski (teologiczny) zamysł aktywności turystycznej. Co więcej, Autor w swoich poszukiwaniach nie pomija współczesnych zjawisk zachodzących w turystyce, m.in. zmian w podejściu do celu uprawiania turystyki, co świadczy o uwzględnieniu przez niego innego, ważnego aspektu formalnego przy prowadzeniu badań teologicznomoralnych, jakim jest kategoria „znaków czasu” (podejście kairolologiczne). Jeszcze mocniej nadaje to recenzowanej pracy walor aktualności i ważności podjętej problematyki.

Oceniając całościowo merytoryczną wartość książki, należy stwierdzić, że dzięki przeprowadzonemu dyskursowi Profesor Zadykowicz udowadnia, iż spojrzenie na turystykę oczami teologa moralisty i jej ocena w kategoriach normatywnych stwarza szansę do nadania tej sferze ludzkiej aktywności wymiaru głębszego, bardziej humanistycznego, na miarę ludzkiej godności, adekwatnego do jego natury i chrześcijańskiego powołania. Ponadto zachęca nie tylko samych turystów, ale także inne osoby powiązane w różnoraki sposób ze złożoną działalnością turystyczną do kształtowania

w sobie postawy odpowiedzialności za podejmowane wybory oraz realizowane zadania zawodowe i społeczne.

Zaprezentowane w książce wyniki poszukiwań naukowych Autora stanowią wyraźny i pobudzający do refleksji wkład do rozważań nie tylko nad istotą oraz miejscem turystyki w życiu współczesnego człowieka, lecz także są cennym poradnikiem dla tych osób, które pragną w moralnie właściwy sposób korzystać z walorów turystyki. Z tych powodów, a także ze względu na wcześniej wskazane osiągnięcia szczególne, książka ks. Tadeusza Zadykowicza zasługuje na szeroką popularyzację w kręgu osób zainteresowanych „dobrą turystyką”. Polecam każdemu lekturę tej monografii również dlatego, że jest ona – w moim przekonaniu – znaczącym osiągnięciem naukowym, a zarazem skutecznym sposobem rozwijania katolickiej refleksji etycznej nad aktualnymi i ważnymi sferami ludzkiej aktywności. Co więcej, jest to myśl przedstawiona w przystępny sposób – również dla osób mniej zaznajomionych z językiem etycznym i teologicznym.

Adam Zadroga
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

Recenzja książki ks. Tomasza Gwoździewicza, *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020, 260 ss.

Przedsięwzięcia naukowe mogą mieć różnorodny charakter i przedstawiać się w rozmaitych postaciach. Dzieje się to również dlatego, że dynamika świata wyraża się w wielorakiej postaci i na różne sposoby. Dlatego niekiedy przejawia się ona bardziej jako kłopotliwy nieporządek niż zharmonizowany system czy tym bardziej organizm. Stąd potrzebne stają się umiejętności i skłonności, by owym wspomnianym nieporządkiem jakoś zarządzać¹. Społeczeństwo wyrazić można bardziej w kategoriach stawania się niż w jakichś statycznych postaciach. Jego dynamiczna konstytucja to efekt przede wszystkim podejmowanych działań w konfiguracjach indywidualnych i zbiorowych². Także problemy, które wciąż wyłaniają się w nowych i dawnych postaciach, są tego skutkiem.

Monografia Tomasza Gwoździewicza zatytułowana *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, opublikowana w Wydawnictwie Księgarnia św. Jacka w Katowicach, to udana próba zmierzenia się z opisem, wyjaśnieniem, ale także nakreśleniem intuicji możliwej przemiany zjawiska sieroctwa, zawiera postulaty w odniesieniu do zarządzania mu i do kreślenia scenariuszy takich przedsięwzięć, które mogłyby zmienić trudne oblicze społeczeństwa, je metamorfizować. Pisałem w niedawno opublikowanym opracowaniu: „Metamorfoza jako wypadkowa świadectwa ludzi moralnie dobrych – sprawiedliwych – ma swoje podwaliny w przekonaniu, iż zupełne wyrugowanie i wyeliminowanie niesprawiedliwości ze świata społecznego nie znajduje realnego uzasadnienia, lecz wykorzystanie jej do metamorficznej odmiany – choćby niewielkiej i niekoniecznie spektakularnej – jawi się jako możliwa”³.

Autor mierzy się z zagadnieniem sieroctwa, które ma szeroki i wielodyscyplinarny charakter, a także – głównie ze względu na ulokowanie pracy ba-

¹ V. Cotesta, *Sociologia del mondo globale*, Torino 2010, s. 6.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, nowe poszerzone wydanie, Kraków 2012, s. 512.

³ P. Prüfer, *Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego*, Warszawa 2020, s. 413.

dawczo-analitycznej w kontekście teologicznym – wykorzystuje wielorakie metody, sposoby konceptualizacji i operacjonalizacji. Problemem sieroctwa zajmują się nauki o charakterze aksjonormatywnym, ale i takie, które posługują się metodami i sposobami ukierunkowanymi na „wolność od wartościowania”⁴ oraz „obiektywność poznania”⁵ (np. socjologia). W niniejszej pracy jest miejsce dla jednej i drugiej perspektywy, przy czym sam dyskurs ma charakter zasadniczo normatywny (jest także ukierunkowany na rozwiązania praktyczne, w tym zwłaszcza duszpasterskie). Sięganie po źródła i opracowania z zakresu pedagogiki, socjologii, pracy społecznej czy w ogóle do nauk społecznych, daje podstawy do tego, by analiza ułożona w horyzoncie teologicznym nie była osadzona w próżni. Wartością nie do przecenienia jest rzetelna, wręcz drobiazgowa analiza zagadnienia sieroctwa w odniesieniu do kontekstu biblijnego. Ponadto, należy zaznaczyć, że układ i struktura pracy są przejrzyste i logiczne. Język prowadzonego dyskursu nie budzi zastrzeżeń, jest bowiem zrozumiały i trafnie opisuje podejmowany szczegółowo element zagadnienia. Zarówno więc w całości, jak i w poszczególnych częściach pracy, autor wykazuje się dużym poziomem dojrzałości naukowej.

Po tych syntetycznych uwagach należałoby przyjrzeć się treściom monografii z jej poszczególnych części, by zarówno poinformować czytelnika o tym, z czym może się spotkać podczas lektury, jak również, aby podjąć – choćby w odniesieniu do niektórych tylko wątków – skromną interpretację (przeprowadzenie takowej w szerszej formule jest niemożliwe ze względu na ograniczenia związane ze strukturą tekstu recenzyjnego).

Monografia skomponowana jest z pięciu rozdziałów, które poprzedza wstęp i wieńczy zakończenie. Odpowiednio w poszczególnych częściach omawiane są kwestie związane z rodziną, typologią zjawiska sieroctwa, jego genezą i następstwami, propozycjami rozwiązań problemu oraz *stricte* duszpasterskim sposobem wychodzenia naprzeciw zjawisku, z podejmowaniem wyzwań pastoralnych w tej kwestii.

Pierwszy rozdział jest udaną próbą uporządkowania oraz wyeksplikowania głównych treści dotyczących rodziny oraz jej fundamentalnej roli w rozwoju człowieka. Autor dokonuje analizy rodziny w horyzoncie teologicznym, posługując się pojęciami, które pozwalają na jej koncepcyjną i funkcjonalną waloryzację (np. „komunia rodzinna”, „wspólnota”, „kultura życia”). Ważnym wątkiem w tej części pracy jest wyartykułowanie funkcji rodziny. Nie jest to jednak zawężona do czysto socjologicznej idei (funkcjonalizmu strukturalne-

⁴ Zob. M. Weber, *«Wolność od wartościowania» – jej sens w naukach socjologicznych i ekonomicznych*, tłum. M. Holona, w: tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2011, s. 193-240.

⁵ Zob. M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieciński, w: *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2008, s. 124-161.

go)⁶ diagnoza i deskrypcja. Podkreśla się wyraźnie, że rodzina jest podstawowym środowiskiem i odniesieniem dla człowieka w zaspokajaniu wielorakich jego potrzeb. Kwestia zostaje rozwinięta w dalszej części dyskursu, kiedy to autor wskazuje na relacyjny charakter życia wewnątrzrodzinnego, na relację pomiędzy dziećmi a rodzicami. Relacyjność to jedna z zasadniczych idei towarzyszących niektórym badaczom życia społecznego, kiedy to nie tylko bierze się pod uwagę relacyjność wyłaniającą się z małych grup społecznych, ale także gdy postrzega się cały byt społeczny w takim horyzoncie (społeczeństwo nie tylko zbudowane jest z relacji, lecz jest relacją – jak twierdzi włoski badacz Pierpaolo Donati⁷). Tomasz Gwoździewicz wykorzystuje do omówienia tej kwestii nie tylko dostępną literaturę z nauk teologicznych i społecznych, ale także przywołuje niekiedy wyniki z badań empirycznych przeprowadzonych w środowiskach rodzinnych.

Drugi rozdział jest już ścisłym opracowaniem ukierunkowanym na problematykę sieroctwa. Pośród różnic terminologicznych i koncepcyjnych autorowi udaje się sprecyzować zjawisko, określając je zasadniczo jako efekt utraty rodziców przez dziecko. Jak się okazuje, sieroctwo ma „różne oblicza”, można więc mówić o sieroctwie społecznym (utajonym, emocjonalnym, emigracyjnym, wojennym, ekologicznym), ale także duchowym, rodzinnym czy naturalnym. Imponującą wręcz pracą wykazał się autor podczas szczegółowej analizy tekstów Biblii, by z niej wydobyć elementy opisujące zjawisko sieroctwa. Równie interesująco i dość wyczerpująco przedstawiają się analizy zjawiska sieroctwa w ujęciu retrospektywnym, historycznym czy – można by stwierdzić – „dziejowym”. W różnych częściach świata, w różnych cywilizacjach i kulturach, w różnorodny sposób próbuje się zaradzać najbardziej newralgicznym problemom. Przypomnijmy za Shmuelem N. Eisenstadtem, że rozmaite struktury, instytucje, społeczności „znamionują różne wzorce organizacji, ciągłości i zmiany”⁸. W monografii ks. Tomasza Gwoździewicza omówione zostaje nie tylko samo zjawisko sieroctwa, ale również wszelkiego rodzaju instytucje i działania, których celem w przeszłości było zaradzenie temu problemowi.

Trzeci rozdział jest próbą zmierzenia się z różnorodnością i złożonością przyczyn oraz konsekwencji zjawiska sieroctwa. Jako socjologa cieszy mnie stwierdzenie, że przyczyny mają zarówno charakter mikrospołeczny, jak i makrospołeczny (s. 103). Obserwacja życia społecznego wydaje się wyraźnie podpowiadać, że ani w jednej, ani tym bardziej w drugiej perspektywie nie można odnaleźć kompletnego i wyczerpującego wyjaśnienia problemów. Z pewnością uwarunkowania społeczno-kulturowe odgrywają zasadniczą rolę

⁶ Zob. A. Giddens (współpr. P.W. Sutton), *Socjologia*, wydanie nowe, Warszawa 2012, s. 78-81.

⁷ Por. P. Donati, *Sociologia della relazione*, Bologna 2013, s. 28.

⁸ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 72.

w etiologii sieroctwa. Wszelkiego rodzaju procesy deformacyjne i transformacyjne dotykające rodzinę przedstawiają się jako istotny obszar sieroctwa (dysfunkcje rodziny, przemoc, alkoholizm, narkomania, niedojrzałość emocjonalna rodziców). Jak trafnie autor konstatuje, zasadniczą konsekwencją sieroctwa jest zakłócenie w rozwoju osobowości dziecka, w jego sferze emocjonalnej, ale i fizycznej (choroba sieroca), co także przekłada się na konsekwencje społeczne (wykluczenie, marginalizację, osamotnienie).

Czy problem sieroctwa jest do rozwiązania? Czytelnik może żywić takie nadzieje, zapoznając się z lekturą czwartego rozdziału książki. Autentyczne, aktywne i sprawcze zainteresowanie osieroconym dzieckiem – to punkt wyjścia oraz jeden z zasadniczych kanałów przepływu w procesie wspierania, a nawet w rozwiązywaniu tego newralgicznego problemu, które mogą zaofiarować podmioty, jednostki. Człowieka i społeczeństwo charakteryzuje przede wszystkim dynamika i aktywność. Jednostki działają w nim jako w swego rodzaju porządku relatywnej plastyczności (*relative malleability*) – co podkreśla wybitny współczesny socjolog Amitai Etzioni⁹. Adopcja, adopcja prenatalna, domy dziecka, rodzina zastępcza – te odniesienia przywołuje autor, który słusznie upatruje w nich sposobów i materializujących się pomysłów na wychodzenie naprzeciw wyzwaniu w związku ze zjawiskiem sieroctwa. Są to więc mechanizmy będące wypadkową opracowywanych decyzji, usankcjonowane przez instancje i instytucje, będące także prawomocnymi autorytetami¹⁰, które nie tylko przyzwalają, ale wręcz mogą zachęcać do wspomnianych działań pomocowych.

Rozdział piąty jest dopełnieniem i poszerzeniem poprzedniego w tym sensie, że jest próbą zarysowania konkretnych i możliwych działań ukierunkowanych na rozwiązywanie problemu sieroctwa, co może dokonywać się także w ważnej sferze duszpasterskiej. Troska o sieroty, wspieranie trwałości małżeństwa i rodziny, różnorodne formy troski duszpasterskiej wobec osób osieroconych i samotnych – to zasadnicze drogi prowadzące do redukcji i minimalizowania problemu społecznego, jakim jest sieroctwo, problemu, który wykracza poza czysto społeczny wymiar. Takie działania mogą być postrzegane w perspektywie, który Piotr Sztompka w książce *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej* nazywa „kluczem do dobrobytu i szczęścia społeczeństwa”, a ten klucz leży w relacyjnej strukturze społeczeństwa, w dobrej przestrzeni międzyludzkiej, w gęstej przestrzeni moralnej¹¹. Ta z kolei tworzona jest nie tylko poprzez refleksję nad społeczeństwem i jego problemami,

⁹ Por. A. Etzioni, *Aktywne społeczeństwo. Teoria procesów społecznych i politycznych*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 44-45.

¹⁰ Por. A. Touraine, *Samotworzenie się społeczeństwa*, tłum. A. Karpowicz, Kraków 2010, s. 198.

¹¹ Por. P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016, s. 336.

lecz przede wszystkim poprzez konkretne zaangażowanie i działania na rzecz rozwiązywania problemów. A tych jest naprawdę wiele. Warto jednak przypomnieć, że także w przeszłości ludzie zastanawiali się nad możliwością radzenia sobie z niepokojami, niepewnościami, problemami oraz z tym wszystkim, co ich spotykało. Warto mieć tego świadomość, a i z tej retrospektywnej funkcji, jaką przeszłość nam stworzyła, umiejętnie korzystać¹².

Społeczeństwo z jego różnorodnością, dylematami i wciąż wyłaniającymi się problemami do zdiagnozowania, którym trzeba zaradzić, przypomina żywy organizm. To nie nowa metafora, ponieważ pojawiła się już u początków dyscypliny, jaką jest socjologia. Wspomniana metafora służy także za analogię¹³, doskonale wskazującą na to, w jaki sposób należy podchodzić do rzeczywistości społecznej, by zarówno nie popaść w „inklinacje redukcyjne”, ale i nie ulegać „ciągotkom hiperbolizacyjnym”.

Rozprawa ks. Tomasza Gwoździewicza odsłania ów organicystyczny i relacyjny wymiar rzeczywistości, nawet jeśli skupiony jest na problemie szczegółowym, jakim jest sieroctwo. Sam fakt, że zjawisko to jest nośnikiem treści sugerujących osamotnienie, marginalizację, wykluczenie czy odosobnienie, ostatecznie odnosi uwagę do społecznej i relacyjnej natury człowieka i społeczeństwa. Deficyty są najczęściej sygnałami emitującymi potrzebę ich wypełnienia, a przynajmniej jakiejś możliwej i częściowej choćby redukcji. Poza tym, problemu sieroctwa w jego szerokim i społecznym wymiarze nie są w stanie usunąć pojedyncze podmioty, nie rozwiążą ich zindywidualizowane działania jednostek, choćby bardzo oddane sprawie i zaangażowane. Potrzebne są działania o charakterze strukturalnym, a także instytucjonalnym i zbiorowym. To, że trafiło na rynek wydawniczy kompetentne i wielodyscyplinarne opracowanie zjawiska, otwiera w znaczący sposób możliwość ponownego przemyślenia oraz wdrożenia strategii naprawczych. Dlatego książkę można adresować do czytelników, którzy są zainteresowani zarówno dobrą teorią w zakresie opisu zjawiska, jak i poszukujących instrumentarium naprawczego, praktycznego. Jak się wydaje, monografia ks. Tomasza Gwoździewicza obu tym oczekiwaniom, w znaczącym zakresie, wychodzi naprzeciw i je spełnia.

Paweł Prüfer

dr hab. Paweł Prüfer, prof. AJP,

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim,
Wydział Ekonomiczny, Katedra Zarządzania Procesami Gospodarczymi

¹² Por. G. Bonetta, *Postafazione. Narrare l'incertezza, oltre le certezze della modernità*, w: *Narrazioni dell'incertezza. Società, media, letteratura*, red. M. Bruno, A. Lombardinile, Milano 2016, s. 232.

¹³ Por. P. Sztompka, *Słownik socjologiczny. 1000 pojęć*, Kraków 2020, s. 211.

Email: paweljazz@o2.pl

Tel. 603854857

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3647-8068>

<http://www.aspra.pl/katalog-wydawniczy/book/871>

Sprawozdania

La Chiesa sia alleata dei popoli amazzonici. L'incontro-dibattito presso l'Accademia Alfonsiana, Istituto Superiore della Teologia Morale (Roma, 27 novembre 2020)

Mercoledì 27 novembre 2020 l'Accademia Alfonsiana è stata lieta di accogliere presso l'*Aula Magna* padre Raffaele Lanzilli SJ, per ascoltare la sua testimonianza in merito all'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione Pan-Amazzonica, celebrata a Roma dal 6 al 27 ottobre 2019. Il padre gesuita, invitato dalla *Commissione per le attività culturali* per l'incontro-dibattito con la comunità accademica del suddetto Istituto, per oltre vent'anni impegnato pastoralmente nelle diocesi di Tirana e Scutari in Albania, è dal 2015 membro della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi.

Quella di ottobre – ha esordito il padre di origini campane – è solo una tappa di un percorso molto più articolato iniziato con un'ampia consultazione nel 2017, che ha visto il coinvolgimento non solo delle varie Conferenze Episcopali, ma di tutto il popolo di Dio. Questa prima fase si è conclusa con la stesura dell'*Instrumentum Laboris*, che ha consegnato ai padri sinodali l'agenda di lavoro, i diversi temi sui quali riflettere, in vista dell'elaborazione del *Documento finale*.

Proprio sull'argomentazione di alcuni punti trattati nel dibattito e accolti nel documento da sottoporre al Santo Padre, si è soffermato il padre gesuita che, anzitutto, ha ribadito l'idea centrale più volte rilanciata nel corso dell'assise sinodale: «La Chiesa sia alleata dei popoli amazzonici» (n. 4). Si tratta di un'affermazione che purtroppo, secondo p. Lanzilli, non ha trovato grande eco nell'opinione pubblica, troppo concentrata su questioni intra-ecclesiali emerse solo marginalmente nel corso dell'Assemblea (cf. n. 103; 111). Essere alleata dei popoli amazzonici vuol dire essere presente, vicina, «per denunciare gli attacchi alla vita delle comunità indigene, i progetti che colpiscono l'ambiente, la mancanza di delimitazione dei loro territori, così come il modello di sviluppo predatorio ed ecocida» (n. 46). Una vera e propria scelta di campo, dunque, al fianco non solo dei popoli ma anche della terra, da difendere contro ogni forma di inquinamento e di distruzione. A tal proposito, i padri sinodali hanno proposto di creare ministeri specifici per la cura della «casa comune», promuovendo l'ecologia integrale e denunciando ogni forma di peccato ecologico, definito come «un'azione o un'omissione contro Dio, contro gli altri, la comunità e l'ambiente, [...] un peccato nei confronti delle generazioni future» (n. 82).

Il padre gesuita è passato, così, alla descrizione del documento, imperniato sul concetto di “conversione integrale”, che viene a sua volta strutturato in quattro ambiti: conversione pastorale, conversione culturale, conversione ecologica e conversione sinodale. Conversione che riguarda, evidentemente, non solo il percorso spirituale dei singoli fedeli, ma anche la Chiesa, chiamata a essere in uscita. Si tratta di valorizzare la cultura delle popolazioni indigene, sostenendole nelle lotte per i loro diritti. La missione delle comunità ecclesiali è, infatti, quella di annunciare la Buona Novella del Regno di Dio, denunciando situazioni di peccato, strutture di morte, violenza e ingiustizie, e promuovendo il dialogo interreligioso ed ecumenico (cf. n. 48). Secondo p. Lanzilli, sulla valorizzazione dell’identità amazzonica si sono più volte soffermati i padri sinodali, ricordando di porre accanto al concetto di inculturazione quello di interculturalità: «L’evangelizzazione della Chiesa non è un processo di distruzione, ma di consolidamento e di rafforzamento di tali valori; un contributo alla crescita dei *semina Verbi* presenti nelle culture» (n. 54).

Seguendo la classica tripartizione (vedere/ascoltare; giudicare/discernere; agire/attuare), il testo da presentare al Santo Padre – ha aggiunto il nostro relatore – pone accanto alla lettura della realtà amazzonica, la possibilità di attuare *nuevos caminos*, per applicare a questo contesto specifico ciò che la Lettera Enciclica *Laudato si’* ha affermato a livello teorico: «Tutto è connesso. [...] Come i diversi componenti del pianeta – fisici, chimici e biologici – sono relazionati tra loro, così anche le specie viventi formano una rete che non finiamo mai di riconoscere e comprendere» (*LS*, n. 138).

L’ultima parte della relazione è stata dedicata al concetto di *buen vivir* che – per le popolazioni indigene amazzoniche – rappresenta non tanto una vita comoda e tranquilla, quanto la possibilità di vivere in armonia con se stessi, con la natura, con gli altri e con *el ser supremo*. Si tratta di un vero e proprio paradigma etico grazie al quale cogliere la *intercomunicación* tra le parti del cosmo, nel quale ciascuno è chiamato a contribuire alla costruzione di un progetto di vita abbondante non solo per l’umanità, ma per tutti i beni della creazione (cf. n. 9). Ed è proprio questo atteggiamento a rappresentare il grande monito che dall’Assemblea Speciale di ottobre raggiunge anche le nostre comunità ecclesiali, sempre più alle prese con sfide analoghe. «In Amazzonia l’acqua ci lega, non ci separa!» (n. 9). Questa affermazione, più volte ribadita dai padri sinodali, rappresenta, infatti, una grande sfida non solo per la regione Pan-Amazzonica – ha concluso il padre gesuita – ma anche per chi ogni giorno assiste alla trasformazione del *Mare nostrum*, da sempre crocevia di idee e scambi commerciali, in barriera divisoria tra popoli e culture.

Gennaro Busiello
Accademia Alfonsiana, Roma

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYSLAWA MAKAROWICZ, MIECZYSLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

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)

O. PROF. DR HAB. EDMUND KOWALSKI CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CROATIA)

KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (WŁOCHY)

KS. PROF. DR HAB. MIROSLAW MRÓZ – UNIWERSYTET IM. MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

KS. PROF. DR JUAN-JOSE PÉREZ-SOBA – PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO GIOVANNI PAOLO II
(WŁOCHY)

KS. PROF. DR HAB. PETER SCHALLENBERG – THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADEBORN (NIEMCY)

KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCI – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)

ANDRZEJ BOHDANOWICZ

PIOTR KIENTIEWICZ

HUBERT PILARCZYK (SEKRETARZ REDAKCJI)

DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)

JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)

MIECZYSLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)

THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)

JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

tel. +48 519 340 537

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYSLAWA MAKAROWICZ

SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.

TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ, AGATA JANKOWIAK,

MAŁGORZATA JUSZKIEWICZ, TOMASZ KRAJ

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ

NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

<http://teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław