

SYMPOZJUM

Rok XXI 2017, nr 1(32)

ISSN 2543-5442

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. naczej)
ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków (z-ca red. naczej)
ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA
ks. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
Baza czasopism humanistycznych BazHum
Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
Baza POL-Index
Index Copernicus (IC)
ICI Journals Master List

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81
tel.: +48 12 271 15 24
faks: +48 12 271 00 59
e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 2543-5442

NAKŁAD: 230 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

RODZINA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI Piękno miłości małżeńskiej w świetle <i>Amoris laetitia</i>	9
KS. KRZYSZTOF NAPORA SCJ „Odpowiednia dla niego pomoc”? Kobieta w Rdz 1-2	33
KS. ADAM SKRE CZKO Współczesne wyzwania w wychowaniu do miłości małżeńskiej	49
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ Wybrane wyzwania wobec współczesnych polskich rodzin	69
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Geneza współczesnego abor tyzmu i jego przejawy	87

ARTYKUŁY

BP JÓZEF WRÓBEL SCJ Filozoficzno-teologiczny i eklezjalny kontekst poszukiwań bioetyków katolickich	107
KS. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ Смешанные браки: актуальный вызов для Церквей. Римско-католический и православный взгляд	141
O. DARIUSZ BOREK OCarm <i>Sacramentorum sanctitatis tutela</i> w aktualnie obowiązującym kanonicznym prawie karnym (Sakrament spowiedzi i święceń kapłańskich)	163

KS. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ	
Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego	195
KS. LESZEK POLESZAK SCJ	
Duchowość i formy pobożności w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego na przykładzie Czcigodnego Sługi Bożego o. Leona Dehona	223
KS. DAWID GALANCIAK	
Antonina Schneider – szarytka z rękoma zniszczonymi od miłosierdzia	237
KS. HENRYK MAJKRZAK SCJ	
Święta Monika – wzór chrześcijańskiej żony i matki	253

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

JERZY MISIUREK, <i>Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa</i> , Lublin 2014 (ks. Leszek Poleszak SCJ)	267
ZBIGNIEW KUBACKI SJ, <i>Kościół, religie i zbawienie</i> , Kraków 2016 (ks. Robert Ptak SCJ)	271
Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Rodzina wobec wyzwań współczesnego świata</i> , Kraków, 6 maja 2017 roku (ks. Leszek Poleszak SCJ)	276

Od redakcji

Minął już rok od czasu, kiedy została opublikowana adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* (8 kwietnia 2016 roku). Dokument ten, będący owocem Synodu Biskupów na temat rodziny, rozpoczyna ją tytułowe słowa „Radość miłości”, które wskazują na jego zasadniczy temat – miłość przeżywaną w rodzinach. Pomimo licznych oznak kryzysu małżeństwa dostrzegamy, że pragnienie życia rodzinnego jest stale obecne w sercach ludzi nam współczesnych. Miłość przeżywana w rodzinach jest wielkim skarbem nie tylko dla małżonków i ich dzieci, ale także dla Kościoła i społeczeństwa, dla których dobre funkcjonowanie tej najważniejszej komórki społecznej jest fundamentem prawidłowego rozwoju. Wielość zagrożeń, które współcześnie utrudniają życie rodzinom, nie może jednak zaciemniać piękna i dobra rozwijającej się miłości, z drugiej zaś strony, nie powinno także koncentrować naszej uwagi jedynie na tym co negatywne.

Podjmując temat: *Rodzina wobec wyzwań współczesnego świata*, niniejsze wydanie „Symposium” pragnie przyczynić się do podkreślenia piękna miłości małżeńskiej, jak też do ukazania radości płynącej ze wzajemnego oddania małżonków i z wychowania dzieci. Rodzina wciąż pozostaje środowiskiem, gdzie można odnaleźć radość i prawdziwe szczęście.

Dziękując wszystkim za pomoc w przygotowaniu niniejszego wydania „Symposium”, chciałbym przekazać informację o nawiązaniu współpracy z kolejnymi bazami tekstów naukowych (CEJSH oraz CEEOL). Ufam także, że zmiany w układzie naszego periodyku naukowego ułatwią korzystanie z publikowanych tekstów. Wszystkim czytelnikom życzę owocnej lektury.

ks. Leszek Poleśzak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

RODZINA
WOBEĆ WYZWAŃ
WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

ks. Mieczysław Ozorowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

PIĘKNO MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W ŚWIETLE *AMORIS LAETITIA*

THE BEAUTY OF CONJUGAL LOVE IN LIGHT OF *AMORIS LAETITIA*

Abstrakt

Niniejsze opracowanie prezentuje temat piękna miłości małżeńskiej na podstawie adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Amoris laetitia*. Na wstępie zauważamy, że współczesny zsekularyzowany świat wypacza pojęcie miłości, co prowadzi do poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu małżeństwa i rodziny. Ojciec święty Franciszek w swoim nauczaniu stara się przede wszystkim ukazać pozytywną stronę miłości małżeńskiej tak, aby sami małżonkowie zaangażowali się w odkrywanie jej głębi i różnorodnych aspektów, które nie są widoczne na pierwszy rzut oka. Małżonkowie w codziennych prostych i zwyczajnych gestach uwidaczniają miłość, jaką Chrystus miłuje swój Kościół. Miłość rodzi się ze spojrzenia na drugą osobę, które wywołuje podziw i zasmakowanie w cennej wartości drugiego człowieka. Miłość pozwala dostrzec kochanego człowieka jako osobę. Radość miłości odnawia się i dojrzewa po wspólnym doświadczeniu cierpienia, trudu i zmagania. Wspólna droga małżeńska oznacza przejście przez różne etapy rozwoju miłości, które wymagają „wielkodusznego daru z siebie” (AL 220). Papież Franciszek przypomina, że miłość potrzebuje czasu,

który małżonkowie muszą wygospodarować do własnej dyspozycji. Miłość bowiem dojrzewa pomimo ograniczeń i niedoskonałości poprzez ofiarny wysiłek i poświęcenie. Młodzi ludzie powinni się odważyć zawrzeć nierozwalny związek małżeński, który stanowi ochronę i narzędzie do dojrzewania do miłości. Miłość małżeńska charakteryzuje się również uczuciem przyjemności i namiętnością seksualną. Ojciec święty Franciszek w nauczaniu o znaczeniu płciowości człowieka idzie za św. Janem Pawłem II, swoim poprzednikiem. Kościół odrzuca wypaczenia seksualne i erotyczne, ale nie lekceważy samej seksualności ani nią nie pogardza. Kryzysy małżeńskie są częścią dramatycznego piękna miłości małżeńskiej. Kościół poprzez kapłanów i odpowiednio przygotowane osoby może towarzyszyć duchowo małżonkom w kryzysie, tak aby odnaleźli oni i odnowili pierwotną miłość, która ich połączyła w jeden związek.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, miłość małżeńska, piękno miłości, seksualność, dojrzewanie do miłości, dialog małżeński

Abstract

The present study presents the theme of the beauty of conjugal love on the basis of the apostolic exhortation of Pope Francis *Amoris laetitia*. We note that modern secularized world distorts the notion of love, leading to serious disruptions in the functioning of marriage and the family. Pope Francis strives above all to show the positive side of conjugal love. Spouses in everyday simple and ordinary gestures reveal the love that Christ loves his Church. Love is born of a look at the other person, which provokes admiration and taste in the precious value of another person. Love lets you see a loved one as a person. Joy of love renews and grows after a shared experience of suffering, effort and struggle. The common married way is to go through the various stages of the development of love that require „generous gift of self” (AL 220). Pope Francis reminds us that love needs time that the spouses must find at their disposal. Love grows in spite of limitations and imperfections through sacrificial effort and sacrifice. Young people should dare to conclude an inseparable marriage that provides protection and a tool for the development of love. Conjugal love is also characterized by feelings of pleasure and sexual passion. Pope Francis in tea-

ching about the importance of human sexuality goes behind St. John Paul II, his predecessor. The church rejects sexual and erotic perversion but does not disregard sexuality itself nor disdains it. Marriage crisis are part of the dramatic beauty of conjugal love. The Church through priests and prepared persons can spiritually accompany the spouses in crisis so that they find and renew the original love that has brought them into a single union.

Keywords: pope Francis, conjugal love, beauty of love, sexuality, maturity for love, marriage dialogue

Wstęp

Współczesny zsekularyzowany świat wypacza pojęcie miłości, co prowadzi do poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu małżeństwa i rodziny¹. Kościół ustami papieża Franciszka przypomina o tradycyjnym nauczaniu w odniesieniu do definicji miłości i jej realizacji w codziennym życiu. Bóg stworzył człowieka z miłości i jednocześnie powołał go do miłości. Człowiek posiada pochodzącą od Stwórcy zdolność miłowania innych². Jednocześnie człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem żyjącym na ziemi. Jest on, jako jedyny, obdarzony rozumem i wolną wolą. Każdy człowiek jest również stworzony na obraz i podobieństwo Boże: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Jednocześnie ojcowie II Soboru Watykańskiego przypominają, że człowiek jest jedyną istotą, którą

¹ Por. T. BIERNAT, P. SOBIERAJSKI, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007; L. DYCZEWSKI, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomędzy tradycją i nowoczesnością*, Lublin 2009; N. HIPSZ, *Spoleczne oceny alternatyw życia małżeńskiego*, „Komunikat z badań CBOS” 2013 nr 32; K. KAMIŃSKI, *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów. Studium socjologiczne*, Lublin 2015 (mps pracy doktorskiej); J. KOZAK, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Sandomierz 2014; A. KWAK, *Współczesny świat zmian – alternatywy dla małżeństwa*, w: E. Paprzycka, J. Czernercka (red.), *Kobiety i mężczyźni w „postrodzinnym” świecie*, Łódź 2014, s. 5-19.

² Por. K. WOLSKI, *Nazaret – źródło świętości*, Łomianki 2001, s. 70.

Bóg chciał stworzyć ze względu na niego samego³, a inne byty zostały stworzone, aby były dla niego pomocą⁴.

Początek życia ludzkiego zakorzeniony jest w miłości, która jest źródłem i celem jego egzystencji. Na ziemi tylko człowiek jest „zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy”⁵. Nikt inny poza człowiekiem nie jest zdolny do dania Bogu Stwórcy odpowiedzi wiary i miłości oraz nikt inny nie został powołany do przymierza z Nim⁶. Tylko człowiek jest zdolny do wejścia w misterium osobowej wspólnoty miłości z Bogiem i innymi ludźmi. Miłość Boża jest bezwarunkowa, wieczna i nieodwołalna. Nie zważa ona na ludzkie słabości i grzechy: „Ukochałem cię odwieczną miłością” (Jr 31,3).

W życiu ludzkim miłość nabiera szczególnego charakteru, ponieważ człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta (por. Rdz 1,26-27). Podział na mężczyznę i kobietę jest dobry i chciany przez Boga⁷. Oboje są równi w swej godności i powołani do wspólnoty miłości⁸. Już papież Jan Paweł II przypominał, że Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, wpisał w człowieczeństwo powołanie do miłości i do wspólnoty oraz do odpowiedzialności za nią⁹. Wpisując w serce człowieka Miłość, wytyczył mu drogę do szczęśliwego i spełnionego życia na ziemi. Miłość jest podstawowym prawem, zasadą i wartością każdego człowieka, nie tylko tego wierzącego w Boga. Psycholodzy wskazują, że człowiek potrzebuje miłości, aby prawidłowo się rozwijać i osiągnąć dojrzałą osobowość. Wielki autorytet w zakresie psychoanalizy, Erich Fromm, napisał: „Bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani jednego dnia”¹⁰. Podobnie nauczał św. papież Jan Paweł II: „człowiek nie może żyć bez miłości”¹¹.

³ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, Rzym 1965 (dalej: KDK), 24.

⁴ Por. KDK 12, 24, 39.

⁵ KDK 12.

⁶ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994 (dalej: KKK), 357.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988 (dalej: MD), 6.

⁸ Por. KKK 369.

⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym 1981 (dalej: FC), 11.

¹⁰ E. FROMM, *O sztuce miłości*, Warszawa 1972, s. 31.

¹¹ FC 10.

Różnorodność płci jest rozumiana jako dar, który daje człowiekowi możliwość szczególnego udziału oraz zaangażowania w dzieło stwórczym Boga. Miłość, jako motyw i źródło stworzenia, jest potrzebna człowiekowi także w przekazywaniu życia kolejnym pokoleniom. W swoim zamyśle Bóg powołał człowieka do miłości i tylko jemu samemu dał do niej prawo. Trudno sobie wyobrazić osobę, która by zrezygnowała dobrowolnie z tego prawa i daru¹². Miłość jako dar jest pielęgnowana i rozwijana w relacji z drugim człowiekiem. W sposób szczególny powinni o ten dar zadbać małżonkowie. Mężczyzna i kobieta powinni zwracać szczególną uwagę na relację miłości, która ich łączy, i rozwijać ją w sposób integralny. Pięknie o tym pisał Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*: „Miłość nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko ‘danym’ kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś ‘zadany’ (...). Miłość poniekąd nigdy nie ‘jest’, ale tylko wciąż ‘staje się’ w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania. Zaangażowanie to opiera się na tym, co jest ‘dane’, dlatego te przeżycia, które mają swe oparcie w zmysłowej i naturalnej uczuciowości kobiety czy mężczyzny, stanowią tylko ‘tworzywo’ miłości”¹³. W dobie sekularyzmu relacja miłości sprowadzona została do poziomu cielesnej relacji, podbudowanej emocjonalnym kontekstem. Jest to poważne wypaczenie i niezrozumienie pierwotnego powołania do miłości. Nawet gdy we współczesnej popkulturze mówi się czasem o duchowości, jest to duchowość bez osobowego Boga. Papież Benedykt XVI jest nazywany papieżem miłości, ponieważ uczynił ją mottem swego pontyfikatu. Także małżonkom przypominał on o wielkim Źródle Miłości, które bije w Trójcy Przenajświętszej.

Miłość małżeńska jest wzajemnym osobowym darem, który polega również na odpowiedzialności za drugą osobę. Przenika ona i obejmuje wszystkie obszary codziennego życia chrześcijańskich małżonków, prowadząc ich drogą uświęcenia¹⁴. Miłość jest rozumiana jako dar Boży i w kontakcie z Bogiem jest ona rozwijana i umacniana. Kościół w tym

¹² Por. J. BAJDA, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005, s. 29.

¹³ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 69.

¹⁴ Por. J. HADRYŚ, *Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia w encyklice „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 1(2006), s. 117-119.

względnie proponuje pogłębienie życia duchowego i sakramentalnego małżonków. Jest to tradycyjna i skuteczna droga, potwierdzona wielowiekowym doświadczeniem i świadectwem życia wielu świętych małżonków.

Papież Franciszek w oryginalny sposób kontynuuje nauczanie swoich wielkich poprzedników św. Jana Pawła II i Benedykta XVI. W posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* odwołuje się szczególnie często do nauki o małżeństwie jako *communio personarum* oraz o teologii ciała św. Jana Pawła II¹⁵. Można powiedzieć, że idzie jego śladem, prezentując swoje oryginalne ujęcie, zawarte w zaskakujących obrazach. Ojciec święty Franciszek stara się przede wszystkim ukazać pozytywną stronę miłości małżeńskiej tak, aby sami małżonkowie zaangażowali się w odkrywanie jej głębi i różnorodnych aspektów, które nie są widoczne na pierwszy rzut oka. Miłości małżeńskiej poświęcony jest cały czwarty rozdział adhortacji (*Miłość w małżeństwie*), chociaż ciekawe myśli znajdziemy także w innych częściach tego dokumentu. Papież zresztą zatytułował swoje posynodalne przesłanie *Amoris laetitia*, co znaczy radość miłości. Dodał również podtytuł *O miłości w rodzinie*. Można powiedzieć, że całe papieskie orędzie traktuje o miłości małżeńsko-rodzinnej, która jest kluczem do zrozumienia małżeństwa i do ostatecznego sukcesu i efektywności tej instytucji. Chociaż ostatnie synody o rodzinie traktowały o sprawach trudnych, od strony kościelnej i duszpasterskiej, starając się znaleźć jakieś rozwiązania kryzysu rodziny i małżeństwa, oraz próbowały zaprezentować jakieś rozwiązania integrujące ludzi żyjących w sytuacjach nieregularnych z Kościołem, to wydaje się, że papież Franciszek na wszystkie te bolączki ma tylko jedna odpowiedź: autentyczną miłość, która jest prawdziwym lekarstwem na wszystkie bolączki¹⁶. Nie

¹⁵ Por. K. WOJTYŁA, *Rodzina jako communio personarum. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), s. 347-361; TENŻE, *Rodzicielstwo a communio personarum. Małżeństwo a rodzicielstwo*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975), s. 17-31; TENŻE, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 50(1958), s. 20-33. Kardynał K. Wojtyła powrócił do tej tematyki już jako papież Jan Paweł II w serii katechez: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Rzym 1980), a rozwinął w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Temat ten podjął również w Liście do rodzin *Gratissimam sane* (Rzym 1994).

¹⁶ Por. G. BARTH, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 68.

można głosić ewangelii małżeństwa i rodziny bez miłości. Łaska sakramentu małżeństwa w istocie udoskonala miłość małżonków¹⁷. Niestety słowo miłość jest jednym z często używanych i nadużywanych¹⁸. Ojciec święty Franciszek komentuje obszernie *Hymn o miłości* przekazany nam przez św. Pawła w Liście do Koryntian (1 Kor 13,4-7). Aplikuje on słowa apostoła do wewnętrznej sytuacji każdego małżeństwa i rodziny¹⁹. Miłość przenika wszystkie wymiary życia małżeńskiego. Ma ona kształt duchowego i ofiarnego zjednoczenia woli, które zawiera w sobie czułość przyjaźni i namiętność erotyczną. Potrafi jednak przetrwać pomimo osłabienia uczuć i namiętności²⁰.

1. Piękno powszedniej miłości małżeńskiej

Dla Franciszka miłość małżeńska nie jest jakąś wzniosłą rzeczywistością o charakterze mistycznym, którą można opisywać w dostojnej terminologii teologicznej lub filozoficznej. Jest to coś prostego i pięknego, co przynosi codzienną radość i otwiera na szerokie horyzonty przyjemności²¹. Oczywiście widzi on głęboki symbolizm miłości małżeńskiej. Dzięki Duchowi Świętemu jest ona odzwierciedleniem nierozzerwalnego przymierza między Chrystusem a ludzkością. Potwierdza on i kontynuuje tradycyjne nauczanie przekazane nam przez św. Jana Pawła II²². Małżonkowie w codziennych prostych i zwyczajnych rzeczach uwidaczniają miłość, jaką Chrystus miłuje swój Kościół²³.

¹⁷ Por. KKK 1641.

¹⁸ Por. FRANCISZEK, Adhortacja *Amoris laetitia*, Rzym 2016 (dalej: AL), 89.

¹⁹ Por. AL 90-119.

²⁰ Por. AL 120.

²¹ Por. AL 126.

²² Naturalne elementy małżeństwa: miłość, wyłączność i nierozzerwalność, cielesność, akt woli, nie są jedynie warunkami przyjęcia sakramentu, ale stanowią istotną strukturę znaku sakramentalnego. Por. FC 94; C. RYCHLIICKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997, s. 361.

²³ Por. AL 121; R. BARTNICKI, *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Mk 10,1-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(26) (2013), s. 26. „Z kolei miłość małżonków ma inne wartości symboliczne: z jednej strony, jest to swoiste odzwierciedlenie Trójcy Świętej.

Franciszek nie martwi się wzniosłością miłości małżeńskiej, ale niepokoi go to, że z biegiem lat traci ona na swoim dynamizmie, że zaprzepaszcza swój pierwotny niepokój, który twórczo popycha małżeństwo do przodu. Tymczasem „Wspólny taniec z energią młodej miłości, taniec z tymi oczarowanymi oczyma, ku nadziei, nie może ustawać”²⁴. Narzeczeństwo i pierwsze lata małżeństwa charakteryzują się dynamizmem „zaczynu drożdży”, który pozwala spojrzeć w dal ponad ograniczenia, sprzeczności i konflikty. Miłość rozwiewa wszelki niepokój i prowadzi do rozwoju. Miłość daje nadzieję, która zachęca do dobrego życia chwilą obecną, przez co umacniamy się i przygotowujemy na przyszłość²⁵. Niestety wielu młodych ludzi jest dziś przenikniętych kulturą tymczasowości, a ta nie pozwala rozwijać się i dojrzewać miłości, która pozostaje nadal słaba i niezdolna do zaakceptowania małżeństwa²⁶. Franciszek

Trójca Święta jest bowiem pełną jednością, ale w której znajduje się również różnica. Ponadto rodzina jest znakiem chrystologicznym, ponieważ ukazuje bliskość Boga, który dzieli życie człowieka, jednocząc się z nim we Wcieleniu, Krzyżu i Zmartwychwstaniu: każde z małżonków staje się «jednym ciałem» z drugą osobą i ofiarowuje siebie samego, aby dzielić je w pełni z drugą osobą aż do końca. Podczas gdy dziewictwo jest znakiem «eschatologicznym» Chrystusa Zmartwychwstałego, to małżeństwo jest znakiem «historycznym» dla tych, którzy podążają po ziemi, znakiem Chrystusa ziemskiego, który zgodził się z nami złączyć i dał samego siebie aż po dar swojej krwi” (AL 161). Por. FRANCISZEK, *Dwoje w jednym*, Katecheza (2 kwietnia 2014 r.), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5(2014), s. 37.

²⁴ AL 219.

²⁵ Por. AL 219.

²⁶ „Konsultacje poprzedzające dwa ostatnie synody ujawniły różne przejawy «kultury tymczasowości». Mam na myśli, na przykład, szybkość, z jaką ludzie przechodzą z jednej relacji uczuciowej do innej. Sądzą, że miłość, tak jak w sieciach społecznościowych, można podłączyć lub odłączyć na żądanie konsumenta i równie szybko zablokować. Myślę również o lęku, jaki budzi perspektywa stałego zaangażowania, obsesji na punkcie czasu wolnego, o relacjach, które obliczają koszty i korzyści i są utrzymywane jedynie wówczas, jeśli są środkiem, aby zaradzić samotności, aby zapewnić ochronę lub zyskać jakąś usługę. Na relacje uczuciowe przenosi się to, co dzieje się z przedmiotami i środowiskiem: wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska jak długo służy. A potem: żegnaj!” (AL 39). Por. AL 124; A. SKRECKO, *Kultura życia rodzinnego i małżeńskiego we współczesnym kontekście społecznym*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 2, Lublin 2004, s. 293-305.

wzywa narzeczonych, aby nie dali się pochłonać pozorom oszczędności, ekonomii oraz społeczeństwu konsumpcyjnemu. W życiu liczy się tylko miłość, umocniona i uświęcona przez łaskę²⁷.

Miłość rodzi się ze spojrzenia na drugą osobę, które wywołuje podziw i zasmakowanie w cennej wartości drugiego człowieka. Zachwyt i doświadczenie estetyczne nie muszą być związane z atrakcyjnością fizyczną czy psychologicznym urokiem. Miłość pociąga za sobą zasmakowanie, podziw i docenienie w drugim tego, co piękne i święte, nawet wówczas, gdy ten drugi jest stary, chory i pozbawiony atrakcyjności zmysłowej. Miłość (*caritas*) przejawia się przez troskę i szacunek do drugiego, wyrzekając się egoistycznego pragnienia posiadania, które jest charakterystyczne dla społeczeństwa konsumpcyjnego²⁸. Miłość pozwala dostrzec kochanego człowieka jako osobę nawet wówczas, gdy stał się on nieprzyjemny, agresywny lub irytujący. Kłopoty i kryzysy pojawiają się wówczas, gdy przestajemy patrzeć i podziwiać. Miłość otwiera oczy i pozwala zobaczyć oraz podziwiać ukochaną osobę²⁹. Papież Franciszek przypomina, że radość podziwiającej miłości jest przedsmakiem nieba³⁰. Małżonkowie powinni troszczyć się o to, aby wzbudzić w partnerze radość zachwytu. Przynosi ona pocieszenie i jest wyrazem troski o dobro ukochanej osoby³¹. Radość miłości odnawia się i dojrzewa po wspólnym doświadczeniu cierpienia, trudu i zmagania³².

²⁷ Por. AL 212.

²⁸ Por. AL 127.

²⁹ „To właśnie wyrażają pewne pretensje i narzekania, jakie daje się słyszeć w rodzinie: «Mój mąż na mnie nie patrzy, wydaje się, że dla niego jestem niewidzialna», «Patrz na mnie, proszę, gdy do ciebie mówię». «Moja żona już na mnie nie patrzy, teraz ma oczy tylko dla swoich dzieci». «W moim domu nikogo nie interesuję, w ogóle na mnie nie patrzą, jakby mnie nie było» (AL 128).

³⁰ Por. M. HEALY, *Mężczyźni i kobiety są w raju*, Warszawa 2008, s. 93.

³¹ Por. AL 129.

³² „Małżonkowie, po wspólnym cierpieniu i zmaganiach, mogą doświadczyć, że było warto, bo zyskali coś dobrego, czegoś się razem nauczyli, albo dlatego, że mogą bardziej docenić to, co mają. Niewiele jest tak głębokich i świątecznych ludzkich radości, jak wówczas, kiedy dwoje ludzi, którzy kochają siebie nawzajem, razem zdobyło coś, co ich kosztowało wiele wspólnego wysiłku» (AL 130).

2. Dojrzewanie miłości małżeńskiej

Wspólna droga małżeńska oznacza przejście przez różne etapy rozwoju miłości, które wymagają „wielkodusznego daru z siebie”³³. Według papieża Franciszka dar miłości z siebie dla innych jest istotą duchowości małżeńskiej i rodzinnej³⁴. Na początku jest fascynacja, która objawia się wzajemnym pożądaniem zmysłowym. Następnie spostrzega się drugą osobę jako część swego życia. Stąd pojawia się potrzeba „zasmakowania we wzajemnej przynależności”³⁵. Potem pojmuje się miłość małżeńską jako wspólny projekt dwojga osób, który uzdalnia do przedkładania szczęścia drugiej osoby ponad własne pragnienia i przyjemności. Miłość małżeńska jest wspólnym projektem dwojga ludzi, który trzeba cierpliwie budować razem każdego dnia, stosując cierpliwość, tolerancję i wielkoduszność serca³⁶. Małżeństwo jest spostrzegane jako dobro dla społeczeństwa. W stanie dojrzałym miłość małżeńska potrzebuje umiejętności negocjowania, która jest splotem wzajemnych darów i wyrzeczeń dla dobra rodziny, tak aby wszyscy byli zwycięzcami³⁷. Miłość małżeńska powinna być też z natury swej otwarta na płodność i przekazywanie życia³⁸, zgodnie z tym, co nauczali święci poprzednicy Paweł VI i Jan Paweł II oraz ojcowie II Soboru Watykańskiego³⁹. Radość miłości małżeńskiej uzdalnia do rozkoszowania się i raczenia różnymi rzeczami przez całe życie, nawet wówczas, gdy odczuwanie przyjemności przygasa. Radości miłości małżeńskiej można doświadczać nawet w cierpieniu, starości i niedostatku, ponieważ „małżeństwo jest koniecznym połączeniem radości i trudów, napięć i odpoczynku, cierpienia i swobody, zadowolenia i poszukiwań, kłopotów i przyjemności, zawsze na drodze przyjaźni, która po-

³³ AL 220.

³⁴ Por. A. J. SOBczyk, *Koncepcja duchowości małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Teologia i człowiek” 3(35) (2016), s. 186.

³⁵ AL 220.

³⁶ Por. AL 218.

³⁷ Por. AL 220.

³⁸ Por. AL 222.

³⁹ Por. KDK 16, 50; PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968 (dalej: HV), 10-14; FC 28-35; KKK 2370.

budza małżonków, by troszczyć się jedno o drugie: *świadcząc sobie wzajemną pomoc i posługę*⁴⁰.

Papież Franciszek przypomina, że miłość potrzebuje czasu, który małżonkowie muszą wygospodarować do własnej dyspozycji: „Potrzebny jest czas, aby rozmawiać, aby objąć siebie nawzajem bez pośpiechu, aby dzielić się swoimi planami, ażeby wysłuchać się nawzajem, spojrzeć sobie w oczy, docenić, aby umocnić relację”⁴¹. Nie może temu przeszkadzać szalone tempo społeczeństwa, zajęcia oraz praca⁴². Nie może to być byle jaki czas spędzany razem, ale czas poświęcony w bezinteresowny sposób dla siebie nawzajem. Jest to czas, który powinien służyć uczeniu się lepszej komunikacji. „Bo kiedy nie wiadomo, co czynić z czasem wspólnym, któreś z małżonków może w końcu szukać schronienia w technologii, wymyśli inne obowiązki, będzie szukać innych ramion lub będzie uciekać od niewygodnej intymności”⁴³. Papież Franciszek podpowiada wręcz małżonkom proste gesty, które powinny się stać codziennym rytuałem. „Warto zawsze rano pocałować się nawzajem, błogosławić jedno drugie wieczorem, czekać na drugą osobę i powitać ją, gdy wraca, czasami wyjść razem, dzielić się pracami domowymi”⁴⁴. Nie ma w nich nic nadzwyczajnego, nie ma tu jakiejś specjalnej, nowej technologii. Widzimy tu raczej prostotę spotkania, entuzjazm świętowania nawet małych zwycięstw i okazji. Umiejętność świętowania odnawia energię miłości, która uwalnia od szarżyzny życia i wypełnia kolorami codzienny tryb bytowania. Trzeba się nieustannie uczyć cieszyć się z drobiazgów, aby nie zginąć pod ciężarem nudy i monotonii.

Młodzi ludzie powinni się odważyć zawrzeć nierozzerwalny związek małżeński, który stanowi ochronę i narzędzie do dojrzewania do miłości. Małżeństwo umacnia trwałość i głębię związku i pozwala wypełnić misję rodziny w społeczeństwie. Zaślubiny wiążą się z obowiązkami, które

⁴⁰ AL 126.

⁴¹ AL 224.

⁴² Por. B. HUDZIAK, *Współczesne zagrożenia duchowości rodziny*, w: T. B. Kulik (red.), *Współczesne zagrożenia zdrowia rodziny*, Stalowa Wola 2002, s. 73-86.

⁴³ AL 225.

⁴⁴ AL 226.

jednakże wypływają z miłości do drugiej osoby i wskazują na przewyższenie indywidualizmu oraz chęć przynależenia do drugiej osoby⁴⁵. Niewątpliwie wybór małżeństwa wiąże się z pewnym ryzykiem i wyzwaniem, które wymaga odwagi przekształcenia dwóch dróg w jedną aż do śmierci⁴⁶. W codziennym dojrzewianiu miłości niezbędne są drobne gesty i wielkoduszne słowa. Papież Franciszek wielokrotnie powtarza, że niezwykle pomocne i niezbędne są trzy słowa: proszę, dziękuję, przepraszam⁴⁷.

Ojciec święty Franciszek przypomina, że miłość małżeńska, tak jak wszystkie cnoty, jest przede wszystkim łaską. Przypominanie o doktrynie i obowiązku miłości nie przyczynia się do jej rozwoju. Miłość rośnie poprzez radosne, hojne, delikatne i intensywne powtarzanie aktów miłości na co dzień⁴⁸. Niczemu dobremu nie służy fantazjowanie o miłości idyllicznej i doskonałej. Niebiańska idea ziemskiej miłości nie istnieje. Miłość bowiem dojrzewa pomimo ograniczeń i niedoskonałości poprzez ofiarny wysiłek i poświęcenie. Idealne rodziny i małżeństwa istnieją tylko w propagandzie konsumpcyjnej reklamy⁴⁹.

Niezbędnym elementem rozwoju miłości małżeńskiej i rodzinnej jest prowadzenie dialogu, który umożliwi komunikację pomiędzy różnymi osobami i pokoleniami. Wymaga to czasu i delikatności, wsłuchania się w drugą osobę. Często współmałżonek nie oczekuje żadnej rady, tylko bycia wysłuchanym. Chodzi o dostrzeżenie problemów drugiej osoby i docenienie jej w tym, kim jest i co robi. Trzeba też uczyć się narzędzi

⁴⁵ Por. AL 131; R. SZTYCHMILER, *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999.

⁴⁶ Por. AL 132; Zobacz, co Papież Franciszek mówi do małżonków, www.deon.pl/slub/ceremoniaslubna/art,7,zobaczcopapiezfranciszekmowidomalzonkow.html (odczyt z dn. 28.03.2017 r.). „Miłość skonkretyzowana w związku małżeńskim, w obecności innych osób, ze wszystkimi zobowiązaniami wynikającymi z tej instytucjonalizacji, jest przejawem i ochroną owego «tak», które wypowiada się bez zastrzeżeń i bez ograniczeń. To «tak» oznacza powiedzenie drugiej osobie, że zawsze może ufać, iż nie zostanie porzucona, jeśli utraci atrakcyjność, jeśli będzie miała trudności lub gdy pojawią się nowe możliwości przyjemności czy egoistycznych interesów” (AL 132).

⁴⁷ Por. AL 133.

⁴⁸ Por. AL 134.

⁴⁹ Por. AL 135.

kommunikacyjnych: sposobu mówienia, języka, opanowania emocji, unikania moralizowania, napaści i ironii. Dialog opiera się na miłości, która pokonuje najgorsze przeszkody. Nie jest on grą konkurencji, ale powinien prowadzić do jedności, zrozumienia i budowania na wspólnych wartościach⁵⁰.

3. Piękno namiętnej miłości

Miłość małżeńska charakteryzuje się również uczuciem przyjemności i namiętnością. W ten sposób obejmuje ona swoim wyrazem całego człowieka z jego władzami duchowymi, rozumem, sferą psychiki i uczuć, określanych słowem seksualność. Symbolika tej miłości w odniesieniu do Boga tkwi w jej totalności – naucza papież Franciszek⁵¹. Nazywa on ten wymiar miłości namiętnością, która jest również darem Bożym. Jezus opisany w ewangeliami jest również osobą pełną uczuć i namiętności, w czym wyrażały się Jego wrażliwość i ludzkie serce otwarte na innych ludzi. Same uczucia nie są moralnie ani dobre, ani złe. Złe mogą być czyny dokonane pod ich wpływem. Podobnie i odwrotnie: oszustwem jest twierdzenie, że dobry jest człowiek, który doświadcza uczuć. Egocentryzm może ukrywać pragnienie wielkiej miłości, a jednocześnie niezdolność do walki o szczęście innych⁵². Miłość małżeńska powinna służyć dobru wspólnemu całej rodziny. Życie emocjonalne członków rodziny powinno być wrażliwością na innych, pozwalając im na rozwój ich możliwości oraz na harmonijne ubogacenie i upiększenie wszystkich⁵³.

Niekiedy Kościół wydaje się hamować to dążenie do szczęścia i radości. Przypominał to i zastanawiał się już nad tym Benedykt XVI – wielki papież miłości, w swojej encyklice *Deus caritas est*⁵⁴. Chociaż w Kościele

⁵⁰ Por. AL 136-141.

⁵¹ Por. AL 142.

⁵² Por. AL 145.

⁵³ Por. AL 146.

⁵⁴ „Czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia znaków zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala nam zasmakować coś z Boskości?” [BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005 (dalej: DCE), 3].

nie brakowało wypaczonych form ascetycznych, to oficjalne nauczanie Kościoła nie odrzuca miłości *erosu*, lecz sprzeciwia się jego niszczytel-skiemu wypaczeniu albo ubóstwieniu, które pozbawia go godności i czyni niehumanizującym⁵⁵. Wychowanie do miłości nie sprzeciwia się rozkoszom cielesnym, ale proponuje opanowanie i umiar w uczuciowości i popę-dach, ponieważ przesada, obsesja i brak kontroli ostatecznie prowadzą do zniszczenia przyjemności oraz wyrządzenia szkody samej rodzinie. Namiętne uczucia powinny zostać ukierunkowane na dar z siebie dla in-nych, który ubogaca relacje interpersonalne i prowadzi do samorealiza-cji. „To nie oznacza rezygnacji z chwil intensywnej radości, ale podjęcie ich w splocie z innymi momentami wielkodusznego oddania, cierpliwej nadziei, nieuchronnego zmęczenia, wysiłku dążenia do ideału”⁵⁶. Niektóre nurty duchowości wskazują, że należy opanować pożądlivość cielesną, aby się uwolnić od cierpienia. Papież Franciszek, cytując wersety biblijne, uważa nieco inaczej. Należy się cieszyć tymi momentami, które daje nam w życiu Bóg. Można i należy nawet poszerzać świadomość, aby nie być więźniem ograniczonego doświadczenia. Takie poszerzenie świadomości nie niszczy namiętności (pożądania), ale prowadzi do jej udoskonalenia i poszerzenia horyzontów⁵⁷.

Ojciec święty Franciszek w nauczaniu o znaczeniu płciowości czło-wieka idzie za św. Janem Pawłem II, swoim poprzednikiem. Docenia on erotyczny wymiar miłości ludzkiej jako daru Bożego, przekazanego człowiekowi dla jego pełnego rozwoju. W *Amoris laetitia* prezentuje on swoistą recepcję teologii ciała Jana Pawła II⁵⁸, w której akcentuje on personalistyczny charakter miłości⁵⁹. W centrum miłości znajduje się oso-ba, z jej świętą i nienaruszalną wartością. Płciowość zakłada otwarcie się na płodność i prokreację, ale jest również sposobem wyrażania między-osobowej miłości. „Zdrowy erotyzm, chociaż byłby złączony z poszu-

⁵⁵ Por. DCE 4.

⁵⁶ AL 148.

⁵⁷ Por. AL 149.

⁵⁸ Por. AL 150-152.

⁵⁹ Por. S. KUNKA, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojty-ły – Jana Pawła II*, Lublin 2012.

kiwaniem przyjemności, zakłada podziw, a zatem może uczłowieczyć impulsy⁶⁰. Miłość erotyczna jest wysublimowaną namiętnością, która podziwia drugiego człowieka jako dar i pozwala odczuć, że życie ludzkie jest szczęśliwe i udane⁶¹.

Pomimo pozytywnego zamiaru Pana Boga w stosunku do płciowości seksualność człowieka może jednak zostać zdepersonalizowana i podlegać patologicznym przemianom. Często bowiem jest ona wykorzystywana w sposób egoistyczny do zaspokajania własnych popędów i pragnień. Wypaczona seksualność może przybrać formę dominacji, przemocy, arogancji i perwersji. W ten sposób zagubiona zostaje godność innych osób, a miłość pogrąża się w mroku poszukiwania afirmacji samego siebie⁶². Także i seksualność małżeńska może stać się źródłem cierpienia i manipulacji⁶³. Seksualność powinna być przedmiotem dialogu między małżonkami. Papież Franciszek przypomina słowa św. Pawła, że istnieje możliwość odroczenia relacji seksualnych na pewien okres, ale „za obopólną zgodą” (1 Kor 7,5)⁶⁴.

Piękno miłości erotycznej jest zagrożone przez logikę panowania nad drugą osobą oraz usiłowanie wymazania osobowych różnic, co prowadzi do zaprzeczenia godności człowieka oraz zmiany komunijnej struktury relacji osobowych. Wówczas seks jest przeżywany jako ucieczka człowieka od samego siebie, co prowadzi do odrzucenia piękna małżeństwa⁶⁵. Kościół nie może zgodzić się na żadną formę podporządkowania seksualnego. Nie można go usprawiedliwiać słowami św. Pawła: „żony niechaj będą poddane swym mężom” (Ef 5,22). Papież apeluje wręcz za Janem Pawłem II, aby małżonkowie rozumieli miłość małżeńską jako wzajemne oddanie, zgodnie z Pawłowym wezwaniem: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani” (Ef 5,21). Należy je rozumieć jako dobrowolnie wybraną wzajemną przynależność, która charakteryzuje się wiernością,

⁶⁰ AL 151.

⁶¹ Por. J. PEIPER, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 120-121.

⁶² Por. AL 154.

⁶³ Por. HV 13.

⁶⁴ Por. AL 154.

⁶⁵ Por. AL 155.

szacunkiem i wzajemną troską. Seksualność umacnia przyjaźń małżeńską, bo ma na celu pełne szczęście drugiej osoby⁶⁶.

Kościół odrzuca wypaczenia seksualne i erotyczne, ale nie lekceważy samej seksualności ani nią nie pogardza. „Ideal małżeństwa nie może się kształtować tylko jako dar hojny i pełen poświęcenia, gdzie każdy wyrzeka się wszelkich potrzeb osobistych i dba tylko o czynienie dobra dla drugiego, bez żadnej satysfakcji. Pamiętajmy, że prawdziwa miłość umie także przyjmować od drugiego, jest zdolna do zaakceptowania siebie jako osoby kruchej i potrzebującej pomocy, nie rezygnuje z przyjęcia ze szczera i radosną wdzięcznością cielesnych wyrazów miłości w pieściu, przytuleniu, pocałunku i zjednoczeniu seksualnym⁶⁷. Już papież Benedykt XVI przypomniał, że miłość małżeńska nie może być tylko idealistyczna, oblatywna i duchowa, ale ma konkretny wymiar cielesny, który powinien być przyjmowany z umiarem i pokorą, aby zachować jego humanistyczną godność⁶⁸.

4. Piękno miłości w cierpieniu i starości

Nupturienti w dniu ślubu przyrzekają sobie wierność i miłość aż do śmierci. W obecnych warunkach społecznych jest rzeczą powszechną, że powinni oni zachować więź intymną oraz wzajemną przynależność przez kilka dekad – niejednokrotnie pięć albo sześć. Papież Franciszek zwraca uwagę, że w takich warunkach relacja seksualna (pożądanie) ulega znacznemu osłabieniu, ale człowiekowi pozostaje silna świadomość i przyjemność przynależności do innej osoby, z którą wszystko dzieli w swoim życiu oraz która wie wszystko o jego egzystencji. Jest to przyjemność bycia współnikiem i towarzyszem na drodze życia. Zadowolenie z miłości małżeńskiej płynie również ze wspólnego pokonywania trudności oraz cieszenia się sukcesami i doznawanym pięknem. Miłość małżeńska wyrasta

⁶⁶ Por. AL 156; FRANCISZEK, *Dwoje w jednym*, dz. cyt., s. 37; K. SAWICKI, „Sztuka kochania” według papieża Franciszka, <http://pl.aleteia.org/2017/01/27/sztuka-kochania-wedlug-papieza-franciszka/> (odczyt z dn. 20.04.2017 r.).

⁶⁷ AL 157.

⁶⁸ Por. DCE 5-7.

ponad zmienność uczuć i emocji. Jest ona wspólnym projektem, zobowiązaniem do wspólnego życia i działania, dopóki śmierć nas nie rozłączy. Miłość małżeńska trwa nawet w czasie trudnych konfliktów, mieszanych odczuć, zadawanych ran i potrzeby wzajemnego przebaczenia. Miłość małżeńska trwa i ma wartość wychowawczą, prowadząc drogą osobistego rozwoju i przemiany⁶⁹. Powinna też ona przyczyniać się do rozwoju drugiej osoby, aby ta mogła bardziej ukształtować swoją tożsamość mężczyzny lub kobiety⁷⁰. Przez całe swoje życie małżonkowie, wychodząc z kruchego projektu, budują rzeczywistość coraz bardziej solidną i piękną. Mogą tego dokonać dzięki cierpliwości rzemieślnika, którą odziedziczyli od Boga Ojca Stworzyciela⁷¹.

Ojciec święty Franciszek wskazuje na aspekt fizyczny, cielesny miłości. Wiadomo, że z wiekiem człowiek traci swój urok i atrakcyjną powierzchowność. Miłość jednak obejmuje osobę, a nie tylko ciało, ulegające niszczącemu działaniu czasu. Zakochanie może więc trwać nawet do późnej starości, ponieważ małżonek może nadal postrzegać drugą połowę swoim instynktem miłości, która objawiana jest przez „bliskość wierną i pełną czułości”⁷². Więż miłości potrafi znaleźć z wiekiem nowe zmysłowe wyrazy przynależności, wsparcia, troski i bliskości⁷³. Każdego dnia trzeba jednak zachować otwartość umysłu i woli oraz szukać nowych sposobów wyrażania zachwyty i miłości do drugiej osoby. Jest to możliwe dzięki łasce sakramentu małżeństwa oraz działaniu Ducha Świętego, którego nieustannie powinno się prosić o pomoc, „aby zesłał swój ogień na naszą miłość, żeby ją umocnić, ukierunkować i przekształcić w każdej nowej sytuacji”⁷⁴.

⁶⁹ Por. AL 163.

⁷⁰ Por. *Papież Franciszek: Komplementarność mężczyzny i kobiety tkwi u podstaw małżeństwa i rodziny*, <http://www.oaza.pl/cdz/index.php/pl/aborcja/45-rekolekcje-i-spotkania-dz/2390-papiez-franciszek-komplementarnosc-mezczyzny-i-kobiety-tkwi-u-podstaw-malzenstwa-i-rodziny.html> (odczyt z dn. 28.03.2017 r.).

⁷¹ Por. AL 221.

⁷² AL 164.

⁷³ Por. DCE 8.

⁷⁴ AL 164.

Niewątpliwie we współczesnym świecie wartość zjednoczenia na całe życie została przesłonięta przez laicyzację. Pomniejszona została też wartość poświęcenia małżeńskiego, które zastąpiono systemem opieki społecznej. Nadal jednak spotykamy małżonków, którzy dochowują wierności, chociaż współmałżonek stał się niemły i zachęcający do niewierności oraz porzucenia go. Nadal są współmałżonkowie – nie tylko kobiety – którzy opiekują się chorym współmałżonkiem i pozostają mu wierni aż do śmierci. Jest to przejaw miłości ofiarnej, która kocha bardziej, niż jest kochana⁷⁵.

Czyste i zachwycające piękno miłości małżeńskiej można dostrzec u seniorów, którzy w sędziwym wieku kosztują winą miłości, w samej jego istocie i dojrzałości. „Kiedy wino się zestarzeje z tym doświadczeniem drogi, to wówczas ukazuje się, rozkwita w całej swojej pełni wierność małych chwil życia. Jest to wierność oczekiwania i cierpliwości. Owa wierność pełna wyrzeczeń i radości jakby rozkwita w wieku, w którym wszystko staje się «zestarzałe», a oczy jaśnieją, podziwiając dzieci swoich dzieci»⁷⁶. Także kryzysy małżeńskie są częścią dramatycznego piękna miłości. Dla pary małżeńskiej, która traktuje swoje małżeństwo jako wspólny projekt, także kryzys jest okazją do spotkania i wspólnego wypicia najlepszego wina⁷⁷. Kryzysu nie można ukrywać ani ignorować, ponieważ prowadzi to do izolacji i wyrządza szkodę intymności⁷⁸. Problematyce kryzysu małżeńskiego papież Franciszek poświęca bardzo dużo miejsca i czasu. Kościół poprzez kapłanów i odpowiednio przygotowane osoby może towarzyszyć duchowo małżonkom w kryzysie, tak aby odnaleźli oni i odnowili pierwotną miłość, która ich połączyła w jeden związek⁷⁹.

⁷⁵ Por. AL 162; *Sakramentalne małżeństwo świadczy o męstwie*, <http://www.kodr.pl/sakramentalne-malzenstwo-swadczy-o-mestwie.html> (dostęp z dn. 28.04.2017 r.).

⁷⁶ AL 231.

⁷⁷ Por. AL 232.

⁷⁸ Por. AL 233.

⁷⁹ Por. A. J. SOBZYK, *Kierownictwo duchowe i poradnictwo rodzinne. Możliwości ich wspólnego zastosowania w trakcie rekolekcji dla rodzin*, „Teologia i moralność” 12(2012), s. 177-186; TENŻE, *Co może i powinien zrobić kapłan w sytuacji kryzysu małżeństwa i rodziny?*, „Homo Dei” 1(81) (2012), s. 64-66.

Zobowiązanie miłości małżeńskiej trwa aż do rozłączenia przez misterium śmierci. Kościół stara się przyjść z pociechą i pomocą osobom, które utraciły umiłowanego współmałżonka. Sam Jezus wzruszał się i zapłakał po śmierci swego przyjaciela Łazarza (J 11,33-35). Choć żałoba po zmarłym trwa zazwyczaj długo, pomocna jest chrześcijańska wiara w życie wieczne oraz modlitwa, która przywraca wewnętrzny pokój. Papież Franciszek przypomina, że osoba miłowana nie potrzebuje naszego cierpienia ani przywiązania do przeszłości. Miłość jest potężna jak śmierć (por. Pnp 8,6) i posiada intuicję, „która pozwala jej słuchać bez dźwięków i widzieć w niewidzialnym”⁸⁰. Ludziom wierzącym w zmartwychwstanie śmierć nie może zatruć życia i unicestwić uczuć. Nasi bliscy nie giną w mrokach nicości, ale mamy nadzieję, że są w dobrych i silnych rękach Boga oraz że ich kiedyś odnajdziemy⁸¹. Modlitwa za zmarłych jest więzią miłości. Trzeba zaakceptować śmierć, aby się do niej przygotować. „Tak jak Jezus dał matce syna, który zmarł (por. Łk 7,15), to samo uczyni z nami. Nie marnujemy energii, zatrzymując się przez całe lata w przeszłości. Im lepiej żyjemy na tej ziemi, tym więcej szczęścia będziemy mogli dzielić z naszymi najbliższymi w niebie. Im bardziej uda się nam dojrzeć i rozwinąć się, tym więcej pięknych rzeczy będziemy mogli wnieść na niebiańską ucztę”⁸².

Zakończenie

Adhortacja papieża Franciszka powstała po kilkuletniej refleksji Kościoła na temat sytuacji małżeństw i rodzin we współczesnym świecie. Wiele miejsca w tej refleksji poświęcono zagrożeniom rodziny oraz nieregularnym sytuacjom, w jakich znajduje się wiele chrześcijańskich par. Niejednokrotnie główny nacisk kładziono na integrację z Kościołem ludzi rozwiedzionych, a szczególnie na dopuszczenie ich do stołu eucharystycznego. Papież Franciszek w swoim dokumencie podjął także te

⁸⁰ AL 255.

⁸¹ Por. KKK 958.

⁸² AL 258.

trudne tematy, ale swoją uwagę koncentruje raczej na ewangelii rodziny i na pozytywnym przekazie w zakresie miłości małżeńskiej i rodzinnej.

Niniejsze opracowanie dotyczyło miłości małżeńskiej. Ojciec święty poświęcił temu tematowi cały rozdział swojej adhortacji. Podkreśla w nim radość i piękno płynące z uczucia, które łączy mężczyznę i kobietę w jednym nierozzerwalnym związku. Miłość jest aktem osobowym oraz wzajemnym obdarowaniem. Ma ona wiele wymiarów, spośród których wymiar seksualny jest niezbywalnym elementem, należącym do symboliki wskazującej na miłość Chrystusa do Kościoła. Miłość w sakramencie małżeństwa dojrzewa przez całe życie aż do śmierci. Wymaga ona wiele poświęcenia, ofiary i przebaczenia, aby przejść przez nieuniknione kryzysy.

Miłość małżeńska powinna być płodna i otwarta na nowe życie. Dzięki potomstwu staje się ona miłością rodzicielską. Niniejsze opracowanie dotyczyło tylko miłości małżeńskiej. Pozostaje kwestia dalszego opracowania miłości rodzicielskiej i rodzinnej. Dokument papieski zawiera wiele cennych wskazówek do poprawy życia rodzinnego i małżeńskiego.

Bibliografia

- Bajda J., *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005.
- Barth G., *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 68-85.
- Bartnicki R., *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Mk 10,1-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(26) (2013), s. 11-30.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Biernat T., Sobierajski P., *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007.
- Dyczewski L., *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją i nowoczesnością*, Lublin 2009.
- Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, Rzym 2016.
- Franciszek, *Dwoje w jednym*, Katecheza (2 kwietnia 2014 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5(2014), s. 37-38.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, Warszawa 1972.

- Hadryś J., *Rola miłości Boga i bliźniego w procesie uświęcenia w encyklice „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 1(2006), s. 113-120.
- Healy M., *Mężczyźni i kobiety są w raju*, Warszawa 2008.
- Hipsz N., *Spółeczne oceny alternatyw życia małżeńskiego*, „Komunikat z badań CBOS” 2013 nr 32.
- Hudziak B., *Współczesne zagrożenia duchowości rodziny*, w: T. B. Kulik (red.), *Współczesne zagrożenia zdrowia rodziny*, Stalowa Wola 2002, s. 73-86.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissimam sane*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Rzym 1980.
- Kamiński K., *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów. Studium socjologiczne*, Lublin 2015 (mps pracy doktorskiej).
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kozak J., *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Sandomierz 2014.
- Kunka S., *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012.
- Kwak A., *Współczesny świat zmian – alternatywy dla małżeństwa*, w: E. Paprzycka, J. Czernecka (red.), *Kobiety i mężczyźni w „postrodzinnym” świecie*, Łódź 2014, s. 5-19.
- Papież Franciszek: Komplementarność mężczyzny i kobiety tkwi u podstaw małżeństwa i rodziny*, <http://www.oaza.pl/cdz/index.php/pl/aborcja/45-rekolekcje-i-spotkania-dz/2390-papiez-franciszek-komplementarnosc-mezczyzny-i-kobiety-tkwi-u-podstaw-malzenstwa-i-rodziny.html> (odczyt z dn. 28.03.2017 r.).
- Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, Rzym 1968.
- Peiper J., *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000.
- Rychlicki C., *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997.
- Sakramentalne małżeństwo świadczy o męstwie*, <http://www.kodr.pl/sakramentalne-malzenstwo-swiadczy-o-mestwie.html> (dostęp z dn. 28.04.2017 r.).

- Sawicki K., „Sztuka kochania” według papieża Franciszka, <http://pl.aleteia.org/2017/01/27/sztuka-kochania-wedlug-papieza-franciszka/> (odczyt z dn. 20.04.2017 r.).
- Skreczko A., *Kultura życia rodzinnego i małżeńskiego we współczesnym kontekście społecznym*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 2, Lublin 2004, s. 293-305.
- Sobczyk A. J., *Koncepcja duchowości małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Teologia i człowiek” 3(35) (2016), s. 181-198.
- Sobczyk A. J., *Co może i powinien zrobić kapłan w sytuacji kryzysu małżeństwa i rodziny?*, „Homo Dei” 1(81) (2012), s. 58-70.
- Sobczyk A. J., *Kierownictwo duchowe i poradnictwo rodzinne. Możliwości ich wspólnego zastosowania w trakcie rekolekcji dla rodzin*, „Teologia i moralność” 12(2012), s. 173-189.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Sztychmiller R., *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 50(1958), s. 20-33.
- Wojtyła K., *Rodzicielstwo a communio personarum. Małżeństwo a rodzicielstwo*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975), s. 17-31.
- Wojtyła K., *Rodzina jako communio personarum. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), s. 347-361.
- Wolski K., *Nazaret – źródło świętości*, Łomianki 2001.
- Zobacz, *co Papież Franciszek mówi do małżonków*, www.deon.pl/slub/ceremonia-slubna/art,7,zobaczcopapiezfranciszekmowidomalzonkow.html (odczyt z dn. 28.03.2017 r.).

Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski urodził się w Białymstoku 30 grudnia 1961 roku jako syn Stanisława i Ireny Ozorowskich. Dyplom maturalny zdobył w roku 1980 w III Liceum Ogólnokształcącym w Białymstoku. Następnie ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, przyjmując w 1986 roku

święcenia kapłańskie z rąk bpa Juliusza Paetza. W tymże roku otrzymał stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym ATK. W latach 1987-1992 studiował we Fryburgu (Szwajcaria). Był uczniem o. prof. Christopha von Schönborna OP (obecnego kardynała Wiednia). W 1992 roku osiągnął stopień doktora. Od 1993 roku jest zatrudniony w Instytucie Studiów nad Rodziną – wcześniej ATK, obecnie UKSW. W 2002 roku habilitował się na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. W 2014 roku otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych. Wykłada teologię dogmatyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Od 2010 roku jest dziekanem Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Brał udział w licznych konferencjach naukowych. Jest autorem licznych artykułów z zakresu sakramentologii, teologii małżeństwa i rodziny oraz eko-teologii.

e-mail: m.ozorowski@uksw.edu.pl

ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

„ODPOWIEDNIA DLA NIEGO POMOC”? KOBIECI W RDZ 1-2

„HELP SUITABLE FOR HIM”? WOMAN IN GEN 1-2

Abstrakt

Dwie tradycje dotyczące aktu stworzenia zawarte w Rdz 1-2 przynoszą dwa wyraźnie różniące się od siebie obrazy stworzenia kobiety. O ile obraz zawarty w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu wydaje się w sposób jednoznaczny podkreślać równość kobiety i mężczyzny, stworzonych „na obraz i podobieństwo Boże”, o tyle portret kobiety odmalowany przez Jahwistę w Rdz 2 przedstawiany bywa, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, jako reprezentujący raczej „męski punkt widzenia”, w którym kobiecie przypada rola podrzędna w stosunku do mężczyzny. Jak pokazuje nieco bardziej uważna lektura Rdz 2, taka interpretacja nie znajduje solidnego oparcia w tekście biblijnym. Tekst ten wydaje się bowiem jednoznacznie wskazywać na kluczową rolę aktu stworzenia kobiety, uczynionej jako „pomoc odpowiednia” dla mężczyzny.

Słowa kluczowe: prehistoria biblijna, Rdz 1-11, Rdz 1-2, stworzenie kobiety, antropologia biblijna

Abstract

Two traditions depicting God's creation act described in Gen 1-2, contain also two varying pictures of the creation of woman. Whereas the priestly creation narrative underlines the equality between man and woman both created „in the image of God”, the picture of woman in Gen 2 is presented sometime as representing „male point of view”, in which woman is subdued and inferior in relation to man. However, the close reading of the Bible, such an interpretation finds scarcely any support in the biblical text. Gen 1-2 seem to explicitly indicate the key-role of the woman, „suitable help for man” in the creation narrative.

Keywords: narrative of Primeval Events, Gen 1-11, Gen 1-2, creation of woman, biblical anthropology

Wstęp

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי גוֹי.
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי עֶבֶד.
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי אִשָּׁה¹

W porannej modlitwie nazywanej Błogosławieństwami o brzasku (ברכות השחר) pobożny żydowski mężczyzna modli się, wypowiadając słowa dziękczynienia: „Błogosławiony bądź Panie, Boże wszechświata, za to, że nie stworzyłeś mnie *gojem* (tzn. poganinem), błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata, za to, że nie stworzyłeś mnie niewolnikiem. Błogosławionys Panie, Boże wszechświata, że nie stworzyłeś mnie... kobietą”. W tym samym czasie kobieta modli się, błogosławiąc Pana, Boga wszechświata, za to, że nie stworzył jej poganką, niewolnicą i... Nie, nie dziękuje Bogu za to, że nie stworzył jej mężczyzną – jej błogosławieństwo przyjmuje formę dziękczynienia o charakterze pozyty-

¹ N. ASHKENAZ, חול/שבת/שלוש רגלים, סדור אהבת שלום. (The ArtScroll Sidur: Weekday/Sabbath/Festival. A new translation and anthologized commentary), tł. N. Scherman, New York 1984², s. 18.

wnym. Kobieta błogosławi Pana, Boga wszechświata, dziękując Mu: וַתְּשַׁחֵן כְּרַצוֹנוֹ – za to, że stworzył ją „stosownie do swej własnej woli”, albo „według swego własnego upodobania”. Modlitwa mężczyzny – choć z perspektywy naszej współczesnej wrażliwości wydaje się nieco szokująca, a nawet skandaliczna – nie wydaje się jakoś dramatycznie niezgodna z kontekstem Bliskiego Wschodu – zwłaszcza starożytnego Bliskiego Wschodu. Modlitwa kobiety, choć szokująca nieco mniej, wydaje się przede wszystkim niezrozumiała. Dlaczego to kobieta dziękuje Bogu za to, że stworzył ją według swej własnej woli? Czy mężczyzna nie mógłby Bogu podziękować dokładnie za to samo – za to, że stworzony został zgodnie z Bożym upodobaniem? Jaką tajemnicę kryje stworzenie kobiety?

1. Stworzenie człowieka w kapłańskim poemacie o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4a)

Aby rozwiązać zagadkę porannej modlitwy żydowskiej kobiety, musimy rozpocząć od pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, określanego jako opowiadanie kapłańskie. Przedstawia ono dzieło stworzenia świata poprzez dziesięć stwórczych słów Boga, wpisanych w siedem dni: „Tak upłynął wieczór i poranek dzień [...]”. To właśnie tam, pod koniec szóstego dnia stworzenia, Bóg wypowiada słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26). Następny werset przynosi obraz realizacji podjętego przez Boga zamiaru: „I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył. Stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Zarówno określenie stworzenia „na obraz Boży”, jak również trzykrotne użycie czasownika ברא – „stworzyć” sugestywnie podkreśla, że istota stworzona pod koniec szóstego dnia wyraźnie różni się od pozostałych stworzeń. Tylko w przypadku stworzenia człowieka kapłański opis stworzenia świata zawiera wzmiankę o stworzeniu istoty męskiej i żeńskiej. Wyjątkowość aktu stworzenia człowieka podkreślona została również we wspomnianym już wersecie 26 przez użycie formy gramatycznej pierwszej osoby liczby mnogiej zarówno w orzeczeniu zdania: „uczynimy”

(בְּצַלְמֵנוּ), jak również w dołączonych do rzeczowników końcówkach zaimków dzierżawczych: *nasz* obraz (בְּצַלְמֵנוּ) i *nasze* podobieństwo (בְּדְמוּתֵנוּ). Komentując tę formę gramatyczną, większość współczesnych biblistów określa ją jako tzw. *cohortativus deliberationis* i interpretuje jako formę, która wskazuje na namysł Boga, jakby zastanawianie się, zawahanie; jakby delikatna pauza w akcie stworzenia, przerwa, która podkreślać ma wagę tego konkretnego aktu w dziele stworzenia. Tradycyjna egzegeza żydowska widziała w tej formie wskazówkę, że stwarzając człowieka, Bóg konsultował się z gronem swoich doradców, na przykład z aniołami lub innymi członkami tzw. dworu niebieskiego – grupy istot nadprzyrodzonych towarzyszących naczelnemu bóstwu w typowym semickim panteonie. Idea taka znana była w kulturach sąsiadujących z Izraelem – znamy ją choćby z literatury ugaryckiej. Dwór niebieski tworzyli doradcy Boga, bardzo często bogowie niższych rzędów, czasem bogowie-dzieci głównej pary bóstw. Modlitwa żydowskiej kobiety odnosi się do takiego właśnie obrazu i do tej właśnie żydowskiej interpretacji tekstu biblijnego Rdz 1,26. Kobieta zdaje się czynić aluzję do faktu, że powstanie człowieka poprzedziła konsultacja w ramach dworu niebieskiego. Pierwszy człowiek powstać miał w wyniku procesu, w którym istoty boskie towarzyszące Najwyższemu Bogu bezpośrednio i aktywnie uczestniczyły. W przypadku opisu stworzenia kobiety z boku Adama zawartego w Rdz 2 nie pojawia się liczba mnoga: „Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2,22). Stąd wnioszek uważnych żydowskich badaczy świętej Księgi, że w przypadku stworzenia kobiety Pan Bóg pominął etap konsultacji w ramach niebieskiego dworu.

Zanim przejdziemy do opisu zawartego w drugim rozdziale Księgi Rodzaju, aby przyrzeć się lepiej stworzonej według Bożego upodobania pierwszej niewieście, warto jeszcze na chwilę zatrzymać się na opisie kapłańskim w Rdz 1. W Rdz 1,27 czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Zdanie to powraca niemal dosłownie na początku rozdziału 5: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył” (Rdz 5,1-2). Wprawdzie tłumaczenie w piątym

wydaniu Biblii Tysiąclecia używa tu rzeczownika „ludzie”, jednak należy zauważyć, że w tekście hebrajskim pojawia się w tym miejscu rzeczownik אָדָם (*adam*), „człowiek”². Fakt nazwania człowiekiem istoty stworzonej na obraz Boży, stworzonej jako mężczyzna i niewiasta stał się dla żydowskich komentatorów dowodem, że człowiek stworzony został pierwotnie jako istota łącząca w sobie zarówno cechy męskie, jak i żeńskie. Ta idea stworzenia człowieka mającego w sobie zarówno pierwiastki męskie, jak i żeńskie, człowieka który w wyniku dalszej stwórczej aktywności Boga uległ podziałowi, nie wydaje się oryginalnym pomysłem egzegezy rabinicznej. Mit ten w różnych formach funkcjonował choćby w świecie kultury helleńskiej. Uczeni żydowscy użyli go, by wyjaśnić napięcia i trudności w tekście biblijnym, który dwukrotnie – i to w tak diametralnie różny sposób – opowiada historię stworzenia człowieka. Ta podwójna historia, zdaniem egzegetów żydowskich, odpowiadałaby niejako dwóm etapom stworzenia istoty ludzkiej: najpierw jako istoty łączącej w sobie zarówno pierwiastki męskie, jak i żeńskie, a potem jej podział na mężczyznę i niewiastę. Ten mit stanowić może również tło zakończenia drugiego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie czytamy: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). W ten sposób jedność małżonków, którzy łączą się ze sobą, porzucając ojca i matkę, byłaby w pewnym sensie powrotem do idealnego stanu początków, do istoty, w sposób wyjątkowy stworzonej pod wieczór w szóstym dniu stworzenia.

2. Stworzenie kobiety w opowiadaniu Jahwisty (Rdz 2,4b-25)

Tym, co w sposób szczególny zaintrygowało nas na początku naszych rozważań, była tajemnica kobiety – jako istoty stworzonej według Bożego upodobania, niejako z własnej inicjatywy, według własnego pomysłu

² Rzeczownik ten w Prehistorii biblijnej (Rdz 1-11) ma aż trzy różne znaczenia. Może oznaczać imię własne pierwszego mężczyzny (Adam), mężczyznę lub człowieka. Zob. E. LUSSIER, *Adam in Genesis 1,1 – 4,24*, „CBQ” 18(1956), s. 137-139.

Boga. Spróbujmy prześledzić zatem kolejne elementy opisu tego aktu zawarte w Rdz 2. Tekst ten tradycyjnie uważany bywa za dzieło Jahwisty – najstarszego redaktora Pięcioksięgu. Teoria źródeł czy dokumentów w swej klasycznej postaci umieszczała powstanie Rdz 2 w epoce króla Salomona, około X wieku przed Chrystusem. Datę powstania opowiadania w redakcji jahwistycznej przesuwają się dzisiaj znacznie – niekiedy nawet o kilka wieków. Nie brak dziś uczonych, którzy utrzymują, że redakcja jahwistyczna mogła nastąpić po redakcji deuteronomistycznej i datować się ją winno dopiero na okres po niewoli babilońskiej³. Opowiadanie Jahwisty (zupełnie odwrotnie w stosunku do opowiadania kapłańskiego, w którym człowiek pojawia się jako ostatnie ogniwo w łańcuchu stworzeń) rozpoczyna się do sceny ulepienia człowieka z prochu ziemi i umieszczenia go w specjalnie dla niego posadzonym ogrodzie, który od tej pory stanowić będzie przedmiot troski człowieka: „Bóg umieścił człowieka, którego stworzył w zasadzonym przez siebie ogrodzie, aby go uprawiał i strzegł” (Rdz 2,15). I właśnie w tym momencie, kiedy człowiek, nie tylko ulepiony z prochu ziemi i ożywiony tchnieniem życia, ale również obdarowany wspaniałym ogrodem, w którym, poprzez swoją pracę, może uczestniczyć w stwórczej aktywności Boga; w tym właśnie momencie, gdy jak się wydaje, dzieło stworzenia człowieka osiąga swoje apogeum, kiedy wydaje się ono definitywnie ukończone – właśnie w tym momencie Bóg konstatuje: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Wyrażenie לֹא־טוֹב, „nie-dobrze” – wydaje się wyraźną aluzją do powtarzanego wielokrotnie w Rdz 1 stwierdzenia: „widział Bóg, że było dobre (טוֹב)”, a nawet czasem „bardzo dobre” (טוֹב מְאֹד – Rdz 1,31).

W obliczu stwierdzenia, które stanowi swego rodzaju konkluzję Kapłańskiego opowiadania o stworzeniu: „widział Bóg, że wszystko, co

³ Jako reprezentanta tego nurtu wymienia się przede wszystkim Johna Van Setersa. Zob. J. VAN SETERS, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, „Trajectories 1”, Sheffield 1999, s. 113-159. Zob. również J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000, s. 150-165; T. BRZEGOWY, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 325-355; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, „Studia Biblica” 4; Kielce 2002, s. 106-119.

stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1,31), rodzi się pytanie, co się stało, że oto w połowie rozdziału drugiego Bóg zupełnie nieoczekiwanie dochodzi do wniosku, że w tym idealnym świecie istnieje jakieś pęknięcie, że jest w nim coś, co nie jest dobre. Oczywiście różnicę tę można wytłumaczyć, wskazując na dwóch różnych autorów czy redaktorów opisów stworzenia świata: Jahwisty i redaktora kapłańskiego, ale kiedy tekst biblijny czytamy synchronicznie, kiedy świadomie ignorujemy skomplikowaną historię jego redakcji, koncentrując się na aktualnej formie tekstu biblijnego, różnica między טוב z Rdz 1 i לֹא־טוב z Rdz 2 przykuwa uwagę i zastanawia. Poprzez tę kontrastującą z Rdz 1 obserwację Pana Boga, że świat na tym etapie procesu stwarzania jest לֹא־טוב , czytelnik otrzymuje wskazówkę na temat fundamentalnego znaczenia rozwiązania jakie Stwórca przygotowuje, by zaradzić tej sytuacji⁴. Jak w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju zauważa Janusz Lemański, stwierdzenie „nie jest dobrze” albo „nie jest dobre, aby mężczyzna był sam” należy odczytać jako „wyraz troski ze strony Stwórcy”. Jest ono zarazem dowodem „Jego duchowej życzliwości wobec człowieka”⁵. Zdaniem tego autora jest to również sygnał, że dzieło stworzenia człowieka nie zostało ukończone i potrzebuje uzupełnienia⁶.

Konstatacji faktu, że nie wszystko jest dobre, towarzyszy decyzja: „uczynię odpowiednią dla niego pomoc”. Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie to wyraźnie kontrastuje ze stwierdzeniem z Rdz 1,26, gdzie użyto liczby mnogiej: „uczynimy człowieka”. O ile literalne tłumaczenie tego zdania nie stanowi jakiegos szczególnego wyzwania, to jednak jego sens pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji i sporów. Możemy stwierdzić, że wyrażenie „uczynię odpowiednią dla niego pomoc” ($\text{עָשֶׂה לְךָ כְּנֶגְדֶךָ}$), które rozpoczyna rozbudowany opis procesu stworzenia kobiety, nie wywołuje powszechnego entuzjazmu, zwłaszcza w środowiskach reprezentujących tzw. podejście feministyczne w egzegezie. Kontestowane bywa jako opisujące w sposób wysoce nieadekwatny rolę kobiety w świecie, traktujące

⁴ Zob. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987, s. 68.

⁵ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST 1.1, Częstochowa 2013, s. 232.

⁶ Tamże.

kobietę instrumentalnie i sprowadzające ją do roli narzędzia odpowiedniego dla mężczyzny. Jean-Louis Ska zauważa, że w historii egzegezy dają się wyróżnić niejako trzy kierunki, w których podąża interpretacja wyrażenia עֵזֶר כְּנִגְדּוֹ. Zdaniem części egzegetów wyrażenie to podkreśla prokreacyjny cel stworzenia kobiety. Inni na pierwszy plan wysuwają raczej fizyczny aspekt wspomnianej przez Boga „pomocy”. Ponieważ stwierdzenie „nie jest dobrze” oraz decyzja o uczynieniu odpowiedniej dla mężczyzny pomocy pada bezpośrednio po powierzeniu człowiekowi troski o ogród zasadzony przez Boga, pomoc, o której jest mowa w wersecie Rdz 2,18, to pomoc fizyczna przy pracach w ogrodzie. Trzeci kierunek wskazuje, że człowiek staje się w pełni człowiekiem dopiero we wspólnocie, w komunii. Kobieta objawia się jako partner niezbędny do stworzenia takiej wspólnoty⁷. Aby opowiedzieć się za którymś z przedstawionych kierunków, spróbujmy nieco dokładniej przyrzeć się wyrażeniu עֵזֶר כְּנִגְדּוֹ „odpowiednia dla niego pomoc”, w szerszym kontekście biblijnym.

Słowo עֵזֶר pojawia się na kartach Biblii Hebrajskiej 21 razy⁸. Najczęściej, pięć razy, pojawia się w Księdze Psalmów. Na język polski bywa tłumaczone jako „pomoc” lub „pomocnik”. Analiza wystąpień rzeczownika עֵזֶר wskazuje, że znakomita ich większość pojawia się w kontekście pomocy udzielonej przez Boga człowiekowi. Podobnie rzecz ma się z formą czasownikową oraz pochodnymi: na 127 wystąpień 67 opisuje pomoc, jakiej człowiekowi udziela Bóg. Mowa jest tu o pomocy, którą Bóg ofiaruje lub o którą człowiek Go prosi: „nasza pomoc w imieniu Pana, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 124,8). Może również chodzić, w pewnym sensie, o tytuł samego Boga: „Pan jest moją pomocą (wspomo-

⁷ Por. J.-L. SKA, «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» (Gn 2,18) *A propos du terme* ‘ezer – «Aide», „Biblica” 2(65) (1984), s. 233.

⁸ Por. E. LIPIŃSKI, H.-J. FABRY, עֵזֶר ‘āyzar; עֵזֶר ‘ōzēr; עֵזֶר ‘ēzer; עֵזְרָה ‘ezrā; עֵזְרָה ‘azārā; עֵזֶר ‘z(z)ir; עֵזֶר II ‘āzar II, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, Grand Rapids 2001, s. 12. Obok rzeczownika עֵזֶר 26 razy występuje również forma עֵזְרָה. Forma ta w wielu przypadkach okazuje się synonimiczna w stosunku do עֵזֶר, choć jak zauważa Ska, rzeczownik עֵזֶר wydaje się mocniej podkreślać teologiczny wymiar pomocy. Rzeczownik עֵזְרָה rzadziej używany bywa w odniesieniu do Boga. Zob. J.-L. SKA, *Je vais lui faire...*, dz. cyt., s. 236.

żeniem) i tarczą” (Ps 33,20). Pomocne dla zrozumienia istoty rzeczownika רָצוּעַ wydają się również te teksty, w których pojawia się on w odmiennym kontekście. W Iz 30,5 czytamy: „Wszyscy zawiodą się na narodzie, co będzie nieużyteczny dla nich: ani ku pomocy, ani na pożytek, tylko na wstyd, a nawet na hańbę”. Mowa jest tu o Jerozolimie szukającej pomocy w Egipcie. To, co wydaje się szczególnie interesujące, to fakt, że słowo רָצוּעַ, „ku pomocy”, występuje tu paralelnie z wyrażeniem לְהוֹצִייל, „na pożytek, ku pożytkowi”. Jest to o tyle ciekawe, że wyrażenie to bywa regularnie używane w kontekście fałszywych bogów. Izajasz wyraźnie stwierdza, że pomoc, jakiej szuka Izrael, nie leży w Egipcie – w nawróceniu do Pana i spokoju leży ocalenie, w ciszy i ufności Bogu jest siła narodu (zob. Iz 30,15). W Ez 12,14 słowo רָצוּעַ pojawia się w kontekście pomocy ludzkiej, która okazuje się niewystarczająca, by ocalić władcę od śmierci.

Analizując poszczególne teksty, w których pojawia się słowo רָצוּעַ, Ska zwraca uwagę na pewne charakterystyczne elementy związane z jego występowaniem⁹. Po pierwsze, słowo to wydaje się charakterystyczne dla języka poezji. Wydaje się ono wyraźnie zakorzenione w języku liturgicznym (Ps 33,20; 115,9-11; 121,2; 124,8). Po wtóre, pomoc określana zazwyczaj przez rzeczownik רָצוּעַ ma przede wszystkim charakter osobowy, a nie materialny (Wj 18,4; Ps 33,20; 115,9-11). Staże się to szczególnie widoczne w tekstach, w których Bóg określony zostaje jako pomoc. Słowo רָצוּעַ używane jest na określenie pomocy niesionej przez osobę drugiej osobie. Nie chodzi przy tym o wymiar materialny – na przykład bogactwo – ale o interwencję, mającą charakter osobowy. Po trzecie, niejednokrotnie sytuacje, w których pomoc jest udzielana, są sytuacjami zagrożenia o charakterze ekstremalnym. Są to sytuacje zagrożenia ze strony wrogów, zagrożenia wojną, niebezpieczeństwem śmierci (Wj 18,4; Pwt 33,7; Ps 20; 73; 89,23-24; 124). W Psalmie 146 możemy odnaleźć listę niebezpieczeństw, z których Bóg ratuje wierzących w Niego: „daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na

⁹ J.-L. SKA, *Je vais lui faire...*, dz. cyt., s. 235-36.

bezdroża kieruje występnych” (Ps 146,7-9). W każdym z tych przypadków zagrożone jest życie tych, którym Bóg okazuje swoją pomoc. Po czwarte wreszcie, pomoc okazana w potrzebie jest niezbędna, bez niej nie można uniknąć niebezpieczeństwa, okazuje się ona konieczna, dla znalezienia wyjścia z sytuacji. W kilku miejscach znajdujemy wyraźną wskazówkę, że tylko Bóg jest w stanie wybawić z niebezpieczeństwa, w którym znalazł się człowiek (Ps 33; 121; 146; Iz 30,5.15; Oz 13,9). Jak wyraźnie widać, pomoc określana słowem רָצוּן bardzo często dotyczy sytuacji granicznej, w której człowiek zdaje się balansować na cienkiej linii między życiem a śmiercią. Nic dziwnego, że w takim kontekście to właśnie Bóg pojawia się na scenie jako jedyny, który może przynieść skuteczną pomoc.

Jeśli chodzi o drugi element wyrażenia w Rdz 2,18: pomoc „odpowiednia dla niego” (יִתְּנוּ), wydaje się, że sens tego wyrażenia ujawnia się w sposób niezwykle obrazowy, a nawet nieco zabawny, w dalszej części opowiadania w Rdz 2. Podjąwszy decyzję o utworzeniu odpowiedniej dla mężczyzny pomocy, „ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki podniebne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jak on je nazwie. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,19-20). Egzegeci podkreślają, że w opisie tej pozornej „pomyłki” Pana Boga w procesie tworzenia można rozpoznać typowy zabieg literacki, który służy niejako spowolnieniu akcji – a przez to zbudowaniu pewnego napięcia; napięcia, które sprawia, że czytelnik czy też słuchacz zaczyna z większą niecierpliwością oczekiwać rozwiązania sytuacji. W ten sposób zostaje on przygotowany na opis stworzenia kobiety – akt, który poprzez zbudowane napięcie stanie się w pewnym sensie punktem kulminacyjnym wieńczącym dzieło stworzenia w Rdz 2. Wydaje się, że ten środek literacki, jakim posłużył się redaktor jahwistyczny, służy jeszcze jednemu celowi. Pozwala on na odkrycie – najpierw negatywne – czym *nie jest* pomoc, o której była mowa w wierszu Rdz 2,18. Podkreślając, że pośród zwierząt nie znalazł człowiek pomocy odpowiedniej dla siebie,

redaktor nie neguje użyteczności zwierząt dla uprawy roli, czy też uprawy ogrodu. Wyraźnie jednak podkreśla, że nie chodzi o *jakąkolwiek* pomoc – ale o pomoc *odpowiednią dla niego* – dla mężczyzny (רַב־אֱלֹהִים). Tej odpowiedniości nie znalazł mężczyzna pośród ulepionych z ziemi zwierząt. Jednocześnie, pamiętając o charakterystyce rzeczownika רַב־אֱלֹהִים, uświadomiamy sobie, że pomoc ta zostaje udzielona człowiekowi, mężczyźnie w sytuacji dramatycznej, w której Bóg stwierdza, że oto świat mężczyzny jest רַב־אֱלֹהִים „nie-dobry”. W odróżnieniu od świata z Rdz 1 nie jest on już kosmosem, światem możliwym do zamieszkania.

Egzegeci podkreślają, że wyrażenie רַב־אֱלֹהִים wskazuje przede wszystkim na potrzebę komplementarności i uzupełnienia. Jak pisze Lemański, rdzeń רַב־אֱלֹהִים, który w koniugacji *Hifil* oznacza „uczynić znanym”, „ujawnić”, „zadeklarować”, zakłada werbalną komunikację, rozmowę z kimś „twarzą w twarz”. W tym sensie w połączeniu z רַב־אֱלֹהִים rzeczownik רַב־אֱלֹהִים może oznaczać „pomocnika, partnera, z którym można prowadzić owocną konwersację”, z którym można wejść w autentyczny dialog¹⁰. Określenie רַב־אֱלֹהִים רַב־אֱלֹהִים jest próbą wyrażenia więzi łączącej mężczyznę i kobietę, więzi intelektualnej i społecznej, która wyraźnie podkreśla równorzędność partnerów. W istocie, „odpowiedniość”, o której mówi Księga Rodzaju w rozdziale 2, przypominać będzie porównanie wyrażone zwrotem „na obraz i podobieństwo”, „na obraz Boży” z opowiadania kapłańskiego w Rdz 1. Oczywiście chodzi w obu wypadkach o dwie różne płaszczyzny porównania, ale idea podobieństwa wykraczającego poza aspekt fizyczny czy materialny w obu przypadkach wysuwa się na pierwszy plan.

Idea podobieństwa i odpowiedniości wydaje się rozwijana w kolejnych wersetych, które opisują stworzenie kobiety. Kobieta zbudowana zostaje z żebra czy też boku Adama. Zmiana słownictwa, która następuje w Rdz 2 – przejście od pracy garncarza do pracy budowniczego – wydaje się niezwykle charakterystyczna i podkreślająca w niezwykły sposób godność stworzonej kobiety. Egzegeci zauważają, że słowo רַב־אֱלֹהִים, tłumaczone jako „żebro” czy też „bok”, pojawia się w Biblii częściej na określenie elementów architektonicznych, a nawet specyficznych

¹⁰ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 232.

elementów architektury sakralnej¹¹. Jak podkreśla Mettinger, nie ma wątpliwości, że kobieta zbudowana z ciała ulepionego z prochu mężczyzny sama jest prochem¹², ale jednocześnie opis jej budowania, w pewnym sensie rozdzielania ciała mężczyzny, by wydobyć z niego kobietę, kreślenia jasnych granic pomiędzy mężczyzną i kobietą – przywodzi na myśl ideę budowy świątyni.

Całości opisu dopełniają słowa będące rodzajem komentarza do sceny stworzenia kobiety: „Ta w końcu jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Zdanie to, nazywane *formułą pokrewieństwa*, oznacza w swej istocie akt akceptacji w rodzinie lub odwołanie do więzów łączących jednostki lub grupy. Wskazuje równocześnie na pewną trwałość relacji¹³. W ten sposób wita Jakuba Laban, rozpoznając w nim swego siostrzeńca (Rdz 29,17). W ten sam sposób, odwołując się do pokrewieństwa łączącego synów tego samego ojca, Juda próbuje ocalić życie Józefa w Rdz 37,27¹⁴. Formuła ta zazwyczaj nie występuje w Biblii Hebrajskiej w kontekście relacji małżeńskiej czy też relacji seksualnej – choć w przypadku Rdz 2 takiego elementu nie można całkowicie odrzucić. W formule tej, która odbiega nieco od klasycznej formuły pokrewieństwa, można również doszukać się jakiejś szczególnej intensyfikacji, jaką redaktor biblijny wyraża poprzez dodatkowy przyimek *ו*. Mężczyzna na widok kobiety wydaje się nie tylko rozpoznawać w niej pokrewieństwo: moja kość i moje ciało, ale możliwe jest również, że formuła ta w Rdz 2 oznacza: „pośród moich kości i mojego ciała – ta kobieta zajmuje miejsce pierwsze!”. W kobiecie zbudowanej z jego ciała mężczyzna odkrywa głębokie pokrewieństwo natury, podobieństwo i odpowiedniość, które wychodzą naprzeciw jego potrzebie; które decydują o jego

¹¹ Zob. tamże, s. 235. Rzeczownik *וָיָזַן* ten można znaleźć w opisie planów przybytku, jakie otrzymuje Mojżesz na górze Synaj (Wj 25-27), oraz w opisie ich realizacji (Wj 36-8). Pojawia się w relacji o budowie świątyni Salomona w Pierwszej Księdze Królewskiej (1 Krl 6) oraz w wizji nowej świątyni w Księdze Ezechiela (Ez 41).

¹² T. N. D. METTINGER, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007, s. 31.

¹³ Zob. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, tł. J. Scullion, A Continental Commentary, Minneapolis 1994, s. 232; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 235.

¹⁴ Inne przykłady użycia formuły pokrewieństwa to: Sdz 9,2-3; 2 Sm 5,1; 19,13-14.

być albo nie być. Odkrywa עֵזְרָא קְנִיָּה, „pomoc odpowiednią dla niego”. Ta odpowiedniość zostaje również wyrażona w postaci imienia, które nadaje kobiecie: „Ta zwać się będzie kobietą (הַאִשָּׁה), bo wzięta została z mężczyzny (אִישׁ)” (Rdz 2,23). Choć sam akt nadania imienia może sugerować władzę, autorytet nad kobietą, to jednak – jak się wydaje – ma on na celu przede wszystkim raz jeszcze podkreślić podobieństwo.

W sformułowaniach: „kość z kości”, „ciało z ciała”, „הַאִשָּׁה bo z אִישׁ” wyraźnie rysują się nie tylko elementy pokrewieństwa – ale również komplementarności. Choć kwestia etymologii tych rzeczowników jest wciąż przedmiotem gorących dyskusji, rzeczownik הַאִשָּׁה, „kobieta”, wyprowadza się zazwyczaj z rdzenia אָנַח – „być słabym, delikatnym, chorym”. Z kolei אִישׁ, „człowiek, mężczyzna”, kojarzony bywa z rdzeniem אָוַח, „być silnym”, lub שָׂוַח, „rosnąć bujnie”, „nabrać odwagi”, „być szczęśliwym”¹⁵. Na komplementarność może wskazywać również para „kość i ciało”: kość będąca symbolem trwałości i stabilności, podczas gdy ciało wskazuje raczej delikatność, miękkość i słabość. Wreszcie zakończenie rozdziału drugiego Księgi Rodzaju obok pokrewieństwa czy podobieństwa, obok komplementarności wskazuje również na głęboką więź: dlatego opuszcza człowiek ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Aby zilustrować siłę tej więzi, redaktor biblijny maluje ją niejako od strony negatywnej. Łączy się ona z modyfikacją naturalnej relacji łączącej człowieka z jego rodziną (nabiera to szczególnego znaczenia w sytuacji Bliskiego Wschodu – gdzie zerwanie więzi rodzinnych zagraża istnieniu człowieka). To zerwanie, które oznacza w pewnym sensie stanięcie na granicy życia i śmierci, dokonuje się po to, by zrealizować więź silniejszą. Ta nowa więź nie oznacza jedynie zmiany miejsca zamieszkania z jednego namiotu beduińskiego na drugi (zresztą w takim przypadku to nie mężczyzna zmieniał mieszkanie!), ale prawdziwe przyłgnięcie (דָּבַק בּ). Oznacza więź międzyosobową na bardzo głębokim poziomie. Autor deuteronomistyczny użyje tego określenia, opisując więź przymierza, jaka winna łączyć Izraela

¹⁵ Zob. BDB 35,60-61,84; V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NIC. OT, Grand Rapids 1990, s. 180, przyp. 8; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 235.

z Bogiem (zob. Pwt 4,4; 10,20; 13,5; 30,20). Ta nowa więź zostaje ostatecznie zobrazowana jako jedno ciało, które tworzyć będą kobieta i mężczyzna. Ważne, by w wyrażeniu tym zobaczyć najgłębszą jedność – nie tylko cielesną, nie wyłącznie duchową – ale wspólnotę duszy i ciała, wspólnotę osób obejmującą wszystkie wymiary osoby ludzkiej¹⁶.

Jak widać z tego pobieżnego szkicu, portret kobiety, który odmalowany został tak w kapłańskim, jak i w jahwistycznym opowiadaniu o stworzeniu, wydaje się na wskroś pozytywny. Być może kolejne rozdziały świętej Księgi będą tę na wskroś pozytywną wymowę Rdz 1-2 w odniesieniu do kobiety w jakimś stopniu korygować (zob. Rdz 3). Wydaje się jednak, że to nie w samym tekście biblijnym leży prawdziwe źródło uprzedzeń i negatywnych opinii, jakie niekiedy formułowane są pod adresem kobiety. To raczej interpretacje i nadinterpretacje – zbyt pośpieszne i powierzchowne – będą postrzegać kobietę w kategoriach podporządkowania i podrzędności, doszukają się w niej przyczyny zła, które naruszy harmonię stworzonego przez Boga kosmosu. Wydaje się, że „nie tak było od początku”.

Zakończenie

Czego nie mówią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju? Nie mówią o niższości kobiety, bo choć jej stworzenie poprzedzone jest stworzeniem mężczyzny, to nikt nie powiedział, że w Biblii to, co wcześniej stworzone, jest lepsze lub bardziej wartościowe (por. Rdz 1). Choć stworzona z boku Adama – to przecież w Biblii też tak bywa, i nikt nie ma wątpliwości, że choć Adam stworzony był z ziemi, to przecież nie oznacza to, że ziemia ważniejsza jest od Adama... Choć stworzona *dla* mężczyzny – to przecież jako *odpowiednia* dla niego i jako *pomoc*, która ratuje, która przychodzi – która dana jest często przez samego Boga. Co mówi Biblia? Mówi o głębokiej więzi, o jedności, o komplementarności... i o tym, że nie jest dobrze żeby człowiek – każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – był sam.

¹⁶ Szerzej na temat wyrażenia *בְּשָׂרַי וּבְשָׂרְךָ*, „jedno ciało”, zob. M. GILBERT, *Une seule chair* (Gn 2,24), „Nouvelle Revue Théologique” 100(1978), s. 66-89, zwłaszcza s. 77-78.

A o co pyta święta Księga? Być może: dlaczego Bóg nie wystarczył Adamowi...? – ale to już temat na całkiem inne opracowanie...

Rabbi Simlai powiedział kiedyś do swoich uczniów: „W przeszłości Adam stworzony został z prochu a Ewa stworzona została z Adama. Odtąd jednak powinno być: Na nasz obraz, według naszego podobieństwa (Rdz 1,26); ani mężczyzna bez kobiety, ani kobieta bez mężczyzny, ani też którekolwiek z nich bez Ducha Bożego” (GenRab 8,9).

Bibliografia

- Ashkenaz N., חול/שבת/שלוש רגלים. סדור אהבתשלוש. (The ArtScroll Sidur: Week-day/Sabbath/Festival. A new translation and anthologized commentary), tł. N. Scherman, New York 19842.
- Brzegowy T., *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 325-355.
- De Merode M., «Une aide qui lui correspond». Lexégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l’Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament, „Revue théologique de Louvain” 3(8) (1977), s. 329-352.
- Gilbert M., *Une seule chair (Gn 2,24)*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 100 (1978), s. 66-89.
- Hamilton V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NIC.OT, Grand Rapids 1990.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST 1.1, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, „Studia Biblica” 4, Kielce 2002, s. 106-119.
- Lipiński E., FABRY H.-J., „עֵזָר ‘āyzar; עֵזֶר ‘ōzēr; עֵזֶר ‘ezer; עֵזְרָה ‘ezrâ; עֵזְרָה ‘āzārâ; עֵזֶר ‘z(z)îr; עֵזֶר II ‘āzar II”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, Grand Rapids 2001, s. 12-18.
- Lussier E., *Adam in Genesis 1,1 – 4,24*, „CBQ” 18(1956), s. 137-139.
- Mettinger T. N. D., *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007.
- Seters Van J., *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, „Trajectories 1”, Sheffield 1999.

Ska J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000.

Ska J.-L., «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» (*Gn 2,18*) *A propos du terme 'ezer – «Aide»*, „*Biblica*” 2(65) (1984), s. 233-238.

Wenham G. J., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987.

Westermann C., *Genesis 1-11*, tł. J. Scullion, *A Continental Commentary*, Minneapolis 1994.

Ks. Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; adiunkt w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych.

e-mail: naporus@gmail.com

ks. Adam Skreczko

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

WSPÓŁCZESNE WYZWANIA W WYCHOWANIU DO MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

CONTEMPORARY CHALLENGES IN EDUCATION FOR CONJUGAL LOVE

Abstrakt

W artykule przedstawiono podstawowe wymagania dotyczące rodzicielstwa w małżeństwie chrześcijańskim, współczesne trudności z ich wdrożeniem oraz pewne postulaty, które mogą poprawić sytuację w tym zakresie.

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, miłość małżeńska, wychowanie

Abstract

The article shows the fundamental requirements of parenting in Christian marriage, the difficulty of implementing them in the present, and some postulates that can improve this situation.

Keywords: family, marriage, conjugal love, education

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* słusznie uważa, że termin „miłość” jest jednym z najczęściej używanych pojęć, któremu nadawane są różne znaczenia. Miłość dla chrześcijanina ma charakter dynamiczny. Jest ona odpowiedzią na miłość Boga i wyraża się w ciągłym wysiłku, by przykazanie miłości Boga i bliźniego wprowadzić w czyn. Wyjątkowe znaczenie nadaje się słowu miłość, gdy odnosimy je do jedynego w swoim rodzaju związku łączącego kobietę i mężczyznę¹.

Współczesna postmodernistyczna kultura i filozofia oraz trendy pojawiające się w psychologii i pedagogice wpływają destrukcyjnie na młodzież, jej pojmowanie miłości oraz na podejmowanie decyzji o zawarciu małżeństwa. Powszechna jest mentalność indywidualnego hedonizmu i wzajemnego egoizmu.

Tym bardziej już na wstępie należy podkreślić znaczenie wychowawcze rodziny. Rodzina jest pierwszym i zasadniczym środowiskiem wychowania i dlatego na niej głównie będzie skupiona uwaga w niniejszym opracowaniu.

Można by analizować poszczególne rodzące się problemy w wychowaniu do miłości małżeńskiej, o której ma być tu mowa. Jednak bardziej zasadne wydaje się ukazanie fundamentalnych wymogów tego wychowania w ujęciu chrześcijańskim, trudności z ich realizacją w czasach obecnych i poszukiwanie rozwiązań mogących poprawić sytuację.

1. Wychowanie

Już samo rozumienie wychowania przez rodziców i wychowawców jest swoistym wyzwaniem, bowiem pośród różnych określeń i definicji jest szereg ujęć błędnych. Dla chrześcijańskich rodzin wielkim współczesnym wyzwaniem jest dostrzeżenie niebezpieczeństw płynących z liberalnego ujęcia wychowania. Nie tak dawno polskim rodzinom przychodziło mocować się ze znacznie zredukowanym rozumieniem człowieka i wychowania w obowiązującym oficjalnie podejściu socjalistycznym, a obecnie z liberalnym. Liberalizm stawiający wolność jako wartość naj-

¹ Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005, 2.

wyższą, w której podkreśla się „wolność od”, a nie „wolność ku”, skazuje proces rodzinnego wychowania na porażkę. Młody człowiek gubi się często w swoich wyborach, bo skazuje się go na własną naturę, która przecież jest zraniona. Jakże odmienne jest chrześcijańskie ujęcie wolności, które głosi, że ku wolności wyswobodził nas Chrystus, czyli pokazuje, że poprzez swoiste zniewolenie i poddanie się Bogu osiąga się prawdziwą wolność. Człowiek bowiem sam, o własnych siłach tego uczynić nie może.

Prawdziwi, kochający rodzice powinni dać swoim dzieciom „korzenie i skrzydła”. Korzenie to wartości, normy i zakorzenienie w świecie niezmiennym; a skrzydła to chęci szlachetnego rozwoju. Tylko dobra rodzina daje dziecku miłość, zakorzenienie w świecie ducha i siłę do wzrastania w świecie miłości, kobiecości i męskości. W wychowaniu do miłości ukazuje się dzieciom piękno macierzyństwa, piękno ojcostwa, postawę szacunku dla istoty ludzkiej. Przez to prowadzi się do odpowiedzialności i dojrzałości osobowej młodego człowieka².

Niebezpieczeństwem jest niespójność środowisk wychowawczych. Zwykle mówi się o pięciu takich środowiskach: rodzinie, grupie rówieśniczej, szkole, Kościele i mediach. Jeśli nie mówią one spójnym głosem, są rozbieżne, to utrudniają dojrzewanie młodego człowieka. W takiej sytuacji dziecko nie wie, gdzie leży prawda, i trudno mu budować spójną hierarchię wartości.

Aby być dobrym wychowawcą, rodzic powinien nieustannie pytać siebie: co dla mnie stanowi istotę wychowania? Czy jest nią właściwie pojęte dobro dziecka, bo kochać to pragnąć i realizować obiektywne dobro wychowanka. To dobro nie może być skrojone na miarę ambicji rodzicielskich. Nie można go też odnaleźć, nie pytając o nie Dawcy życia, czyli Boga.

Najkrótszą i chyba najbardziej adekwatną definicję wychowania podał Jan Paweł II w Liście do rodzin *Gratissimam sane*. Stwierdził w nim, że wychowanie jest „przede wszystkim *obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym*”³. Tak więc jedynie rodzic troszczący się o własny rozwój, o „bogate człowieczeństwo” może być dobrym wycho-

² Por. M. DZIEWIECKI, *Wychowanie do miłości*, Szczecinek 2010.

³ JAN PAWEŁ II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994, 16.

wawcą. Jedynie rodzic troszczący się o kształt miłości we własnym związku małżeńskim może wychowywać należycie do miłości oblubieńczej swoje dzieci. I nie chodzi tu wcale o to, aby dziecku ciągle o tym mówić, ale żeby ta miłość była widoczna w życiu. Dziecko nasiąka niejako przez osmozę atmosferą miłości rodziców.

Można stwierdzić, że rodzice wychowują głównie nie przez to, co czynią, ale kim są. W jakim stopniu sami inwestują we własne człowieczeństwo, w takim mogą się sprawdzić jako wychowawcy. Im bardziej zainwestują w siebie i w swoje wzajemne relacje, tym bardziej mogą być widoczne dobre owoce w wychowaniu przez nich dziecka. Wychowywane w atmosferze wzajemnego szacunku rodziców do siebie i do dzieci, wzrasta ono w dobrym klimacie, który umożliwia nasiąkanie wartościami istotnymi dla życia: miłością, szacunkiem, wyrozumiałością i pokojem⁴.

Rodzice nie powinni też delegować innych do wychowania w tej delikatnej materii. Warto zauważyć, że na ten temat ostatnio wypowiadali się również biskupi polscy. W *trosce o człowieka i dobro wspólne* – taki tytuł nosi ogłoszony 23 marca 2017 roku dokument Konferencji Episkopatu Polski. Mianem „niepokojącego zjawiska” biskupi określają w nim delegowanie innych aniżeli rodzina osób i instytucji do wychowania – zwłaszcza seksualnego – dzieci, bowiem także w tej dziedzinie pierwszymi wychowawcami powinni być rodzice. „Wychowanie seksualne nie może ograniczać się do przekazywania informacji o charakterze biologiczno-higienicznym czy wiedzy na temat technik umożliwiających uzyskanie jak największej przyjemności. Płciowość bowiem zawsze odnosi się do osoby ludzkiej. A ona posiada godność pochodzącą od samego Boga. Należy więc z wychowania seksualnego wykluczyć propagandę aborcji czy antykoncepcji” – czytamy w dokumencie społecznym⁵.

⁴ Por. F. ADAMSKI, *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1982.

⁵ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/wtrosce_13032012.html (odczyt z dn. 2.05.2017 r.).

2. Miłość małżeńska

Żeby wiedzieć, w jaki sposób korzystać z miłości, wierności i uczciwości, by zbudować dobre, szczęśliwe małżeństwo, a co za tym idzie, dobrą, szczęśliwą rodzinę, warto bliżej zagłębić się w to, czym jest budulec, którym człowiek buduje. Miłość to wyzwanie, do którego trzeba dążyć, dorastać; to zadanie na całe życie⁶. Przysięga małżeńska rozpoczyna tę drogę dorastania, a nie ją kończy.

Bóg stworzył człowieka z miłości. Powołał go do miłości, która jest podstawowym i wrodzonym powołaniem istoty ludzkiej, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który sam jest Miłością. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, i dlatego ich wzajemna miłość staje się obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg miłuje człowieka. Jest ona dobra, co więcej – bardzo dobra w oczach Stwórcy. Człowiek z natury jest bytem niepełnym, pragnie wejścia w relację z osobą płci przeciwnej, dlatego też decyduje się na zawarcie małżeństwa, które jest jedną z dróg realizacji powołania człowieka do miłości. Istotą każdego małżeństwa jest miłość, która od samego początku zakłada bezinteresowny dar z siebie⁷.

Powołanie człowieka do miłości przewiduje wejście człowieka na drogę miłości oblubieńczej, która zakłada, że odda on siebie drugiej osobie, stając się bezinteresownym darem. Benedykt XVI przekonuje, że miłość jest „ekstazą” nie w sensie chwili, lecz ekstazą jako droga; trwale wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet odkrycia Boga. Małżeństwo rozumiane jako wspólnota osób wzajemnie się sobie oddających i wzajemnie siebie przyjmujących ukazuje pełnię więzi między małżonkami, na którą składają się słowa i gesty miłości wyrażane wobec siebie na co dzień oraz współżycie płciowe. W tak pojmowanym małżeństwie spotkanie z Bogiem dokonuje się na wszystkich jego płaszczyznach: poznawczej, behawioralnej i uczuciowej.

⁶ Por. H. ŁUCZAK, *Dorastanie do miłości*, Kraków 1999.

⁷ Por. K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

Miłość małżeńska, jako wola czynienia dobra współmałżonkowi, ma charakter daru wzajemnego i wzajemnej pomocy we wszystkich dziedzinach wspólnego życia. Wyraża je i dopełnia w szczególny sposób uczciwe i godne współżycie małżeńskie, gdyż miłość mężczyzny i kobiety jest z samej istoty religijna nie tylko w wymiarze duchowym, ale również cielesnym. Objawia się ona w gestach, słowach, uczuciach i wzruszeniach, a najbardziej swoisty wyraz znajduje w akcie zjednoczenia małżeńskiego⁸.

Proces tworzenia więzi w małżeństwie prowadzi do krystalizacji tożsamości podmiotów tworzących więź. Chociaż małżonkowie mają różną osobowość, różne doznania, przeżycia, to jednak na drodze empatii, wchodzenia w historię drugiego człowieka, zrozumienia, dialogu docierają się i wspólnie niosą krzyż swoich słabości, bolączek i w tym wszystkim są wierni Bogu, a ze względu na Niego są wierni także sobie.

Miłość ma stawać się cnotą – ma być znakiem jedności, uzdalniać do czynienia dobra drugiemu człowiekowi. Miłość wymaga stałego, wytrwałego, konsekwentnego, ale i ofiarnego działania.

W encyklice *Humanae vitae* papież Paweł VI wskazał, jakie cechy winna mieć miłość małżeńska. Miłość ta powinna być ludzka, pełna, wierna, wyłączna oraz płodna⁹.

Miłość ma być *w pełni ludzka*, tj. ma ogarniać ciało i ducha, psychikę. Ma obejmować całego człowieka, w tym też jego świat niewidzialny – życie wewnętrzne: uczucia, emocje, intelekt. Małżonkowie winni otworzyć się na przyjęcie całego człowieka, a więc na jego ciało i życie duchowe. Wymaga to zaangażowania nie tylko uczuć i emocji, ale również rozumu i woli. Miłość w pełni ludzka budowana jest na wzajemnym zaufaniu, przyjaźni, współpracy, poszanowaniu godności drugiej osoby. Wymaga poczucia odpowiedzialności za dobro wspólnoty, którą małżonkowie tworzą. Zakłada jej ciągły rozwój.

Pełna – miłość małżeńska ma być szczególną formą przyjaźni. Współmałżonka kocha się dla niego samego, a nie ze względu na to, co się od niego otrzymuje (nie tylko w kategoriach materialnych, ale i psy-

⁸ Por. M. Ryś, *Więź uczuciowa między małżonkami*, w: W. Szewczyk (red.), *Świat ludzkich uczuć*, Tarnów 1997, s. 69-75.

⁹ Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968 (dalej: HV), 9.

chicznych, emocjonalnych). Miłość, która jest pełna, „nie szuka swego”, tj. człowiek kochający nie patrzy, czy coś z tego będzie miał, ale kocha nawet pomimo braku zrozumienia i zauważenia. Nie ma już granic sprawiedliwych podziałów, umów, wymiany dóbr i usług. Małżonkowie dają z siebie wszystko i dają im to szczęście, gdyż mogą drugiemu sprawić radość, ubogacić go swoją osobą¹⁰.

Wierna i wyłączna – to cecha miłości małżeńskiej, „taka, jak ją rozumieci małżonkowie w tym dniu, w którym, wolni i w pełni świadomi, związali się węzłem małżeńskim”¹¹. Małżeństwo to powołanie, w którego istotę wpisana jest jedność i nierozzerwalność. Wymaga więc od człowieka wierności i wyłączności w miłości. To miłość, która mimo rozmaitych przeciwności jest wierna drugiemu człowiekowi, zawsze, bez względu na okoliczności, aż do śmierci – na podobieństwo miłości Chrystusa do Kościoła. Nie ma w niej przyzwolenia na zdradę, cudzołóstwo, rozwód.

Płodna – czyli wolna od manipulacji antykoncepcyjnych. Współżycie małżeńskie ma być zgodne z naturą daną przez Boga. To On sam dał mężczyźnie i kobiecie specjalne uczestnictwo w swoim dziele stwarzania nowych ludzi – pobłogosławił ich płodność. Można powiedzieć nawet, że ze wszystkich ludzkich spraw przekazywanie życia jest dziełem najważniejszym, gdyż w swojej istocie jest współpracą z Bogiem w dziele stworzenia. Nie zawsze jest to łatwe, ale pociąga za sobą wyrzeczenia i ofiary. Mimo to stanowi dla małżonków źródło wielkiej radości. Uczy ich bezinteresowności i poświęcenia, pogłębia wzajemną miłość. Uwalnianie swojej płodności od wszelkich manipulacji antykoncepcyjnych wymaga od małżonków wzrastania we wzajemnej odpowiedzialności.

Tak rozumiana miłość małżeńska, którą Kościół proponuje małżonkom jako wymóg i zadanie, spotyka się u nas z inną koncepcją lansowaną przez system wychowania liberalnego. Nie wchodząc tu w analizę trudności wynikających ze styku tych dwu koncepcji miłości, warto zauważyć, że skutki zamieszania aksjologicznego są widoczne w życiu

¹⁰ Por. K. WIŚNIEWSKA-ROSZKOWSKA, *Zbudować małżeńskie szczęście*, Marki-Struga k/Warszawy 1995.

¹¹ HV 9.

wielu młodych ludzi. Gubią się oni w pojmowaniu istoty miłości, a co za tym idzie realizują błędne wzorce i płacą wysoką cenę w życiu osobistym i rodzinnym.

3. Rodzice wzorem miłości małżeńskiej

W wychowaniu dzieci do miłości ogromną rolę odgrywa rodzina. Zadanie to rodzice realizują, obdarzając dziecko miłością oraz stwarzając w rodzinie klimat życia przesiąknięty miłością. Życie rodzinne nie się ze sobą wiele okazji do wychowania postawy miłości¹².

Nikt z ludzi nie wymyśli piękniejszej więzi między kobietą i mężczyzną ani nie zaproponuje im bardziej niezwykłej miłości od tej, którą zaproponował Bóg na początku historii ludzkości. Największe bowiem szanse na trwałe małżeństwo i szczęśliwą rodzinę mają ci młodzi, którzy decydują się połączyć ze sobą miłością sakramentalną, czyli miłością wierną i nieodwołalną na podobieństwo miłości Boga: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6).

Nie sposób więc zrozumieć głębi tajemnicy małżeństwa bez wiary w Boga i bez Chrystusa, który objawia prawdziwy sens tego sakramentu. Należy też zwrócić uwagę, że małżeństwo jest instytucją uniwersalną, która odpowiada na podstawowe potrzeby człowieka i społeczeństwa.

Szczęśliwe małżeństwo i trwała rodzina to zdecydowanie najlepsze, najbardziej korzystne, ustanowione przez samego Boga środowisko na tej ziemi do dzielenia się miłością, do tworzenia klimatu bezpieczeństwa, do radosnego wychowania dzieci, do wspólnego dorastania do świętości. Wierność sakramentalnej miłości małżeńskiej przez całe dziesięciolecie bywa czasem trudna i nieraz wiąże się z dźwiganiem krzyża¹³. Jednak taka miłość jest naprawdę także w naszych czasach możliwa.

Małżeństwo w rozumieniu chrześcijańskim to przymierze mężczyzny i kobiety, zawarte dla ich dobra, a także w celu zrodzenia potomstwa.

¹² Por. J. NIEWĘGŁOWSKI, *Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym*, „Seminare” 20(2004), s. 399-410.

¹³ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994 (dalej: KKK), 1642.

Budowaniu małżeńskiej wspólnoty służy miłość, wierność i uczciwość, ślubowane na początku wspólnej drogi dwojga ludzi. Pomocą podczas tworzenia tej wspólnoty jest jej sakramentalność i otwartość małżonków na życie Boga wśród nich.

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II wskazywał, że małżeństwo i rodzina są posłane, by stawać się coraz bardziej wspólnotą dobra i miłości¹⁴. Papież Franciszek zaś w adhortacji *Amoris laetitia* stwierdza: „Oprócz miłości, która jednoczy nas z Bogiem, miłość małżeńska jest największą przyjaźnią”¹⁵.

Młody człowiek tworzy sobie pojęcie miłości, małżeństwa, rodziny, męskości – ojcostwa oraz kobiecości – macierzyństwa, głównie opierając się na więzi miłości między ojcem i matką. Młodzież najlepiej się przygotowuje do życia małżeńskiego wówczas, gdy rodzice stanowią dla niej wzór wspólnoty małżeńskiej. Wzajemny szacunek pomiędzy rodzicami wzmacnia ich więź małżeńską, a dla dziecka jest szkołą miłości, zaufania i ofiarności. Rodzina jest dla dziecka tzw. grupą odniesienia, z którą w naturalny sposób się identyfikuje¹⁶. Rodzina, będąc „domowym Kościołem”, ma wielką siłę oddziaływania ze względu na istniejące w niej więzi emocjonalne. Tylko dzięki tym pozytywnym więziom w rodzinie miłość może przenikać do serc dzieci.

Fundamentem rodziny powinna być miłość, będąca wzajemnym odniesieniem się osób do siebie, budująca relacje interpersonalne, zespala jąca więź rodzinną (por. Kol 3,14)¹⁷. Obowiązkiem rodziców względem siebie i dzieci jest kierowanie się prawem miłości¹⁸. Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza, że „miłość małżonków jest nie tylko źródłem prokreacji dzieci, ale powinna ona inspirować i zobowiązywać rodziców do edukacji moralnej i formacji duchowej swojego potomstwa”¹⁹. Rodzice

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym 1981 (dalej: FC), 17.

¹⁵ FRANCISZEK, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Rzym 2016 (dalej: AL), 123.

¹⁶ Por. J. IZDEBSKA, *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*, Białystok 2000.

¹⁷ Por. HV 8, 9; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: KK), 48, 49.

¹⁸ Por. FC 17.

¹⁹ KKK 2221.

zwykle wskazują potomstwu, że wartością najważniejszą w życiu jest miłość, ale niekoniecznie uczą, jak się nią kierować w życiu. Jest to powodowane wieloma czynnikami. Zwróćmy uwagę na niektóre. One to powinny stanowić cel nieustannej troski rodziców, jeśli chcą prawidłowo wychować swoje potomstwo do miłości małżeńskiej.

3.1. Trwałość związku małżeńskiego

Z punktu widzenia chrześcijańskiej wizji małżeństwa ważną jego cechą jest trwałość związku małżeńskiego. Warunkuje ona w dużej mierze prawidłowy proces wychowania w rodzinie. Obecna sytuacja w Polsce i Europie jest z wielu względów niekorzystna dla małżeństwa i rodziny²⁰. W 2016 roku rozwiodło się aż 64 tys. par, a dodatkowo wobec 1,7 tys. małżeństw sąd orzekł separację. I choć liczba rozpadających się związków była mniejsza o 3 tys. niż w 2015 roku, nie można mówić o poprawie. To dlatego, że tzw. współczynnik rozwodów, czyli liczba rozpadających się małżeństw na 1000 nowo zawartych, pozostał praktycznie bez zmian²¹. Jest to kolejne wyzwanie w wychowaniu do miłości małżeńskiej w rodzinie.

Coraz mniej młodych ludzi ma odwagę, by zdecydować się na małżeństwo. Inni szukają kompromisu i zadowolają się związkami nietrwałymi i nieodpowiedzialnymi, opartymi na fikcji „wolnych związków”, które w rzeczywistości nie istnieją, gdyż nie istnieją rzeczy wewnętrznie sprzeczne, na przykład związki, które nie wiążą. Jeszcze inni decydują się pochopnie na zawarcie małżeństwa, zanim nauczać się kochać i zanim staną się zdolni do wypełnienia przysięgi małżeńskiej. Dzieje się tak, mimo że – jak pokazują badania – młodzi ludzie nadal na pierwszym miejscu stawiają marzenie o małżeństwie i rodzinie. Trudno im jednak dorastać do miłości w społeczeństwie zdominowanym przez kulturę użycia i demoralizujący wpływ kręgów liberalnych, jako „ideał” postrzegających sytuację, w której on i ona bawią się sobą i pozbawiają się

²⁰ Por. L. DYCZEWSKI, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.

²¹ Por. J. ĆWIEK, *Jak często rozwodzą się Polacy?*, <http://www.rp.pl/Spooleczenstwo/302029849-Jak-czesto-rozwodza-sie-Polacy.html> (odczyt z dn. 2.05.2017 r.).

plodności. Ponadto jest szereg innych czynników zaburzających proces dorastania do dojrzałej miłości małżeńskiej będącej podstawą trwałego związku małżeńskiego. Stanowią one swoiste wyzwania dla tych, którzy zajmują się wychowaniem.

Związek małżeński zależny jest od więzów uczuciowych, zgodności charakterów oraz wzajemnego współdziałania małżonków w budowaniu wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Istotne znaczenie dla dziecka ma postawa rodziców wobec siebie, ich wzajemna miłość wyrażana w bezinteresowności i pragnieniu dobra dla współmałżonka. Toteż ważną rolę w wychowaniu do miłości małżeńskiej młodych ludzi odgrywa kształtowanie w nich postawy miłości, budującej dobro osób i wspólnot.

Życie rodzinne stwarza wiele okazji do tego, aby nauczyć młodego człowieka wzajemnej troskliwości, serdeczności, szacunku i wyrozumiałości, będących wyrazem miłości. Miłość ma charakter personalistyczny, jest ona naturalnym i nieodzownym fundamentem małżeństwa i rodziny, a w ostatecznej relacji wskazuje na Boga, który jest jej źródłem. Dzięki miłości mężczyzny i kobiety powstaje wspólnota osób. Małżonkowie, będąc wspólnotą osób, stają się doskonałym obrazem Boga. W sakramencie małżeństwa małżonkowie zostają wszczępieni w miłość łączącą Chrystusa z Kościołem, uczestniczą bytowo w tym zjednoczeniu. Istotnym zadaniem rodziców jest utrwalanie w świadomości dziecka obrazu małżeństwa opartego na miłości i szacunku. Młodych winno się przede wszystkim na łonie samej rodziny odpowiednio i w stosownym czasie pouczać o godności, zadaniu i dziele miłości małżeńskiej²².

Aby rodzina rozwijała się prawidłowo i nie przeżywała kryzysów, należy dbać o więź rodzinną i ją umacniać. To, co łączy, jednoczy, zespała ludzi ze sobą, buduje związek, tworzy powiązanie z drugim człowiekiem – to więź rodzinna. Wynika z tego, że silna, zgodna rodzina jest wspaniałym źródłem wsparcia dla małego człowieka. Jeśli jednak nie dorównuje temu ideałowi, można niepokoić się o ewentualny negatywny wpływ na dziecko²³.

²² Por. KK 49; KKK 1632.

²³ Por. F. ADAMSKI, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.

Spośród wielu czynników wpływających na tworzenie i umacnianie więzi między członkami rodziny w pierwszej kolejności należy wskazać na bycie razem i rozmowę. Rozmowa jednak musi dotyczyć przeżyć każdego członka rodziny, emocji, uczuć, a nie tylko ograniczać się do przekazywania suchych informacji. Rodzina, która znajduje czas na rozmowę, na lepsze poznanie siebie, tworzy więzi trwałe. Tam, gdzie brak czasu i chęci na wspólny dialog, coraz częściej mąż, żona, dzieci będą szukali innego towarzystwa. Innymi czynnikami wpływającymi na kształtowanie więzi rodzinnych są tak, wydawałoby się, powszechne, lecz – okazuje się jednak – często lekceważone czynniki, jak wspólny posiłek, praca wykonywana razem, spędzanie wolnego czasu, pamięć o domowych uroczystościach obchodzonych tylko w domowym gronie²⁴.

3.2. Troska o integrację uczuciową

Rodzina, będąc najlepszym środowiskiem wychowawczym, najmocniej i najsilniej wywiera wpływ na psychikę dziecka, na jego sferę emocjonalną i poznawczą. Od atmosfery panującej w rodzinie uzależnione jest to, w jakim stopniu dziecko ukształtuje swoją psychikę i wrażliwość uczuciową²⁵. Istotnym zadaniem rodziców w procesie wychowania chrześcijańskiego jest rozmawianie z dzieckiem o jego uczuciach, uczenie go wyrażania właściwej ekspresji emocji, zachęcanie do wypowiadania stanów emocjonalnych, a przede wszystkim zaspokajanie jego potrzeb psychospołecznych. Prawidłowo ukształtowana sfera emocjonalna dziecka będzie dysponowała je do nawiązania trwałych więzi z drugim człowiekiem, jest budulcem dla dojrzałej miłości. Rodzice nie umieją często wyrażać własnych emocji i słuchać dziecka, gdyż sami nie mają dobrze ukształtowanej sfery emocjonalnej, która wpływa na nawiązanie trwałych i pozytywnych kontaktów uczuciowych z drugim człowiekiem. Dzieciom przychodzi żyć w rodzinach, w których są nieustanne kłótnie i konflikty małżeńskie. Nie można ich całkowicie wyeliminować, ale niedojrzałe ich rozwiązywanie kończy się coraz częściej separacją lub rozwodem.

²⁴ Por. J. IZDEBSKA, *Dom rodzinny postrzegany przez dzieci*, Białystok 2006.

²⁵ Por. E. SUJAK, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1985.

Osobiste odczucie dziecka, że jego życie jest owocem miłości ojca i matki, jest najważniejszą informacją w całym wychowaniu seksualnym człowieka. „Tata kocha mamę, mama kocha tatę i z tej miłości powstało moje życie”. Jest to pierwsza i najważniejsza „wiadomość”, dzięki której dziecko intuicyjnie wyczuwa istotę seksualnego działania człowieka. Dziecko, które dowiaduje się, iż jego przyjście na świat nie było zaakceptowane przez rodziców, będzie miało ogromne trudności nie tylko w identyfikacji seksualnej, ale także w rozwoju osobowościowym.

Kontakt emocjonalny dziecka z rodzicami zależy w dużym stopniu od wzajemnego kontaktu emocjonalnego rodziców. Jeżeli rodziców nie łączy wzajemna głębsza więź uczuciowa, niemal z reguły więź dziecka z nimi bywa w jakiejś mierze zachwiana, co powoduje zwykle jego obciążenie emocjonalne. W indywidualnej relacji z dzieckiem rodzice, w sposób nieświadomy, szukają nieraz u niego tego, co powinni sobie nawzajem ofiarować jako małżonkowie: wzajemnej pomocy emocjonalnej, ciepła, zrozumienia, poczucia bezpieczeństwa²⁶.

3.3. Troska o dojrzałość osobową

Rodzice w sakramencie chrztu i małżeństwa zostali powołani przez Boga do realizacji zadania wychowania swoich dzieci w duchu chrześcijańskim. Realizując wychowanie swoich dzieci na podstawie Ewangelii, kształtują w nich dojrzałość osobową. Wzrost i osiągnięcie dojrzałości osobowej dokonuje się poprzez więź z Chrystusem. Dlatego II Sobór Watykański w swoim nauczaniu tak mocno dowartościował znaczenie i rolę rodziny w wychowaniu. Realizacja wychowania chrześcijańskiego przez rodziców prowadzi dziecko do dojrzałego życia chrześcijańskiego²⁷.

Duże znaczenie w przygotowaniu młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie ma przykład rodziców tworzących wspólnotę małżeńską.

²⁶ Por. M. Ryś, *Znaczenie relacji w rodzinie. Wpływ oddziaływania prawidłowych i nieprawidłowych systemów rodzinnych*, w: A. Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, Szczecin 2006, s. 71-93.

²⁷ Por. G. PYŻŁAK, *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2007.

Dobrze uporządkowane życie rodziny, w której rodzice żyją wiarą i całkowicie poświęcają się sobie wzajemnie i swoim dzieciom, tworzą szkołę formowania zdrowych ludzkich wartości. Jan Paweł II określał rodzinę jako wspólnotę ukształtowaną wedle zamysłu Bożego przez sakrament małżeństwa, w której miłość zostaje uwidoczniiona w rodzeniu i wychowaniu potomstwa²⁸. Katechizm Kościoła katolickiego wskazuje, że rodzina to bardzo uprzywilejowana wspólnota, w której dochodzi do wymiany myśli między małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowaniu dzieci²⁹.

W wielu polskich domach możemy obserwować obecnie dramatyczny paradoks: w pogoni za zapewnieniem swoim dzieciom tak zwanych najlepszych warunków rodzice pozbawiają je tego, co najważniejsze i co rzeczywiście jest konieczne do normalnego rozwoju: obecności, czasu, osobistego kontaktu, dzielenia się wartościami, stawiania wymagań. W ten sposób rodzice ci wystawiają własne dzieci na pokusę zadowolenia się tym, co zewnętrzne i niestawiające wymagań. Powstaje złudzenie, że miłość polega właśnie na tym. Takim postępowaniem bardzo utrudniają swoim dzieciom rozwijanie ich wewnętrznej wrażliwości, zdolności do ofiarności i wyrzeczenia, do solidarności z drugim człowiekiem, do miłości³⁰.

Współcześnie zasady chrześcijańskiej moralności małżeńskiej są w wielu kręgach przedstawiane w krzywym zwierciadle. Usiłuje się przedstawić społeczeństwu model, który, szczególnie w mediach, ukazany jest jako „postępowy” i „nowoczesny”. Pomija się przy tym to, że model ten redukuje człowieka, a zwłaszcza kobietę, do przedmiotu użycia. Także dziecko: owoc i nowe wcielenie miłości dwojga, coraz bardziej staje się „uciążliwym dodatkiem”. Cywilizacja materialistyczna i konsumpcyjna wdziera się w ten wspaniały całokształt miłości małżeńskiej i rodzicielskiej i ogołaca go z owej dogłębnie ludzkiej treści.

²⁸ Por. FC 14.

²⁹ Por. KKK 2206.

³⁰ Por. A. SKRECZKO, *Wychowanie domowe*, Warszawa 2016.

4. Poszukiwanie rozwiązań

Co należy zrobić, aby sprostać wyzwaniom jawiącym się współcześnie w wychowaniu do dojrzałej miłości małżeńskiej młodego człowieka w rozumieniu chrześcijańskim?

Zasadniczym postulatem jest wsparcie rodziny, skoro od niej głównie zależy to wychowanie. Inne postulaty pojawiały się tu niejako „po drodze”, przy omawianiu kształtu miłości małżeńskiej. Miłość bowiem może być przez rodziców błędnie rozumiana. Chodzi tu o tzw. pedagogizację rodziców, czyli działalność zmierzającą do stałego wzbogacania ich potocznej wiedzy pedagogicznej o elementy naukowej wiedzy o wychowaniu dzieci i młodzieży³¹. Tak pojmowana pedagogizacja powinna dotyczyć przede wszystkim problematyki wychowywania do miłości, skoro miłością mierzy się wartość człowieka.

W wychowaniu do miłości małżeńskiej należy dostrzec wyzwania płynące z dominującej dziś kultury, „kultury użycia” lub „kultury śmierci”, jak ją nazywał Jan Paweł II. W kulturze tej jest przewaga „mieć” nad „być”, samowoli nad wolnością, erotyzmu nad miłością, potrzeb nad wartościami. Owocem tej kultury, w której brakuje poszanowania dla życia, jest też błędne podejście do ludzkiej seksualności, płciowości. Następuje uprzedmiotowienie ciała ludzkiego. Człowiek staje się przedmiotem komercji. Na bazie niewłaściwego podejścia do płciowości wyrosły trzy „przemysły”. Pierwszy czerpie zyski z dostarczania podniet. Chodzi tu o pornografię, sex shopy. Człowiek podniecony szuka zaspokojenia. Tu wchodzi drugi przemysł związany z prostytutką i innymi formami zaspokojenia podnieconych zmysłów. Trzeci przemysł to ten, który czerpie zyski z owoców złego podejścia do płciowości. Chodzi tu o aborcję, leczenie syndromu postaborcyjnego i innych powstałych zranień.

Te trzy tzw. przemysły w dzisiejszych czasach coraz lepiej się mają. Coraz gorzej natomiast przedstawia się sytuacja współczesnego człowieka, zwłaszcza młodzieży. Młody człowiek, o nieugruntowanych

³¹ Por. TENŻE, *Pedagogizacja narzeczonych i małżonków*, w: E. Ozorowski, R. Horodeński (red.), *Małżeństwo. Etyka. Ekonomia*, Białystok 2007, s. 67-77.

jeszcze poglądach, jest coraz bardziej bezradny, skazany na własną zranioną naturę, często nie widzi dróg wyjścia i czuje się osaczony i zniewolony.

We wszechobecnej dziś kulturze użycia prowadzącej do śmierci trudno jest przebić się ujęciu chrześcijańskiemu, w którym miłość personalistycznie traktowana stanowi bazę. Osoba bowiem i jej godność powinna być zawsze na pierwszym miejscu.

Refleksja o wychowaniu rodzinnym winna więc zbiegać się z dobrze rozpoznanym człowiekiem. Nie można z tego zrezygnować całkowicie, gdyż to rozpoznanie wyznacza cel, do którego mają zmierzać zabiegi wychowawcze rodziców, odpowiadające na pytanie: jak realizować człowieczeństwo, jak budować człowieka w człowieku? Warto zauważyć, że gdy mówimy: „prawdziwy człowiek”, myślimy wtedy o człowieku, który zrealizował swoje człowieczeństwo.

Celem proponowanej pedagogizacji ma być bezpośrednia i pośrednia pomoc rodzicom w ich rozpoznawaniu własnego człowieczeństwa, jak też w konkretnych sposobach oddziaływać wychowawczych dzięki podniesieniu stopnia ich refleksyjności, wzbogaceniu świadomości pedagogicznej. Ważnym zadaniem pedagogizacji jest też kształcenie kultury pedagogicznej rodziców i innych osób zaangażowanych w proces wychowania. Źródłem wiedzy dla rodziców w tym zakresie są: literatura popularnonaukowa, specjalistyczne czasopisma, poradniki, programy telewizyjne i audycje radiowe. Fachowych porad udzielają poradnie psychologiczno-pedagogiczne, pedagodzy szkolni, wychowawcy klasowi oraz Kościół³².

Istotną wydaje się współpraca wszystkich środowisk wychowawczych w wychowaniu młodzieży do dojrzałej miłości małżeńskiej. A w odniesieniu do Kościoła ważne jest zaangażowanie całej wspólnoty³³. W dokumencie posynodalnym *Amoris laetitia* znajdujemy stwierdzenie: „Złożona rzeczywistość społeczna oraz wyzwania, przed jakimi stoi dziś rodzina, wymagają większego zaangażowania całej wspólnoty chrześcijańskiej

³² Por. J. HOMPLEWICZ, *Pedagogika rodziny*, Rzeszów 2000.

³³ Por. A. SKRECZKO, *Pomoc Kościoła w kształtowaniu dojrzałości ludzkiej małżonków i rodziców. Aspekt pastoralny*, „Studia Aloisiana” 1(2) (2011), s. 75-93.

w przygotowanie narzeczonych do małżeństwa. Trzeba przypomnieć o znaczeniu cnót. Wśród nich czystość jest cennym warunkiem autentycznego rozwoju prawdziwej miłości międzyosobowej. W odniesieniu do tej potrzeby Ojcowie synodalni byli zgodni, że istnieje konieczność większego zaangażowania całej wspólnoty, z podkreśleniem szczególnego znaczenia świadectwa samych rodzin, a także zakorzenienia przygotowania do małżeństwa w procesie inicjacji chrześcijańskiej, z zaakcentowaniem powiązania małżeństwa ze chrztem oraz innymi sakramentami. Dostrzeżono także potrzebę specyficznych programów przygotowania do małżeństwa, które byłyby prawdziwym doświadczeniem uczestnictwa w życiu kościelnym i pogłębiałyby różne aspekty życia rodzinnego³⁴.

Zakończenie

Nie wystarczy być kochanym, żeby być szczęśliwym. Trzeba kochać! Nie wystarczy chcieć kochać, by umieć kochać! Miłości trzeba się uczyć długo i cierpliwie.

Pierwszą i podstawową lekcję miłości małżeńskiej dzieci otrzymują we własnym domu. Wzajemna miłość męża do żony i żony do męża jest niezastąpioną lekcją miłowania. Stąd podstawową formą wspierania dzieci w drodze do dojrzałej miłości oblubieńczej jest troska o rozwój wiernej, czulej i radosnej więzi między rodzicami oraz podnoszenie ich kultury pedagogicznej. Rodzice najbardziej pomagają dziecku w dorastaniu do dojrzałej miłości, gdy pomagają mu w rozwoju i w założeniu własnej szczęśliwej rodziny, sami dbając o wzajemną miłość i nie zaniedbując własnego rozwoju. Warunkiem bycia dobrym rodzicem jest bycie najpierw dobrym małżonkiem, który staje się coraz dojrzały w swej świadomości, miłości i odpowiedzialności. Potrzebna jest pomoc dla współczesnej rodziny w realizacji dojrzałej miłości małżeńskiej oraz w konsekwentnym realizowaniu postulatów wychowawczych w odniesieniu do własnych dzieci. Zdrowa rodzina, rodzina Bogiem silna jest najlepszą szkołą miłości. Należy czynić wszystko, co możliwe, aby rodzina zdołała

³⁴ AL 206.

sprostać współczesnym wyzwaniom w trudnym zadaniu wychowania swoich dzieci do miłości małżeńskiej.

Bibliografia

- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Adamski F., *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1982.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Ćwiek J., *Jak często rozwodzą się Polacy?*, <http://www.rp.pl/Społeczenstwo/302029849-Jak-czesto-rozwodza-sie-Polacy.html> (odczyt z dn. 2.05.2017 r.).
- Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.
- Dziewiecki M., *Wychowanie do miłości*, Szczecinek 2010.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Rzym 2016.
- Homplewicz J., *Pedagogika rodziny*, Rzeszów 2000.
- Izdebska J., *Dom rodzinny postrzegany przez dzieci*, Białystok 2006.
- Izdebska J., *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*, Białystok 2000.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/wtrosce_13032012.html (odczyt z dn. 2.05.2017 r.).
- Łuczak H., *Dorastanie do miłości*, Kraków 1999.
- Niewęglowski J., *Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym*, „Seminare” 20(2004), s. 399-410.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968.
- Pyżlak G., *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2007.
- Ryś M., *Psychologia małżeństwa w zarysie*, Warszawa 2000.

- Ryś M., *Więź uczuciowa między małżonkami*, w: W. Szewczyk (red.), *Świat ludzkich uczuć*, Tarnów 1997, s. 69-75.
- Ryś M., *Znaczenie relacji w rodzinie. Wpływ oddziaływania prawidłowych i nieprawidłowych systemów rodzinnych*, w: A. Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, Szczecin 2006, s. 71-93.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Skreczko A., *Pedagogizacja narzeczonych i małżonków*, w: E. Ozorowski, R. Horodeński (red.), *Małżeństwo. Etyka. Ekonomia*, Białystok 2007, s. 67-77.
- Skreczko A., *Pomoc Kościoła w kształtowaniu dojrzałości ludzkiej małżonków i rodziców. Aspekt pastoralny*, „*Studia Aloisiana*” 1(2) (2011), s. 75-93.
- Skreczko A., *Wychowanie domowe*, Warszawa 2016.
- Sujak E., *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1985.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Zbudować małżeńskie szczęście*, Marki-Struga k/Warszawy 1995.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

Ks. Adam Skreczko, prof. dr hab., kapłan archidiecezji białostockiej, ur. w 1957 roku, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych. Kierownik katedry teologii pastoralnej małżeństwa i rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu teologii pastoralnej oraz pedagogiki, a szczególnie wychowania w rodzinie.

e-mail: skreczko@bialystok.opoka.org.pl

ks. Władysław Majkowski SCJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

WYBRANE WYZWANIA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH POLSKICH RODZIN

SELECTED CHALLENGES TO CONTEMPORARY POLISH FAMILIES

Abstrakt

Warunki, w jakich rodzinie przychodzi żyć, mogą dla niej być funkcjonalne lub stanowić wyzwanie. To rodzinne doświadczenie jest powszechne tak w przestrzeni, jak i w czasie. Same wyzwania jednak są różne w różnych epokach.

W przeszłości wszystkie instytucje stanowiły jeden koherentny system i wspierały się nawzajem w służbie człowiekowi i rodzinie. Z biegiem czasu sytuacja uległa zmianie. Wśród wielu wyzwań, jakich doświadcza współczesna rodzina polska, są zarówno te o charakterze ideologicznym, jak i społeczno-ekonomicznym.

W niniejszym opracowaniu poddano analizie następujące dylematy współczesnej rodziny polskiej: antyrodzinna ideologia radykalnego feminizmu, kryzys wartości w postmodernistycznej doktrynie oraz dylematy rodziny związane z emigracją.

Słowa kluczowe: ideologia, antyrodzinna ideologia, postmodernizm, postmodernistyczna etyka, emigracja, rodzinne dylematy emigracji

Abstract

The conditions in which a family comes to work can be conducive to its functioning or to its challenges. This family experience is common in space as well as in time. Challenges, however, are different in different epochs. In the past centuries, all dimensions of life formed a coherent system, and the institutions supported each other in the service of man and family. Over time this situation began to change. Among the many challenges the modern Polish family experiences are both ideological and socio-economic. In this paper, from the many challenges facing the modern Polish family, the following dilemmas will be analyzed: anti-family ideology of the radical feminism and postmodern doctrine, postmodern crisis of values and family dilemmas of emigration.

Keywords: ideology, anti-family ideology, postmodernism, postmodern ethics, emigration, family dilemmas of emigration

Wstęp

Już starożytny filozof Demokryt, analizując otaczającą go rzeczywistość, zauważył, że podlega ona nieustannej alteracji. Zmiany dokonują się w świecie fizycznym, w różnych wymiarach społecznego życia, a także – i to jest człowiekowi najbliższe – w życiu osobowym. To ostatnie przyjmuje formę następujących po sobie faz: od niemowlęstwa poprzez dzieciństwo, dorastanie, życie dorosłe, starzenie się i starość, by znaleźć swój finał w śmierci. Starożytny filozof nie widział innego wyrażenia na określenie tej dynamiki jak *panta rei* – wszystko płynie.

Jeśli już dla starożytnego filozofa fenomen zmian był zjawiskiem łańcuchowym do percepcji, to dziś narzuca się z nieporównywalną do tamtej epoki mocą. Prym wiedzie świat technologii, a wtórują mu wszystkie inne wymiary życia, łącznie ze światem wartości. Dzisiejszy świat różni się od wczorajszego o wiele bardziej, niż różnił się w czasach starożytnych, a nawet jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Dzisiejsze zmiany różnią się od zmian w przeszłości swoją treścią, zakresem, a nade wszystko tempem.

Zmiany społeczne nie ominęły też rodziny. Jako mikrostruktura rodzina podlega presji zmian, jakie zachodzą w makrostrukturach, w których funkcjonuje. I chociaż rodzina jest najtrwalszym elementem życia społecznego, to jednak i w niej zachodzą zmiany; dopasowuje ona swoje funkcje i strukturę do nowych sytuacji społecznych. Gdyby do tego dodać również presję na rodzinę o charakterze ideologicznym, to staje się jasne, że i rodzina podlega zmianom, aczkolwiek wolniejszym od zmian makrostrukturalnych.

W minionych stuleciach wszystkie wymiary życia stanowiły spójny system, a instytucje wspierały się nawzajem w służbie człowiekowi. „Władze cywilne i kościelne zostały połączone czymś w rodzaju milczącego paktu. Pierwsze przejmowały nadzór nad przepisami kościelnymi, obyczajami i praktykami religijnymi, drugie udzielały władzom cywilnym moralnego wsparcia i pomocy”¹. Jednak z biegiem czasu ta sytuacja zaczęła ulegać zmianie. Obecnie ich symbioza została zminimalizowana, a nawet niekiedy są ze sobą w sprzeczności. Oznacza to, że pewne wymiary życia o charakterze makrostrukturalnym nie są funkcjonalne dla rodziny, a niekiedy nawet wydają się antyrodzinne. Jednak i w takiej sytuacji rodzina musi pozostać „sobą” – jako najbliższe jednostce środowisko, pełniąc rolę niezastępowalnej grupy pierwotnej. W tym zakresie podstawową funkcją rodziny będzie przekaz wartości, zważywszy na fakt, że w nowoczesnym społeczeństwie ten wymiar życia społecznego podlega daleko idącym zmianom.

W niniejszym opracowaniu spośród wielu wyzwań, przed jakimi staje współczesna polska rodzina, zostaną przeanalizowane następujące dylematy: antyrodzinne ideologie: radykalny feminizm i postmodernistyczna doktryna, postmodernistyczny kryzys wartości i emigracja.

¹ W. PIWOWARSKI, *Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji religijnej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 4(1976), s. 103.

1. Antyrodzinne ideologie

Antyrodzinne doktryny to stosunkowo nowy fenomen społeczny. Chociaż struktura rodziny świata grecko-rzymskiego miała wiele defektów², to jednak sama jej instytucja cieszyła się wielkim prestiżem społecznym z racji pełnionych przez nią funkcji. Funkcje te miały zasadniczo charakter społeczny: rodzina miała dać państwu nowych obywateli a także przedłużyć historię rodu. Nadto rodzina miała też zagwarantować opiekę jej starym członkom. Stąd, chociaż formalnie nie było obowiązku założenia rodziny, to jednak istniała presja w tym kierunku; mężyczni żonaci mieli wyższy prestiż społeczny niż samotni³.

Podobnie jak w Grecji również w starożytnym Rzymie rodzina stanowiła najbardziej widoczną strukturę społeczną. Rodzinę tworzyli: ojciec (*pater familias*), matka (*mater familias*), synowie, córki, a także niewolnicy. Również i tu rodzina miała charakter patriarchalny. Matka-żona zajmowała się domostwem, ale w sprawach majątkowych była zależna od męża. Kobieta nie miała praw obywatelskich.

Godność rodziny została wzmocniona przez chrześcijaństwo. I chociaż ciągle miała ona charakter patriarchalny: „żony niechaj będą poddane swym mężom...” (Ef 5,23) – pisał św. Paweł, to jednak zaraz dodał: „mężowie miłujcie żony...” (Ef 5,25). Poza tym rodzina jako sakramentalny, nierozzerwalny związek nabrała nowego blasku i znaczenia. W takiej sytuacji nie mogły rodzić się antyrodzinne doktryny. Tak było do początku XVI wieku, do reformacji, która zapoczątkowała proces sekularyzacji rodziny – w jego ramach rodzinę obdarło z atrybutu *sacrum*.

² Jej charakter wybitnie patriarchalny dawał prawie nieograniczoną władzę ojca-męża nad dziećmi i żoną. Ojciec po narodzinach dziecka mógł je przyjąć lub odrzucić; również żona była poddana władzy męża. Jednak rodzina jako instytucja cieszyła się wielkim prestiżem.

³ W Sparcie na przykład bezżenność (agamia) pociągała za sobą infamię (atimia), z którą wiązały się różne formy upokorzeń. Jedną z nich było zmuszanie dorosłych samotnych mężczyzn do obchodzenia nago agory i śpiewania piosenek, których treść wyrażała słusność nałożonej na nich kary. Nierzadko bywali też karani grzywną. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że Grecy jednoznacznie uznawali wyższość rodziny monogamicznej nad poligamiczną. Ta ostatnia była formą rodziny barbarzyńskiej.

Tym sposobem otwarto też drogę dla antyrodzinnych ideologii: ideologii marksistowskiej, doktryny New Age, ideologii radykalnego feminizmu, postmodernistycznej doktryny, ideologii gender... Zważywszy na fakt, że niektóre z nich już straciły na swojej aktualności, oraz na zakres niniejszej analizy, zostaną tu przedstawione dwie: radykalny feminizm i postmodernistyczna doktryna.

1.1. Ideologia radykalnego feminizmu

Chociaż u podstaw ideologii feministycznej leży obiektywny fakt wielowiekowej dyskryminacji kobiet, to jednak feminizm radykalny wykracza daleko poza postulat równości płci. Najpierw według tego odłamu feminizmu życie społeczne to relacje władzy, w ramach których jedne kategorie ludzi podporządkowane są innym; poddani zmuszani są do świadczenia usług na rzecz panujących. Nawet sama „demokracja to kamuflaż ukrywający to, co w innych ustrojach występuje jawnie: wszędzie ma miejsce wyzysk i ucisk ogromnej większości przez męską mniejszość”⁴. W konsekwencji idea współpracy czy solidarności w takiej strukturze jest zwyczajnie narzędziem podtrzymywania *status quo* przez uprzywilejowanych lub oszukanych czy zdesperowanych poddanych.

Przedstawicielki radykalnego feminizmu jednoznacznie wskazują podmioty i kierunki dominacji: „męski” to synonim uprzywilejowanego; „żeński” wyraża podporządkowanie i zniewolenie przez dominującego. To kobieta jest ofiarą tak utrwalonych stosunków – ofiarą męskiej dominacji, ujarzmienia. Kobieta stanowi „wartość” jako dobro do konsumowania. Stąd „głównym wspólnym doświadczeniem kobiet pozostaje doświadczenie bycia przedmiotem przeznaczonym do konsumpcji przez mężczyzn, np. w ramach pornografii, gwałtu, molestowania seksualnego, prostytucji, seksistowskiej reklamy czy seksistowskiego filmu lub serialu”⁵.

⁴ K. ŚLĘCZKA, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 302.

⁵ G. MAROŃ, *Nurty feministycznej jurysprudencji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 12(2013), s. 84.

Dla radykalnych feministek subordynacja kobiet męskiej dominacji to nie tylko konsekwencja stosowanej wobec nich fizycznej przemocy z racji przewagi nad nimi mężczyzn w tym zakresie, ale także wyraz oddziaływań instytucjonalnych. To mężczyźni wypracowali standardy relacji, które znalazły swoje odzwierciedlenie w prawie, rodzinie, państwie... W konsekwencji mężczyźni podporządkowują sobie kobiety nie tylko na bazie swej fizycznej przewagi, ale także poprzez standardy odniesień zawarte w społecznych instytucjach. Stąd kobieta, będąc ofiarą podwójnej formy męskiego ujarzemia, doznaje frustracji o charakterze daleko wykraczającym poza przypadkowo doznane krzywdy.

System patriarchalny, bazujący na kulturowo rozumianej różnicy płci i ekonomicznej dyskryminacji kobiet, ma wielowiekową tradycję. Związał się z kulturą Zachodu. Jednak to nie biologiczna płeć stanowi jego ostateczne uzasadnienie, a płeć „kulturowa”, w ramach której „mężczyźni kontrolują seksualność kobiet i sferę reprodukcji za pomocą nakazu małżeństwa i rodziny, obowiązkowej heteroseksualności, macierzyństwa”⁶. Sam system zaś jako niereformowalny musi zostać w całości odrzucony; wyeliminowane też powinny być wszelkie doktryny o charakterze wartościującym.

Kierunek wyznaczony w ramach przebudowy systemu patriarchalnego wyznacza „kobięcy punkt widzenia” relacji płci. Stąd przebudowie powinny ulec „wszystkie sfery życia, myślenia i działania: począwszy od języka – na którego formowanie mężczyźni mieli niewątpliwie decydujący wpływ – poprzez kulturowo ukształtowane formy stosunków między płciami (...), podział na role męskie i kobiece aż do podstawowych instytucji społecznych i politycznych. (...) twory takie, jak rodzina, szkoła, religia, nauka, system prawny, organizacja gospodarki – wszystko to wspierane jest przez podstawowe założenie patriarchalnego porządku i musi być poddane radykalnej teoretycznej dekonstrukcji i praktycznej rewizji”⁷.

Ideologia radykalnego feminizmu jest nie do pogodzenia z życiem rodzinnym. Najpierw stoi w sprzeczności z doświadczeniem podziału

⁶ U. BEJMA, *Ideologia radykalnego feminizmu zagrożeniem dla rodziny*, w: W. Majkowski (red.), *Rodzina dobro zagrożone*, Kraków 2015, s. 162.

⁷ M. CIECHOMSKA, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996, s. 270.

w ramach płci na męskość i kobiecość oraz ich roli w prokreacji. To mężczyzna potrzebuje kobiety, a kobieta mężczyzny w ramach potrzeby seksualnej, psychicznej i duchowej. Traktowanie małżeństwa jako instytucji przymusowej heteroseksualności jest więcej niż zaklinaniem rzeczywistości, a doznawanie przyjemności w przyrządzaniu posiłków w żadnym wypadku nie może być uważane za pogodzenie się ze zniewoleniem. Rozpatrywanie zaś macierzyństwa w terminach samych kosztów jednoznacznie prowadzi do najbardziej antyrodzinnych poczynań, takich jak brak odpowiedzialności, seksualna rozwiązłość i aborcja. Ten rodzaj ideologii jest też antyhumanitarny. Jest ideologią przeciwko człowiekowi.

1.2. Postmodernistyczna doktryna

Drugim wyzwaniem dla współczesnej rodziny jest postmodernistyczna filozofia z epistemologią i etyką na czele, które naznaczone zostały kryzysem. W jej kontekście rodzi się nowa wizja świata i człowieka, nowy rodzaj kultury z szeregiem wewnętrznych sprzeczności. „Z jednej strony odznacza się bogactwem stylów, ekspresji, a z drugiej negacją wartości kultury europejskiej i nowym sposobem widzenia świata; raz postuluje niczym nie ograniczoną wolność dla człowieka, kiedy indziej neguje jego podmiotowość. Szczególne ostrze postmodernistycznej krytyki jest skierowane na tradycyjną epistemologię”⁸.

Postmoderniści wychodzą z założenia, że proces ludzkiego poznania ma charakter *par excellence* kulturowy. Oznacza to, że poznanie nie może się dokonywać poza kontekstem kulturowym. Po drugie, nie ma prawdy „obiektywnej”, a poznanie nie polega na odkrywaniu prawdy, będącej poza podmiotem poznającym, ponieważ taka prawda nie istnieje. Taka „prawda” jest nie do pogodzenia z ludzką wolnością. Taka prawda byłaby „totalizująca», «hegemoniczna», «logocentryczna», «fallocentryczna», «tyrańska»”⁹. W konsekwencji zakładana dotąd odrębność

⁸ W. MAJKOWSKI, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, w: A. Wołk (red.), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*, Warszawa 2008, s. 128.

⁹ G. HIMMELFARB, *Granice liberalizmu*, w: K. Michalski (red.), *Spółeczeństwo liberalne*, Kraków 1996, s. 120.

podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu nie ma podstawy w rzeczy – jest fikcją.

Skoro nie ma obiektywnej prawdy, to również wszystkie sposoby poznawcze mają podobną wartość – są tworzeniem „własnej prawdy”. Oznacza to dalej, że prawd jest wiele; tyle, ile jest podmiotów poznających, i wreszcie, że każda z nich ma tę samą wartość co inne i w żaden sposób nie jest lepsza od innej.

Konsekwencją tak pojmowanego procesu poznania jest epistemologiczna niemoc i chaos. Postmodernista nie tylko nie jest w stanie poznać i zrozumieć świata, który go otacza, ale i sam stanowi dla innych nie mniejszą zagadkę. Jego epistemologiczna przygoda nie przysparza mu orientacji w świecie, która pozwoliłaby mu znaleźć jakiś punkt zaczepienia. W wyniku tego epistemologiczny proces nie jest ożywiany nawet promykiem wiedzy czy pewności. Poznawczy świat postmodernisty jest jednym wielkim chaosem, w którym nie widać jakiegokolwiek punktu zaczepienia i elementu porządku. Jest aglomeratem przypadkowych rzeczy. „Do tego tunelu epistemologicznej niemocy nie dociera nawet promyk wiedzy czy pewności. Człowiek nie tylko nie wie, dokąd zmierza, ale czy w ogóle się porusza, a jeśli tak, to nic nie może powiedzieć o celu, do którego miałby podążać. W tym zagubieniu i osamotnieniu człowiek nie może na nikogo liczyć, a sam tylko po części jest umęczonym kowalem swojego losu”¹⁰.

Z epistemologiczną niemocą człowieka postmodernizmu koresponduje etyczny nihilizm. Aksjologiczna niemoc staje się postulatem postmodernistycznej „etyki”. Podobnie jak nie ma obiektywnej prawdy, tak nie ma trwałych i powszechnych reguł zachowań, bowiem „każdy system filozoficzny, etyczny czy estetyczny jest wyłącznie subiektywnym i arbitralnym zbiorem przekonań jednostki lub społeczeństwa”¹¹. Istnienie trwałych i niezmiennych norm sprzeciwiałoby się ludzkiej wolności; wolnym można być tylko w oderwaniu od kategorii dobra i zła¹². Stąd

¹⁰ W. MAJKOWSKI, *Od sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 128.

¹¹ I. ZIEMBICKI, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 33-34(1996), s. 142.

¹² Por. W. RYMKIEWICZ, *Seks i metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 4(1995), s. 158.

nawet „zbrodnia czy akt miłosierdzia nie będzie ani dobrem, ani złem. Aksjologicznie będzie czymś całkowicie obojętnym. Na jednakową ironię zasługuje wszystko, cokolwiek ludzie starają się czynić, cokolwiek ich w życiu dotyka”¹³.

Chociaż w etyce postmodernistycznej żaden wybór nie jest lepszy od drugiego, to jego trudność związana jest z faktem, że postmodernista ma go dokonywać całkowicie na „własną rękę”; nie może bowiem spodziewać się znikąd jakichkolwiek obiektywnych kryteriów zachowań. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest poczucie próżni, stan niepewności, ciężaru ponad siły. Każdy czyn postmodernisty jest niejako „stwarzaniem siebie i swego losu od podstaw”¹⁴.

W fikcyjnie stworzonym przez siebie etycznie sterylnym świecie postmodernisty tylko jedna „wartość” jawi się mu na horyzoncie – wolność. W sytuacji, kiedy postmodernista wszedł na pozycję aksjologicznego nihilizmu, pozostała mu już tylko jedyna „wartość”, która odróżnia go od świata zwierzęcego. Będąc jednak wolnością o charakterze *par excellence* negatywnym, to jest wolnością od wszystkich zasad, jest możliwa do zagospodarowania tylko w sobie i dla siebie. Nie może natomiast stanowić jakiegokolwiek rodzaju budulca dla relacji z innymi. Jest społecznie bezużyteczna. Nawet postulując wolność, postmodernista nie do końca potrafi ją zagospodarować. Mimo to z niej nie rezygnuje, ponieważ bez niej żyłoby mu się jeszcze „gorzej” – jeśli to cokolwiek znaczy.

Postmodernistyczna wizja człowieka to wszechobejmująca go nędza: postmodernista nie zna prawdy o świecie i sobie, ponieważ jej nie szuka, z góry zakładając, że takowej nie ma. Dla postmodernisty świat moralności jest rzeczywistością a-etyczną, w ramach której traci sens wysiłek w jakimkolwiek kierunku. Akceptacja tej nędzy staje się jedynym wyjściem. W kulturze, w której znikają wartości, ich miejsce zajmują ich namiastki. „Prawdziwymi bohaterami nie są ci, którzy błyszczą charakterem, wiedzą lub oddają się służbie pozwalającej poczuć autentyczną

¹³ I. ZIEMBICKI, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 145.

¹⁴ Tamże, s. 146.

solidarność moralną, zakorzenioną w etyce, której prawomocności nie wyznacza subiektywne «ja». Bohaterami stają się tzw. gwiazdy, nosiciele pustki i triumfującego ekshibicjonizmu jako towaru kupowanego przez pustych i ekshibicjonistycznych konsumentów...¹⁵

Stworzony przez postmodernistów „etycznie sterylny świat” nie wytrzymuje konfrontacji z realiami codziennego życia; jest fikcją i samooszukiwaniem się. Jeśli „kaleka – to «sprawny inaczej», głupi – to «mądry inaczej», dewiant to «kochający inaczej»..., małżonek to «partner seksualny», sadyzm, masochizm, zoofilia to «niekonwencjonalne upodobania» lub «seks ekstremalny»...¹⁶, to dlaczego „zdrowy inaczej” – tradycyjnie chory – idzie do lekarza, a ktoś inny przedkłada miłość nad nienawiść czy „cadillaca” nad „rower”..., skoro zdrowie nie jest lepsze od choroby, miłość od nienawiści, a cadillac od roweru?

Postmodernistyczna filozofia tak w swej warstwie epistemologicznej, jak i etycznej jest jednoznacznie antyrodzinna. W ramach pierwszej zartarta została odwieczna dychotomia prawdy i fałszu oraz percepcja poznania jako procesu docierania do obiektywnej prawdy, pozostającej poza poznającym podmiotem, a nie tworzenia jej w procesie poznawczym... Postmodernistyczna etyka jest etyką tylko z nazwy, ponieważ nie ma w niej dobra i zła, mądrości i głupoty, zbrodni i czynu chwalebego, miłości i nienawiści, rzeczy lepszych i gorszych od innych... wszystko ma tę samą rangę i zasługuje na jednakową ocenę, której wyrazem jest ironia. „Przenosząc tego rodzaju filozofię i etykę na grunt rodziny, dokonuje się jej totalnej destrukcji. Najpierw sama rodzina nie jest wartością, nie są wartościami ludzie i rzeczy związane z rodziną. Skoro poświęcenie się nie ma sensu w ogóle, to nie ma sensu również poświęcanie się dla rodziny. A jednak małżeńska wierność czy zdrada, miłość czy nienawiść, egoizm czy altruizm nie są dla życia rodzinnego obojętne. Pozbawione takich wartości rodzinne życie nie ma racji bytu, a w praktyce jest niemożliwe. Trudno bowiem nawet wyobrazić sobie funkcjonowa-

¹⁵ A. BRYK, *Akcja Afirmatywna, doktryna „różnorodności” a plemienna koncepcja społeczeństwa liberalnego*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 1(2004), s. 72.

¹⁶ L. KOCIK, *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego*, Kraków 2006, s. 143.

nie rodziny w kontekście totalnie nie aksjologicznego świata, a takim jest świat postmodernistyczny¹⁷.

2. Emigracja

Innym wyzwaniem dla współczesnej polskiej rodziny jest emigracja, która po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej i otwarciu granic stała się sposobem na życie dla wielu Polaków i dla wielu polskich rodzin. Jednak emigracja, będąc sposobem na ekonomiczne niedomagania jednostki i rodziny, wyrastające w kontekście braku pracy lub pracy nisko płatnej, sama staje się dla nich ważkim problemem. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że rodzina jest pierwszą „ofiarą” emigracji. Skala problemu zaś czyni emigrację tym większym wyzwaniem dla polskich rodzin.

Negatywne konsekwencje emigracji dla rodziny wyrastają w kontekście wielości jej form: emigracja ojca lub matki, dorosłego członka rodziny, całej rodziny; emigracja trwała, czasowa czy wahadłowa; emigracja do krajów bliskich lub odległych; i wreszcie różnorodność sytuacji, w jakich przychodzi żyć emigrantom¹⁸. Nadto może się zdarzyć, że emigracja jest „sposobem” na rozwiązanie już istniejących pozaekonomicznych problemów rodzinnych. Emigrant „ucieka” z rodziny, pozostawiając problem nierozwiązany. W tym przypadku wielce prawdopodobnym skutkiem emigracji będzie rozpad rodziny. W niniejszym artykule nie poddaje się analizie tej sytuacji.

Każda emigracja ma swoje negatywne aspekty. Emigrant zwykle nie zna, a przynajmniej nie zna dobrze, języka kraju, do którego przybył. Nie zna też zwyczajów, kultury czy organizacji pracy nowego środowiska. Jest prawie normą, że z tego powodu musi podejmować prace fizyczne źle opłacane, zwykle o niskim społecznym prestiżu. Wynikiem takiej sytuacji jest nierzadko frustracja z tego powodu, zwłaszcza jeśli

¹⁷ W. MAJKOWSKI, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: J. Wiśniewski (red.), *Lacyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIII w.)*, Olsztyn 2008, s. 273.

¹⁸ Por. J. MŁYŃSKI, W. SZEWCZYK, *Rodzina wobec dylematów migracji zarobkowej*, Warszawa 2012, s. 36.

w kraju pochodzenia ktoś pełnił bardziej prestiżowe role¹⁹. Ta właśnie konkretna sytuacja emigranta: jego wykształcenie, rodzaj wykonywanej pracy, wsparcie innych... decydują o jakości jego życia w nowej sytuacji. Zasadniczo jednak każdy emigrant doświadcza negatywnych skutków bycia obcym²⁰. Nawet „wśród imigrantów zarobkowych zazwyczaj nie (...) wytwarza się na tyle istotna identyfikacja ze społeczeństwem przyjmującym, że są w stanie przyjąć maskę obojętności wobec własnej degradacji”²¹.

2.1. Emigracja całej rodziny

Problem emigracji w kontekście życia rodzinnego niesie wiele zagrożeń i wyzwań. Jedne z nich związane są z rodzajem emigracji: emigracja czasowa, na stałe, z innymi osobami emigrującymi z rodziny: ojciec, matka, rodzeństwo, a wszystkie z obcością w nowym środowisku. Emigracja wprowadza zawsze wielki dysonans i dezorganizację życia rodzinnego. Można nawet postawić pytanie, czy przez emigrację rodzina więcej traci czy zyskuje.

Jeśli się bierze za kryterium, kto z członków rodziny emigruje, najmniej dysfunkcyjną formą emigracji jest emigracja całej rodziny. Wprawdzie rodzina nie uniknie trudności w wielowymiarowej adaptacji do nowego środowiska, to jednak sama w sobie znajduje wzajemne wsparcie, a nade wszystko nie doświadcza traumy rozstania: osamotnienia, osłabienia małżeńskiej więzi, braku wsparcia najbliższej oso-

¹⁹ Zarobkowy emigrant tak opisał swoją pracę na farmie we Włoszech: „Zbierałem owoce zgarbiony codziennie przez kilkanaście godzin, jak niewolnik. Dawałem sobie radę, ale ani czasu na odpoczynek, jakiś oddech krótki, albo kilku chwil na wyprostowanie się [nie było]. W mojej wiosce tak (...) to niedobry chłop traktuje konia. To była nie tylko ciężka praca, ale i upokarzająca”. Tamże, s. 66.

²⁰ Najważniejszym czynnikiem w tym względzie jest brak znajomości języka, a przez to obcość nowej kultury. Warunkiem inkulturacji jest poznanie nowej kultury, co jest uzależnione od znajomości języka owej kultury. Zwrócił na ten fakt uwagę E. Sapir: „układ wzorów kulturowych określonej cywilizacji jest w pewnym sensie odzwierciedlony w języku, który wyraża tę cywilizację”. E. SAPIR, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 88.

²¹ B. CIEŚLIŃSKA, *Formy migracji a procesy integracji. Współczesna emigracja zarobkowa z Województwa Podlaskiego*, „Studia Migracyjne. Przegląd Polonijny” 2(2011), s. 109-110.

by..., małżonkowie zaś nie są bezpośrednio wystawieni na pokusy, jakich zapewne doświadczyliby w sytuacji, w której nie mieliby obok siebie współmałżonka.

Pierwszym problemem, wobec którego staje rodzina emigrantów, jest znalezienie mieszkania i pracy. Zwykle rodzina nie wyjeżdża „w ciemno”. Trudno bowiem byłoby zakładać, że jakoś to będzie, że zawsze znajdzie się ktoś, kto rodzinie emigrantów pomoże. Taka postawa byłaby krańcowo nieroztropna, a rodzina mogłaby się znaleźć bez środków do życia. To krewni lub przyjaciele podejmują się pomocy nowo przybyłym. Jednak ten rodzaj pomocy jest zwykle krótkotrwały i rodzina musi sobie radzić sama.

Wielkim problemem rodziny emigrantów jest adaptacja do nowych warunków: poznanie języka, zwyczajów, nawiązanie znajomości... Te ostatnie nie przychodzą łatwo. Trudności w tym zakresie wyrastają na gruncie nieznamości, obcości środowiska, obcego akcentu i negatywnych stereotypów na temat imigrantów. Obce, a niekiedy nawet wrogie otoczenie, utrudnia, a nawet uniemożliwia całkowitą adaptację rodziny imigrantów. Emigranci pozostają na zawsze imigrantami. Dopiero pokolenie urodzone na emigracji nie nosi już stygmatu imigranta.

Wielką pomocą w adaptacji do nowego środowiska są organizacje i struktury etniczne już funkcjonujące w nowym środowisku: kluby, parafie, banki, sklepy... Przynajmniej w pierwszym okresie życia na emigracji są one prawie niezbędne do zaaklimatyzowania się w „nowym świecie”. Klasycznym przykładem takich „małych ojczyzn” były ośrodki polonijne w amerykańskich miastach. Polacy, podobnie jak inne grupy etniczne, zamieszkiwali pewne dzielnice miasta, gdzie imigrant, nawet nieznający języka angielskiego, mógł się porozumieć w swoim ojczystym języku. Zwykle punktem odniesienia były parafia, od której nazwy zapożyczała imię sama „dzielnica”. I tak na przykład w Chicago po dziś dzień używa się nazw: „Trójcowo” od parafii Trójcy Świętej, „Jackowo” od parafii św. Jacka, czy „Helenowo” od parafii św. Heleny.

2.2. Emigracja w rodzinie

Polska emigracja jest klasycznym typem emigracji ekonomicznej, zarobkowej. Obecnie nie ma w Polsce emigracji politycznej czy religijnej. Obecna wolność, jaką cieszą się w Polsce obywatele, jest bezprecedensowa. Analizując kwestię wolności w Polsce, należy stwierdzić, że jest bardziej nadużywana, niż jej brakuje. Zaprezentowane zaś wcześniej trudności życia na emigracji należy uzupełnić o trudności, które są udziałem określonej kategorii emigrantów: męża lub żony.

Najbardziej zagrożona jest rodzina emigranta, gdy jest nim mąż lub żona, którzy pozostawiają w kraju współmałżonka i dzieci. Zagrożenie to wyrasta na bazie dwóch aspektów życia rodzinnego. Pierwszym jest dystans fizyczny, osamotnienie; drugim – brak seksualnego współżycia małżeńskiego.

Chociaż zazwyczaj emigrant jedzie do krewnych lub znajomych, to zasadniczo daje to krótkie czasowo wsparcie. Trudno sobie bowiem wyobrazić dłuższe funkcjonowanie razem. Zatem kolejnym etapem w życiu emigranta jest ułożenie sobie życia w sposób od tych osób niezależny. Jednak nie znaczy to, że będzie w stanie funkcjonować jako samotna wyspa. Będąc istotą z natury społeczną, a nadto doświadczywszy raz życia w rodzinie i bliskości innych tak fizycznej, jak i duchowej, będzie odczuwał tego potrzebę. Zatem zawieranie znajomości i zawiązywanie przyjaźni stanie się wielką potrzebą, nawet warunkiem funkcjonowania na emigracji. Zbliżenie do innej osoby może iść jeszcze dalej. W ramach oszczędnego sposobu życia emigrant może z nią zamieszkać. Jest to tym łatwiejsze, że i ta osoba znajduje się w podobnej sytuacji. Zamieszkanie razem staje się dalej okazją do zaspokojenia potrzeby seksualnej. Tak mąż czy żona – emigranci, mający rodzinę w Polsce, wiążą się z inną osobą, żyjąc jak małżonkowie. Dobrym tego przykładem są tak zwane małżeństwa chicagowskie. Ten stan rzeczy ma fatalne skutki dla rodziny emigranta. Nawet gdy nie dochodzi do jej rozpadu, to jest oczywistym faktem, że w takiej sytuacji rodzina traci na jakości życia rodzinnego. Sytuacja stanie się tym bardziej konfliktogenna, jeśli druga strona, pozostawiona w kraju, zaczyna się tego domyślać lub o tym się dowie.

2.3. Dziecko jako ofiara emigracji

Jest rzeczą oczywistą, że rodzina jest pierwszą i najważniejszą szkołą życia społecznego i instytucją wychowawczą. Rodzina jednak ma szansę pełnić tę funkcję w pełni, jeśli jest kompletna. Każdy uszczerbek, czykolwiek by był spowodowany, obniża szansę wypełnienia tej funkcji przez rodzinę. Absencja któregoś z rodziców utrudnia, a niekiedy nawet uniemożliwia pełnienie tej funkcji. Kompletny proces socjalizacyjny przez rodzinę i w rodzinie ma miejsce w ramach doświadczenia bycia dzieckiem rodziców: matki i ojca w ich codziennej i bliskiej asystencji. I chociaż „nie każda rodzina migracyjna nosi znamiona poważnych dysfunkcji, (...) [to] z pewnością w każdej rodzinie migracyjnej zakłócona jest prawidłowa struktura i funkcjonowanie”²².

Od pewnego czasu dzieci doświadczające „osierocenia” przez emigrację nazywa się „eurosierotami”. Pewnie lepszą nazwą byłoby „dzieci jako ofiary emigracji”, ponieważ emigracja wykracza poza Europę. Negatywne jej skutki są zwykle te same: ciesząc się większym standardem życia z racji lepszych zarobków emigranta – matki lub ojca, dziecko płaci wysoką cenę psychospołeczną. Uszczerbku doznaje w wymiarze emocjonalnym, komunikacji z matką lub ojcem, otoczeniem, doznaje lęków, zakłóceniu ulega proces identyfikacji z własną płcią²³.

Najbardziej dysfunkcyjną sytuacją dla procesu wychowawczego dziecka i kształtowania się jego osobowości jest emigracja obojga rodziców. Pozostawione pod opieką babci lub dziadka, a niekiedy nawet starszego rodzeństwa dziecko zwykle jest pozbawione właściwej kontroli, pozytywnych wzorców do naśladowania, a nade wszystko doświadcza samotności zamiast potrzebnej mu asystencji w każdym aspekcie życia. Można nawet mówić o psychicznym okaleczeniu dzieci emigrantów.

²² D. GIZICKA, *Dzieci w Polsce a skutki migracji zarobkowych rodziców*, „Studia Polonijne” 31(2010), s. 160.

²³ Por. A. NOWAKOWSKA, *Wpływ migracji zarobkowej na jakość życia rodzinnego*, w: T. Rostowska (red.), *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, Warszawa 2002, 101-116.

Zakończenie

Chociaż na ogół ludziom i rodzinom w Polsce żyje się obecnie lepiej niż kiedykolwiek w przeszłości, to jednak niektóre wyzwania, przed którymi staje polska rodzina, wydają się większe niż dawniej. Najpierw, w przeciwieństwie do tego, co miało miejsce dawniej, rodzina często nie znajduje wsparcia w innych instytucjach. Co więcej, zdarza się, że są one do rodziny wrogo nastawione. Do tego trzeba dodać także antyrodzinne ideologie, które w rękę różnych podmiotów stają się narzędziem walki z rodziną.

Innym wyzwaniem dla polskiej rodziny jest obecnie emigracja. Jeśli prawdą jest, że w ekonomii nie ma nic za darmo, to emigracja jest tego dobrym przykładem. Za wyższy standard życia rodzina prawie zawsze płaci wielką cenę. Poczynając od konieczności adaptacji do nowego środowiska, poprzez braki w wypełnianiu funkcji wychowawczej, obniżenie jakości małżeńsko-rodzinnego życia, po niekiedy nawet cenę samouniastwienia. Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że „koszty” emigracji są wysokie i, jak zwykle, ponoszą je najbiedniejsi: jednostki, biedne rodziny i państwa, z których się emigruje. Rozwiązaniem pozostaje stworzenie i taka lokalizacja miejsc pracy, dzięki której „da się możliwość polepszenia warunków bytowych rodzin, bez bolesnego opuszczania ziemi ojczystej, zmuszającego do poszukiwania nowej siedziby, przystosowania do odmiennych warunków oraz naginania się do obcych zwyczajów i stosunków z nowym otoczeniem”²⁴.

Wreszcie emigracja – jak podkreśla św. Jan Paweł II – stanowi na ogół stratę dla kraju, z którego się emigruje. „Odchodzi człowiek, a zarazem członek wielkiej wspólnoty zjednoczonej historią, tradycją, kulturą, aby rozpocząć życie pośród innego społeczeństwa, związanego inną kulturą i najczęściej też innym językiem. Ubywa przy tym podmiot pracy, który wysiłkiem swej myśli czy swoich rąk mógłby przyczynić się do pomnożenia dobra wspólnego własnego kraju. Ów wysiłek i ów wkład zostaje oddany innemu społeczeństwu, które ma poniekąd mniejsze do tego prawo niż własna ojczyzna”²⁵.

²⁴ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963, 102.

²⁵ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981, 23.

Bibliografia

- Bejma U., *Ideologia radykalnego feminizmu zagrożeniem dla rodziny*, w: W. Majkowski (red.), *Rodzina dobro zagrożone*, Kraków 2015, s. 155-176.
- Bryk A., *Akcja Afirmatywna, doktryna „różnorodności” a plemienna koncepcja społeczeństwa liberalnego*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 1(2004), s. 31-110.
- Ciechomska M., *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996.
- Cieślińska B., *Formy migracji a procesy integracji. Współczesna emigracja zarobkowa z Województwa Podlaskiego*, „Studia Migracyjne. Przegląd Polonijny” 2(2011), s. 97-113.
- Gizicka D., *Dzieci w Polsce a skutki migracji zarobkowych rodziców*, „Studia Polonijne” 31(2010), s. 159-169.
- Himmelfarb G., *Granice liberalizmu*, w: K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna*, Kraków 1996, s. 113-137.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981.
- Juszczak K., *Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie w rodzinie*, w: D. Rondalska, A. Zduniak (red.), *Edukacyjne zagrożenia i wyzwania młodego pokolenia*, Poznań 2009.
- Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego*, Kraków 2006.
- Majkowski W., *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, w: A. Wołk (red.), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*, Warszawa 2008, s. 118-130.
- Majkowski W., *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIII w.)*, Olsztyn 2008.
- Maroń G., *Nurty feministycznej jurysprudencji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 12(2013), s. 71-96.
- Młyński J., Szewczyk W., *Rodzina wobec dylematów migracji zarobkowej*, Warszawa 2012.
- Nowakowska A., *Wpływ migracji zarobkowej na jakość życia rodzinnego*, w: T. Rostowska (red.), *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, Warszawa 2002, s. 101-116.

Piwowarski W., *Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji religijnej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 4(1976), s. 93-123.

Rymkiewicz W., *Seks i metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 4(1995), s. 145-158.

Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978.

Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.

Ziembicki I., *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 33-34(1996), s. 141-149.

Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski SCJ jest absolwentem Teologii Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach, socjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie oraz filozofii Uniwersytetu Urbanianum w Rzymie. Doktorat z socjologii uzyskał na Loyola University w Chicago; habilitował się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a tytuł profesora uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ksiądz prof. dr hab. Władysław Majkowski 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 zainteresowań naukowych ks. prof. W. Majkowskiego 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 ponad stu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim, najważniejsze zaś jego publikacje książkowe to: *Peoples' Poland. Patterns of Social Inequality and Conflict*, Westport 1985; *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997; *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.

e-mail: majk@wa.onet.pl

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

GENEZA WSPÓŁCZESNEGO ABORTYZMU I JEGO PRZEJAWY

THE ORIGINS AND SYMPTOMS OF CONTEMPORARY ABORTIONISM

Abstrakt

Dyskusje nad wciąż aktualnym zagadnieniem przerywania ciąży koncentrują się obecnie na problemie jego godziwości, czyli na aspekcie moralnym, oraz dopuszczenia go przez prawo pozytywne, czyli na aspekcie legislacyjnym. Przeciwnicy przerywania ciąży odwołują się do argumentów, które – jak się wydaje – powinny spotkać się z powszechną aprobatą, a tym samym wpływać na dokonywane wybory i na ogólną mentalność. Jest jednak faktem niedomagającym się specjalnego dowodzenia, że te argumenty wciąż są mało znane albo są wprost odrzucane. Dla zrozumienia istniejącej, dość paradoksalnej, sytuacji jest konieczna analiza historyczno-kulturowa genezy abortyzmu, rozpowszechnionego w dzisiejszych wypowiedziach zwolenników przerywania ciąży, wpływającego jednak w dużym stopniu na traktowanie problemu w naszych czasach i na dokonywanie jego spłyconej oceny etycznej. Należy sądzić, że dopiero na gruncie pogłębionego rozumienia zachodzących zjawisk, a przede wszystkim ich przyczyn będzie można podjąć bardziej adekwatne środki

służące obronie życia na jego początku, która jawi się jako fundamentalny wymóg obrony cywilizacji miłości wobec narzucającej się ostentacyjnie kultury śmierci.

Słowa kluczowe: aboryzizm, przerywanie ciąży, materializm, industrializacja, sadyzm, hedonizm, rozpacz, humanizm

Abstract

The debates concerning the problem of termination of pregnancy are currently concentrated upon the question of its decency, namely, on its ethical aspect and on the issue of the acceptance by positive law, that is on legislative aspect. The adversaries of termination of pregnancy refer to arguments which – as it seems – should meet with universal approval and by the same token should have influence on decisions and general morality. However, it appears to be quite self-evident that these arguments are still not known enough or they are simply rejected. For the understanding of this, rather paradoxical, situation it is necessary to analyse the historical and cultural origins of abortionism which affects considerably the point of view of the proponents of termination of pregnancy and which today has massive influence on the public perception of the problem and on its oversimplified ethical assessment. Therefore, only the profound understanding of the on-going events, all the more their reasons will make it possible to take more adequate steps towards the defence of life from its beginning, which manifests itself as the fundamental requirement of the defence of a civilisation of love as opposed to the obtrusive and ostentatious culture of death.

Keywords: abortionism, termination of pregnancy, materialism, sadism, hedonism, despair, humanism

„Zaczynamy dojrzewać do radykalizmu miłości.
Wobec nasilającej się ofensywy *cywilizacji śmierci*
tylko przy zdecydowanej postawie ludzi żywej wiary
będziemy mogli budować *cywilizację miłości*”.

Włodzimierz Fijałkowski¹

Prowadzone obecnie dyskusje na temat przerywania ciąży koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniach jego godziwości, czyli na aspekcie moralnym, oraz jego dopuszczenia przez prawo pozytywne, czyli na aspekcie legistycznym. Przeciwnicy przerywania ciąży stosują w tej debacie argumenty, które ze względu na swoją oczywistość powinny spotkać się z powszechną aprobatą. Ich przyjęcie – jak się wydaje – wręcz narzuca się myślącemu człowiekowi. Jest jednak faktem niedomagającym się specjalnego dowodzenia, że te argumenty wciąż są mało znane albo są wprost odrzucane. Szerokie kręgi kulturowe i obyczajowe żenująco śmieją się z nich i nic sobie z nich nie robią, trwając przy arbitralnie przyjętych założeniach lub swoich uprzedzeniach. Bardzo dobrze ilustruje ten fakt niedopuszczenie do wystąpień na polskich uniwersytetach obrońców życia – w marcu br. z taką odmową spotkała się na przykład Rebecca Kiessling. Świadczy to o zasypianiu rozumu także w kręgach naukowych.

Skuteczne działanie przeciwników przerywania ciąży domaga się, aby na poziomie argumentacji i przekonywania wziąć pod uwagę, że formułowane przez nich argumenty (nawet oczywiste, to znaczy weryfikowalne naukowo) w debacie publicznej faktycznie nie są w ogóle uwzględniane. Trzeba więc zapytać się o powody takiej sytuacji, by potem móc bardziej odpowiednio reagować na ponoszone porażki, obnażające niewystarczalność stosowanego sposobu przekonywania, nawet jeśli jest ono słuszne i niezbyt trudne do przyjęcia.

Wydaje się, że dla zrozumienia istniejącej dość paradoksalnej sytuacji jest konieczna analiza historyczno-kulturowa genezy aboryzmu, rozpowszechnionego w dzisiejszych wypowiedziach medialnych i publicystycznych, wpływającego jednak w dużym stopniu na traktowanie przerywa-

¹ W. FIJAŁKOWSKI, *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1989, s. 25.

nia ciąży przez dzisiejszych ludzi i na jego ocenę etyczną. Na gruncie tego rozumienia będzie można podjąć bardziej adekwatne środki służące obronie życia na jego początku, która jawi się jako fundamentalny wymóg obrony cywilizacji miłości wobec narzucającej się ostentacyjnie kultury śmierci². Chodzi w tym przypadku przede wszystkim o rodzinę, której obrona stała się centralną kwestią naszych czasów³.

1. Historyczno-kulturowe źródła abortyzmu

Autorem, który już kilkadziesiąt lat temu stawiał czoło zagadnieniu abortyzmu i którego analizy mimo upływu kilku dziesięcioleci są godne przypomnienia, jest włoski filozof prawa Luigi Lombardi Vallauri (ur. 1937 roku). W 1976 roku poświęcił temu zagadnieniu rozprawę zatytułowaną *Abortyzm libertarny i sadyzm*, w której dokonał analizy filozoficznej niektórych zjawisk obyczajowych w kulturze Zachodu, zwłaszcza tych szczególnie skandalicznych, przede wszystkim przerywania ciąży⁴. Powrót do tej rozprawy – jak zobaczymy – jest uzasadniony przede wszystkim tym, że zjawiska obyczajowe, o których mówi, i sposób ich przedstawiania po czterdziestu latach w niemal niezmienionej postaci są obecne w Polsce i musimy się dzisiaj nimi zajmować, aby stawić im czoło.

Lombardi zwrócił więc uwagę, że dominującą w dzisiejszym świecie formą abortyzmu jest jego forma „libertarna”. Opiera się ona zasadniczo na tezie, według której przerywanie ciąży jest uprawnione, ponieważ płód jest „własnością” matki, jej „rzeczą” i „sprawą”, a w każdym razie kobieta ma suwerenne prawo dysponować własnym ciałem, nie podlegając w tym żadnym ograniczeniom ze strony państwa czy innych autorytetów. Przerywanie ciąży zostało w pewnych kręgach uznane i jest głoszone jako „prawo kobiety”, a nawet „podstawowe”⁵. Kłóci się to oczywiście skrajnie z koncepcją podstawowych praw człowieka. Ostatnia debata sejmowa nad ustawą broniącą życia od chwili poczęcia oraz towarzysząca

² Por. C. CAFFARRA, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Torino 1992.

³ Por. R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, Lublin 2005, s. 221-233.

⁴ L. LOMBARDI VALLAURI, *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976.

⁵ Por. F. KENNEDY, *Avortement, droit des femmes*, Paris 1972.

jej dyskusja publicystyczna pokazały, że jest to sposób rozumowania rozpowszechniony w szerokich kręgach zwolenników przerywania ciąży, budzący również przynajmniej pewien niepokój u jej przeciwników z powodu swojej pozornej spójności. Na drugi plan zesła argumentacja „humanitarna” opowiadająca się za dopuszczeniem przerywania ciąży, odwołująca się do tezy, że w wielu przypadkach, głównie biorąc pod uwagę zachodzące okoliczności, byłoby ono „mniejszym złem”, a więc można by je dopuścić, nawet jeśli co do zasady nie jest ono niegodziwe. Lombardi w swojej pracy poddał także analizie zjawiska społeczne, które towarzyszą doktrynie aborcyjno-libertarnej: homoseksualizm, do którego nawiązuje się w niektórych wypowiedziach na rzecz przerywania ciąży, pojawiających się zwłaszcza w kręgach feministycznych; antykatolicyzm, anarchizm itd. Kluczowe pytanie postawione przez Lombardiego jest następujące: jak można było dojść do takiego stawiania sprawy? Zaproponowana odpowiedź na to pytanie wykracza poza horyzont czysto teoretyczny, odwołując się do dziedziny historyczno-społecznej poszerzającej perspektywę widzenia zagadnienia, a w ten sposób dokonuje także sugestywnego uświadomienia dużego zakresu trudności, z którymi musi zmierzyć się ten, kto chce stawić czoło ruchowi aborystycznemu.

Sięgając do terminologii wywodzącej się z freudowskiego nurtu myślenia, Lombardi zauważył, że etyka chrześcijańska – będąca u swych podstaw etyką obowiązku, ofiary, przekraczania jednostronnej korzyści indywidualnej, a więc etyka zdolna do chronienia każdego życia, także tego, które jeszcze nie jest w stanie samo się bronić – miała naturalnego sprzymierzeńca w sytuacji naukowo-społecznej okresu przedindustrialnego i przednowożytnego. „Zasada realizmu” w takiej sytuacji domagała się od człowieka ofiar (biorąc pod uwagę ograniczoność zasobów, które pozostawały do dyspozycji człowieka i społeczeństwa) oraz uwiarygodniała chrześcijańską perspektywę etyczną wraz z kładzionym przez nią naciskiem na wyrzeczenie i poświęcenie. Dzięki temu przyczyniała się do budzenia gotowości do uznania norm moralnych domagających się rezygnacji z własnych interesów, aby zapewnić także prawa innych, łącznie z prawami jeszcze nienarodzonych. Wraz z pojawieniem się spo-

leczeństwa industrialnego, opierającego się w swoim funkcjonowaniu na triumfie techniki i technologii, wydało się ludziom, że dostęp do dóbr tak się poszerzył i tak został ułatwiony, że nowa sytuacja nie domaga się już od nich opierania swego życia na etyce ofiary właściwej dla epok minionych.

W ostatnich latach – Lombardi dowodzi, że stało się to około 1965 roku – w krajach uprzemysłowionych odniesiono masowo wrażenie, że doświadczenie braków w życiu społecznym należy już do przeszłości i że „pryncypium realizmu” nie domaga się już utrzymywania tradycyjnych norm etycznych (zakazów i nakazów). Podziela on sąd wyrażany przez wielu filozofów współczesnych, według których całkowite panowanie człowieka nad naturą przyczynia się do zanikania etyki, przynajmniej w takim zakresie, w jakim oznacza ona wyrzeczenie, ofiarę, ascezę itd. Ze zmierzchem etyki korelowałoby zarazem zanikanie religii i jednorodnego obyczaju. Postęp techniczny prowadziłyby więc do afirmacji pełnego naturalizmu.

2. Materializm i industrializacja

Na poziomie moralnym utrwaliło się w ten sposób w dzisiejszych społeczeństwach to, co uprzednio było utrzymywane przez niektórych filozofów. „Zasada przyjemności” stała się głównym kryterium ludzkich działań, a libertaryzm etyczny stanowi sposób, który je praktycznie wyraża. U źródła tego zjawiska znajduje się kryzys tradycyjnej koncepcji metafizycznej (i chrześcijańskiej), która widziała świat jako wszechstronnie przeniknięty znaczeniami obiektywnymi, ponieważ jest on ukształtowany i ukierunkowany przez Boga, a więc pozostaje także ukierunkowany w sobie i spełnia funkcję ukierunkowującą w stosunku do człowieka zgodnie z obiektywnymi normami moralnymi. Ateizm i materializm niektórych filozofów współczesnych wyraża się w opracowaniu teoretycznym i we wprowadzeniu mechanistycznej koncepcji świata właściwej dla nauki współczesnej i dla jej obecnych kierunków rozwoju. Należy oczywiście pamiętać, że także nauka w ostatnim wieku dokonała znacznej rewizji swoich zasad, demaskując ograniczenia obecne w koncepcji mechanistycznej.

Filozofia materialistyczna, spotykając się z masowym ruchem industrializacji, który wywołał iluzję, że człowiek ma nieograniczone możliwości w dziedzinie dominacji nad materią i panowania także nad samym sobą, wolnego od obiektywnych ograniczeń, doprowadziła do masowego libertaryzmu etycznego obecnego zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, zarówno w kapitalizmie, jak i w socjalizmie i komunizmie. Zasada przyjemności, wraz z kulturą masową, zyskując przewagę nad zasadą realizmu, doprowadziła do tego, że tradycyjna moralność płciowa, małżeńska i rodzinna znalazła się w sytuacji, w której wsparcia udziela jej już tylko tradycja chrześcijańska. Ta zaś również została mocno osłabiona, nawet jeśli nadal konsekwentnie broni prymatu rodziny. Lombardi stwierdza, że wynika z tego poszerzenie się zasięgu libertaryzmu płciowego: rozwody, nastawienie antymałżeńskie i antyrodzinne, homoseksualizm (teoretyczny i praktyczny), pornografia, abortyzm. Abortyzm ma jednak w tych ramach obyczajowych swoją własną formułę, kształtując szczególne zjawisko społeczne, którego jest wyrażeniem.

3. Abortyzm między hedonizmem i rozpaczą

Abortyzm jawi się nade wszystko jako synteza hedonizmu i rozpacz. Setki milionów hedonistów indywidualistycznych zrodzonych przez wyemancypowaną kulturę mieszczańską, narzuconą masom zwłaszcza przez socjalizm, nie muszą dzisiaj zmagać się z doznawanymi brakami, ale doświadczają ograniczeń w rozwoju, degradacji ekologicznej, nacisku demograficznego, częściowej porażki także materialnej (nie tylko duchowej) spowodowanej przez sam materializm. Już nie wydaje się, że nie można nie być mieszczaninem – dzisiaj jest się narażonym na niebezpieczeństwo nie być w stanie nim być, co oznacza triumf ideologiczny kultury industrialnej oraz jej ludzki i rzeczywisty kryzys. Abortyzm libertarny jest właśnie zjawiskiem nieopanowania moralnego i rozpacz oraz sprzyja mu kryzys materializmu. W epoce kryzysu, gdy odrzuci się spójność transcendentnych norm etycznych, nie warto chronić życia, które zagraża dobrobytowi tego, kto już jest na świecie, a zarazem widzi świat zabarwiony ponurym pesymizmem.

Lombardi, oprócz rozpowszechnionego egoistycznego wyrachowania: „pozostaniemy nieliczni, a w ten sposób nadal dobrze żyjemy na świecie”, bardzo podkreśla motyw pesymizmu egzystencjalnego właściwego dla naszego społeczeństwa znajdującego się w kryzysie, który prowadzi do widzenia narodzin nowego człowieka jako czegoś negatywnego. W tym miejscu Lombardi odwołuje się do pewnych kwestii historycznych, na które wskazuje tytuł jego książki. Przede wszystkim obficie nawiązuje do markiza de Sade (1740-1814)⁶, pokazując, w jaki sposób jego przekonania są obecne w kulturze materialistyczno-libertarnej, propagowanej przez różnych autorów, u których aboryzizm i sadyzm ściśle łączą się ze sobą. Przerwywanie ciąży sytuuje się w ramach hedonistyczno-materialistycznych i w nurcie pesymizmu egzystencjalnego (w czasach markiza de Sade pesymizm wynikał z poważnego kryzysu arystokracji, do której on należał). Sadyzm, wypadkowa erotyzmu i rozpaczy, przedłuża się dzisiaj w aboryzmie libertarnym. W swojej bezpośredniości w najwyższym stopniu stanowi on antytezę koncepcji teistycznej (przede wszystkim chrześcijańskiej): albo sadyzm, albo chrześcijaństwo.

4. Humanizm laicki i humanizm chrześcijański

Biorąc pod uwagę obecne uwarunkowania społeczno-kulturowe, Lombardi nieufnie patrzy na możliwość masowego powrotu do chrześcijaństwa w uprzemysłowionych krajach Zachodu i Wschodu. Nie jest łatwo snuć propozycje powrotu czystej i gorliwej wiary. Owszem, „heroizm wiary jest piękny” – podkreśla – ale nie można go zaplanować. Nie oznacza to jednak, że nie należy prowadzić odpowiednich poszukiwań, i sam formułuje chrześcijański sposób zmierzenia się z pojawiającym się wyzwaniem. Wychodzi więc w tym od stwierdzenia, że materializm i ateizm w dużym stopniu umożliwiają i ułatwiają liberataryzm hedonistyczny. Trzeba jednak zarazem widzieć, że w dzisiejszym świecie istnieje liczne manifestacje humanizmu pozytywnego (nienihilistycznego,

⁶ Por. J. ŁOJEK, *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1975; B. BANASIAK, *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź 2006.

otwartego na wartości relacyjne, głoszącego szacunek dla innych i potrzebę solidarności) nawet w środowiskach niechrześcijańskich. W przeszłości oddziaływała mieszczańska etyka umiaru i dyscypliny, natomiast dzisiaj są humaniści, socjaliści i inni, filozofowie tacy jak Rousseau i Kant (faktycznie nie byli jednak ateistami), Croce, Kołakowski i inni, którzy mimo że są niewierzący, nie podzielają tego, co Lombardi nazywa „sadyzmem”. Oczywiście, pośrednio są oni jeszcze pod wpływem dziedzictwa chrześcijańskiego, choć bronią go tylko powierzchownie albo jedynie jako ogólnej opcji egzystencjalnej. Nie zapewnia to niejako „mechanicznie” przyszłości tradycji chrześcijańskiej.

Wobec coraz wyraźniejszego ujawniania się negatywnych aspektów materializmu industrialnego i sadyzycznej rozpaczki wydaje się możliwe, żeby chrześcijanie skierowali zaproszenie do tych „anonimowych” humanistów chrześcijańskich, by zechcieli oni sięgnąć do źródła ich przekonań etycznych. Jeśli światło humanizmu laickiego wypływa z boskiego źródła, jeśli obroną przed sadyzmem jest jedynie Jezus Chrystus, jeśli ten bardzo ścisły związek chrześcijaństwa z cywilizacją nowożytną nie tylko jest faktem historycznym, ale i niejako koniecznością logiczną, to wówczas narzuca się myśli laickiej, a w szczególności lewicy humanistycznej potrzeba radykalnie nowego przemyślenia własnej postawy ateistycznej i a-/antychrześcijańskiej. Pojawia się potrzeba przynajmniej uświadomienia sobie, że nie można pretendować do pójścia dalej w sposób nieokreślony, rezygnując z chrześcijaństwa i jego misji strzeżenia wartości ludzkich, których nie będzie się potem w stanie skutecznie bronić.

Wartości i normy chrześcijańskie nie mogą trwać w świadomości społecznej bez chrześcijaństwa. Ostatecznie to chrześcijaństwo gwarantuje także niechrześcijanom podstawowe wolności i prawa podstawowe⁷. Jeśli to zostanie uznane, być może będzie można powrócić do odzyskania pełnego wymiaru chrześcijańskiego wraz z konsekwencjami etycznymi, które dotyczą także kwestii przerywania ciąży. W przeciwnym razie nastąpi rozpowszechnienie i umocnienie się sadyzmu. Odzyskanie prawdy chrześcijańskiej – jak widać – z punktu wyjścia konkluzji sady-

⁷ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Wolność wyrażania się. Kilka uwag krytycznych*, w: M. Urbańska (red.), *Wolność i wychowanie*, Tarnów 2011, s. 81-85.

stycznych, do których dochodzi cywilizacja zachodnia, jawi się jako wymóg reakcji na utrwalanie się tego, co negatywne, co potwierdzają dane socjologiczne i analizy etyczne. Powrót do potępienia przerywania ciąży może mieć miejsce tylko w takim kontekście.

Studium opracowane przez Lombardiego ma także tę zaletę, że zwraca uwagę na wiele kwestii szczegółowych, opisując je w sposób żywy i wnikliwie komentując. Warto zwrócić uwagę przynajmniej na dwie. Pierwsza dotyczy – wspomnianego już wcześniej – praktycznego przejścia od aborcyzmu humanitarnego do aborcyzmu libertarnego. Pierwszy typ aborcyzmu uznaje się za humanitarny, przy czym prawie zawsze odrzuca się w jego przypadku jakąś kontrolę zewnętrzną i neguje się potrzebę sankcji karnych dla dopuszczających się przerywania ciąży, robiąc niewiele lub nic w dziedzinie realnego wsparcia życia. Bardzo szybko takie podejście staje się faktycznie aborcyzmem libertarnym.

Druga kwestia jest następująca. Jeśli jest prawdą, że w materializmie przejście do hedonizmu i do sadyzmu jest niemal bezpośrednio, to pojawia się uzasadniony lęk w stosunku do form socjalno-egalitarnych, które afirmuje i propaguje aborcyzm. Czy taki aborcyzm nie stanie się wkrótce elementem antropologii kolektywistycznej, pewną koniecznością społeczną i w którymś momencie nie zostanie on narzucony? Lombardi zwraca uwagę, że pojawi się w pewnym momencie sytuacja, w której trzeba będzie bronić podstawowego prawa do niezgadzenia się na przerywanie ciąży. Zapowiadana czterdzieści lat temu możliwość dzisiaj staje się faktem. Dochodzące głosy o tym, że we Francji chce się wpisać do konstytucji zakaz występowania w obronie życia, jest tego brutalnym potwierdzeniem.

Lombardi dodawał wprawdzie, że w ramach integralnego – dzisiaj powiedzielibyśmy „globalnego” – planowania w dziedzinie ekonomii i społeczeństwa ruch libertarny traci na znaczeniu i ma charakter prowizoryczny, dlatego życie społeczne nie może nie iść w kierunku integralnej socjalizacji. Po czterdziestu latach należy zauważyć, że w praktyce ta zapowiedź nie weryfikuje się w sposób jednoznaczny, chociaż o potrzebie socjalizacji mówi się dzisiaj wiele. Powód wydaje się następujący: w ramach świata fizycznego, w którym liczy się już tylko to, co wyliczalne, czyli materia, człowiek zostaje pozbawiony swojej istoty ontologicznej, także on staje się procesem wyliczanym, przekształcalnym, dlatego ludzka

istota może być definiowana suwerennie, historycznie przez społeczeństwo. W takim przypadku to społeczeństwo daje człowiekowi prawo do istnienia. W projekcie libertarnym to prawo ontologiczne poczętego dziecka jest dawane przez matkę, ale czy jutro nie zostanie ono powierzone partii, państwu, jakiemuś urzędnikowi? Zresztą nie jest to tylko kwestia przyszłości, ponieważ w praktyce polityka ma już realny wpływ na propagowanie przerywania ciąży w świecie⁸. W czasach immanentyzmu materialistycznego, weryfikowanego liberalnie, absolutyzm totalitarny ma taką samą „szansę” urzeczywistnienia, jak aboryzm libertarny. Co więcej, kolektywizm ma dużą szansę zyskania ostatecznie przewagi nad indywidualizmem, na co realnie wskazują tendencje totalitarne współczesnego liberalizmu⁹.

5. Kwestie otwarte

Historyczną analizę przeprowadzoną przez Lombardiego trzeba dzisiaj zdecydowanie pogłębić. Materializm współczesny łatwo upoważnia do likwidacji tego, kto nie jest wygodny lub kto będzie miał – jak się przewiduje – „nieszczęśliwe” życie. Oczywiście, na pierwszym miejscu znajduje się jeszcze nienarodzony, chociaż bliski jego „pozycji” egzystencjalnej na drugim miejscu znajduje się człowiek stary i chory, stąd propozycja eutanazji. W Polsce dominuje obecnie zagadnienie przerywania ciąży, chociaż w wielu kręgach coraz częściej pojawia się postulat podjęcia debaty na temat eutanazji. Z czego wynika taka sytuacja? Wydaje się, że we współczesnym wychowaniu mocno pomniejsza się wychowanie do kierowania się rozumem, to znaczy zbyt jednostronnie kładzie się nacisk na jakiś sentymentalizm relacyjny, który potem przekształca się w sentymentalizm etyczny. W takim ujęciu liczy się tylko ten, kto jest w stanie wzbudzić uczucia, wrażenie sympatii lub litości, a więc dziecko, które już się śmieje lub płacze, natomiast dziecko, którego jeszcze nie widać, nie budzi

⁸ Por. M. SCHOONYANS, *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991; J. KRÓLIKOWSKI, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004, s. 125-137.

⁹ Por. M. SCHOONYANS, *Le dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

emocji i reakcji. Dorosłego szanuje się, bo ma siłę ramion i myśli. Żeby zdobyć się na szacunek względem każdego człowieka, trzeba siły i subtelności rozumu. Szacunek zakorzenia się w rozumie i jego obiektywności.

W gruncie rzeczy z metafizycznego punktu widzenia jest to jeszcze materializm, ale bardzo mocno naznaczony psychologizmem, który sprawia, że nabiera on nowego znaczenia zwłaszcza w odniesieniu do kwestii etycznych. Należy podjąć nad nim szczególne badania, aby zdać sobie sprawę z jego wpływu na człowieka, a zwłaszcza na podejmowane przez niego decyzje. Chodzi o konkretne wskazanie, w określonych ramach psychosocjologicznych, motywów drastycznego upadku rozumu, bez którego – to znaczy bez pojęć wykraczających poza poziom wrażeń – jest trudno poznać prawdę, że takie nierozwinięte życie *istotnie* jest życiem ludzkim oraz istnieje uniwersalny obowiązek jego obrony.

W dzisiejszej sytuacji obyczajowo-kulturowej zachodzi także potrzeba uzupełnienia i pogłębienia relacji zachodzącej między homoseksualizmem a aboryzmem, o której Lombardi tylko wspomina, a która dzisiaj stała się bardziej oczywista i jest wprost manifestowana w rozmaitych nurtach ideologicznych. W walkach o dopuszczalność przerywania ciąży prowadzonych przez feministki – pośród wielu motywów – podkreśla się potrzebę uznania równości w dziedzinie płciowej między mężczyzną i kobietą, a drogą prowadzącą do niej ma być odrzucenie dziecka. Taka tendencja nie oznacza wprawdzie bezpośredniej afirmacji homoseksualności, ale jest z nią niewątpliwie związana. Lombardi przywołał niektóre teksty zwolenników przerywania ciąży, w których zaangażowanie w tej sprawie jest łączone z likwidacją różnicowania płciowego między mężczyzną i kobietą oraz jego znaczenia w dziedzinie wyborów relacyjnych. Wprawdzie te wybory nie muszą prowadzić do likwidacji różnic płciowych, niemniej jednak w praktyce feministki i homoseksualiści tworzą obecnie jedną koalicję obyczajową, wspierając się wzajemnie, co potwierdza zbieżność dwóch ideologii. Ich rozszerzenie weryfikuje się obecnie w ideologii gender, która stanowi już odrębne zagadnienie, dlatego nim się tutaj nie zajmujemy¹⁰.

¹⁰ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Natura czy kultura, czyli o co toczy się walka w dyskusji o gender*, Tarnów 2014.

Trzeba ponadto zapytać się: czy aboryzizm w dużej mierze rzeczywiście ma jako swój pierwszorzędnny motyw pesymizm odnośnie do życia wiecznego, czy też nie prowadzą do niego prostsze powody, takie jak hedonizm i egoizm prokreacyjny?

Libertaryzm ma swoje źródło nie tylko w społeczeństwie zachodnim, które zostało określone mianem społeczeństwa „otyłego”. Jego źródłem jest także przekonanie, że upadek konstytucji metafizycznej nazywanej „hellenistyczną” (utrzymującą porządek w byciu jako chciany przez Boga) doprowadził teraz do sytuacji, w której porządek świata nadaje człowiek odpowiednio do swojego własnego upodobania. Lombardi tego nie zapomina, ale w dzisiejszej sytuacji duchowej na to zagadnienie należy mocniej zwrócić uwagę, także z tej racji, że mamy dzisiaj wielu teologów (katolickich i protestanckich), którzy mówią, że Bóg chce świata, w którym sam człowiek nadaje sens życiu i rzeczom. Pojawia się wówczas pytanie, czy nie należy także – nawet jeśli wywołuje to oczywiste trudności – podjąć na nowo i przededefiniować nie tylko prawdy etyczne, lecz także prawdy metafizyczne¹¹.

6. Możliwy dialog

W każdym jednak razie po stwierdzeniu tego wszystkiego nie ulega wątpliwości, że rekonstrukcji źródeł, z których wyłania się obecny aboryzizm, Lombardi dokonał w sposób bardzo przekonujący. Jest tak samo sugestywna i zasługująca na uwagę także jego propozycja dotycząca dróg wyjścia z aktualnego kryzysu. Na ten wątek należy także zwrócić uwagę, ponieważ pozwoli on na sformułowanie niektórych ważnych dzisiaj pytań, aby szukać na nie potem odpowiedzi.

Lombardi proponuje więc, aby w obecnej sytuacji dobrze uwypuklić charakter czysto opcjonalny („emotywny”) wyborów „humanitarnych” dokonywanych przez tych, którzy uznają się za materialistów lub – w każdym razie – za ateistów (i niechrześcijan). Należy zauważyć ich nie-

¹¹ Por. A. BAUSOLA, *Natura e progetto dell'uomo. Riflessioni sul dibattito contemporaneo*, Milano 1977, s. 4-17.

zdolność do opierania się przez dłuższy czas istniejącym naciskom obyczajowym i do mocniejszego uzasadnienia humanitaryzmu pozbawionego *jedyne*go autentycznego fundamentu, który musi mieć charakter teistyczny (chrześcijański). Bez chrześcijaństwa (lub przynajmniej bez teizmu) logicznie popada się w sadyzm. Kompromisy oparte na jakimś „humanizmie laickim” lub „umowie społecznej” nie mogą być trwałe na dłuższą metę. Należy także dobrze podkreślić negatywne konsekwencje aktualnego libertaryzmu, konsekwencje sadystyczne i dogłębnie destrukcyjne, których nie mogą nie podzielać także humaniści laicy czy niewierzący. W tym miejscu mogłoby być użyteczne zaproponowanie wpływowym siłom laicko-humanistycznym, jednak sytuującym się w perspektywie etycznej bliskiej chrześcijaństwu, aby zaangażowały się w przemyślenie swojego teoretycznego a-/antychrześcijaństwa, to znaczy swoich własnych fundamentów.

Ta interesująca i sugestywna propozycja Lombardiego domaga się sprecyzowania. Wskazując na charakter opcjonalny, to znaczy niemający oparcia w samym sobie, humanizmu laickiego, można – owszem – skłaniać tego, kto go broni, do szukania jego autentycznego i pierwotnego fundamentu. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo, że nie musi bynajmniej odkryć on niespójności swojego ideału i może dojść do uzasadnienia libertaryzmu sadystycznego. Dzięki postępowaniu tą drogą mogą zostać tylko lepiej ukazane motywacje humanizmu laickiego. Jeśli nie jest się w stanie dostarczyć wystarczających argumentów przemawiających za perspektywą teistyczną (i chrześcijańską), to czy będzie można uniknąć takiej konkluzji? Na jakiej podstawie takie skutki będą mogły być uznane za negatywne, czyli za domagające się odrzucenia? Czy wystarczy do tego ideał humanitarny, który poza teizmem (i poza chrześcijaństwem) jawi się jako niespójny i czysto opcjonalny? A jeśli odznacza się niespójnością, to z jakiej racji należałoby troszczyć się o przyszłe pokolenia – o jeszcze nienarodzonych?

Można pokazać, że humaniści laicy często nie bronią swoich wartości, opierając się na jakiejś opcji egzystencjalnej, ale raczej czynią to z powodów sentymentalnych; ich wypowiedzi mają charakter emocjonalny, są wyrazem pasji, która nie ma poza sobą podstaw teoretycznych, uza-

sadniających opowiedzenie się po stronie określonych wartości. W takim przypadku powinno się pokazać, że nie tyle ta emocja jest nieważna, ile raczej że w chrześcijaństwie znajduje ona swoje wyjaśnienie, że w teizmie znajduje się oparcie dla jej ważności. Nie ulega wątpliwości, że w takie uzasadnienie trzeba włączyć także perspektywę eschatologiczną – perspektywa nadziei na nieśmiertelność mogłaby faktycznie i praktycznie wzmocnić wskazania dotyczące rezygnacji z oświeconych propozycji dzisiejszych ideologii, aby zachować świat dla tych, którzy go jutro zamieszkają. Warto sięgnąć tutaj do wypowiedzi prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, który zauważył: „Występuje paradoksalna sytuacja: materializm filozoficzny i praktyczny powinien – zdawałoby się – zdecydowanie stać na straży życia doczesnego, zaczynającego się w chwili poczęcia i kończącego z chwilą śmierci. Tymczasem jest odwrotnie: właśnie ludzie wierzący w nieśmiertelność człowieka i dążący do zbawienia wiecznego stają w obronie dzieci u progu ich życia na ziemi. Oni to przeciwstawiają się terroryzmowi śmierci wobec bezbronnych. Terroryzm ten rozprzestrzenia się w środowiskach nie znających Boga. Taka jest logika ludzkiego rozumu”¹².

7. Adekwatna propozycja chrześcijańska

Jeszcze raz w tym miejscu pojawia się pytanie: dlaczego należałoby opowiedzieć się po stronie chrześcijaństwa? Czy należałoby uczynić to z tego powodu, że okazuje się ono najmocniejszym argumentem za powszechnością ideałów humanistycznych? Jest to możliwe. Tylko jeśli będzie się w stanie dostarczyć obiektywnych argumentów, będzie można przejść do propozycji chrześcijańskiej mającej uniwersalne znaczenie i powszechną spójność. Staje się więc pilne zadanie szukania argumentów za teizmem (i za chrześcijaństwem), które będą sugestywnie wymowne także dla humanistów laickich. Wymaga to jednak pokazania także tych racji, z powodu których odrzucają oni teizm (i chrześcijaństwo). Te racje nie będą takie same jak te, które doprowadziły do libertaryzmu

¹² W. FIJAŁKOWSKI, *Ku afirmacji...*, dz. cyt., s. 5.

hedonistycznego (a więc np. industrializacja), ale one są i są zróżnicowane, jak różne są postawy teoretyczne humanistów laickich.

Lombardi proponuje – mówiąc językiem politycznym – zawarcie „koalicji” z humanistami laickimi bliskimi etyce chrześcijańskiej, zostawiając na początku innych na boku, ponieważ inni zbyt mocno zależą od uwarunkowań socjologicznych, powodujących dewiacje. Humanści laicy są najbliżsi chrześcijanom w dziedzinie etyki, którą coraz chętniej się interesują, dlatego chrześcijanie powinni zbliżyć się do nich. Na pewno takie zbliżenie nie jest możliwe w każdej sytuacji, ale zapewne jest ono możliwe w dość szerokim zakresie. Wsparciem dla tego zbliżenia może być także współczesna filozofia, w której etyka – nawet jeśli jest ona pogrążona w kryzysie – cieszy się coraz większym zainteresowaniem¹³. Warto to uwzględnić, aby wspólnie próbować przekroczyć rozpowszechnienie ideałów i argumentów wywodzących się z kręgów industrializmu i fizykalizmu. Należy ponadto zauważyć, że kręgi te już od kilku dziesięcioleci są przedmiotem badań historiograficznych i teoretycznych, ale mniej studiuje się obecne w nich źródła i tendencje socjologiczne i psychologiczne. Tymczasem powinno się je lepiej studiować, aby bardziej odpowiednio zmierzyć się z nimi. Z jednej strony, owszem, pozostaje – jak podkreśla Lombardi – prawdą, że relacja chrześcijaństwa z humanizmem pozytywnym jest zbieżna w dziedzinie etycznej, to jednak, z drugiej strony, element teoretyczny budowy teistycznej i chrześcijańskiej, także w dziedzinie etycznej, należy na nowo przemyśleć i zaproponować w odnowionej formie teoretycznej. Nie wystarczy odwoływanie się do chrześcijaństwa jako najlepszego punktu odniesienia dla wartości *odczuwanych* w społeczności ludzkiej. Nie wystarczy nawet podkreślenie i uzasadnienie starych podstawowych tez metafizycznych i etycznych. Należy także na nowo przemyśleć relacje zachodzące między niezmiennymi zasadami etycznymi i konkretnymi normami moralnymi. Możliwe, że między racjami odrzucenia koncepcji teistyczno-chrześcijańskiej jest także ta, że reprezentowała ona etykę kładącą zbyt ni nacisk na niezmiennosć zasad, rozciągając ją także na konkretne normy moralne,

¹³ Por. S. LATORA, *La ripresa del primato dell'etica nella filosofia postmoderna*, w: *Prospettive etiche nella postmodernità*, praca zbiorowa, Cinisello Balsamo 1991, s. 123-130.

które niekoniecznie i nie wszystkie są niezmiennie pod każdym względem. Świat współczesny doszedł do odrzucenia wszelkich transcendentnych i niezmiennych norm, błędząc w tym, i trwa w błędzie, ale dynamizm nauki i techniki domaga się przemyślenia konkretnych, szczegółowych norm postępowania, uwzględniając twórczą obecność człowieka w świecie i w strukturach społecznych. Zapomnienie o tym może tworzyć obrazy zdeformowane i oddalające od chrześcijańskiej pozycji etycznej, której rysami charakterystycznymi są i powinny pozostać dynamizm wolności oraz profetyczne otwieranie działania ludzkiego na Boga.

Bibliografia

- Banasiak B., *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź 2006.
- Bausola A., *Natura e progetto dell'uomo. Riflessioni sul dibattito contemporaneo*, Milano 1977.
- Buttiglione R., *Etyka wobec historii*, Lublin 2005.
- Caffarra C., *Vangelo della vita e cultura della morte*, Torino 1992.
- Fijałkowski W., *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1989.
- Kennedy F., *Avortement, droit des femmes*, Paris 1972.
- Królikowski J., *Natura czy kultura, czyli o co toczy się walka w dyskusji o gender*, Tarnów 2014.
- Królikowski J., *Wolność wyrażania się. Kilka uwag krytycznych*, w: M. Urbańska (red.), *Wolność i wychowanie*, Tarnów 2011, s. 81-85.
- Królikowski J., *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004.
- Latora S., *La ripresa del primato dell'etica nella filosofia postmoderna*, w: *Prospettive etiche nella postmodernità*, praca zbiorowa, Cinisello Balsamo 1991, s. 123-130.
- Lombardi Vallauri L., *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976.
- Łojek J., *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1975.

Schooyans M., *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.
Schooyans M., *Le dérivate totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

Ks. Janusz Królikowski, dr hab., prof. UPJPII; kapłan diecezji tarnowskiej; dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII) od 2014 roku. W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

ARTYKUŁY

bp Józef Wróbel SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY I EKLEZJALNY KONTEKST POSZUKIWAŃ BIOETYKÓW KATOLICKICH

PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL AND ECCLESIASTICAL CONTEXT OF EXPLORATIONS OF CATHOLIC BIOETHICISTS

Abstrakt

Refleksja bioetyczna stara się zrozumieć naturę biomedycznych praktyk oraz dokonać ich oceny etycznej. Ostatecznym celem tej refleksji jest dobro człowieka i społeczności ludzkiej. W analizach aksjologicznych można się spotkać z różnymi założeniami filozoficznymi i modelami ocen bioetycznych. W bioetyce dążącej do uwolnienia się od niezmiennych zasad najczęściej można się spotkać z pragmatyczno-utyliitarystyczną kazuistyką lub z modelem kontraktualistycznym, a w kręgu znaczonego wpływami T. L. Beauchampa i J. F. Childressa z bioetyką czterech zasad (autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości). Bioetyka inspiracji katolickiej odwołuje się do historycznie zweryfikowanych wartości uniwersalnych, dla którym filarem jest świętość życia ludzkiego i godność osobowa każdego człowieka. Konsekwentnie niniejsze opracowanie omawia

mądrościowe inspiracje refleksji nad praktykami medycznymi oraz kontekst filozoficzny, etyczny i teologiczny refleksji bioetycznej eklezjalnej.

Słowa kluczowe: bioetyka, modele bioetyczne, bioetyka katolicka

Abstract

The bioethical reflection is an attempt to understand the very nature of biomedical practice in order to achieve the fair ethical judgement. The ultimate aim of that reflection is the goodness of a person and the human society. In the axiological analyses one can come across various philosophical assumptions and bioethical models. In bioethics thriving towards releasing itself from invariable principles often we could see the pragmatic, utilitarian, casuistic approach while with the contractualistic model and among the circle of influence of T. L. Beauchamp and J. F. Childress we see the bioethics of four principles: autonomy, non-maleficence, beneficence, and justice.

The bioethics of the Catholic inspiration appeal to the historically verified universal values for which basis and pillars are the sanctity of human life and the dignity of human person. Consequently the below elaboration discusses the several inspirational reflections of the medical practices as well as their philosophical context, moreover it touches the ethical and theological reflections rooted in ecclesiastical bioethics.

Keywords: bioethics, bioethical models, Catholic bioethics

Refleksja bioetyczna w punkcie wyjścia stara się zrozumieć naturę i moralną wartość projektów biomedycznych, mając na uwadze dobro tak konkretnego człowieka, jak i społeczności ludzkiej. Publikacje z zakresu tej tematyki proponują różne założenia aksjologiczne i modele ocen etycznych. Mogą one przyjąć formę pragmatyczno-utylitarystycznej kazuistyki, która zadowala się kalkulacją możliwych do osiągnięcia dóbr metaetycznych lub też ogranicza się do zwyczajnego porównania pozytywnych i negatywnych skutków biomedycznej ingerencji w biologiczną i psychiczną strukturę człowieka. Kiedy indziej ogranicza się ona

do oceny postępowania lekarskiego w świetle aktualnych osiągnięć nauk medycznych. Innymi słowy, podstawę oceny etycznej stanowi zgodność procedury z wypracowanymi dla danego przypadku zasadami postępowania medycznego. W przypadku praktykowanego dziś w krajach anglosaskich kontraktualizmu ocena ta bierze pod uwagę społeczną akceptację sposobów rozwiązywania standardowych problemów bez głębszego odniesienia do uogólnionego systemu wartości. Model ten wychodzi bowiem z założenia, że jest rzeczą niemożliwą wypracowanie w społeczeństwie pluralistycznym uniwersalnego systemu etycznego oraz określenie wspólnych dla wszystkich zasad dobra. Z kolei często przytaczani T. L. Beauchamp i J. F. Childress¹, a rzadziej R. Gillon², proponują analizę dylematów etycznych z perspektywy czterech zasad normalizujących postawy służby zdrowia wobec pacjenta: autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości. Zgodnie z przekonaniem tych autorów zasady te winny stanowić podstawę wszystkich innych modeli. Chociaż brzmienie przytoczonych zasad wydaje się bliskie etyce katolickiej, to jednak ich praktyczna aplikacja w pewnym zakresie jest jej obca, a miejscami budzi ona wprost dyskwalifikujące je zastrzeżenia.

Bioetyka inspiracji katolickiej, mimo że często krytykowana i odrzućcana (bardziej w wyniku braku jej dogłębnego poznania i afektywnego uprzedzenia do Kościoła katolickiego niż z powodu jej merytorycznych braków), to jednak niezniechęcona szuka aksjologicznego fundamentu, sięgając do klasycznych źródeł refleksji etycznej i teologicznomoralnej, a także do historycznie zweryfikowanych wartości uniwersalnych. Stąd stara się spojrzeć na konkretną ingerencję czy projekt biomedyczny nie tylko z perspektywy teologicznej, ale również filozoficznej i mądrościowej.

Z punktu widzenia teologicznego odwołuje się ona do przesłania biblijnego i zbudowanej na nim refleksji rozumowej, gdyż jest przekonana, że rozum i wiara nie wykluczają się, ale wzajemnie zakładają i ubogacają. Na tę zależność zwraca uwagę encyklika *Fides et ratio*, w której Jan Paweł II pisze: „Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga (...), to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać. (...)

¹ Por. T. L. BEAUCHAMP, J. F. CHILDRESS, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.

² Por. R. GILLON, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, Warszawa 1997.

Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu³. Nieco dalej dodaje: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu”⁴. Innymi słowy, to wiara zachęca człowieka to poznania ludzkiej istoty w całej głębi jej natury, jako nieodzownego podstawowego punktu odniesienia w pytaniach o jej dobro. Mając na uwadze przywołane inspiracje, bioetyka inspiracji katolickiej sięga też do nauczania Magisterium Kościoła, które w uroczystych oświadczeniach i niezmiennie głoszonych formułach jest obdarowane charyzmatem nieomyślności⁵. W ramach perspektywy filozoficznej sięga do prawa naturalnego, szukając w nim podstaw afirmacji godności osobowej człowieka w przedziale właściwym dla praktyki medycznej.

³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998 (dalej: FR), 43.

⁴ FR 48.

⁵ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis»*, Rzym 1990, 15: „Jezus Chrystus obiecał Pasterzom Kościoła, że będzie im towarzyszył Duch Święty, aby mogli w pełni wykonać powierzone im zadania nauczania Ewangelii i autentycznej interpretacji Objawienia. W szczególności wyposażył ich w charyzmat nieomyślności w tym, co dotyczy wiary i obyczajów. Wykonywanie tego charyzmatu może przybierać różne formy. Działa on zwłaszcza wtedy, gdy biskupi w łączności z ich widzialną głową, przez akt kolegialny, jak w przypadku soboru ekumenicznego, głoszą jakąś naukę lub kiedy papież, spełniając swoją misję Najwyższego Pasterza i Nauczyciela wszystkich chrześcijan, ogłasza jakąś prawdę «ex cathedra»”. „(...) To, co odnosi się do moralności, może być przedmiotem autentycznego Magisterium, ponieważ Ewangelia jako słowo życia inspiruje i kieruje całą sferą ludzkiego działania. Zadaniem więc Urzędu Nauczycielskiego jest rozstrzygnięcie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrzznego zła. (...) Z drugiej strony, Objawienie zawiera pouczenia moralne, które same w sobie mogłyby być poznane przez naturalny rozum ludzki, lecz dostęp do nich utrudnia człowiekowi jego grzeszność. Jest prawdą wiary, że te zasady moralne mogą być nauczane nieomyślnie przez Urząd Nauczycielski”.

W ramach ostatniej perspektywy – mądrościowej – sięga do „głosu” sumienia orientującego od najdawniejszych czasów ludzkie postępowanie na drogę prawdy i dobra, a także do tradycji aksjologicznej przybierającej konkretny kształt w przysięgach i kodeksach etyki lekarskiej.

1. Mądrościowe inspiracje refleksji eklezjalnej nad praktykami medycznymi

Liczącą się rolę w rozwoju katolickiej myśli bioetycznej odegrała tradycja mądrościowa przyjmująca postać zobowiązań składanych przez członków korporacji lekarskich. Wiele z propozycji zawartych w tych dokumentach znalazło uznanie w nauczaniu Kościoła w imię zasady, że prawdziwe dobro jedno ma imię, niezależnie do tego, kto wyznacza jego zasady i przez kogo jest ono czynione. Czerpanie z tych źródeł ludzkiego doświadczenia moralnego zaznacza się zwłaszcza tam i wtedy, kiedy proponowane w imię tego dobra rozwiązania pozostają w zgodzie z godnością człowieka i z jego fundamentalnym prawem do życia.

Najstarsze normy kształtujące etykę lekarską nawiązują do hinduskiej refleksji moralnej znajdującej swój wyraz w fundamentalnych doktrynach moralnego prawa kształtującego międzyosobowe relacje. Wyraża się ono w życzliwości, tolerancji, bezinteresowności, wyrzeczeniu się przemocy, a także w „prastarym zwyczaju” będącym odpowiednikiem „złotej zasady”: „Człowiek, który odnosi się do wszystkich stworzeń, jak do siebie samego i traktuje je jak własne «ja» (...) zapewni sobie osiągnięcie szczęścia. (...) Nie będzie czynił innym, co uważa za szkodliwe dla siebie”⁶.

W tym duchu jest sformułowany manuskrypt etyki lekarskiej Charaka Samhity, który miał żyć między IV a II wiekiem przed Chrystusem. Jest on uważany za najstarszego i najważniejszego autora tradycyjnej medycyny hinduskiej zwracającej uwagę na zdrowie fizyczne, psychiczne i duchowe oraz służące mu specyficzne praktyki. Nowsza redakcja tego

⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, 13.

dokumentu napisanego w stylu poetyckim pochodzi z I wieku po Chrystusie. Nie brak autorów wyrażających przypuszczenie, że jest to kompilacja formuł staroindyjskich będących w użyciu przez lekarzy na wiele wieków przed Chrystusem (możliwe, że nawet już w IX wieku p.n.e.). Obok dosyć szczegółowego zbioru zasad uprawiania sztuki lekarskiej pojawia się też *Przysięga* składana przez lekarza. Ma ona na celu budowanie relacji zaufania między uczniem i mistrzem, a także formułuje zasady postępowania wobec osób chorych. Kandydat przygotowujący się do pełnienia tej funkcji musi mieć odpowiednie walory fizyczne, kulturalne i moralne: „winien on żyć wstrzemięźliwie, mówić prawdę, mistrzów słuchać, zaś nauczycieli, biednych, przyjaciół, sąsiadów, pobożnych i mędrców za darmo leczyć”. Lekarzowi zaś są udzielane rady: „Włosy i paznokcie obcinaj krótko, ciało utrzymuj czysto, noś białą odzież, na nogach obuwie i w ręce laskę lub parasol. Wygląd twój zewnętrzny powinien być skromny, a usposobienie czyste i bez złości. Bądź grzeczny w mowie i przyjaźnie usposobiony dla wszelkich jestestw żyjących oraz bacz na to, aby służący twój miał charakter dobry”⁷. W efekcie w społeczeństwie hinduskim lekarze cieszyli się wielkim szacunkiem, byli postrzegani na wzór dobrego ojca, przyjaciela, stróża zdrowia. Jednocześnie prawo przewidywało kary za błędy w sztuce lub nieudolność, a ich wielkość była uzależniona od kasty, do której pacjent przynależał. W przypadku przedstawiciela najwyższej kasty lekarzowi groziła nawet kara śmierci⁸.

Powszechnie znany i bliski kulturze zachodniej jest *Corpus Hippocraticum* datowany na lata 440-350 przed Chrystusem. Poszczególne traktaty omawiają zasady postępowania lekarza oraz właściwe mu cnoty. Centralny element tego zbioru stanowi kodeks etyki lekarskiej znany jako *Przysięga Hipokratesa*⁹, którą winni byli składać adepci sztuki lekarskiej. *Przysięga* kładzie nacisk nie tylko na postawę filantropijną lekarza, ale także

⁷ Cyt. za: W. SZUMOWSKI, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994, s. 41.

⁸ Por. tamże, s. 34-44; B. SEYDA, *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977³, s. 32-34; B. BUJAŁOWSKA, *Medycyna ludów pierwotnych*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Warszawa 1988, s. 35-36.

⁹ Niektórzy badacze uważają, że zbiór ten jest oparty na przyrzeczeniach sformułowanych przez Imhotepa (Egipt, XXVII-XXVI, a może nawet XXX wiek przed Chr.).

na wysoki ideał moralny. Świadcstwo cnotliwego życia pełniło bowiem istotną rolę. Budowało autorytet i wiarygodność lekarza, a tym samym pozwalało go odróżnić od szarlatana. Wobec niskiego poziomu wiedzy medycznej i raczej ograniczonych możliwości terapeutycznych, to właśnie dobra reputacja lekarza świadczyła o jego uczciwości i o szczerości zamiarów. Pacjent mógł mieć pewność, że lekarz czyni to, co możliwe z medycznego punktu widzenia, a jedynym motywem jego postępowania jest chęć przyścia z pomocą człowiekowi mającemu zdrowotne problemy. Konsekwentnie lekarz składający przysięgę zobowiązywał się do nieszkodzenia pacjentowi, dochowania tajemnicy zawodowej, wyrzekął się wspierania samobójstwa i przeprowadzania aborcji, a także wchodzenia w niemoralne relacje z pacjentem oraz z osobami z jego otoczenia¹⁰.

W kontekście takich zobowiązań może zaskoczyć rezygnacja lekarza z operacyjnego leczenia kamicy¹¹. W praktyce wyrzeczenie się ingerencji wysokiego ryzyka miało również na celu ochronę jego autorytetu i dóbr osobistych. Negatywne skutki praktyk chirurgicznych spowodowane przede wszystkim brakiem dostatecznej wiedzy anatomiczno-fizjologicznej i środków aseptycznych mogłyby bowiem podważyć jego autorytet, budzić wątpliwości co do szczerości jego zamiarów, a niekiedy także mogły skutkować surową karą za błąd w sztuce, nawet niezamierzony. Na takie konsekwencje błędu lekarskiego wskazuje już *Kodeks Hammurabiego* (ok. 1792-1750 roku p.n.e.)¹².

¹⁰ „Będę stosował zabiegi lecznicze wedle mych możliwości i zdolności ku pożytkowi chorych, broniąc ich od uszczerbku i krzywdy. Nikomu, nawet na żądanie, nie podam śmiertelnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał, podobnie też nie dam nigdy niewieście środka na poronienie. W czystości i niewinności zachowam życie swoje i sztukę swoją. (...) Do jakiegokolwiek wejść domu, wejść doń dla pożytku chorych, wolny od wszelkiej chęci krzywdzenia i szkodzenia, jako też wolny od pożądań zmysłowych, tak względem niewiast jak mężczyzn, względem wolnych i niewolników” (w: J. GULA, *Przysięga Hipokratesa: nota od tłumacza i tekst*, w: J. Gałkowski, J. Gula, *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym-Lublin 1991², s. 193-197). Także: *Oryginalna Przysięga Hipokratesa*, <http://adonai.pl/life/?id=110> (odczyt z dn. 14.05. 2015 r.).

¹¹ „Aby nie spowodować bezpłodności u mężczyzny w żadnym wypadku nie usunę kamienia u chorego na kamicę, ale zabieg ten pozostawię temu, kto jest z nim obeznanym”.

¹² „§ 218. Jeśli lekarz obywatelowi operację ciężką nożem z brązu wykonał i spowodował śmierć obywatela lub łuk brwiowy obywatela nożem z brązu otworzył i oka

Niektóre interpretacje przysięgi wskazują na sprzeczność przywołanych klauzuli z ówczesną praktyką, jako że lekarze mieli przeprowadzać zabiegi chirurgiczne (a ponadto traktaty *Corpus Hippocraticum* omawiają tego typu ingerencje), aborcję i eutanazję. Sprzeczność tę tłumaczy się w ten sposób, że przysięga łączyła adepta sztuki lekarskiej tylko z mistrzem i jego rodziną, czy też z określonym środowiskiem, a niekoniecznie z całą korporacją lekarzy. Młody lekarz przyjmował więc za swoje ideały moralne związku, do którego należał. Według innej interpretacji, która nie stoi w sprzeczności z dopiero co przytoczoną, *Przysięga* została sformułowana w kręgach inspirowanych przez filozofię i etykę pitagorejską (która mogła czerpać inspiracje z kultury indyjskiej). Ona to bowiem głosiła ideał ascezy, wewnętrznej harmonii, wierności sumieniu, dobra, zachowania zasad moralnych, sprawiedliwości, opanowania popędów, czystości, poszanowania życia, wierności przyjaźni i złożonym przysięgom¹³. Z czasem idee te mogły znaleźć uznanie w oczach chrześcijan, którzy nie tylko ubogacili je o elementy ewangeliczne, ale także uznali autorytet Hipokratesa¹⁴. Przykładem takiej postawy może być św. Grzegorz z Nazjanzu¹⁵ czy też św. Hieronim¹⁶. W efekcie etos lekarza kierującego się ideałem Hipokratesa był całkowicie ukierunkowany na dobro człowieka znajdującego się w potrzebie, a jego służba była inspirowana zasadami altruizmu, głębokiego humanizmu, a z czasem re-

obywatela pozbawił, rękę utną mu”; „§ 219. Jeśli lekarz operację ciężką niewolnikowi (...) nożem z brązu wykonał i spowodował (jego) śmierć, niewolnika jak (tamten) niewolnik w zamian da” (*Kodeks Hammurabiego*, www.pistis.pl/biblioteka/Hammurabiego%20kodeks.pdf (odczyt z dn. 20.08.2015 r.).

¹³ Por. G. SANTINELLO, A. PIERETTI, A. CAPECCI, *I problemi della filosofia. La filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*, T. 1: *Nel mondo antico e medievale*, Roma 1980, s. 18-19.

¹⁴ Por. S. SPINSANTI, *Medico*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 736-749; TENŽE, *Vita fisica*, w: *Corso di Morale*, T. 2: *Diakonia. Etica della persona*, Brescia 1983, s. 129-135; H. E. SIGERIST, *A History of Medicine*, T. 2: *Early Greek, Hindu and Persian Medicine*, New York 1960, s. 303.

¹⁵ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Funebris in laudem Caesarii fratris oratio, superstiti-bus adhuc parentibus*, PG 35 kol. 767, nr 204.

¹⁶ Hieronim, *Epistola 52 (Ad Nepotianum. De vita clericorum et monachorum)*, 15; PL 12, kol. 538-539.

ligijnie podbudowaną miłością samarytańską wzorowaną na postawie Chrystusa-Lekarza¹⁷.

Spśród wielu innych zbiorów zasad deontologii lekarskiej na uwagę zasługuje również kodeks lekarski przypisywany żydowskiemu filozofowi i lekarzowi Mojżeszowi Majmonidesowi (ur. 1135 w Hiszpanii – zm. 1204 w Egipcie), czyli tak zwany *Kodeks Majmonidesa*, nazywany też *Modlitwą Majmonidesa*. Bardziej krytyczne badania sugerują, że zbiór ten mógł powstać dopiero w XVIII wieku, a jego faktycznym autorem mógł być Marcus Herz, niemiecki lekarz, uczeń Immanuela Kanta. Zgodnie z tytułem kodeks ten ma charakter religijny i postać modlitwonej deklaracji, w której lekarz składa wyznanie wiary w jedynego Boga – Stwórcę ludzkiego ciała. Zobowiązuje się on do wypełnienia swojej posługi zleconej mu przez Boga. Czuje się więc powołany do „czuwania nad życiem i zdrowiem bożych stworzeń” oraz do „czynienia dobra Jego dzieciom”. Konsekwentnie prosi on Boga o dar pełnienia posługi z miłością, tak wobec biednych, jak i bogatych, dobrych, jak i złych, przyjaciół, jak i wrogów. W człowieku chorym pragnie widzieć cierpiącego bliźniego. Jednocześnie prosi o dar przezwyciężenia chciwości, skąpstwa, żądzy sławy, gdyż są one wrogami prawdy i postawy dobroczynnej, a w końcu o otwartość na sugestie lekarzy mających większe doświadczenie oraz o wytrwałość w doskonaleniu się w sztuce.

Ważny moment w procesie kształtowania się zasad etyki lekarskiej jest związany z norymberskim procesem lekarzy nazistowskich (1946-1947). W efekcie tego procesu w 1947 roku sformułowano tak zwany *Kodeks Norymberski (Nürnberg Kodex)* określający etyczne zasady prowadzenia doświadczeń na człowieku. Na bazie tego dokumentu rok później sformułowano *Deklarację Genewską* znaną jako *Genewska Przysięga Lekarska (The Hippocratic Oath Formulated at Geneva)*. Przysięga ta jest w pełni wzorowana na *Przysiędze Hipokratesa*. Składający ją lekarze zobowiązują się między innymi do „służby ludzkości”, szacunku wobec mistrzów, sumiennego wypełniania obowiązków, troski o zdrowie człowieka, dochowania tajemnicy zawodowej, pełnienia praktyki lekarskiej niez-

¹⁷ Por. B. HÄRING, *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, Warszawa 1975, s. 32-33.

leżnie od względów religijnych, narodowościowych, rasowych, politycznych i społecznych, respektowania w praktyce lekarskiej praw człowieka, a zwłaszcza do poszanowania życia ludzkiego od chwili poczęcia (!).

Wspomniany *Kodeks Norymberski* otrzymał nowy kształt w 1964 roku w postaci tak zwanej *Deklaracji Helsińskiej*. Dokument ten określił zasady prowadzenia badań w zakresie klinicznym. Ingerencje medyczne nie mogą być motywowane racjami społecznymi czy medycznymi, a jedynie indywidualnym dobrem pacjenta. On też musi wyrazić na nie zgodę, uprzednio poinformowany o ich przedmiocie, a niezależne komitety etyczne winny je uprzednio zaakceptować oraz je kontrolować. Badania mogą prowadzić wyłącznie wykwalifikowani specjaliści.

Inne akty o charakterze międzynarodowym to między innymi *Deklaracja Sydnejska* z 1968 roku na temat śmierci mózgowej, *Deklaracja z Oslo* z 1970 roku na temat przerywania ciąży (zaakceptowana „wyłącznie jako środek terapeutyczny”), *Deklaracja Tokijska* z 1975 roku ponownie na temat doświadczeń medycznych z udziałem człowieka, *Deklaracja Lizbońska* z 1981 roku na temat prawa do wolnego wyboru lekarza, zgody pacjenta na terapię lub jej odrzucenie, prawa kontaktu z osobą duchowną wyznawanej religii oraz prawa do godnej śmierci, *Deklaracja Hawajska* z 1984 roku dotycząca problemów psychiatrii, *Deklaracja Madrycka* z 1987 roku na temat eutanazji, *Deklaracja Wiedeńska* z 1988 roku na temat problemów ekologicznych, demograficznych i planowania rodziny, *Deklaracja Hongkońska* z 1989 roku uaktualniająca *Deklarację Helsińską*, *Deklaracja Kalifornijska* z 1990 roku na temat broni chemicznej i biologicznej, *Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny*, czyli *Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie z Oviedo* z 4 kwietnia 1997 roku. Konwencję tę uzupełniono o *Protokół dodatkowy w sprawie zakazu klonowania istot ludzkich* (12 stycznia 1998 roku)¹⁸. Ponadto *Deklaracja Praw Dziecka* z 1959 roku, *Praw Osób Upośledzonych Umysłowo* z 1971 roku i *Deklaracja Praw Osób Niepełnosprawnych* z 1975 roku.

¹⁸ Por. J. WRÓBEL, *Lekarska etyka*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 704-706; *Die ärztlichen Gelöbnisse*, „Arzt und Christ” 1(8) (1962), s. 1-34; H. SIEFERT, *Ärztliche Gelöbnisse*, w: A. Eser [i in.] (red.), *Lexikon: Medizin. Ethik. Recht*, Freiburg–Basel–Wien 1989, kol. 113-122.

2. Kontekst filozoficzny i etyczny refleksji bioetycznej

Zgodnie z poczynionymi wcześniej uwagami w klasycznych kodeksach etyki lekarskiej dominuje model lekarza filantropa. Jego postawę inspirował głęboki humanizm, projekcja głosu sumienia, ludzkiego współczucia, solidarności, poczucia braterstwa, a także umiłowanie piękna znajdującego wyraz w zdrowiu i radości płynącej z życia¹⁹. Postawy te zostały jednocześnie ujęte w dwie zasady klasycznej deontologii lekarskiej: *salus aegroti suprema lex* (zdrowie chorego najwyższym prawem) oraz *primum non nocere* (przede wszystkim nie szkodzić). W kręgu kultury chrześcijańskiej istotną rolę odgrywała postawa miłości ewangelicznego Samarytanina (por. Łk 10,30-35).

Humanitarna, afektywna i religijna podstawa etyki lekarskiej otrzymała nową orientację po drugiej wojnie światowej wraz ze sformułowaniem wspomnianych już *Kodeksu Norymberskiego* z 1947 roku i *Genewskiej Przysięgi Lekarskiej* z września 1948 roku. Wprawdzie brak w nich bezpośrednio wyeksponowanych akcentów filozoficznych i teologicznych, jednak w obydwu dokumentach zostaje podkreślony wymóg zgody człowieka na uczestnictwo w eksperymencie medycznym, co sugeruje obowiązek uszanowania jego podmiotowości w ogólnie rozumianej praktyce medycznej. Postawienie takiego akcentu w przytoczonych dokumentach sugeruje, iż w okresie ich proklamacji ostatecznie dojrzała świadomość godności osobowej człowieka i jego praw, a także konieczność nadania im powszechnie zobowiązującego charakteru. Praktycznym wyrazem tej świadomości jest proklamacja z 10 grudnia 1948 roku *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Uznając aksjologiczny fundament życia społecznego, dokument ten wyznacza, i to w sposób bezpośredni, również ponadczasowe zasady odgrywające fundamentalną rolę w etyce medycznej. Deklaracja podkreśla bowiem, że „wszyscy ludzie rodzą się (...) równi pod względem swej godności i swych praw. (...) Powinni [oni] postępować wobec innych w duchu braterstwa” (Art. 1); „każdy człowiek ma prawo do życia (...)” (Art. 3); „nikogo nie wolno (...) trak-

¹⁹ Por. J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 222-223.

tować w sposób okrutny, nieludzki lub poniżający” (Art. 5) oraz „[każdy człowiek ma] prawo do opieki lekarskiej” (Art. 25).

Przywołany akcent w spojrzeniu na praktykę lekarską, mimo że na pozór nieznaczny, stanowił jednak ważny wyznacznik dalszego rozwoju refleksji etycznej nad praktyką medyczną. Pozwolił on bowiem znaleźć odpowiedź na pytania, jakie niósł ze sobą szybki rozwój nauk technicznych, biologicznych i medycznych, a wraz nimi metody, które pozwalały w coraz większym stopniu ingerować w strukturę anatomiczną i fizjologiczną człowieka, stosując nie tylko terapie objawowe, ale coraz częściej przezwyciężając choroby i stany patologiczne na poziomie ich przyczyn (terapię przyczynowe). Co więcej, nie tylko pomagał on w ocenie praktyk prewencyjnych i leczniczych, ale również coraz częściej badań poznawczych i eksperymentalnych. Przełom ten wyznaczają między innymi takie osiągnięcia w omawianej materii²⁰ jak: w 1953 roku Francis H. C. Crick oraz Jonas D. Watson przedstawiają model strukturalny i funkcjonalny kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA); w 1960 roku pojawiła się w sprzedaży hormonalna pigułka antykoncepcyjna i odtąd w nowy sposób człowiek zaczyna manipulować swoją płodnością; w 1970 roku Hamilton Smith odkrył i scharakteryzował enzymy restrykcyjne, czyli podstawowe narzędzie inżynierii genetycznej, która swe początki ma w 1973 roku; od lat czterdziestych XX wieku prowadzi się intensywne badania nad opanowaniem technik prokreacji pozaustrojowej, a 25 lipca 1978 roku rodzi się pierwsze dziecko „z probówki” – Luisa Brown²¹; 5 lipca 1996 roku przychodzi na świat pierwszy sklonowany ssak – owca Dolly²²; od połowy XX wieku praktykuje się diagnozę prenatalną, a później także preimplantacyjną powszechnie stosowaną w procedurze in vitro²³ i preopercyjową; na przełomie lat sześćdziesiątych i siedem-

²⁰ Por. J. WRÓBEL, *Etyka lekarska, etyka medyczna i bioetyka. Próba metodologicznego rozróżnienia*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4(59) (2012), s. 180-185.

²¹ Por. J.-L. BRUGUÈS, *La fécondation artificielle. Au crible de l'éthique chrétienne*, Paris 1989; A. BOMPIANI, *Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica*, Milano 2006.

²² Por. *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, B. Chyrowicz (red.), Lublin 1999.

²³ Taką diagnozę przeprowadzono po raz pierwszy w 1991 roku w Wielkiej Brytanii. Por. A. PRZYŁUSKA-FISZER, *Problem diagnostyki preimplantacyjnej* (Wokół diagno-

dziesiątych XX wieku medycyna otrzymuje nowy aparat służący nieinwazyjnej diagnozie – ultrasonograf; od drugiej połowy XX wieku rozwija się transplantologia (pierwszy udany zabieg przeszczepienia nerki między bliźniakami monozygotycznymi ma miejsce w 1954 roku); w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, przy okazji badań nad nowotworami, zwłaszcza przyczyn przerzutów, specjaliści wpadają na trop komórek macierzystych faktycznie odkrytych w 1963 roku²⁴; doskonalone metody reanimacji pozwalają od drugiej połowy XX wieku podtrzymać życie ludzkie poza naturalne granice; na przełomie XX i XXI wieku został zrealizowany wielki „projekt poznania ludzkiego genomu” (Human Genome Project; HUGO Project; w styczniu 2000 roku ogłoszono wstępne jego ukończenie); w tym samym okresie rozwijane są biotechnologie wykorzystywane między innymi w produkcji nowych specyfików medycznych i biomedycznych, na przykład w produkcji antybiotyków, sztucznej insuliny, interferony, sztucznych hormonów²⁵.

Postęp ten nie zawsze ma charakter jednoznacznie pozytywny. Z jednej strony niesie on ze sobą nowe możliwości w zakresie profilaktycznym, terapeutycznym i rekonwalescencyjnym. Z drugiej strony wpisuje się niezrządkiem w zbiór elementów składowych tak zwanej cywilizacji śmierci, którą znamionuje kryzys kultury, języka, obyczajów, antropologii i wartości²⁶. Najdobitniej wyraził się on w takich systemach i kierunkach, jak scjentyzm, biologizm, materializm, technicyzm czy pragmatyzm. Swoją tożsamość ciągle buduje liberalizm, szukając nowych rozwiązań w proklamowaniu indywidualizmu i wolności ograniczanej jedynie obowiązkiem nieszkodzenia drugiemu człowiekowi. Płacząc się w przywołanych

styki preimplantacyjnej 20.03 – 3.04.2009 r.), http://www.ptb.org.pl/pdf/przyluska_reimplantacja_1.pdf, s. 2 (odczyt z dn. 29.10.2012 r.).

²⁴ Por. W. U. ECKART, *Illustrierte Geschichte der Medizin. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Berlin Heidelberg 2011, s. 330-331.

²⁵ Por. np. *Podstawy biotechnologii*, C. Ratledge, B. Kristiansen (red.), Warszawa 2011; *Biotechnologia*, w: *Wielka encyklopedia medycyny*, t. 3, Warszawa 2011, s. 148-151; *Biotechnologia medyczna*, w: *Komitet Biotechnologii PAN*, http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent&view=article&id=73&Itemid=61 (odczyt z dn. 29.10.2012 r.).

²⁶ Por. B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società. Analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Milano 1981, s. 151-189.

założeniach, liberalizm ten pogrąża się coraz bardziej w wewnętrznych sprzecznościach. Nie jest bowiem w stanie rozwiązać trudności, jakie wynikają z zachodzenia na siebie równorzędnych praw wolnościowych oraz z konfliktu interesów różnych podmiotów równoprawnie uczestniczących w życiu społecznym. Najdobitniej te sprzeczności zostają obnażone w bezradności wobec stworzenia gwarancji prawnych dla społecznie słabszych jednostek, czego przykładem jest postulowanie nieograniczonego prawa matki do abortowania niechcianego płodu, prawa niepłodnych rodziców (w tym osób żyjących w związkach monopłciowych) do procedury in vitro z pominięciem zdrowotnych i społecznych konsekwencji tej procedury dla dziecka i matki, czy też propozycja zrodzenia dziecka „leku”, które chce się wykorzystać jako dawcę komórek czy tkanki (najczęściej szpiku kostnego) w terapii starszego rodzeństwa. Obydwa postulaty pomijają fundamentalne prawa dziecka, skądinąd proklamowane w tak zwanej *Genewskiej Deklaracji Praw Dziecka* przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Ligi Narodów w 1924 roku, w *Deklaracji Praw Dziecka* uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1959 roku oraz w *Konwencji o Prawach Dziecka* przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 roku.

W kręgach myśli filozoficznej i społecznej, zwłaszcza inspirowanej głębokim humanizmem, z powodzeniem podjęto próby określenia uniwersalnych kryteriów i wartości pozwalających znaleźć powszechnie satysfakcjonującą odpowiedź na egzystencjalne i etyczne dylematy dotyczące tak jednostki, jak i całej ludzkiej społeczności. Odpowiedź ta, chociaż kontestowana przez przedstawicieli skrajnego liberalizmu, pozwoliła przezwyciężyć kontrowersje antropologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne, bez których nie jest możliwa również spójna refleksja bioetyczna.

Postulaty te znalazły swoje odbicie w nowym kierunku filozoficznym wypracowanym pod koniec XIX wieku równoległe w Stanach Zjednoczonych i w Europie, a mianowicie w personalizmie. Jako prąd kulturowy i społeczny „pojawił się on jako protest przeciwko wszelkim próbom «uprzemiotowienia» człowieka – czy to na płaszczyźnie teoretycznej, przez głoszenie filozoficznego monizmu, czy w życiu społeczno-politycznym, w którym jednostkę podporządkowywano społeczeństwu. Personalisci umieszczają osobę na szczycie hierarchii bytów stworzonych,

twierdząc, iż w odróżnieniu od rzeczy cechuje się ona duchowością, a zaś przejawia się w intelektualnym poznaniu, w zdolności wolnego samookreślenia oraz w możliwości twórczego wyrażania siebie w czynach i dziełach²⁷. Do jej natury należy również wchodzenie w relacje interpersonalne. Tak rozumiany kierunek odwołuje się do trzech filarów antropologicznych, a mianowicie do godności osoby, do jej jedności duchowo-cieleśnej oraz do jej natury społecznej.

Właściwa człowiekowi godność osobowa stoi w centrum tak zwanej zasady personalistycznej. Jej intuicje pojawiają się u niemieckiego filozofa z Królewca, Immanuela Kanta (1724-1804) w najogólniejszej zasadzie etycznej – w tak zwanym imperatywie kategorycznym²⁸. Filozof ten wylicza trzy rodzaje tegoż imperatywu. W ramach niniejszych analiz na wagę zasługują dwa pierwsze. Zgodnie ze sformułowaniem zasady powszechności prawa każdy winien „postępować tylko według takiej maksymy, dzięki której może zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”²⁹, to znaczy, aby ta zasada mogła być stosowana przez każdego i zawsze. W ujęciu nawiązującym do praw przyrody zasada ta brzmi: „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”³⁰. Drugi imperatyw, wpisujący się w niniejsze analizy, domaga się poszanowania godności osoby i postuluje: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³¹.

Analogiczną zasadę moralną o charakterze uniwersalnym, nazwaną „normą personalistyczną”, sformułował Karol Wojtyła. W jego ujęciu norma ta wskazuje na szczególną pozycję człowieka w otaczającym go świecie, na wyjątkową jego wartość i godność oraz na kształt wzajemnych

²⁷ I. DEC, *Personalizm*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 122-123.

²⁸ Por. T. BIESAGA, *Imperatyw kategoryczny*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 786-788.

²⁹ Por. I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984³, s. 50.

³⁰ Tamże, s. 51.

³¹ Tamże, s. 62.

odniesień międzypersonalnych³². Późniejszy papież Jan Paweł II pisze: „Norma [personalistyczna] jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”³³.

Tak rozumiany stosunek do człowieka, respektujący jego osobową godność, obejmuje nie tylko jego duchową naturę, a zwłaszcza jego rozumność, samoświadomość i chcenie, ale w równym stopniu także współkonstituującą go strukturę cielesną. Przedmiotem międzypersonalnych odniesień nie jest tylko jakiś element ludzkiej anatomii czy też określone procesy biologiczno-fizjologiczne, ale zawsze człowiek jako taki. Konsekwentnie wszelkie relacje, czy to osoby do samej siebie, czy też osoby do osoby, otrzymują moralną wartość nie tylko z jakości odniesień do sfery duchowo-psychicznej, ale i w równym stopniu do struktury cielesnej. Jan Paweł II pisze: „Każda osoba ludzka w swej niepowtarzalnej wyjątkowości nie jest złożona tylko z ducha, lecz także i z ciała i dlatego w ciele i poprzez ciało dociera się do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości. Szacunek dla godności człowieka pociąga w konsekwencji obronę owej tożsamości człowieka – *«corpore et anima unus – jedność ciała i duszy»* (...). Właśnie na bazie takiej wizji antropologicznej, powinno się znaleźć podstawowe kryterium do podejmowania decyzji, kiedy chodzi o interwencje nie w pełni lecznicze, na przykład interwencje, które mają na celu polepszenie stanu biologicznego człowieka”³⁴.

Prawda o godności człowieka domaga się w międzypersonalnych relacjach postaw inspirowanych przez sprawiedliwość i miłość. Zgodnie

³² Por. T. BIESAGA, *Norma moralności*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia...*, dz. cyt., s. 701.

³³ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42.

³⁴ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej*, 29.10.1983 r., AAS 76(1984), s. 393; por. także KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o szacunku dla rodzającego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae»*, Rzym 1987, Wstęp, 3.

z klasyczną definicją sprawiedliwość oznacza oddanie drugiemu tego, co mu się słusznie należy. Głębsza analiza natury relacji międzyosobowych sugeruje jednak, że świadczenia, jakie czynią sobie osoby, nie mogą być wyłącznie zawężone do ich matematycznie zrównanej wartości. Tak rozumiana zasada sprawiedliwości (sprawiedliwość kontraktualistyczna) stanowi podstawę relacji na poziomie przedmiotowym czy też prawnym, czyli tam, gdzie osoby koncentrują swoją uwagę wyłącznie na wartości rzeczy, umów czy świadczeń, a brak zrównania tej wartości staje się aktem niesprawiedliwości. Zasada sprawiedliwości nie jest jednak w stanie spełnić swojej roli jako kryterium moralności tam, gdzie naczelnym wymogiem jest dobro osób wchodzących we wzajemne relacje, również w kontekście konkretnych przedmiotów i świadczeń. Zawężenie perspektywy do równości przedmiotowej łatwo może się stać największą niesprawiedliwością (*summum ius, summa iniuria*; np. odmowa leczenia ciężko chorej osoby, która nie jest w stanie pokryć wszystkich kosztów terapii). Sprawiedliwość mająca na uwadze prawdę o osobie i jej godność musi być mierzona miłością i międzyludzką solidarnością, bo one ponad wartość rzeczy będących przedmiotem kontraktu kładą dobro osoby. Stąd w klasycznym ujęciu teologii moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej (również w kwestiach dotyczących świadczeń pełnionych przez służbę zdrowia) „sprawiedliwość nie jest zwykłą ludzką konwencją, gdyż to, co jest «sprawiedliwe», nie jest pierwotnie określone przez prawo, lecz wpływa z głębokiej tożsamości istoty ludzkiej”³⁵.

Przytoczonej zasady nie można traktować jednostronnie. Również praktyka miłości nie ogranicza się bowiem do świadczeń mierzonych kryteriami wolontariatu i dobroczynności, ale domaga się spełnienia wymogów sprawiedliwości, czyli tego, co człowiekowi należne z tytułu jego godności i słusznych praw. Nie można bowiem zapewniać bliźniego o miłości, a jednocześnie pozostać obojętnym na jego konieczne potrzeby lub też tylko wyświadczać mu dowolnie określoną „łaskę”³⁶.

³⁵ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 202.

³⁶ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, Rzym 1980, 14: „Zrównanie przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowie-

W świetle tych uwag personalistycznie rozumiana praktyka medyczna nie zawęży swoich horyzontów do postaw dobroczynności czy też, z drugiej strony, do pełnienia roli społecznej wynikającej z przygotowania zawodowego i otrzymywanych honorariów, ale czuje się obligowana miłością i szacunkiem należnym człowiekowi, który jako pacjent nie jest w stanie przezwyciężyć swoich niedomagań, dysfunkcji czy ryzyka utraty życia. Istotną rolę w tym spojrzeniu odgrywa ostatecznie fakt, że zdrowie człowieka nie jest dobrem przedmiotowym posiadanym przez osobę, ale dobrem osobowym pozostającym w bezpośrednim związku z jej życiem i spełnianiem obowiązków indywidualnych oraz społecznych. Stąd miłość do osoby zakłada również obowiązek sprawiedliwej troski o jej zdrowie i życie.

3. Kontekst teologiczny – świętość i nienaruszalność życia ludzkiego

Praktycznym wyrazem przywołanych refleksji jest obfite nauczanie szeroko pojętego Magisterium Kościoła w kwestiach etyki lekarskiej, medycznej i biomedycznej (bioetyki). Początków tego nauczania można się dopatrzeć już w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, u ojców Kościoła, a w czasach współczesnych zwłaszcza u papieży XX i XXI wieku. W największym stopniu jest ono rozwinięte przez Piusa XII i Jana Pawła II. Nauczaniu tych papieży towarzyszą liczne dokumenty dykasterii watykańskich, a zwłaszcza Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Rady

kiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawia, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością”. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005, 28b: „Miłość – caritas – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego”. Por. także A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, t. 3: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, Roma 1979, s. 118-122.

ds. Rodziny, Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia czy Papieskiej Akademii Pro Vita.

Istotnym źródłem dla bioetyki katolickiej jest więc dorobek filozoficzny, etyczny, teologiczny i teologicznomoralny tychże kościelnych kręgów. W rozwoju tym na odnotowanie zasługuje nie tylko kierunek chronologii zdarzeń i wzajemnych odniesień. Samo Magisterium uważnie śledzi poszukiwania etyków i teologów. Ich praca ma bowiem charakter służebny. Ich „zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła”³⁷. Jednocześnie ich praca czyniona w powyższym duchu stanowi przedpole badawcze dla głębszego zrozumienia wiary i moralności przedstawianej później przez Magisterium w postaci oficjalnego nauczania, które ma charakter doktrynalny, czyli jest oficjalną wykładnią zasad moralności katolickiej.

Dla nieobeznanych z tematem spore zaskoczenie może wywołać stwierdzenie, że Pismo Święte stanowi źródło współczesnej refleksji bioetycznej. Trudno bowiem znaleźć w nim treści związane ze współczesną biomedycyną, na przykład dotyczące genetyki, transplantologii, komórek macierzystych, in vitro, tworzenia chimer, uporczywej terapii itd. Jednakże w kompetentnie odczytanym objawieniu Bożym nie brakuje tak bezpośrednich, jak i pośrednich, tak bliższych, jak i dalszych wskazań na temat etycznych zasad stojących u podstaw praktyki medycznej. Nie chodzi tutaj o świadectwa praktyki medycznej w semickiej kulturze. Punktem wyjścia dla niniejszej refleksji są teologicznie osadzone treści

³⁷ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis»*, Rzym 1990, 6. Ponadto: „Żywy Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia, mimo różnych darów i funkcji, mają ostatecznie ten sam cel: zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie i uczynienie go w ten sposób «światłem narodów». Ta służba wspólnocie kościelnej wytwarza dwustronną relację pomiędzy teologiem a Urzędem Nauczycielskim. Przekazuje on autentyczną naukę Apostołów i korzystając z dorobku teologii, odrzuca zarzuty i deformacje wiary, proponując między innymi – z otrzymaną od Chrystusa powagą – pogłębienie, wyjaśnienia i stosowanie nauki objawionej. Teologia przeciwnie, przez refleksję dochodzi do coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego, zawartego w Piśmie Świętym i wiernie przekazywanego przez żywą Tradycję Kościoła pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego; stara się ona wyjaśnić naukę zawartą w Objawieniu zgodnie z wymaganiami rozumu oraz nadaje mu jednorodną i systematyczną formę” (tamże, 21).

na temat godności osoby ludzkiej i praktycznych wyrazów jej poszanowania. Najdonioślejsze wskazania są wpisane w akt stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże”, przyjęcie ludzkiej natury przez Drugą Osobę Boską – Jezusa Chrystusa, odkupienie człowieka i uświęcenie ludzkiego ciała przez Ducha Świętego („Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest” – por. np. 1 Kor 6,19; por. także 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16). W efekcie sam Pan Jezus daje normatywny przykład szacunku dla godności i podmiotowości człowieka, którą wyrażają używane przez Niego sformułowania „jeżeli chcesz”, czy też „co chcesz”: „[Pan Jezus] odpowiedział mu: «Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowuj przykazania»” (Mt 19,17; „Jezus mu odpowiedział: «Jeśli chcesz być doskonały»” – Mt 19,21; „A Jezus przemówił do niego: «Co chcesz, abym ci uczynił?» Powiedział Mu niewidomy: «*Rabbuni*, żebym przejrzał»” – Mk 10,51; por. Łk 18,41).

W biblijnym przesłaniu równie mocno jest osadzona prawda o świętości życia ludzkiego i idący z nią w parze nakaz jego poszanowania. Świętość ta jest tutaj rozumiana dwojako. Z jednej strony wskazuje ona na życie jako szczególny dar Stwórcy dla człowieka, tak iż On jest jedynym Panem ludzkiego życia i człowiek przynależy wyłącznie do Niego. Z drugiej strony wskazuje ona na życie jako szczytową wartość będącą udziałem człowieka, podstawę wszystkich innych wartości³⁸.

Świętość ludzkiego życia owocuje zakazem zabijania niewinnego życia ludzkiego. W historii zabójstwa Abla przez jego brata, Kaina, Bóg jest Gwarantem życia człowieka i konsekwentnie przestrzega przed przelewaniem ludzkiej krwi: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata. [Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,5-6)³⁹. Zakaz ten otrzymuje zdecydo-

³⁸ Por. A.-A. VIARD, J. GUILLET, *Życie*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1985³, s. 1157-1158.

³⁹ Por. C. SPICQ, P. GRELOT, *Krew*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii...*, dz. cyt., s. 393-394; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju*, Cz. 1: *Rozdziały 1-11*, Częstochowa 2013, s. 414-416.

waną formę w postaci piątego przykazania Dekalogu „Nie zabijaj” (por. Wj 20,2-17; Pwt 5,6-21). Negatywna proklamacja przykazania oznacza, że „zakazuje ono pewnych czynów i zachowań jako z natury złych”, a w efekcie „nie dopuszcza żadnych uprawnionych wyjątków”⁴⁰. Jan Paweł II napisze więc: „celem przykazań, przypominanych przez Jezusa (...), jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr. «Nie zabijaj» (...) – to zasada moralna sformułowana jako zakaz. Normy negatywne szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego (...)”⁴¹.

Biblijny nakaz poszanowania ludzkiego życia ma też pozytywne sformułowanie. Takie ujęcie jest osadzone we wzorze danym przez samego Boga-Stwórcę, który wskazuje na siebie jako miłośnika życia: „Miłujesz wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11,23-26). W Nowym Testamencie nakaz ten otrzymuje integralne uzasadnienie, gdyż nie tylko stanowi podstawę uczestnictwa człowieka w darach naturalnych (fizycznych i duchowych), ale także w nadprzyrodzonych i wiecznych; wprost w życiu samego Boga, w zjednoczeniu z Nim, w Jego Królestwie (por. np. J 10,28; 2,36; 3,16.36). W końcu obowiązek poszanowania życia bliźniego jest konsekwencją przykazania miłości, gdyż ogarnia ono każdy wymiar ludzkiej egzystencji i każdy wymiar międzyosobowych relacji. Pan Jezus uczy swoich uczniów w Kazaniu na górze: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: *Nie zabijaj!* (...) A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5,21-22). Ogólnikowość tego sformułowania zostaje uzupełniona w świadectwie integralnej przynależności człowieka do swego Stwórcy (por. Mt 6,25-27, Łk 12,22-24, 1 Kor 12,18).

W świetle tej refleksji teologicznej święty charakter ludzkiego życia oraz jego nienaruszalność ma bardzo szeroki zakres. Obejmuje on

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993 (dalej: VS), 67; por. także nr 76.

⁴¹ VS 13.

również obowiązek poszanowania ludzkiej integralności, tak w wymiarze psychiczno-duchowym, jak i anatomiczno-fizjologicznym, gdyż Boży autorytet chroni człowieka w całej jego bytowej strukturze, a nie tylko jakąś wybraną jego część. Stąd już w kulturze semickiej Starego i Nowego Testamentu z jednakową stanowczością jest sformułowany zakaz zarówno zabijania, jak i naruszania integralności człowieka, czyli jego okaleczenia⁴². Jan Paweł II ujmie to prawo w słowach: „z prawdy o świętości życia ludzkiego wynika zasada jego nienaruszalności (...). Przykazanie mówiące o nienaruszalności ludzkiego życia rozbrzmiewa pośród «dziesięciu słów» przymierza synajskiego (por. 34,28) [tzn. Dekalogu]. Zakazuje przede wszystkim zabójstwa: «Nie będziesz zabił» (Wj 23,7); ale zabrania także – jak to precyzuje późniejsze prawodawstwo Izraela – zranienia w jakikolwiek sposób ciała bliźniego (por. Wj 21,12-27)”⁴³.

Mimo że zakaz naruszania życia i ciała człowieka jest tak zdecydowanie podkreślony, to jednak ma on w świetle Pisma Świętego pewne ograniczenia. Przykazanie zabraniające zabójstwa nie obejmuje na przykład godzenia w integralność ciała w ramach obrony własnej i proporcjonalnie ważnych dóbr osobistych, a także obrony narodu i jego dobra wspólnego, obrony dóbr religijnych, czy też wydania sprawiedliwego wyroku (por. Pwt 20,1-2; 21,12; 23,10-11). Przywołane teksty biblijne wyraźnie sugerują, że również ingerencje medyczne służące życiu i zdrowiu ludzkiemu, mimo że naruszają integralność cielesną człowieka, nie naruszają prawa Bożego. Wprost przeciwnie, jeżeli mają one taką samą celowość, jak stwórcze i zbawcze działanie Boga, a więc zmierzają do ocalenia zdrowia i życia ludzkiego, są praktyką moralnie dobrą; wprost są nakazem moralnym.

⁴² Por. Kpł 24,17-22: „Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. (...) Ktokolwiek skałeczy bliźniego, będzie ukarany w taki sposób, w jaki zawinił. Złamanie za złamanie, oko za oko, ząb za ząb. W jaki sposób ktoś okaleczył bliźniego, w taki sposób będzie okaleczony” (por. także Wj 21,23-25; 26-27).

⁴³ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 40.

4. Krąg zasad pomocniczych

Przywołana problematyka dotycząca ingerencji biomedycznych w strukturę biologiczną człowieka stała się przedmiotem pogłębionej refleksji etycznej i teologicznomoralnej. W wymiarze praktycznym zakres tych ingerencji został wyjaśniony za pomocą trzech pomocniczych zasad moralnych, a mianowicie „zasady czynu o podwójnym skutku”, „zasady całościowości” i „zasady proporcjonalności”.

4.1. Zasada czynu o podwójnym skutku

Biomedyczne ingerencje w strukturę anatomiczną i fizjologiczną człowieka nie zawsze owocują jednym, upragnionym skutkiem. Nierzadko wykraczają one poza zamierzone ramy: powodują ból, pojawiają się powikłania, okaleczają lub naruszają integralność ciała (transplantacje lub usunięcie jakiegoś organu lub jego części), iniekcje czy tabletki modyfikują działanie układu endokrynologicznego (np. leczenie niedoczynności tarczycy, stosowanie pigułek antykoncepcyjnych). Rodzi się więc uzasadnione pytanie: czy takie działania są dopuszczalne czy też niemoralne?

W odpowiedzi na takie pytania pomocą służy „zasada czynu o podwójnym skutku”. Mimo iż aplikacji tej zasady można się dopatrzeć już w Starym Testamencie (por. 1 Mch 6,43-46) i w ciągu wieków powołują się na nią teolodzy moraliści (np. św. Tomasz z Akwinu), to w rzeczywistości – uważa się – sformułował ją dopiero Jan od św. Tomasza (1589-1644), uczeń Suareza. Do dziś jest ona niezmiennie stosowana w nauczaniu Magisterium Kościoła.

Zasada ta głosi, że pod pewnymi warunkami człowiek może spełnić czyn, który oprócz dobrego skutku owocuje jednocześnie skutkiem złym. Jakie to są warunki? 1) Czyn sam w sobie musi być moralnie dobry lub przynajmniej obojętny. 2) Skutek bezpośredni tego czynu też musi być moralnie dobry. 3) Skutek bezpośredni jest celem działającego, a uboczny – co najwyżej dopuszczony (tolerowany). 4) Istnieją odpowiednio ważne racje dla spełnienia tego czynu, tym poważniejsze, im gorszy, pewniejszy

i bliższy jest ten skutek uboczny, niezamierzony. Warunek ten oznacza jednocześnie, że człowiekowi nie wolno spełnić danego czynu, jeżeli dobro, które jest jego celem, można osiągnąć w inny sposób, unikając złego skutku ubocznego.

Co ta zasada oznacza w praktyce? Klasyczny przykład to stosowanie przez kobietę przepisanych jej przez lekarza środków terapeutycznych, które ją jednocześnie czasowo ubezpłodniają. W tym przypadku czasowa niepłodność jest skutkiem ubocznym terapii. Konsekwentnie taka terapia jest działaniem moralnie dozwolonym. Na taki przypadek wskazuje papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*. Mimo że odrzuca on stosowanie antykoncepcji, to jednocześnie zaznacza: „Kościół uważa za moralnie dopuszczalne stosowanie środków leczniczych, niezbędnych do leczenia chorób, choćby wynikać stąd miała przeszkoda, nawet przewidywana, dla prokreacji, byleby ta przeszkoda nie była z jakichś motywów bezpośrednio zamierzona”⁴⁴.

Oznacza to, że papież uznaje za moralne współżycie małżeńskie podejmowane w czasie tej terapii. Byłoby ono jednak niemoralne, jeżeli podawany specyfik miałby oprócz działania terapeutycznego również działanie wczesnoporonne. Trudno bowiem mówić o jakichś proporcjach między pragnieniem współżycia i akceptacją ryzyka zabicia dziecka, które w wyniku tego współżycia by się poczęło. Niemoralne byłoby również podanie kobiecie w ciąży specyfiku terapeutycznego nieratującego jej życia, a działającego ubocznie poronnie. I w tym przypadku trudno mówić o jakiejś proporcji między dobrym samopoczuciem matki czy nawet uszczerbkiem na jej zdrowiu a zadaniem śmierci dziecku.

Inny przykład to sytuacja matki ciężarnej, która zapadła na śmiertelną chorobę. Możliwa jest terapia ratująca jej życie, ale może ona spowodować śmierć dziecka lub komplikacje zdrowotne. Jeżeli matka nie może poczekać z terapią do momentu, kiedy dziecko uzyska zdolność do samodzielnego życia, ani nie jest możliwa terapia oszczędzająca dziecko, chociaż może mniej skuteczna, może ona zdecydować się na taką terapię i ani ona, ani lekarz nie ponoszą z tego tytułu winy moralnej. W takim

⁴⁴ PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, 15.

bowiem przypadku samo w sobie ratowanie życia matki jest rzeczą moralnie dobrą, a śmierć dziecka jest skutkiem niechcianym, ubocznym tej terapii. Jan Paweł II napisze w tej kwestii: „Mocą władzy, którą Chrystus udzielił Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami (...) oświadczam, że bezpośrednio przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym [tzn. grzechem śmiertelnym], gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej”⁴⁵. Należy zauważyć, że w przedstawionym przypadku śmierć dziecka nie jest „bezpośrednią aborcją”, gdyż nie jest ona zamierzona, tzn. chciana dla niej samej, ani nie jest środkiem ratującym życie matki, ale tylko niemożliwym do uniknięcia skutkiem ubocznym koniecznej terapii⁴⁶. Jeżeli w podobnym przypadku możliwe byłoby odłożenie terapii do czasu uzyskania przez dziecko zdolności do samodzielnego życia, matka może dokonać takiego heroicznego wyboru, mimo iż tym samym musi się liczyć z utratą życia⁴⁷.

Jeszcze inny przypadek dotyczy sytuacji osoby będącej w ciężkim stanie i bardzo cierpiącej. Podawane jej środki znieczulające są nieskuteczne, a dostępne, dostatecznie silne, mogą przyspieszyć jej zgon. Jan Paweł II, nawiązując do nauczania poprzedników, uczy: „Jest dozwolone uśmierzanie bólu za pomocą narkotyków, nawet gdy w konsekwencji prowadzi to do ograniczenia świadomości i skrócenia życia, «jeżeli nie istnieją inne środki i jeśli w danych okolicznościach nie przeszkadza to wypełnienia innych powinności religijnych i moralnych»”⁴⁸. W tym przypadku przedmiotem oceny moralnej jest podanie środków analgetycznych. Ich stosowanie samo w sobie nie budzi zastrzeżeń, gdyż jest moralnie dobrym postępowaniem. Przewidywane przyspieszenie śmierci przez podanie skutecznego środka nie jest zabójstwem, ale tylko skutkiem ubocznych uzasadnionego postępowania medycznego. Takie postępowanie

⁴⁵ EV 62.

⁴⁶ Katechizm Kościoła katolickiego ujmuje tę zasadę w słowach: „Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest głęboko sprzeczne z prawem moralnym” [Poznań 2002² (dalej: KKK), 2271].

⁴⁷ Przykładem takiej postawy może być Gianna Beretta Molla (1922-1962) – włoska lekarka, święta Kościoła katolickiego.

⁴⁸ EV 65.

miałoby charakter zamierzonego zabójstwa i byłoby wielce niemoralne, gdyby jego celem było pozbawienie życia pacjenta i temu celowi służyłby wybór zastosowanego środka. Byłaby to klasyczna eutanazja. Różnica między tymi działaniami polega więc na tym, że w pierwszym przypadku lekarz liczy się z tym, że podana pacjentowi dawka może przyspieszyć jego śmierć, ale jej nie chce i jednocześnie nie dysponuje innym, równie skutecznym środkiem, a w drugim przypadku – eutanazji – dobór analgetyku i podawana dawka są obliczone na jego usmiercenie.

4.2. Zasada całościowości

Zasada ta, zwana też „zasadą terapeutyczną”, głosi, że dla ocalenia całości można poświęcić jej część. W medycynie oznacza ona, że można ingerować w organizm ludzki, pozbawiając go jakiejś funkcji czy części anatomicznej, jeżeli w ten sposób można uratować zdrowie czy życie danej osoby⁴⁹. Zgodnie z wcześniejszymi refleksjami brak takiej konieczności byłby występkiem przeciwko integralności ludzkiego ciała. Byłby to akt arbitralnej manipulacji i zawładnięcia ludzkim organizmem, a więc ostatecznie brak szacunku dla jego godności.

Praktyczną aplikację tej zasady obrazuje prosty przykład. Człowiek jest chory na raka żołądka. Gdyby był zdrowy, resekcja tego organu lub tylko jego części byłaby arbitralną manipulacją tego, co współkonstruuje ludzką osobę. Byłoby to więc postępowaniem niemoralnym. Jednak usunięcie zrakowaciałej tkanki jest moralne, gdyż ratuje życie pacjenta lub zwiększa szanse uratowania jego zdrowia. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku zwłóknienia czy nekrozy innych tkanek i organów.

Z poczynionych stwierdzeń można by wnioskować, że jest rzeczą moralną usunięcie wyłącznie części chorej stanowiącej zagrożenie dla życia człowieka. Papież Pius XII wyjaśnił jednak, że zasada całościowości może być odniesiona również do organów zdrowych i poprawnie funkcjonujących, które jednak stanowią zagrożenie dla zdrowia czy życia czło-

⁴⁹ Por. PAPIESKA RADA DO SPRAW DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY ZDROWIA, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Rzym 1995, 66.

wieka⁵⁰. Medycyna zna takie przypadki. Kobieta choruje na raka piersi czy sutka. Zdarza się, że hormony produkowane przez jej gonady dynamizują rozwój nowotworu. Lekarze oceniają, że stosowane dotychczas działania terapeutyczne są mało skuteczne i można je wzmocnić przez usunięcie czy neutralizację jajników jako gruczołów wydzielania wewnętrznego. W tym przypadku przedstawiony zabieg usunięcia zdrowego i normalnie funkcjonującego organu jest moralnie usprawiedliwiony. Analogiczne sytuacje mogą się zdarzyć w przypadku raka prostaty, którego rozwój jest dynamizowany przez męskie hormony. Celem uratowania całości – zdrowia, a nawet życia mężczyzny – wolno poświęcić zdrowy organ lub pełnione przez niego funkcje; w tym przypadku przeprowadzić jego neutralizację, jeżeli konieczne, również w formie kastracji (dziś taka terapia należy już zasadniczo do przeszłości). Spowodowana w ten sposób sterylizacja, tak kobiety, jak i mężczyzny, jest skutkiem ubocznym koniecznego działania dobroczynnego. Nie może więc być utożsamiana z działaniem antykoncepcyjnym. Tym samym nie stanowi moralnej przeszkody dla cielesnego współżycia małżonków (kastrowanie w późniejszym wieku nie powoduje impotencji).

4.3. Zasada proporcjonalności

Praktyka biomedyczna dosyć często spotyka się z dylematem, jak daleko należy ratować ludzkie życie, zwłaszcza w sytuacjach granicznych. Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, a w dyskusjach przeważnie dominują dwa skrajne stanowiska. Pierwsze głosi, że w skrajnych sytuacjach należy zaniechać ratowania człowieka i pozwolić mu umrzeć, aby niepotrzebnie nie cierpiał lub nie musiał zmagać się ze swoim kalectwem. Drugie domaga się stosowania w procesie ratowania ludzkiego życia wszystkich możliwych środków i podtrzymywania go, jak długo jest to tylko możliwe.

⁵⁰ Por. PIUS XII, *Mutilazione, perizia medica*. Przemówienie do Uczestników 26 Kongresu Urologicznego (08.10.1953 r.), w: P. Verspieren (red.), *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, Brescia 1990, s. 296.

W przywołanej kwestii Magisterium Kościoła już kilkakrotnie przedstawiło swoje stanowisko. Rozstrzygając przedstawiony dylemat, dokonało ono rozróżnienia środków medycznych na podstawowe, zwane też minimalnymi; zwyczajne, zwane też proporcjonalnymi, oraz nadzwyczajne, zwane też nieproporcjonalnymi. Inne dokumenty, a także publikacje moralistów katolickich wyróżniają jeszcze środki „dobroczyenne” i „nie-dobroczyenne”, czy też „bezcelowe” i „niewspółmierne”⁵¹.

Jakkolwiek podział środków terapeutycznych może być w pewnym stopniu relatywny, gdyż ich możliwości zmieniają się wraz z rozwojem cywilizacyjnym i postępem nauk medycznych, to jednak można wskazać na pewne obiektywne kryteria ich podziału. U podstaw tych kryteriów stoi ocena rodzaju stosowanej terapii, stopień jej trudności, związane z nią niebezpieczeństwa, konieczne dawki i możliwości ich praktycznego zastosowania, spodziewane rezultaty, stan chorego, w tym jego sił psychofizycznych⁵². Konsekwentnie do środków podstawowych, czyli minimalnych zalicza się te, które są niezbędne do podtrzymania funkcji życiowych, a więc na przykład troskę o higienę, nawadnianie organizmu, odżywianie, zapobieganie odleżynom. Do środków zwyczajnych i zarazem proporcjonalnych można zaliczyć takie specyfiki i metody, jak transfuzja krwi, podawanie antybiotyków, środków znieczulających, oraz te leki, które są dostępne finansowo dla większości ludzi danego kraju, nie powodują nadmiernych i przedłużających się cierpień pacjenta, dają szansę pozytywnego skutku terapii. Z kolei środki nadzwyczajne i zarazem nieproporcjonalne to te, które są drogie i przerastają możliwości materialne danego pacjenta lub jego rodziny, mogą pozostawić poważne i niekorzystne skutki w zakresie zdrowia fizycznego lub psychicznego, dają małe szanse wyleczenia⁵³.

Z przytoczonym podziałem wiążą się konsekwencje etyczne. Można je ująć w dwie fundamentalne zasady:

⁵¹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o eutanazji «Iura et bona»*, Rzym 1980, nr IV; EV 65; KKK 2278.

⁵² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o eutanazji «Iura et bona»*, Rzym 1980, nr IV.

⁵³ Por. J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna...*, dz. cyt., s. 410.

1) „Nawet jeśli śmierć jest uważana za nieuchronną, zwykłe zabiegi [tzn. środki minimalne, zwyczajne, proporcjonalne, dobroczynne] przysługujące osobie chorej nie mogą być w sposób uprawniony przerywane”⁵⁴. Wymóg ten dotyczy również podtrzymywania życia osób będących w permanentnym stanie wegetatywnym. Zaniechanie takich zabiegów byłoby tożsame z zabójstwem (bezpośrednio zamierzonym pozbawieniem życia człowieka) lub eutanazją (czyli zabójstwem przez czyn lub zaniechanie celem wyzwolenia człowieka z cierpienia). Niemniej jeżeli stosowanie środków minimalnych, w tym również podawanie pokarmu i napoju, staje się niemożliwe z powodu braku odpowiedniej aparatury, organizm pacjenta nie jest w stanie ich sobie przyswajać lub ich podawanie byłoby źródłem wyjątkowego cierpienia (w tym również powodowanego przez konieczną do zastosowania aparaturę), można z nich zrezygnować⁵⁵.

⁵⁴ KKK 2279.

⁵⁵ POF. PAPIESKA RADA DO SPRAW DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY ZDROWIA, *Karta Pracowników...*, dz. cyt., 120: „Pokarm i napój, podawane także sztucznie, należą do normalnych zabiegów zawsze należnych choremu, jeśli nie są ciężarem dla chorego; ich odmówienie może oznaczać prawdziwą i właściwą eutanazję”. Por. także KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania*, Rzym 1.08.2007 r.; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_pl.html (odczyt z dn. 20.05.2017 r.); także *Komentarz [Oficjalny do wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary nt. „Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania” z 15.09.2007 r.]*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_pl.html (odczyt z dn. 27.08.2015 r.): „Stwierdzając, że podawanie pokarmu i wody jest zasadniczo moralnym obowiązkiem, Kongregacja Nauki Wiary nie wyklucza ewentualności, że w pewnych odizolowanych albo bardzo biednych regionach odżywianie i nawadnianie w sposób sztuczny mogą być fizycznie niemożliwe, a zatem *ad impossibilia nemo tenetur*; pozostaje jednak obowiązek zapewnienia minimalnej możliwej opieki i zatroszczenia się, na ile to możliwe, o środki konieczne do należytego podtrzymywania życia. Nie wyklucza się też, że pacjent na skutek zaistniałych komplikacji może nie być zdolny do przyswajania pokarmu i płynów, co uczyniłoby ich podawanie całkowicie nieużytecznym. Poza tym nie wyklucza się całkowicie ewentualności, że w pewnych rzadkich przypadkach sztuczne odżywianie i nawadnianie może być dla pacjenta nadmiernie uciążliwe bądź powodować wyjątkowe cierpienie fizyczne związane, na przykład, z komplikacjami wynikającymi z użycia aparatury”.

2) „Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, ryzykownych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa «uporczywej terapii». Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci; przyjmuje się, że w tym przypadku nie można jej przeszkodzić”⁵⁶. Nie oznacza to jednak, że człowiek nie może akceptować takich środków. Mając na uwadze określone dobro osobiste lub dobro ludzkości, pacjent może wyrazić zgodę (a gdy on sam nie jest w stanie tego uczynić, to jego najbliżsi) na zastosowanie szczególnych środków, których skuteczność nie jest do końca sprawdzona i z których użyciem byłoby związane pewne niebezpieczeństwo (na przykład nowe specyfiki, które nie przeszły jeszcze pełnej procedury dopuszczenia do użycia). Jest to moralnie uprawniona zgoda na udział w tak zwanym eksperymencie terapeutycznym⁵⁷.

Jednocześnie uparte podtrzymywanie życia może też stać się niemoralne, kiedy naturalne możliwości organizmu wyczerpały się lub nie można już uniknąć śmierci. Dotyczy to sytuacji, kiedy techniczno-medyczne wymuszanie procesów życiowych (przeważnie w ramach OIOM-u) nie oznacza nic innego, jak przedłużanie konania i cierpień człowieka⁵⁸.

Bibliografia

- Beauchamp T. L., Childress J. F., *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Biesaga T., *Imperatyw kategoryczny*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 786-788.
- Biesaga T., *Norma moralności*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2003, s. 699-702.
- Biotechnologia*, w: *Wielka encyklopedia medycyny*, t. 3, Warszawa 2011, s. 148-151.

⁵⁶ KKK 2278.

⁵⁷ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o eutanazji...*, dz. cyt., IV; PAPIESKA RADA DO SPRAW DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY ZDROWIA, *Karta Pracowników...*, dz. cyt., 65, 80.

⁵⁸ Por. EV 65; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o eutanazji...*, dz. cyt., nr IV.

- Biotechnologia medyczna*, w: *Komitet Biotechnologii PAN*, http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent&view=article&id=73&Itemid=61 (odczyt z dn. 29.10.2012 r.).
- Bompiani A., *Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica*, Milano 2006.
- Bruguès J.-L., *La fécondation artificielle. Au crible de l'éthique chrétienne*, Paris 1989.
- Bujałowska B., *Medycyna ludów pierwotnych*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Warszawa 1988, s. 23-51.
- Chyrowicz B. (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999.
- Dec I., *Personalizm*, w: A. Maryniarczyk [i in.] (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 122-127.
- Die ärztlichen Gelöbnisse*, „Arzt und Christ” 1(8) (1962), s. 1-34.
- Eckart W. U., *Illustrierte Geschichte der Medizin. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Berlin Heidelberg 2011.
- Gillon R., *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, Warszawa 1997.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Funebris in laudem Caesaris fratris oratio, superstitibus adhuc parentibus*, PG 35 kol. 756-788.
- Gula J., *Przysięga Hipokratesa: nota od tłumacza i tekst*, w: J. Gałkowski, J. Gula, *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin 1991², s. 193-197.
- Günthör A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, t. 3: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, Roma 1979, s. 118-122.
- Häring B., *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, Warszawa 1975.
- Hieronim, *Epistola 52 (Ad Nepotianum. De vita clericorum et monachorum)*, 15; PL 12, kol. 527-540.
- Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Rzym 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Rzym 1993.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej*, 29.10.1983 r., AAS 76(1984), s. 389-395.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984³.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002².
- Kodeks Hammurabiego*, www.pistis.pl/biblioteka/Hammurabiego%20kodeks.pdf (odczyt z dn. 20.08.2015 r.).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji «Iura et bona»*, Rzym 1980.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis»*, Rzym 1990.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania «Donum vitae»*, Rzym 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Komentarz [Oficjalny do wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary nt. „Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania” z 15.09.2007 r.]*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_pl.html (odczyt z dn. 27.08.2015 r.).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania*, Rzym 1.08.2007 r., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_riposte-usa_pl.html (odczyt z dn. 20.05.2017 r.).
- Lemański J., *Księga Rodzaju, Cz. 1: Rozdziały 1-11*, Częstochowa 2013.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010.
- Mondin B., *Una nuova cultura per una nuova società. Analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Milano 1981.
- Oryginalna Przysięga Hipokratesa*, <http://adonai.pl/life/?id=110> (odczyt z dn. 14.05.2015 r.).
- Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Rzym 1995.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968.

- Pius XII, *Mutilazione, perizia medica*. Przemówienie do Uczestników 26 Kongresu Urologicznego (08.10.1953 r.), w: P. Verspieren (red.), *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, Brescia 1990, s. 295-297.
- Przyłuska-Fiszler A., *Problem diagnostyki preimplantacyjnej* (Wokół diagnostyki preimplantacyjnej 20.03 – 3.04.2009 r.), http://www.ptb.org.pl/pdf/przyluska_reimplantacja_1.pdf, s. 2 (odczyt z dn. 29.10.2012 r.).
- Ratledge C., Kristiansen B. (red.), *Podstawy biotechnologii*, Warszawa 2011.
- Santinello G., Pieretti A., Capecci A., *I problemi della filosofia. La filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*, T. 1: *Nel mondo antico e medievale*, Roma 1980, s. 9-28.
- Seyda B., *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977³.
- Siefert H., *Ärztliche Gelöbnisse*, w: A. Eser [i in.] (red.), *Lexikon: Medizin. Ethik. Recht*, Freiburg–Basel–Wien 1989, kol. 113-122.
- Sigerist H. E., *A History of Medicine*, T. 2: *Early Greek, Hindu and Persian Medicine*, New York 1960.
- Spicq C., Grelot P., *Krew*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1985³, s. 393-396.
- Spinsanti S., *Medico*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 736-749.
- Spinsanti S., *Vita fisica*, w: *Corso di Morale*, T. 2: *Diakonia. Etica della persona*, Brescia 1983, s. 127-267.
- Szumowski W., *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994.
- Viard A.-A., Guillet J., *Życie*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1985³, s. 1156-1161.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wróbel J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.
- Wróbel J., *Etyka lekarska, etyka medyczna i bioetyka. Próba metodologicznego rozróżnienia*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4(59) (2012), s. 167-191.
- Wróbel J., *Lekarska etyka*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 702-709.

Bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL – ur. 1952, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach. Biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej, pracownik naukowy KUL, kierownik Katedry Teologii Życia. Ma w dorobku liczne publikacje, polskie i zagraniczne, z zakresu teologii moralnej i bioetyki.

e-mail: j.wrobel@diecezja.lublin.pl

ks. Tadeusz Kałużny SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

СМЕШАННЫЕ БРАКИ:
АКТУАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ ДЛЯ ЦЕРКВЕЙ
Римско-католический и православный взгляд

MAŁŻEŃSTWA MIESZANE:
AKTUALNE WYZWANIE DLA KOŚCIOŁÓW
Perspektywa rzymskokatolicka i prawosławna

MIXED MARRIAGES: THE PRESENT
CHALLENGE FOR THE CHURCHES
The Roman Catholic Perspective and the Orthodox Perspective

Abstrakt

W artykule podejmuje się próbę przybliżenia ekumenicznego wymiaru małżeństw między katolikami i prawosławnymi. Na przestrzeni historii w podejściu do małżeństw mieszanych, tak w jednej, jak i w drugiej tradycji wyznaniowej, dokonała się znaczna ewolucja: od absolutnego zakazu zawierania tego rodzaju związków do ich ograniczonej akceptacji i dostrzeżenia ich ekumenicznej funkcji. W rezultacie w nowszych dokumentach Kościołów oraz w tekstach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego można stwierdzić współistnienie tych dwóch elementów, co wskazu-

je na specyficzną tożsamość małżeństw mieszanych. Proces ewolucji stanowiska wobec małżeństw między katolikami i prawosławnymi, jak również różnice w rozłożeniu akcentów na jeden lub drugi aspekt tej złożonej rzeczywistości pozostają ściśle związane z obecnymi w obydwu Kościołach poglądami na temat charakteru eklezjalnego innych wyznań chrześcijańskich i ważności sprawowanych w nich sakramentów.

Słowa kluczowe: małżeństwo mieszane, rzymskokatolicko-prawosławny dialog ekumeniczny, ekumenizm

Abstrakt

In the article, I am focusing on the ecumenical dimension of marriage between Catholics and Orthodox Christians. In the course of history, the attitude toward mixed marriages both in the first and in the latter Church tradition has evolved to a considerable degree – from absolutely forbidding this kind of relationships to their limited acceptance and perceiving their ecumenical function. As a result, both these elements can be found side by side in the latest Church documents and in the texts of the Catholic-Orthodox ecumenical dialogue. This points to a specific identity of mixed marriages. The process of evolution of the respective stands on a Catholic-Orthodox marriage and the differences in emphasizing either aspect of the complex reality has been closely related to the Churches' stands on the ecclesial character of other Christian denominations and on the validity of their sacraments.

Keywords: mixed marriage, Roman Catholic-Orthodox ecumenical dialogue, ecumenism

Проблема смешанных браков, то есть супружеских союзов людей различного вероисповедания, не является новой¹. Ей были посвящены многочисленные научные конференции и публикации на тему экуменизма. Тем не менее, прежние экуменические поиски, а также пастырский опыт указывают на то, что проблема смешанных браков продолжает оставаться важной и актуальной темой, нуждающейся в дальнейшем углубленном изучении.

В наших размышлениях мы хотим обратить внимание на специфический подход к проблеме смешанных браков в двух христианских традициях: римско-католической и православной. В этом контексте особенно важным становится вопрос о возможной положительной роли таких союзов. В конечном счете речь идет об ответе на вопрос: являются ли смешанные браки сложной проблемой или экуменическим шансом для Церквей?

В поисках ответа на поставленный вопрос мы сначала кратко представим интересующую нас проблему с точки зрения неразделенной Церкви (1). Затем мы проследим историю отношения Римско-католической Церкви (2) и Православной Церкви (3) к исследуемой проблеме. Наконец, мы увидим, как показана проблема смешанных браков в документах, посвященных католическо-православному экуменическому диалогу (4).

1. Смешанные браки в перспективе единой Церкви

С самого начала Церковь, заботясь о чистоте веры, отрицательно относилась к заключения христианскими браков с нехристианами, хотя какие-либо санкции в таких случаях не применялись (см. 1 Кор 5.11; 1 Кор 7.12-14; 2 Кор 6.14 сл.; 1 Тим 1.19; Тит 3.9; 2 Петр 2.1 и сл.). Однако со временем в поместных Церквях были ужесточены предписания в этой области, что нашло отражение

¹ Под понятием «смешанный брак» мы понимаем брак, заключаемый католиком и крещеным лицом, не находящимся в полном общении с Католической Церковью. Используем его наравне с понятием «брак лиц различного вероисповедания».

в канонах вселенских и поместных соборов, а также в рекомендации отцов Церкви². Халкидонский Собор (451) в 14 каноне ввел еще не до конца установившиеся канонические санкции для лиц, заключающих смешанные браки³. Формально запрет на брак с еретиками под угрозой недействительности и отлучения от Церкви был введен в 72 каноне Трулльского Собора (692)⁴. В период после первых семи вселенских соборов ситуация с точки зрения канонического права была относительно понятна: смешанные браки были запрещены, а если и заключались, то изредка. Во втором тысячелетии христианства проблема смешанных браков стала предметом новых правовых норм, отличавшихся в рамках различных вероисповеданий⁵.

2. Смешанные браки в римско-католической перспективе

После восточной схизмы XI века в Римско-католической Церкви, согласно решениям первых соборов, действовал запрет на заключение смешанных браков. Этот запрет касался в равной степени еретиков, схизматиков и неверующих, а его нарушение приводило к недействительности брака. Лишь в XIII веке в латинской Церкви запрет на брак между католиками и крещеными не католиками принял форму мешающего препятствия, а в отношении некрещеных – отменяющим препятствием (*impedimentis dirimentibus*). В средневековье смешанные браки, особенно с еретиками, были редки,

² См. например SYNOD W LAODYCEI (343), Кан. 10 и 31, [в:] A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, с. 155 и 159.

³ См. SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451), Кан. 14, [в:] A. BARON, H. PIETRAS (ред.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, т. I (325-787), Kraków 2005, с. 239.

⁴ См. SYNOD TRULLAŃSKI (692), Кан. 72, [в:] A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, цит. соч., с. 96; С. PITSAKIS, *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études balkaniques” 10(2003), с. 109-113.

⁵ См. В. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, с. 46-49; J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [в:] Z. KIJAS (ред.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, с. 30-31.

поскольку ересь являлась государственным преступлением. Важным условием получения согласия Церкви на смешанный брак было отречение от заблуждений некатолической стороны. В период Реформации смешанных браков становилось все больше, особенно в странах с протестантским большинством. Возникла необходимость уточнения церковных правил при их заключении. Это сделал папа Бенедикт XIV в энциклике *Magnaе nobis* (1748), разрешив на предоставление диспенсации от препятствия иного вероисповедания по важной причине и при определенных условиях. С этого времени Церковь разрешала смешанные браки только в том случае, когда некатолическая сторона давала обязательство (гарантию), что католической стороне в этом союзе не будет угрожать опасность утраты веры, а оба брачащихся (*nupturientibus*) давали обещание, что потомство будет крещено и воспитано в католической вере. С этого момента Церковь уже не требовала от некатолической стороны отречения от заблуждений в вере. Такая позиция Католической Церкви по отношению к смешанным бракам была принята в Кодексе канонического права 1917 года, в котором иное вероисповедание одной из сторон относилось к препятствующим препятствиям для заключения брака, при этом предусматривалась возможность получения диспенсации от этого препятствия. Условием ее получения было взятие на себя брачащимися упомянутых выше обязательств⁶.

После Второго Ватиканского собора произошла дальнейшая эволюция церковных законов в отношении смешанных браков, что нашло отражение в послесоборных документах Католической Церкви. В изданной в 1966 году Инструкции Конгрегации вероучения *Matrimonii sacramentum* (Таинство брака) для действительности брака сохранилась необходимость канонической формы заключе-

⁶ См. E. PRZEKOP, „*Matrimonia mixta*” w schematach nowego prawa małżeńskiego, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (1983), № 1-2, с. 98; R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Kraków 2015, с. 115-119.

ния смешанных браков, но для некатолической стороны были отмечены соответствующие обещания⁷. С этого момента обещание дает только католическая сторона. Декретом Конгрегации по делам Восточных Церквей *Crescens matrimoniorum* 1967 года было установлено новое правило, закрепленное в Декрете Второго Ватиканского собора о Восточных католических церквях «*Orientalium Ecclesiarum*», согласно которому при заключении браков между католиками и некатоликами, принадлежащих к восточным обрядам, каноническая форма требуется только для правомочности. В *motu proprio* Павла VI *Matrimonia mixta* (Смешанные браки) (1970) признается, что декларации католической стороны о сохранении собственной веры, а также намерении крещения и воспитания детей в католической вере необходимы, но их форма остается в компетенции соответствующей конференции епископов. Кроме того, несмотря на «многочисленные сложности», связанные со смешанными браками, по мнению Папы, таким союзам (двух крещеных лиц) уже не угрожает серьезная опасность «религиозного равнодушия»⁸.

Экуменическое значение смешанных браков было отчетливо подчеркнуто в апостольском обращении *Familiaris consortio* (1981) Иоанна Павла II.

«Браки между католиками и крещеными других христианских вероисповеданий, уже благодаря своему особенному облику, содержат много элементов, которые следовало бы ценить и развивать, как в силу их внутренней ценности, так и по причине вклада, который они способны внести в экуменическое движение»⁹.

⁷ См. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o małżeństwach mieszanych „Matrimonii sacramentum”*, [В:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1983, с. 694-723.

⁸ См. PAWEŁ VI, *Motu proprio „Matrimonia mixta”* (1970), [В:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1983, с. 75; R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi...*, цит. соч., с. 121-124.

⁹ Иоанн Павел II, Апостольское обращение „*Familiaris consortio*” (1981), № 78.

Дальнейшее смягчение положений в отношении смешанных браков появилось в *Кодексе канонического права* 1983 года¹⁰. Прежде всего в Кодексе четко отличается понятие смешанных браков в широком смысле от смешанных браков в узком значении, под которыми понимается брак католика с крещеным лицом, относящимся к иному христианскому исповеданию (см. канон 1124). В этом случае для заключения брака необходима не диспенсация, а разрешение местного ординария. Такое согласие дается, если католическая сторона заявит, что будет неотступно следовать католической вере и приложит все возможные усилия для того, чтобы все потомство получило крещение и воспитание в Католической Церкви (см. канон 1125). При этом от некатолической стороны не требуется какого-либо заявления или обещания. Она должна быть информирована об обещаниях, даваемых католической стороной. Как правило, для действительности брака необходима католическая форма заключения брака. Если католическая сторона заключает брак с некатолической стороной, принадлежащей к восточному обряду, то каноническую форму бракосочетания надлежит соблюдать лишь для правомочности. Для действительности требуется участие священнослужителя – пресвитера или епископа (см. канон 1127).

Важные экуменические акценты содержит *Инструкция конференции епископов Польши о пастырской опеке супругов, относящихся к различным вероисповеданиям* 1987 года¹¹. В ней указывается на необходимость опеки для супругов из смешанных браков, в *Инструкции* утверждается, что «живущие в гармонии супруги и семьи различного вероисповедания могут и должны стать в ны-

¹⁰ См. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983). Przekład polski, Poznań 1984. Русский перевод: *Кодекс канонического права* — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

¹¹ См. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (11 marca 1987), [в:] Z. KIJAS (ред.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, с. 133-144.

нешней атмосфере экуменизма той областью, в которой будут преодолеваются разделения»¹².

Такой подход также отражен в *Руководстве по применению принципов и норм относительно вопросов экуменизма* Папского Совета по содействию христианскому единству 1993 года¹³, в котором отмечаются сложности, связанные со смешанными браками, но не говорится, что Церковь не рекомендует заключать смешанные браки. Упомянуто лишь, что браки между лицами одной и той же церковной общины «продолжают оставаться целью, достойной рекомендации и поощрения»¹⁴. С другой стороны, в *Руководстве* часто цитируется упоминавшееся выше апостольское обращение *Familiaris consortio* и высоко ценится экуменическое значение таких союзов¹⁵.

В подобном духе высказался на тему смешанных браков папа Бенедикт XVI во время паломничества в Польшу. В речи, произнесенной в храме Пресвятой Троицы Евангелическо-Лютеранской церкви Аугсбургского исповедания в Варшаве 25 мая 2006 года, Папа, в частности, сказал:

«В современном мире, в котором множатся международные и межкультурные связи, все чаще на создание семьи решаются молодые люди, принадлежащие разным традициям, религиям, различным христианским конфессиям. Часто для них самих и для их близких это является сложным решением, рождающим различные риски, как для сохранения веры и создания в будущем семейного

¹² KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja w sprawie duszpasterstwa małżeństw...*, цит. соч., № 1.

¹³ См. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), [в:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego...*, цит. соч., с. 30-101.

¹⁴ См. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium...*, цит. соч., № 144.

¹⁵ См. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium...*, цит. соч., № 145; JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (1981), цит. соч., № 78.

порядка, так и атмосферы семейного единства, а также благоприятных условий для духовного возрастания детей. Однако может именно благодаря созданию в больших масштабах экуменического диалога единства, такое решение на практике положит начало своеобразной лаборатории единства. Однако для этого необходимы доброжелательность, понимание и зрелая вера с обеих сторон, а также общин, из которых они вышли»¹⁶.

Из анализируемых текстов следует, что учение Римско-католической Церкви на тему смешанных браков значительно изменилось на протяжении истории. Наряду с обоснованной сдержанностью в отношении таких союзов, обращается внимание на их экуменическое значение. Внешним проявлением этой эволюции являются послесоборные документы Святого Престола.

3. Смешанные браки в православной перспективе

В начале второго тысячелетия Православная Церковь, как и Римско-католическая, ссылаясь на решения соборов первых веков христианства, занимала суровую позицию в отношении смешанных браков. Например, такое отношение косвенно было выражено поместным собором, созданным в 1484 году патриархом Константинополя Симеоном с целью осуждения Флорентийского собора (1439). В этом контексте, не формулируя явного запрета на брак между православными и католиками, Собор посчитал католиков еретиками и отредактировал специальный чин, используемый в случае возвращения исповедующих «латинскую ересь» в православие. В результате в случае браков православных с католиками применялись канонические правила, относящиеся к ере-

¹⁶ BENEDYKT XVI, *Aby przywrócić pełną i widzialną jedność chrześcijan. Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w ewangelicko-augsburskim kościele Świętej Trójcy (Warszawa, 25.05.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27(2006), № 6-7, с. 20.

тикам¹⁷. Три века спустя эта позиция была косвенно подтверждена в декрете Константинопольского патриарха, изданного в 1756 году и подписанным также Иерусалимским и Александрийским патриархами, в котором еретиками считались все крещенные вне Православной Церкви. Прямой запрет на заключение смешанных браков был сформулирован в том числе поместным собором Экуменического Патриархата в 1815 году, а также Константинопольским патриархом в 1839 году. Решения поместного собора Константинопольского патриархата 1877 года содержат двойное указание: наряду с общим запретом смешанных браков допускается согласие на такие союзы в конкретных случаях, при условии совершения таинства в Православной Церкви. В 1883 году Константинопольский патриархат уже однозначно выразил согласие на смешанные браки, хотя и с определенными условиями. В связи с этим прежде всего указывается на необходимость заключения такого брака в Православной Церкви, сохранения православной стороной своей веры и воспитания детей в православной традиции¹⁸.

Подобная эволюция происходила в русской Православной Церкви. Ссылаясь на святые каноны первого тысячелетия, до середины XVIII века (т.е. до так называемого синодального периода), смешанные браки были в ней запрещены. В результате реформ, предпринятых императором Петром I, в 1721 году Православная Церковь в России дала согласие на заключение браков православных с неправославными (католиками и протестантами). Однако было необходимо выполнить следующие условия: 1) брак может заключаться только в Православной Церкви; 2) неправославная сторона не может заставлять православную сторону сменить вероисповедание

¹⁷ См. В. GIANESIN, *Matrimoni misti*, dz. cyt., с. 52-53; М. CASSESE, *L'attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [В:] R. SECOLIN (ред.), *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, Padova 1995, с. 185.

¹⁸ См. В. GIANESIN, *Matrimoni misti*, dz. cyt., с. 53-56; М. CASSESE, *L'attuale maturazione ecumenica...*, dz. cyt., с. 185; С. PITSAKIS, *Les mariages mixtes...*, цит. соч., с. 122-139.

и не может ограничивать ее религиозных практик; 3) дети должны быть крещены и воспитываться в православной вере¹⁹.

Сегодня все православные Церкви, ссылаясь на принцип пастьерской „икономии” (*oikonomia*), как правило допускают смешанные браки с католиками и протестантами. Для одобрения таких браков должны быть выполнены определенные требования, которые отличаются в отдельных Церквях. Некоторые Православные Церкви, например, Греческая и Кипрская, придерживаются строгих позиций, соглашаясь на заключение смешанных браков с двумя условиями: 1) действительный смешанный брак может быть заключен (с согласия епископа) только в Православной Церкви; 2) оба брачащихся должны дать обещание о крещении и воспитания детей в православной вере²⁰. Другие Православные Церкви, например, Русская и Польская, занимают более открытую или умеренную позицию в отношении проблемы смешанных браков. Они признают действительными смешанные браки между православными и католиками, совершенные католическим священнослужителем, если православная сторона предварительно получила согласие своего епископа. Однако такому согласию должна предшествовать декларация православной стороны о сохранении своей веры²¹.

¹⁹ См. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* (2000), № 10.2: <https://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (18.02.2017); V. ЗЕЙКАН, *Matrimonio e divorzio nei lavori preparatori (1905-1906) in vista della riforma della Chiesa russa ortodossa*, Roma 2004, с. 84; J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych...*, цит. соч., с. 31; Y. G. PISHTIYSKI, *Problematice giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007, с. 40-41.

²⁰ См. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, с. 163-164; P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Foglia Athanasiana” 3 (2001), с. 107-108; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, с. 63.

²¹ См. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, цит. соч., с. 164; J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., с. 40; P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo...*, dz. cyt., с. 108.

В этом направлении также следует решение проблемы смешанных браков, заключенное в документе Святого и Великого Собора Православной Церкви 2016 года, озаглавленном *Таинство брака и препятствия к нему*²²:

«В отношении смешанных браков православных с инославными или нехристианами было принято решение:

- a) Брак православных с инославными запрещается по канонической акривии (72-е правило Пято-шестого Трулльского Собора);
- b) Священный Синод каждой автокефальной Православной Церкви должен подходить к возможности применения церковной икономии относительно препятствий к браку в соответствии с принципами церковных канонов, в духе пастырской рассудительности, служа спасению человека;
- c) Брак между православными и нехристианами категорически запрещается по канонической акривии²³.

В конечном счете следует отметить, что отношение православных к проблеме смешанных браков не является сегодня однородным. С одной стороны, Православные Церкви ссылаются на правила Трулльского Собора, который строго запрещал заключение смешанных браков с еретиками, в число которых неоднократно также включают приверженцев Римско-католической Церкви. С другой стороны, в поместных православных Церквях встречаются попытки смягчения суровых канонических правил в отношении этого вопроса, такие союзы допускаются, на них даже дается согласие с определенными условиями, ссылаясь при этом на принцип церковной „икономии”²⁴. Однако как правило отношение Православных

²² См. Святой и Великий Собор Православной Церкви (2016), *Таинство брака и препятствия к нему* (Колимбари, Крит, 27 июня 2016), <https://www.holocouncil.org/ru/-/marriage> (12.12.2016).

²³ Святой и Великий Собор Православной Церкви (2016), *Таинство брака и препятствия к нему* (Колимбари, Крит, 27 июня 2016), цит. соч., № II.5а-с.

²⁴ На тему „церковной икономии” см. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklesjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), z. 6, с. 137-152.

Церквей к смешанным бракам более сдержанное, чем в Католической Церкви. Это вызвано не только отличиями в церковных законах, но и различиями в понимании природы брака, особенно в связи с тесной связью между браком и Евхаристией. Православные богословы подчеркивают, что только те браки несут в себе печать полного таинства, которые заключаются в полном единстве веры, подтвержденном Евхаристией. Невозможность причащения Тела и Крови Христа в результате означает невозможность создания «единого тела»²⁵.

4. Смешанные браки в католическо-православном экуменическом диалоге

Проблематика смешанных браков была одной из тем местного православно-католического диалога во Франции, в Германии, в Швейцарии и в США. В ходе диалога было совместно разработано десять документов или деклараций, непосредственно связанных с этим вопросом²⁶. В них прежде всего обращает внимание тот факт,

²⁵ См. J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych...*, с. 33; W. HANC, *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica” 3(2003), с. 86.

²⁶ См. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), [В:] G. CERETI, C. VOICU (ред.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* (= EnchOe), т. 2: *Dialoghi locali (1965-1987)*, Bologna 1988, с. 293-310; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [В:] EnchOe, т. 8: *Dialoghi locali (1995-2001)*, Bologna 2007, с. 901-909; COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi*, (Геневра-Ингенбох 1985), [В:] EnchOe, т. 4: *Dialoghi locali (1988-1994)*, Bologna 1996, с. 815-819; GEMISCHTEN INTERNATIONALEN KOMMISSION FÜR DEN THEOLOGISCHEN DIALOG ZWISCHEN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DER ORTHODOXEN KIRCHE IN DER SCHWEIZ, *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz – eine pastorale Handreichung praktische Probleme in der Seelsorge und Sakramentalenpastoral*, [В:] *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg/Sch 1992, с. 30-35; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *I matrimoni*

что в смешанных браках часто возникают сложности конфессионального характера, как для самих супругов, так и для детей, представляя собой пастырский вызов для обеих Церквей. Особенно речь идет о сложностях с сохранением веры, христианским вовлечением супругов, достижением гармонии семейной жизни и религиозным воспитанием детей²⁷. Из-за наличия таких сложностей Церкви сдержанно относятся к заключению смешанных браков. Однако они не запрещают такие союзы, соглашаясь на их заключение, если существует весома причина и соблюдены условия, предусмотренные их каноническим правом²⁸.

Однако с другой стороны, авторы документов, посвященных диалогу, также говорят о положительной роли, которую такие браки

misti (New York, 20 maggio 1970), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1608-1609; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1628-1632; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1633-1636; L'ARCIVESCOVO CATTOLICO ROMANO DI BOSTON E IL VESCOVO GRECO ORTODOSSO DI BOSTON E NEW ENGLAND, *Matrimoni tra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1637-1638; NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Agreed Statement on Orthodox-Roman Catholic Marriages* (New York 1986), [в:] H. BORELLI, J. H. ERICKSON (ред.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, New York–Washington 1996, с. 209-221; COMITATO MISTO DI VESCOVI ORTODOSSE E CATTOLICI, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 5 ottobre 1990), [в:] EnchOe, т. 8, с. 1395-1404.

²⁷ См. CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1632. Подробнее на эту тему см. R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi...*, цит. соч.

²⁸ См. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), № II.1, [в:] EnchOe, т. 2, с. 294; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *I matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1608; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [в:] EnchOe, т. 8, с. 902; M. SKŁADANOWSKI, *Małżeństwa mieszane wyznaniowo – ekumeniczna szansa i życiowe problemy. Perspektywa teologiczna i duszpasterska*, „Studia nad Rodziną UKSW” 15(2011), № 1-2, с. 45-47.

могут играть в развитие экуменических отношений между Церквями²⁹. В связи с этим в документе местного православно-католического диалога в Германии, в частности, указано:

«Разумеется, супруги не могут решить проблемы, которые еще существуют между Православной и Католической Церковью, они также часто страдают из-за разделения, но их совместный опыт веры позволяет им открыть общее в том, что на первый взгляд является чуждым, создать семью как „малую Церковь” и таким образом способствовать росту единства между Церквями»³⁰.

Обе стороны диалога убеждены, что несмотря на существующее разделение, браки католиков с православными могут быть «свидетельством общей веры»³¹ и «знаком экуменической надежды»³².

Такой подход к смешанным бракам также нашел проявление в проекте документа на тему браков лиц различного вероисповедания, подготовленного в ходе диалога между Римско-католической Церковью и Церквями, объединенными в Польском совете по экуменизму³³.

«Различие в вероисповедании, – отмечают авторы документа, – с одной может создавать сложности в отношениях между супру-

²⁹ См. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), № IX.30, [в:] EnchOe, т. 2, с. 306-307.

³⁰ COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [в:] EnchOe, т. 8, с. 909.

³¹ См. COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Генева-Ингенбох 1985), [в:] EnchOe, т. 4, с. 816.

³² См. COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [в:] EnchOe, т. 8, с. 909.

³³ См. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia [projekt dokumentu]*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 26(2010), № 1, с. 152-157.

гами, с другой стороны, оно может сближать и обогащать самих супругов и их семьи. [...] Поддержание связей, соединяющих супругов со своими общинами, может быть шансом, а не препятствием для создания зрелого союза. Личная вера и опыт супругов могут стать стимулом, формирующим экуменическую чуткость Церквей»³⁴.

Содержащиеся в документах, посвященных диалогу, конкретные пастырские указания, с одной стороны, призваны помочь в решении сложностей, возникающих в смешанных браках, а с другой сделать реальными экуменическую функцию таких союзов.

Итак, следует отметить, что подходы Католической и Православной Церкви к смешанным бракам претерпели серьезные изменения: первоначально подобные союзы полностью запрещались, затем они стали признаваться с определенными ограничениями и была отмечена их экуменическая функция. В результате, в новейших документах Церквей, а также в текстах, посвященных православно-католическому экуменическому диалогу, можно отметить наличие двух элементов, что указывает на специфический характер явления смешанных браков. С одной стороны, браки лиц различного вероисповедания воспринимаются сегодня как явление, отмеченное определенным недостатком, вызванным разделением христиан. В результате это может осложнять супружескую и семейную жизнь. С другой стороны, считается, что такие союзы могут обогащать самих супругов и их детей, а также играть положительную роль в области экуменического примирения. Процесс эволюции отношения к бракам между католиками и православными, а также различия в акцентировании того или иного аспекта этого сложного явления, тесно связаны с имеющимися в обеих Церквях взглядами на тему церковного характера других христианских вероисповеданий и действительности совершаемых в них таинств.

³⁴ См. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej...*, цит. соч., III.3-4.

Помимо отмеченных положительных изменений в позиции обеих Церквей, еще многое предстоит сделать, чтобы смешанные браки были не только сложной проблемой, но и играли положительную роль для экуменизма. С этой целью необходимо, с одной стороны, подлинное религиозное вовлечение супругов, живущих в смешанных браках, а с другой стороны, постоянная душепастырская помощь супругам в смешанных браках со стороны обеих христианских Церквей. Все это указывает на то, что вопрос смешанных браков продолжает оставаться актуальным вызовом для Церквей, как в пастырском, так и экуменическом аспекте.

В этом контексте можно привести слова выдающегося польского экумениста проф. свящ. Вацлава Хрыневича:

«Мы еще не достигли, – пишет В. Хрыневич, – искреннего убеждения в том, что смешанные браки могут нести реальную помощь в преодолении разделений и предубеждений на религиозной и этнической почве. Нам трудно поверить в то, что они могли бы стать своеобразным сокровенным мостом между Церквями, а тем самым способствовать созданию более открытой и бескорыстной атмосферы в их межконфессиональных отношениях. Растущее количество смешанных браков побуждает к тому, чтобы посвятить им больше пастырской опеки. Супруги в смешанных браках нуждаются в духовной помощи, чтобы они могли положительно воздействовать на диалог Церквей. Однако в нашей стране эта проблема совершенно запущена, хотя должна привлекать особое внимание духовенства, как епископов, так и душепастырей в приходах. Разве этого не требует практический аспект *императива христианской совести* в области пастырской опеки? Разве нельзя таким образом увеличить пространство примирения?»³⁵.

³⁵ W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden*, Kraków 2004, с. 391-392.

Библиография

- Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* (2000), <https://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (18.02.2017).
- Benedykt XVI, *Aby przywrócić pełną i widzialną jedność chrześcijan. Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w ewangelicko-augsburskim kościele Świętej Trójcy (Warszawa, 25.05.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27(2006), № 6-7, s. 18-20.
- Cassese M., *L'attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [В:] R. SECOLIN (ред.), *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, Padova 1995, s. 181-233.
- Comitato episcopale cattolico per l'unità e Comitato interepiscopale ortodosso di Francia, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), [В:] G. CERETI, C. VOICU (ред.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* (= EnchOe), т. 2: *Dialoghi locali (1965-1987)*, Bologna 1988, s. 293-310.
- Comitato misto di Vescovi ortodossi e cattolici, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 5 ottobre 1990), [В:] G. CERETI, J. F. PUGLISI (ред.), EnchOe, т. 8: *Dialoghi locali 1995-2001*, Bologna 2007, s. 1395-1404.
- Commissione per il dialogo fra ortodossi e cattolici romani in Svizzera, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra-Ingenboh 1985), [В:] EnchOe, т. 4: *Dialoghi locali (1988-1994)*, Bologna 1996, s. 815-819.
- Commissione mista della metropolia greco-ortodossa in Germania e della Conferenza episcopale tedesca, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [В:] EnchOe, т. 8, s. 901-909.
- Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *I matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), [В:] EnchOe, т. 2, s. 1608-1609.
- Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [В:] EnchOe, т. 2, s. 1628-1632.
- Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [В:] EnchOe, т. 2, s. 1633-1636.

- Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz – eine pastorale Handreichung praktische Probleme in der Seelsorge und Sakramentalenpastoral*, [в:] *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg/Sch 1992, с. 30-35.
- Gianesin B., *Matrimoni misti*, Bologna 1991.
- Górski R., *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Kraków 2015.
- Hanc W. *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „*Studia Oecumenica*” 3(2003), с. 77-104.
- Hryniewicz W., *Kościół jest jeden*, Kraków 2004.
- Hryniewicz W., *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 28(1981), z. 6, с. 137-152.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”* (1981), Wrocław 2000.
- Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983). Przekład polski, Poznań 1984. Русский перевод: *Кодекс канонического права* — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (11 marca 1987), [в:] Z. KIJAS (ред.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, с. 133-144.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o małżeństwach mieszanych „Matrimonii sacramentum”*, [в:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1983, с. 694-723.
- L'arcivescovo cattolico romano di Boston e il vescovo greco ortodosso di Boston e New England, *Matrimoni tra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), [в:] EnchOe, т. 2, с. 1637-1638.
- Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia [projekt dokumentu]*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 26(2010), № 1, с. 152-157.
- Meyendorff J., *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995.

- North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Agreed Statement on Orthodox-Roman Catholic Marriages* (New York 1986), [B:] H. BORELLI, J. H. ERICKSON (ред.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, New York-Washington 1996, c. 209-221.
- Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), [B:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, c. 30-101.
- Paweł VI, *Motu proprio „Matrimonia mixta”* (1970), [B:] S. C. NAPIÓRKOWSKI (ред.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1983, c. 74-80.
- Pishtijski Y. G., *Problematyczne giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007.
- Pitsakis C., *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études balkaniques” 10(2003), c. 107-145.
- Prader J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003.
- Przekop E., „*Matrimonia mixta*” w schematach nowego prawa małżeńskiego, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (1983), № 1-2, c. 95-108.
- Sobór Chalcedoński (451), *Kanony*, [B:] A. BARON, H. PIETRAS (ред.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325-787), Kraków 2005, c. 225-257.
- Składanowski M., *Małżeństwa mieszane wyznaniowo – ekumeniczna szansa i życiowe problemy. Perspektywa teologiczna i duszpasterska*, „Studia nad Rodziną UKSW” 15(2011), № 1-2, c. 43-69.
- Святой и Великий Собор Православной Церкви (2016), *Таинство брака и препятствия к нему* (Колимбари, Крит, 27 июня 2016), <https://www.holycouncil.org/ru/-/marriage> (12.12.2016).
- Synod Trullański (692), *Kanony*, [B:] A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, c. 65-107.
- Synod w Laodycei (343), *Kanony*, [B:] A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, c. 153-165.

Szabó P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Foglia Athanasiana” 3(2001), s. 95-120.

Tofiluk J., *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] Z. КИЈАС (ред.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, s. 29-41.

Zeikan V., *Matrimonio e divorzio nei lavori preparatori (1905-1906) in vista della riforma della Chiesa russa ortodossa*, Roma 2004.

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, prof. UPJPII – sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów.

e-mail: tadeusz.kaluzny@upjp2.edu.pl

o. Dariusz Borek OCarm

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA
W AKTUALNIE OBOWIĄZUJĄCYM
KANONICZNYM PRAWIE KARNYM**

(Sakrament spowiedzi i święceń kapłańskich)

**SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA
IN CURRENTLY APPLICABLE CANON PENAL LAW**

(Sacraments of the Penance and the Priestly Ordinations)

Abstrakt

Papież Jan Paweł II w motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 roku promulgował normy dotyczące najcięższych przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary. Tego rodzaju działanie Kościoła, jak wyjaśnił papież, było spowodowane koniecznością ochrony świętości sakramentów, szczególnie Najświętszej Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania, a także utrzymaniem czystości obyczajów w odniesieniu do szóstego przykazania Dekalogu. Kościół, kierujący się duszpasterską troską i mający przed oczyma ostateczny cel własnego prawa, którym jest *salus animarum*, reaguje w celu zapobiegania jakiegokolwiek naruszeniu tak poważnej i delikatnej materii, jaką stanowią sakramenty. Kongregacja Nauki Wiary wydała 18 maja 2001 roku list do wyświęconych i hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego, w którym

podaje listę nowych wykroczeń zarezerwowanych dla tejże kongregacji wraz z normami proceduralnymi dotyczącymi poszczególnych przypadków. Dziewięć lat po promulgowaniu norm *De gravioribus delictis* wspomniana kongregacja zmodyfikowała je i uaktualniła w celu uproszczenia procedur. Dzięki temu stały się one bardziej efektywne w rozwiązywaniu współczesnych problemów.

Zmodyfikowane normy dotyczące przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary zostały zaprezentowane papieżowi Benedyktowi XVI, który zaaprobował je 21 maja 2010 roku i zdecydował o ich promulgacji. Normy zawarte w *De delictis reservatis* są podzielone na dwie części: pierwsza *Normae substantiales* (art. 1-7) oraz druga (art. 8-31). Pierwsza część opisuje kompetencje Kongregacji Nauki Wiary, przestępstwa należące do kategorii *delicta reservata* oraz normy dotyczące przepisu *actio criminalis* w przypadku *delicta reservata*. Końcowa część definiuje procedury w przypadku *delicta reservata*, dla których Kongregacja jest Najwyższym Trybunałem Apostolskim.

Artykuł analizuje jedynie te przestępstwa zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary, które odnoszą się do sakramentu pokuty i pojednania oraz święceń. Należy stwierdzić, iż zarówno istniejące, jak i nowe normy dotyczące *delicta reservata* pokazują wielką troskę Kościoła w celu ochrony tych sakramentów. Z drugiej strony, co wydaje się rzeczą alarmującą, konieczność uaktualnienia norm dotyczących ochrony tychże sakramentów wskazuje na ich względnie częste naruszanie. Na przykład wprowadzenie „usiłowania wyświęcenia kobiety” do kategorii *delicta reservata* było konsekwencją potrzeby ochrony natury i znaczenia święceń kapłańskich w czasie, gdy zaczęto kwestionować nauczanie Kościoła w tej materii. W kontekście możliwości naruszenia godności i ważności sprawowania sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, pokuty i pojednania oraz święceń, wiedza oraz prawidłowa interpretacja kościelnych norm służących ich ochronie jest niezbędna.

Słowa kluczowe: przestępstwa kanoniczne, przestępstwa zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary, sankcje karne, ochrona sakramentów, sakramenty – pokuty i pojednania, święcenia kapłańskie, normy *de delictis reservatis* 2010

Abstract

Pope John Paul II in the Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* on 30 April 2001 promulgated the norms concerning the gravest crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith. Such an intervention of the Church, as the Pope explained, was required by the necessity to protect the sanctity of the sacraments, especially those of the Most Holy Sacrament and Sacrifice of the Eucharist and Sacrament of Penance, as well as the need to keep the purity of morality in regard to the sixth commandment of the Decalogue. The Church, driven by pastoral concern and keeping in mind the ultimate goal of any Church law, which should be *salus animarum*, intervenes to prevent any violation in such serious and delicate matter as the sacraments. The Congregation for the Doctrine of the Faith issued on 18 May 2001 a letter to the Ordinaries and Hierarchs of the Roman Catholic Church describing the new crimes reserved to the Congregation and the procedural norms to be followed in these cases. Nine years after the promulgation of *De gravioribus delictis* norms, the Congregation for the Doctrine of the Faith modified them, integrating and updating them in order to simplify the procedures, so that they could become more effective in solving contemporary problems. The modified norms concerning the crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith were presented to Pope Benedict XVI who approved of them on 21 May 2010 and ordered to promulgate them. *De delictis reservatis* norms of 2010 consist of two parts: the first one, *Normae substantiales*, from article 1 to 7, and the second one including articles 8-31. The first part describes the competence of the Congregation, the crimes belonging to the *delicta reservata* category, and the norms concerning the prescription of *actio criminalis* in case of *delicta reservata*. The latter part defines the procedures in case of *delicta reservata* for which the Congregation for the Doctrine of the Faith is the Supreme Apostolic Tribunal.

This article analyses only those of the crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith which refer to the sacraments of the Penance and the Priestly Ordinations. It should be stated that both existing and new norms concerning *delicta reservata* show great concern of the Church for the protection of the sacraments. On the other hand, which seems alarming, the necessity to update the norms protecting the sacraments indi-

cates their relatively frequent violation. For instance, the introduction of an attempt to ordain a woman to the category of *delicta reservata* was the consequence of the need to protect the nature and significance of priestly ordinations in the times of questioning the Church's teaching in that matter. In the context of possible violations of dignified and valid administration of the sacraments, especially the Eucharist, penance and priestly ordinations, the knowledge and right interpretation of the Church norms promulgated to protect these sacraments seem vital.

Keywords: Canonical delicts, Delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith, Penal sanctions, Protection of the sacraments, Sacraments – Penance, Priestly Ordinations, The Norms *de delictis reservatis* of 2010

Wstęp

Sprawa ochrony sakramentów nie straciła na aktualności od momentu promulgacji Kodeku z 1983 roku, wręcz przeciwnie – jest wciąż czymś niezmiernie ważnym i aktualnym. Świadczy o tym chociażby przywołany w tytule niniejszego artykułu list apostolski Jana Pawła II z 2001 roku *Sacramentorum sanctitatis tutela*¹. Dokument ten, wraz z jego nowelizacją

¹ Por. JOANNES PAULUS II, Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprilis 2001, AAS 93(2001), s. 737-739. Kongregacja Nauki Wiary 18 maja 2001 roku wystosowała list skierowany do biskupów oraz innych ordynariuszy i hierarchów całego Kościoła katolickiego, w którym powiadamiała o nowych przestępstwach zarezerwowanych dla Kongregacji, jak również informowała o tym, jak wspomniani powinni się zachować w przypadku zaistnienia któregoś z wymienionych przestępstw. Zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos inter esse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, AAS 93(2001), s. 785-788. Zob. tłumaczenie polskie Listu Kongregacji Doktryny Wiary, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68(2001) nr 10, s. 415-417. Od tej pory w odniesieniu do Norm z 2001 roku będzie używane sformułowanie Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku.

z 2010 roku², znany jest przede wszystkim jako omawiający przestępstwa *contra mores* popełnione przez duchownych z osobami małoletnimi poniżej osiemnastego roku życia, ale *delictum contra mores* to zaledwie jedno z wielu przestępstw, jakie zaliczono do kategorii *delicta reservata*, zastrzeżonych dla Kongregacji Nauki Wiary. W Normach z 2001 roku na początkowych osiem przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary aż siedem dotyczyło sakramentów³. Natomiast na pięć-

² Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), AAS 102(2010), s. 419-434; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Modificate le norme „de gravioribus delictis”: procedure più efficaci per contribuire alla chiarezza del diritto*, „L'Osservatore Romano”, 16 luglio 2010, s. 1, 4-5, 8. Zob. także Z. SUCHECKI, *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Città del Vaticano 2010, s. 257-260; D. CRTO, *La probità morale nel sacerdozio ministeriale (il m.p. „sacramentorum sanctitatis tutela”)*, „Fidelium Iura” 13(2003), s. 128-133. Na temat wszystkich modyfikacji wprowadzonych w materii *delicta graviora* zob. M. STOKŁOSA, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis*, „Prawo i Kościół” 3(2011), s. 101-129. Od tej pory w odniesieniu do Norm z 2010 roku będzie się używać sformułowania Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku.

³ Przestępstwa przeciw sakramentom w Normach *De delictis reservatis* z 2001 roku to: profanacja postaci konsekrowanych; usiłowanie/symulowanie liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej; koncelebrwanie Eucharystii z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostołskiej oraz nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich; konsekracja jednej postaci eucharystycznej bez drugiej w czasie eucharystycznej celebracji lub też konsekracja obydwu postaci, jednak poza Ofiarą eucharystyczną *in sacrilegum finem*; rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem; bezpośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi. W następnych latach do katalogu *delicta graviora* zostały włączone także: pośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi (dodane do katalogu *delicta reservata* 7 lutego 2003 roku podczas audiencji udzielonej kard. Ratzingerowi) oraz nagrywanie i rozpowszechnianie za pośrednictwem środków społecznego przekazu tego, co jest mówione podczas spowiedzi czy to przez spowiednika, czy też przez penitenta (dodane do katalogu *delicta reservata* dopiero 7 lutego 2003 roku). Więcej na temat zmian wprowadzanych w Normach z 2001 roku zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Norme de gravioribus delictis riservate alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, 15 luglio 2010, w: http://vatican.va/resources/index_it.htm (odczyt z dn. 30.07.2010 r.). Zob. także B. F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, s. 616-618; „Ius Ecclesiae” 16(2004), s. 313-321; J. LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, Archivio Giuridico vol. 96, fasc. 2-2012,

naście przestępstw, jakie zarezerwowano dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach z 2010 roku, aż dwanaście dotyczy sakramentów⁴. Tak więc według oceny ustawodawcy kościelnego zagadnienie konieczności karnej ochrony sakramentów nie straciło w niczym na aktualności, a wręcz przeciwnie. Nadal w ramach ochrony sakramentów niezbędne jest – jak się okazuje – wykonywanie kościelnej władzy karania na trzech płaszczyznach: ustanawiania kar, ich wymierzania/deklarowania oraz zwalniania z nich.

W niniejszym artykule analizie zostaną poddane jedynie te spośród przestępstw przeciw sakramentom zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach z 2010 roku, które dotyczą sakramentu pokuty oraz święceń kapłańskich.

1. Przestępstwa przeciw świętości sakramentu pokuty

Po Najświętszej Eucharystii przedmiotem szczególnej troski ze strony Kościoła jest sakrament pokuty, który powinien być zawsze szczególnym miejscem pojednania z Bogiem i z Kościołem, a nie miejscem zgorznienia i grzechu. Dlatego też Kościół zabiega o to, aby sakrament ten był sprawowany we właściwy i godziwy sposób.

W Normach *De delictis reservatis* z 2010 roku dla Kongregacji Nauki Wiary zostało zarezerwowanych następujących sześć przestępstw przeciwko świętości sakramentu pokuty: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; usiłowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego lub zakazane słuchanie spowiedzi; symulowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego; *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem; bezpośrednia i pośred-

s. 169-171; Ch. J. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede ai Delicta Graviora*, w: D. Cito (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 282. Na temat wszystkich modyfikacji wprowadzonych w materii *delicta graviora* zob. M. STOKŁOSA, *Modyfikacje wprowadzone...*, dz. cyt., s. 101-129.

⁴ Por. Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3-5. Zob. D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 55(2012) nr 4, s. 111-158.

nia zdrada tajemnicy sakramentalnej; nagrywanie w złej intencji za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego lub rozpowszechnianie za pomocą środków społecznego przekazu tego, co jest mówione przez spowiednika lub penitenta podczas spowiedzi sakramentalnej prawdziwej lub fałszywej⁵.

Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 2001 roku do kategorii najcięższych przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary zaliczało jedynie trzy przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem oraz bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej⁶. W niedługim czasie po promulgacji Norm z 2001 roku katalog najcięższych przestępstw dotyczących sakramentu pokuty i zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary został powiększony o pośrednią zdradę tajemnicy spowiedzi (dodane do katalogu *delicta reservata* 7 lutego 2003 roku podczas audiencji udzielonej kard. Ratzingerowi) oraz nagrywanie i rozpowszechnianie za pośrednictwem środków społecznego przekazu tego, co jest mówione podczas spowiedzi przez spowiednika lub penitenta (dodane do katalogu *delicta reservata* dopiero 7 lutego 2003 roku)⁷.

Jak widać, w porównaniu z Normami z 2001 roku obecnie w kategorii *delicta reservata* została zawarta większa liczba przestępstw przeciwko sakramentowi pokuty. Taka zmiana z jednej strony wskazuje na wielką troskę, z jaką Kościół dba o zagwarantowanie godziwego sprawowania sakramentu pokuty, ale z drugiej strony, co może być bardzo niepokojące,

⁵ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4.

⁶ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786-787. Zob. V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica” 91(2002), s. 304-308.

⁷ Więcej na temat zmian wprowadzonych w Normach z 2001 roku zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, 15 luglio 2010, http://vatican.va/resources/index_it.htm (odczyt z dn. 30.07.2010 r.). Zob. także B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 616-618; „Ius Ecclesiae” 16(2004), s. 313-321; J. LLOBELL, *Il giusto...*, dz. cyt., s. 169-171; CH. J. SCIACLUNA, *Procedura e prassi...*, dz. cyt., s. 282.

wskazuje na zdarzające się stosunkowo często nadużycia w związku ze sprawowaniem tego sakramentu⁸.

W materii karnia za przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty zachowują moc dyspozycje zawarte w kanonach zajmujących się poszczególnymi przestępstwami. W odniesieniu natomiast do przestępstwa polegającego na nagrywaniu i/lub rozpowszechnianiu tego, co zostało powiedziane podczas spowiedzi, przewidziany jest aktualnie obojętny wymiar kar *ferendae sententiae* w postaci kary nieokreślonej, która będzie uzależniona od ciężkości przestępstwa, oraz w przypadku duchownego kary określonej dymisji lub depozycji⁹.

1.1. Rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu

Pierwsze spośród *delicta graviora contra sanctitatem sacramenti Penitentiae* to przestępstwo polegające na rozgrzeszeniu współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu¹⁰. Przestępstwo to jest przewidziane zarówno w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku¹¹,

⁸ Por. D. CITO, *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, „Studi Giuridici” 96, Città del Vaticano 2012, s. 43-44. Por. także TENZE, *La protezione giuridica del sacramento della Penitenza*, „Quaderni della Mandolla” 18, Milano 2010, s. 269-285.

⁹ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 2 Qui hoc delictum patraverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa, si clericus est, dimissione vel depositione”. Tak więc według aktualnie obowiązujących przepisów nie przewiduje się już kary ekskomuniki *latae sententiae*, jak to miało miejsce zarówno w dekrecie z 1977 roku, jak i w tym z 1988 roku. Por. C. PAPALE, *Registrazione e divulgazione della confessione sacramentale*, w: *Quaderni di Ius Missionale, I delitti contro sacramento della penitenza riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, a cura di Claudio Papale, Città del Vaticano 2016, s. 89. Zob. także: D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 134-152.

¹⁰ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 1, n. 1 absolutio complicitis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum, de qua in can. 1378 § 1 Codicis Iuris Canonici et in can. 1457 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, w: *Quaderni di Ius Missionale 3, I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, a cura di Andrea D’Auria – Claudio Papale, Roma 2014, s. 60-62; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 136-138.

¹¹ KPK/1983, kan. 1378 § 1; 977.

jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku¹². Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku zawierały w tej materii identyczną dyspozycję¹³. Do zaistnienia omawianego przestępstwa muszą mieć miejsce następujące trzy elementy: po pierwsze – grzech ciężki przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; po drugie – relacja współdziałania w powyższym grzechu pomiędzy kapłanem rozgrzeszającym a rozgrzeszanym; po trzecie – udzielenie rozgrzeszenia od przywołanego grzechu, tzn. wypowiedzenie formuły absencji.

Warto zauważyć, że kan. 977 zakazuje rozgrzeszania współnika pod sankcją nieważności jedynie w przypadku grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. W związku z tym inne grzechy, chociażby były jak najbardziej poważne, ale nie dotyczyły szóstego przykazania Dekalogu, nie są tutaj brane pod uwagę. Ponieważ sprawa nie dotyczy jakiegokolwiek grzechu w interesującej nas materii, ale jedynie grzechu ciężkiego, należałoby wykluczyć te wszystkie przypadki, w których przynajmniej jedna ze stron z różnych powodów, np. stanu psychicznego, nie popełniła grzechu ciężkiego¹⁴. Trzeba również zaznaczyć, że zgodnie z kan. 1321 § 1 KPK/1983 nie można nikogo karać, jeżeli nie miało miejsca zewnętrzne naruszenie przepisu. Dlatego też w omawianym przypadku grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu muszą być zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, chociaż mogą przybrać różne formy¹⁵.

Współdziałanie oznacza, że w tym samym grzechu biorą udział świadomie i dobrowolnie przynajmniej dwie osoby, ale oczywiście może być ich więcej. Wspólnik to jakakolwiek osoba, która wyraża zgodę na popełnienie grzechu, a więc jeżeli nie ma takiej zgody, nie ma współ-

¹² KKKW/1990, kan. 1457; 728 § 1 n. 2.

¹³ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al m.p. Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, „Ius Canonicum” 53(2003), s. 377-378; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora> zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary*, „Prawo Kanoniczne” 47(2004) nr 3-4, s. 116-119.

¹⁴ Por. G. P. MONTINI, *La tutela del sacramento della penitenza. I delitti nella celebrazione del sacramento (cann. 1378; 1387; 1388)*, w: *Le sanzioni nella Chiesa*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1997, s. 219.

¹⁵ Por. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 299.

udziału¹⁶. Grzech ciężki musi być zatem popełniony przez wszystkich, a nie jedynie przez spowiednika. Trzeba też dodać, że współnik musi być zdolny do popełnienia grzechu ciężkiego i rzeczywiście popełnić ze spowiednikiem taki grzech¹⁷. Ponieważ zaś nie ma właściwie znaczenia czas, to znaczy moment, kiedy dany grzech został popełniony, nie będzie ważne, czy w momencie popełniania grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu kapłan był już kapłanem, czy też współudział miał miejsce nawet na długo przed przyjęciem przez niego święceń¹⁸.

Omawiane przestępstwo zostanie jednakże popełnione dopiero z chwilą, gdy kapłan wypowie słowa sakramentalnej absolucji, mając przy tym intencję jej udzielenia¹⁹. Należy zaznaczyć, że w myśl kan. 1378 § 1 przestępstwem będzie jedynie nieważne udzielenie absolucji. Jest to o tyle istotne, że może zaistnieć sytuacja, w której spowiednik będzie jednak ważnie rozgrzeszał współnika z grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Taka okoliczność zachodzi w niebezpieczeństwie śmierci, kiedy spowiednik zachowuje upoważnienie do spowiadania. Ponadto zakaz omówiony w kan. 977, obejmuje jedynie te grzechy, które jeszcze nie zostały odpuszczone, zatem nie będzie przestępstwa, jeśli współnik już raz wcześniej otrzymał rozgrzeszenie danego grzechu²⁰. Należy jeszcze zaznaczyć, że zgodnie z kan. 1321 § 2 KPK/1983, aby zaistniało przestępstwo, spowiednik musi działać rozmyślnie, naruszając zakaz zawarty w kan. 1378 § 1 i 977, nie zaciąga bowiem kary, jeżeli przekroczył ustawę wskutek zaniedbania należytej staranności. Spowiednik musi zatem wiedzieć, że usiłuje udzielić rozgrzeszenia swojemu współnikowi w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu i że prawo zabrania mu takiego rozgrzeszenia, a pomimo to go udziela²¹.

¹⁶ W przypadku braku takiej zgody można by ewentualnie mówić o innych przestępstwach, o których w kan. 1395. Por. P. BARBERO, *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011, s. 207.

¹⁷ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003, s. 97-98.

¹⁸ Por. G. P. MONTINI, *La tutela...*, dz. cyt., s. 218-219.

¹⁹ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 98.

²⁰ Por. „Communications” 15(1983), s. 210.

²¹ Por. G. P. MONTINI, *La tutela...*, dz. cyt., s. 220.

Ze względu na tajny charakter omawianego przestępstwa raczej do rzadkości będzie należało rozpatrywanie go przez Kongregację Nauki Wiary. W celu uzyskania zwolnienia z kary ekskomunikacji *latae sententiae* będzie raczej konieczne skierowanie się do Penitencjarii Apostolskiej²².

1.2. Usiłowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego albo słuchanie spowiedzi pomimo zakazu

W ramach ochrony świętości sakramentu pokuty dla Kongregacji Nauki Wiary zostało zarezerwowane także przestępstwo polegające na uzurpowaniu władzy spowiednika. Przestępstwo to jest przewidziane w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku w kan. 1378 § 2, n. 2²³, brakuje go natomiast w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku. Także Normy *De gravioribus delictis* z roku 2001 nie zawierały analogicznej dyspozycji. W Normach *De delictis reservatis* z 2010 roku jest mowa o dwóch formach uzurpacji władzy spowiednika: o usiłowaniu rozgrzeszenia sakramentalnego oraz o zakazanym słuchaniu spowiedzi²⁴.

U podstaw omawianego przestępstwa, które w doktrynie określa się jako uzurpowanie władzy spowiednika, znajduje się brak wymaganych święceń w stopniu prezbiteratu lub – w przypadku prezbiterów – brak wymaganego prawem kościelnym upoważnienia²⁵. Do ważnego sprawowania sakramentu pokuty muszą być spełnione warunki, o których mowa w kan. 965 oraz 966 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Zgodnie z pierwszym z wymienionych kanonów szafarzem sakramentu pokuty może być jedynie kapłan²⁶. Do ważnego sprawowania sakramentu pokuty musi on posiadać oprócz władzy święceń także upoważnienie do

²² Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, s. 44. Zob. P. BARBERO, *Tutela della...*, dz. cyt., s. 207-208.

²³ KPK/1983, kan. 1378 § 2, n. 2.

²⁴ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 1, n. 2 attentatio sacramentalis absolutionis vel vitia confessionis auditio de quibus in can. 1378 § 2 n. 2 Codicis Iuris Canonici”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 63-64; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 138-141.

²⁵ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 105-106.

²⁶ KPK/1983, kan. 965.

wykonywania tejże władzy w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia²⁷. Takie upoważnienie może posiadać na mocy prawa *ipso iure*²⁸, na mocy urzędu *vi officii*²⁹ albo w wyniku specjalnego udzielenia³⁰. Upoważnienie do spowiadania można utracić na różne sposoby – w wyniku upływu czasu, na jaki zostało udzielone³¹, na skutek odwołania dokonanego przez kompetentną władzę³², utraty urzędu, ekskardynacji albo utraty stałego zamieszkania³³. Sprawcami przestępstwa uzurpowania władzy spowiednika mogą być zatem zarówno ci, którzy nie przyjęli święceń w stopniu prezbiteratu, a więc diakoni, wierni świeccy oraz zakonnicy bez święceń, jak również sami kapłani w stopniu prezbiteratu, ale nieposiadający wymaganego upoważnienia.

Jak już zostało powiedziane, Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku biorą pod uwagę dwie formy przestępstwa uzurpacji władzy spowiednika: usiłowanie udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia oraz zakazane słuchanie spowiedzi.

Do zaistnienia pierwszej z nich, czyli usiłowania udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia³⁴ wymagane jest, aby sprawca udzielił *de facto* absencji z wyznanego przez penitenta przynajmniej jednego grzechu. Tak więc przestępstwo następuje dopiero z chwilą wypowiedzenia słów sakramentalnej absencji³⁵. Autorami tej formy uzurpacji władzy spowiednika mogą być po pierwsze ci, którzy nie przyjęli święceń prezbiteratu, ponieważ ten, kto nie przyjął święceń w stopniu prezbiteratu, jest niezdolny na mocy prawa Bożego do udzielenia ważnego rozgrzeszenia. Dlatego też nie może mieć w takim przypadku zastosowania dyspozycja o kościelnej władzy uzupełniania³⁶. Po drugie sprawcami omawianej formy przestępstwa mogą być także osoby ze święceniami, ale bez wymaga-

²⁷ KPK/1983, kan. 966 § 1.

²⁸ KPK/1983, kan. 967 § 1.

²⁹ Zob. KPK/1983, kan. 966 § 2; 967 § 1-2; 968; 566 § 1.

³⁰ Zob. KPK/1983, kan. 966 § 2; 969; 967 § 3.

³¹ Zob. KPK/1983, kan. 972.

³² Zob. KPK/1983, kan. 974 § 1.

³³ Zob. KPK/1983, kan. 975.

³⁴ KPK/1983, kan. 966.

³⁵ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 105-106.

³⁶ Zob. KPK/1983, kan. 144.

nego prawem upoważnienia. Brak upoważnienia do spowiadania uniezdolnia prezbitera z mocy prawa czysto kościelnego do udzielenia ważnie rozgrzeszenia. Prezbiterzy mogą rozgrzeszać bez wymaganego prawem upoważnienia jedynie w dwóch wyjątkowych sytuacjach: w przypadku wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej oraz błędu powszechnego – w takich przypadkach Kościół uzupełnia brakującą władzę (kan. 144 § 2) – a także w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci penitenta (kan. 976). Jeżeli poza tymi przypadkami kapłan usiłuje udzielić sakramentalnego rozgrzeszenia, popełnia przestępstwo³⁷.

Drugą z form uzurpowania władzy spowiednika to zakazane słuchanie spowiedzi sakramentalnej bez udzielenia rozgrzeszenia, co ma miejsce wtedy, kiedy spowiedzi sakramentalnej słucha osoba, która nie może ważnie udzielić rozgrzeszenia, ale też nie ma takiego zamiaru, penitent jednak musi być przekonany, że przystąpił do sakramentalnej spowiedzi³⁸. Podobnie jak w przypadku omówionym wcześniej, także i tutaj sprawcą omawianego przestępstwa może być ten, kto nie posiada święceń w stopniu prezbiteratu, oraz kapłan, który wprawdzie posiada wymaganą władzę święceń, ale brakuje mu stosownego upoważnienia do spowiadania³⁹.

1.3. Symulowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego

Kolejne przestępstwo związane z sakramentem pokuty i będące w zakresie kompetencji Kongregacji Nauki Wiary to symulowanie rozgrzeszenia sakramentalnego⁴⁰. W przypadku tego przestępstwa mamy nawiązanie do kan. 1379 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku⁴¹

³⁷ Por. A. G. URRU, *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2002, s. 224.

³⁸ Przestępstwo będzie dokonane, nawet jeżeli słuchający spowiedzi wyjaśni penitentowi, że nie udziela mu rozgrzeszenia, ponieważ nie jest prezbiterem, albo będąc nim, nie posiada stosownego upoważnienia. Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 106.

³⁹ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁰ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 1, n. 3 simulatio sacramentalis absolutionis de qua in can. 1379 Codicis Iuris Canonici et in can. 1443 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 64; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 141-142.

⁴¹ KPK/1983, kan. 1379.

oraz do kan. 1443 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku⁴².

Aby zostało popełnione omawiane przestępstwo, musi nastąpić tak jak w przypadku uświolenia rozgrzeszenia sakramentalnego faktyczne wypowiedzenie formuły rozgrzeszenia.

Istotną cechą analizowanej formy przestępstwa stanowi brak wymaganej intencji udzielenia rozgrzeszenia po stronie osoby dokonującej czynności rozgrzeszenia sakramentalnego, symulacja bowiem polega na świadomym i dobrowolnym dokonaniu istotnych czynności sakramentu, ale bez wymaganej w danym przypadku intencji udzielenia tego sakramentu.

Należy stwierdzić, że – analogicznie jak w przypadku symulacji sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej – autorem przestępstwa symulowania rozgrzeszenia sakramentalnego może być zarówno kapłan, jak i ten, kto nie posiada święceń w stopniu prezbiteratu. Symulujący w sposób zamierzony dokonują wszystkich czynności, jakie składają się na dany znak sakramentalny, wzbudzając w adresatach przekonanie o ważności sakramentu, jednak kapłan nie ma intencji ważnego udzielenia tego sakramentu, a osoba bez święceń prezbiteratu nie usurpuje sobie władzy do ważnego rozgrzeszania. Szczególna złośliwość omawianego przestępstwa leży zatem w intencji – zamiarze oszukania, że udziela się sakramentu rozgrzeszenia.

Stwierdzenie popełnienia przestępstwa symulowania rozgrzeszenia sakramentalnego przez kapłana będzie napotykało poważne trudności, ponieważ Kościół w określonych okolicznościach uzupełnia brakującą władzę do spowiadania (kan. 144 § 2) oraz udziela teże władzy wszystkim kapłanom w przypadku *periculum mortis*, o w czym mowa w kan. 976. W związku z tym, jak zauważa jeden z autorów, przypadkiem podlegającym ewentualnej odpowiedzialności karnej jest tylko sytuacja kapłana, który wiedząc, że nie posiada upoważnienia do ważnego rozgrzeszania, wysłuchuje jednak spowiedzi i wypowiada formułę sakramentalnego rozgrzeszenia, ale bez wywoływania stanu błędu powszechnego⁴³.

⁴² KKKW/1990, kan. 1443.

⁴³ Por. D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: Sz. Anzelm Szuromi (red.), *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Università Cattolica Pázmány Péter*, Budapest 2011, s. 75.

1.4. *Sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech samym spowiednikiem

Następnym spośród *delicta graviora contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*, które zostały zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary, jest tzw. *sollicitatio ad turpia*, czyli nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu w akcie spowiedzi, przy okazji spowiedzi lub pod jej pretekstem, jeżeli spowiednik ma na celu nakłonienie penitenta do grzechu z sobą⁴⁴. Przepięstwo to, chociaż w nieco szerszym zakresie, uwzględnia zarówno kan. 1387 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku⁴⁵, jak i kan. 1458 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku⁴⁶. Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku zawierały w tej materii identyczną dyspozycję jak Normy z 2010 roku⁴⁷.

W odniesieniu do podmiotu czynnego przestęstwa zarówno Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku, jak i Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku używają terminu *confessarius*, a nie *sacerdos*, jak to ma miejsce w kan. 1387 KPK/1983. Użycie terminu *confessarius* wskazuje na fakt, że podmiotem dokonującym przestęstwa może być jakikolwiek spowiednik, a zatem zarówno prezbiter, jak i biskup, a nie jedynie prezbiter⁴⁸. Niektórzy autorzy zaznaczają, że nakłanianie do grzechu musi wyjść od

⁴⁴ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 1, n. 4 *sollicitatio in actu vel occasione vel praetextu confessionis ad peccatum contra sextum Decalogi praeceptum, de qua in can. 1387 Codicis Iuris Canonici et in can. 1458 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium, si ad peccandum cum ipso confessario dirigitur*”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 64-66; D. BOREK, *Przestęstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 142-145.

⁴⁵ KPK/1983, kan. 1387.

⁴⁶ KKKW/1990, kan. 1458.

⁴⁷ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 787. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 378-379; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 119-121.

⁴⁸ W doktrynie dyskutuje się, czy termin *sacerdos* użyty przez KPK/1983 w kan. 1387 obejmuje również biskupów. Niektórzy autorzy wykluczają taką możliwość. Zob. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 319. Inni autorzy utrzymują natomiast, że termin *sacerdos* obejmuje również biskupów. Gdyby biskup dokonał takiego przestęstwa, należałoby mówić nawet o okolicznościach obciążających. Por. A. G. URRU, *Punire per salutare...*, dz. cyt., s. 236-237.

spowiednika, a nie od penitenta. W tej perspektywie nie konstituowała by omawianego przestępstwa sytuacja, kiedy namawianie wychodziłoby od penitenta, nawet jeśli spowiednik uległby takim namowom⁴⁹. Wydaje się jednak, że spowiednik, który uległby namowom penitenta⁵⁰ i następnie sam słowami bądź gestami skłaniałby tegoż penitenta do pełnienia grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, dopuściłby się jednak przestępstwa solicytacji⁵¹. Namawianie może bowiem przybrać różne formy, np. nakłaniania czy też zachęcania, grożenia, stymulowania przy użyciu słów, gestów lub pisma⁵². Przystępstwem będzie nakłanianie jedynie do grzechu zewnętrznego ciężkiego przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, a nie przeciwko dziewiątemu ani pozostałym przykazaniom Dekalogu. Zgodnie z tym, co się postanawia w kan. 1387, przestępstwo solicytacji konstituuje nakłanianie penitenta przez spowiednika do jakiegokolwiek grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu, który miałby zostać popełniony przez penitenta z samym sobą albo z inną osobą lub osobami. Wymieniony kanon jest faktycznie tak sformułowany, aby umożliwić ukaranie wszelkich możliwych przestępstw związanych z *sollicitatio ad turpia*. I tak w myśl kan. 1387 będzie przestępstwem solicytacji na przykład doradzanie podczas spowiedzi niezgodnie z nauką Kościoła stosowania środków antykoncepcyjnych, uznawanie wobec penitenta za dopuszczalne związków pozamałżeńskich albo podżeganie do grzechu wewnętrznego w postaci myśli, pragnień czy pożądań⁵³. Kongregacja z szerokiej gamy możliwych przestępstw z zakresu *sollicitatio ad turpia* posiada wyłączną kompetencję jedynie w odniesieniu do tej formy solicytacji, która ma wprawdzie na celu grzech przeciwko szóstemu przykazaniu, ale popełniony z samym spowiednikiem⁵⁴. Dla za-

⁴⁹ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 124.

⁵⁰ W sytuacji gdyby nakłanianie wyszło od penitenta, można by się zastanowić nad kwestią odpowiedzialności karnej penitenta na zasadach współudziału w przestępstwie. Por. KPK/1983, kan. 1329.

⁵¹ V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VI*, Roma 2000, s. 342.

⁵² Por. tamże, s. 341.

⁵³ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 124.

⁵⁴ V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus...*, dz. cyt., s. 307-308.

istnienia przestępstwa nie będzie miało znaczenia, czy penitent ulegnie namowom czy też nie, przestępstwo to bowiem polega na samym fakcie namawiania⁵⁵. Oczywiście w przypadku zaistnienia innych form przestępstwa solicytacji należy zachować zwyczajną procedurę wymierzania kar⁵⁶.

Zarówno KPK/1983 w kan. 1387, jak i Normy *De gravioribus delictis* oraz Normy *De delictis reservatis* precyzują, że omawiane przestępstwo zachodzi jedynie wtedy, kiedy *sollicitatio* jest dokonywana w związku ze sprawowaniem sakramentu spowiedzi, to znaczy *in actu confessionis, occasione confessionis, praetextu confessionis*. Pierwszy przypadek ma miejsce wtedy, gdy *sollicitatio* dokonuje się w czasie trwania rytu sakramentalnej spowiedzi. Drugi oznacza, że *sollicitatio* była dokonana albo zaraz po spowiedzi, albo bezpośrednio przed nią, przy czym może wcale nie dojść do sakramentalnej spowiedzi, ale wymagane jest, aby osoba, która była nakłaniana, miała rzeczywiście zamiar spowiadania się. I w końcu do przestępstwa może dojść również w sytuacji, gdy spowiednik nakłania do grzechu *contra sextum* pod pretekstem spowiedzi. W tym ostatnim przypadku nie ma wprawdzie intencji sprawowania spowiedzi, ale doprowadza się do spotkania pod jej pretekstem w celu dokonania solicytacji⁵⁷.

Należy zaznaczyć, że nie będzie sprawą łatwą przeprowadzenie procesu mającego na celu wymierzenie kary z tytułu omawianego przestępstwa, szczególnie jeżeli z doniesienia wynika, że solicytacji dokonano podczas spowiedzi (*in actu confessionis*)⁵⁸. Natomiast w przypadku, kiedy zostanie zarzucone kapłanowi nakłanianie przy okazji lub pod pretekstem spowiedzi (*occasione vel praetextu confessionis*), można postępować zgodnie z ogólnym sposobem postępowania w procesach karnych⁵⁹.

⁵⁵ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 124.

⁵⁶ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁷ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 125-126.

⁵⁸ Zob. KPK/1983, kan. 1550 § 2, n. 2.

⁵⁹ Zob. P. BARBERO, *Tutela della...*, dz. cyt., s. 210-212. Zob. także G. NÚÑEZ, *Peculiaridades en la tramitación de las causas de sollicitación en el sacramento de la penitencia*, „Ius Canonicum” 40(2000), dz. cyt., s. 627-659.

1.5. Bezpośrednia i pośrednia zdrada tajemnicy sakramentalnej

Przedostanie z przestępstw związanych z sakramentem pokuty i zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary wiąże się z nienaruszalnością tajemnicy spowiedzi i polega na bezpośredniej i pośredniej zdradzie tajemnicy sakramentalnej⁶⁰. Nienaruszalność tajemnicy spowiedzi jest chroniona zarówno w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku⁶¹, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku⁶². Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku rezerwowały dla Kongregacji Nauki Wiary jedynie zdradę pośrednią⁶³.

Według kan. 983 § 1 *sigillum sacramentale*⁶⁴, czyli tajemnica sakramentalna, jest nienaruszalna, dlatego też nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i z jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta. Spowiednik na mocy kan. 983 ma dwa następujące obowiązki: po pierwsze zachowania tajemnicy w odniesieniu

⁶⁰ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 1, n. 5 violatio directa et indirecta sigilli sacramentalis, de qua in can. 1388 § 1 Codicis Iuris Canonici et in can. 1456 § 1 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 66-67; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 146-149.

⁶¹ KPK/1983, kan. 1388.

⁶² KKKW/1990, kan. 1456.

⁶³ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 787. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 379-380; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 122-125. Jak zostało zasygnalizowane, już w 2003 roku do katalogu *delicta reservata* została włączona także zdrada pośrednia. Papież Jan Paweł II podczas audiencji udzielonej kard. Ratzingerowi 7 lutego 2003 roku zatwierdził uzupełnienie tekstu SST poprzez dodanie przestępstw polegających na pośredniej zdradzie *sigillum sacramentale* oraz na nagrywaniu i rozpowszechnianiu tego, co jest mówione podczas spowiedzi. Por. B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 616-618. Zob. „Ius Ecclesiae” 16(2004), s. 313-321. Zob. także J. LOBELL, *Il giusto processo...*, dz. cyt., s. 169-171.

⁶⁴ Doktryna, mówiąc o przedmiocie *sigillum*, rozróżnia przedmiot istotny i dodatkowy. Przedmiotem istotnym są wszystkie grzechy zarówno penitenta, jak i innych poznane podczas spowiedzi penitenta – zarówno te śmiertelne, jak i lekkie (powszednie); zarówno tajne, jak i publiczne, ponieważ zostały ujawnione w celu uzyskania rozgrzeszenia, a zatem są znane spowiednikowi na mocy znajomości sakramentalnej. Przedmiotem dodatkowy to z kolei okoliczności towarzyszące grzechom, imiona i grzechy ewentualnych współników. Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni...*, dz. cyt., s. 345.

do grzechów poznanych podczas spowiedzi i po drugie nieużywania wiedzy zdobytej podczas spowiedzi, chociażby nie było niebezpieczeństwa jej rozpowszechnienia. Wymienione obowiązki nigdy nie dopuszczają wyjątków, tzn. nie jest możliwe zwolnienie z ich zachowywania nawet z powodów najpoważniejszych, a zatem ich naruszenie nie może mieć żadnego usprawiedliwienia np. ciężką bojaźnią, koniecznością czy tym bardziej poważną niedogodnością⁶⁵. Jest sprawą zrozumiałą, że ustawodawca pragnie chronić jeden z najbardziej świętych i intymnych momentów w życiu chrześcijańskim, tzn. sytuację, w której wierny, zainspirowany łaską, otwiera swoje serce w czasie spowiedzi, aby pojednać się z Bogiem i Kościołem. Ochroną objęte są także sytuacje, w których penitent spowiadałby się w sposób nieodpowiedni czy wręcz świętokradczy, np. bez żalu, lub nie miał możliwości uzyskania rozgrzeszenia. Również w takich przypadkach spowiednik jest zobowiązany do zachowania w tajemnicy wszystkiego, co usłyszał podczas spowiedzi. Należy jednak podkreślić, że *sigillum*, o którym mowa, stoi na straży nie tylko samego penitenta, jego prawa do prywatności i intymności⁶⁶, ale także sakramentu spowiedzi jako takiego. Dlatego nawet sam penitent – chociaż bezpośrednio zainteresowany – nie może zwolnić spowiednika z obowiązku zachowania tajemnicy⁶⁷.

Mając na uwadze dyspozycję zawartą w kan. 1388 KPK/1983, możemy stwierdzić, że przestępstwo naruszenia tajemnicy spowiedzi przybiera formę bezpośredniej lub pośredniej zdrady tajemnicy spowiedzi przez spowiednika, może też zaistnieć w wyniku naruszenia tajemnicy przez tłumacza lub jakąś inną osobę. Aktualne Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku dotyczą jedynie naruszenia *sigillum sacramentale*, a więc zdrady dokonanej przez spowiednika, ale za to w podwójnym jej ujęciu, tj. zdrady bezpośredniej i pośredniej.

⁶⁵ Nie będą miały tutaj zastosowania normy zawarte w kan. 1323, n. 4; 1324 § 1, n. 5 obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego.

⁶⁶ Naruszenie tajemnicy spowiedzi stanowi niewątpliwie naruszenie fundamentalnego prawa każdego człowieka do własnej intymności. Por. KPK/1983, kan. 220; D. CIRIO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁷ Zob. G. P. MONTINI, *La tutela...*, dz. cyt., s. 226-227, przypis nr 42; J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 130-131.

Bezpośrednie naruszenie *sigillum sacramentale* ma miejsce wtedy, gdy spowiednik wyjawia to, co stanowi przedmiot spowiedzi, oraz osobę, która popełniła dany grzech bądź grzechy. Nie jest rzeczą konieczną, aby grzesznik był znany osobie czy też osobom, wobec których jest wyjawiane *sigillum*, ale wystarczy, że osoba, która popełniła grzech, zostanie oznaczona w sposób wyraźny, np. jako burmistrz konkretnego miasta, który popełnił taki czy inny grzech. Ze zdradą *sigillum* będziemy mieli do czynienia również wtedy, kiedy osoba, której wyjawia się grzechy kogoś innego, nie jest świadoma tego, że spowiednik posiadał tę wiedzę podczas spowiedzi. Ponieważ mamy tutaj do czynienia z koniecznością z przestępstwem popełnionym z winy umyślnej⁶⁸, bezpośrednio złamanie *sigillum* zakłada zdecydowaną wolę przekroczenia przez kapłana przepisu – wymaga się zatem, aby spowiednik był w pełni świadomy tego, że ujawnia to, co usłyszał podczas spowiedzi. Nie będziemy mieli do czynienia z przestępstwem, jeżeli spowiednik wierzy, że wyjawia wiedzę, którą poznał gdzie indziej, albo jeśli wyjawienie tajemnicy spowiedzi będzie skutkiem zaniedbania lub nieostrożności, ponieważ brakuje wtedy wyraźnej woli łamania przepisu⁶⁹. W takich przypadkach jest dopuszczalna jednak hipoteza deliktu popełnionego z winy nieumyślnej⁷⁰. W każdym razie nigdy nie pozostaje przesadnym napominanie, aby kapłan unikał opowiadania o sprawach zasłyszanych przy okazji spowiedzi, chociażby nie było żadnego niebezpieczeństwa ujawnienia tajemnicy⁷¹.

Zdrada pośrednia *sigillum sacramentale* ma natomiast miejsce wtedy, kiedy wyjawia się albo sam przedmiot spowiedzi bez wskazywania osoby penitenta, albo osobę penitenta, jednak bez ujawniania jej grzechów, ale w taki sposób, że istnieje możliwość zidentyfikowania osoby penitenta oraz jej grzechów⁷². Z tym rodzajem złamania *sigillum* mamy do czynienia

⁶⁸ Zob. KPK/1983, kan. 1321 § 2.

⁶⁹ Por. G. P. MONTINI, *La tutela...*, dz. cyt., s. 227-228.

⁷⁰ Zob. KPK/1983, kan. 1389 § 2.

⁷¹ Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni...*, dz. cyt., s. 346. Konieczność zachowania szczególnej ostrożności w tej materii podkreślił papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu do spowiedników z 12 marca 1994 roku. Zob. „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 15(1994) nr 5, s. 21-22.

⁷² J. SYRYJCZYK, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, „Prawo Kanoniczne” 44(2001) nr 1-2, s. 114-115.

nia zazwyczaj wtedy, kiedy spowiednik nie zachowuje ostrożności, ale nie ma złego zamiaru⁷³, lub wtedy, kiedy jest wypytywany przez innych właśnie w złym zamiarze. Należy jednak podkreślić, że także w przypadku zdrady pośredniej musimy mieć do czynienia z winą umyślną, tzn. spowiednik musi mieć świadomość tego, że wyjawia informacje, które usłyszał podczas spowiedzi⁷⁴.

Podmiotem dokonującym omawianego przestępstwa jest spowiednik, a więc kapłan lub biskup, który wyjawia to, co usłyszał w trakcie sprawowanego przez niego sakramentu spowiedzi. Nie ma tutaj znaczenia, czy taki spowiednik posiadał upoważnienie do spowiadania czy też nie, gdyż niezależnie od posiadanego upoważnienia jest on zobowiązany do zachowania tajemnicy spowiedzi⁷⁵. Gdybyśmy natomiast mieli do czynienia z osobą niebędącą kapłanem, nie miałoby tutaj miejsca złamanie *sigillum* we właściwym sensie, ale naruszenie tajemnicy zgodnie z tym, co się mówi w paragrafie drugim kan. 1388, oraz ewentualnie z przestępstwem, o którym mowa w kan. 1378 § 2, n. 2 KPK/1983.

1.6. Nagrywanie za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego lub rozpowszechnianie za pomocą środków społecznego przekazu w złej intencji tego, co jest mówione przez spowiednika lub penitenta podczas spowiedzi sakramentalnej prawdziwej lub fałszywej

Ostatnie z przestępstw przeciwko świętości sakramentu pokuty, jakie Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku rezerwują dla Kongregacji Nauki Wiary, to nagrywanie za pomocą jakiegokolwiek urządzenia techni-

⁷³ Gdyby jednak spowiednik wyjawiał tylko jeden z elementów (penitenta lub jego grzechy), ale z zamiarem wyjawienia obydwu elementów, to, jak się wydaje, dopuściłby się zdrady bezpośredniej. Por. D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche...*, dz. cyt., s. 76.

⁷⁴ Por. G. P. MONTINI, *La tutela...*, dz. cyt., s. 227-228.

⁷⁵ W sytuacji kapłana pozbawionego upoważnienia do spowiadania, który pomimo to słucha spowiedzi i następnie dopuszcza się zdrady tajemnicy sakramentalnej spowiedzi, mielibyśmy do czynienia z dwoma przestępstwami: uzurpowaniem władzy spowiednika w myśl kan. 1378 § 2, n. 2 KPK/1983 oraz złamaniem *sigillum sacramentale*.

cznego lub rozpowszechnianie za pomocą środków społecznego przekazu w złej intencji tego, co jest mówione przez spowiednika lub penitenta podczas spowiedzi sakramentalnej prawdziwej lub fałszywej⁷⁶. Analogicznego przestępstwa brakuje w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983, Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. oraz w Normach *De gravioribus delictis* z 2001 roku. Przestępstwo to zostało zdefiniowane w dekrecie Kongregacji Nauki Wiary z 1988 roku. Nawiązując do analogicznego dekretu z 1973 roku, który został uchylony przez wejście w życie KPK z 1983 roku, Kongregacja postanowiła na mocy upoważnienia udzielonego przez papieża (por. kan. 30), że ktokolwiek za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego nagrywa lub rozpowszechnia za pomocą środków społecznego przekazu to, co jest mówione przez spowiednika lub penitenta podczas spowiedzi sakramentalnej prawdziwej lub fałszywej, uczynionej przez niego samego lub przez inne osoby, zaciąga na mocy samego prawa karę ekskomunikacji⁷⁷. Zamieszczenie przytoczonej dyspozycji w Normach *De delictis reservatis* z 2010 roku stanowi kolejny dowód na szczególną troskę, z jaką Kościół podchodzi do sakramentu spowiedzi, chroniąc go przed wszelkimi nadużyciami.

Omawiane przestępstwo może przybrać trzy różne formy: nagrywania spowiedzi, jej rozpowszechniania oraz nagrywania i rozpowszechniania spowiedzi łącznie. W pierwszym i drugim przypadku chodzi o dwa różne przestępstwa, które mogą być popełnione przez różne osoby. Natomiast w trzecim przypadku mamy do czynienia z jednym przestępstwem, którego autorem jest jedna i ta sama osoba⁷⁸.

Nagrywanie spowiedzi to jej utrwalanie za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego, np. magnetofonu lub jakiegoś innego środka służącego do nagrywania na odległość przez podsłuch. Należy zaznaczyć,

⁷⁶ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 2 Firmo praescripto § 1 n. 5, Congregationi pro Doctrina Fidei reservatur quoque delictum gravius quo consistit in captione quovis technico instrumenti facta aut in evulgatione communicationis socialis mediis malitiose peracta rerum quae in sacramentali confessione, vera vel ficta, a confessario vel a poenitente dicuntur”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 67-68; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 149-152.

⁷⁷ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum*, AAS 80(1988), s. 1367.

⁷⁸ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 49.

że samo podsłuchiwanie – i to także przy użyciu jakiegokolwiek środka technicznego – które nie jest jednocześnie nagrywaniem, nie będzie przestępstwem, o którym mowa. W przypadku samego podsłuchiwania spowiedzi należałoby się odnieść do dyspozycji zawartych w kan. 983 § 2 i ewentualnie w kan. 1388 § 2⁷⁹. Elementem charakteryzującym pierwszą formę omawianego przestępstwa jest zatem utrwalanie tego, co zostało powiedziane podczas spowiedzi, przy użyciu jakiegokolwiek urządzenia technicznego.

Elementem charakterystycznym drugiej formy omawianego przestępstwa jest rozpowszechnianie nagranej spowiedzi przy użyciu środków społecznego przekazu. Nie chodzi tutaj zatem jedynie o sam fakt rozpowszechniania tajemnicy spowiedzi (bo to jest rozważane przez kan. 1388 § 2), ale raczej o dokonywanie tego za pomocą środków społecznego przekazu, to znaczy prasy, telewizji, radia, internetu i innych⁸⁰. Należy zaznaczyć, iż w ocenie tego przestępstwa trzeba rozpatrzyć pozycję tzw. współników koniecznych (por. kan. 1329 § 2), czyli osób świadczących swoje usługi, aby było możliwe publiczne rozpowszechnienie spowiedzi. Należą do nich np. wydawcy, osoby odpowiedzialne za programy telewizyjne lub radiowe, nawet jeżeli mają oni na uwadze jedynie cele ekonomiczne lub reklamowe. To już wystarczy, aby uznać ich za uczestników koniecznych i dobrowolnych, a w związku z tym, aby zaciągnęły karę przewidzianą dla głównego autora przestępstwa⁸¹.

W sytuacji łącznego nagrywania i rozpowszechniania spowiedzi mamy do czynienia z jednym przestępstwem, ponieważ intencja osoby działającej jest jedna: nagrywanie spowiedzi w celu jej rozpowszechniania w złym zamiarze⁸².

Przestępstwa tu opisane są popełniane zarówno w przypadku nagrywania i rozpowszechniania spowiedzi prawdziwej, jak i wtedy, kiedy autor przestępstwa symuluje spowiedź. Narusza również prawo spowiednik, który nagrywa i rozpowszechnia to, co było mówione podczas spowiedzi, aby np. wskazać na częstotliwość występowania pewnych grzechów na określonym terytorium. Sprawcami mogą być także osoby trzecie, które

⁷⁹ Por. tamże, s. 50.

⁸⁰ Por. J. SYRJCYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 134.

⁸¹ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 50.

⁸² Por. tamże.

bez wiedzy penitenta i spowiednika nagrywają lub rozpowszechniają albo nagrywają i rozpowszechniają łącznie treść sakramentalnej spowiedzi. I w końcu może się zdarzyć, że sprawcą przestępstwa będzie sam penitent – prawdziwy lub fałszywy – popełniający przestępstwo głównie w celu zgłoszenia tego, co zostało powiedziane przez spowiednika⁸³.

Za omawiane przestępstwo dekret z 1988 roku przewidywał karę ekskomuniki *latae sententiae*, której podlegał nie tylko sprawca *sensu stricto*, ale także wszyscy współsprawcy formalni omawianego przestępstwa⁸⁴. Aktualnie za przestępstwo polegające na nagrywaniu i/lub rozpowszechnianiu tego, co jest mówione podczas spowiedzi, przewiduje się obojętny wymiar kar *ferendae sententiae* w postaci kary nieokreślonej, która będzie uzależniona od ciężkości przestępstwa, oraz w przypadku duchownego kary określonej dymisji lub depozycji⁸⁵.

2. Przestępstwo przeciw święceniom kapłańskim

Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku rezerwują dla Kongregacji Nauki Wiary także *delictum gravius attentatae sacrae ordinationis mulieris*, a więc przestępstwo polegające na usiłowaniu udzielenia święceń kobiecie⁸⁶. Trzeba zauważyć, że zarówno w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990, a także w Normach *De gravioribus delictis* z 2001 roku brakuje analogicznej dyspozycji. Przestępstwo to zostało zdefiniowane przez Kongregację Nauki Wiary dopiero w dekreście z 2007 roku⁸⁷.

⁸³ Por. J. SYRYCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 134.

⁸⁴ Por. tamże, s. 133.

⁸⁵ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 4: „§ 2 Qui hoc delictum patriverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa, si clericus est, dimissione vel depositione”. Tak więc według aktualnie obowiązujących przepisów nie przewiduje się już kary ekskomuniki *latae sententiae*, jak to miało miejsce zarówno w dekreście z 1977 roku, jak i w tym z 1988 roku. Por. C. PAPAŁE, *Registrazione e divulgazione...*, dz. cyt., s. 89. Zob. także: D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 152-156.

⁸⁶ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 5.

⁸⁷ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, AAS 100(2008), s. 403.

Za omawiane przestępstwo Normy z 2010 roku przewidują karę ekskomuniki *latae sententiae* zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej oraz w przypadku duchownego karę fakultatywną wydalenia lub depozycji⁸⁸. Taką samą karę zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej przewidziano także w dekrecie Kongregacji Nauki Wiary z 2007 roku.

2.1. Usiłowanie udzielenia sakramentu święceń kobiecie i przyjęcia go przez nią

Decyzje Stolicy Apostolskiej dotyczące omawianego przestępstwa wiążą się ściśle z działaniem fundatora wspólnoty schizmatycznej Rómula Antonia Braschiego, który usiłował udzielić święceń kapłańskich kobietom. Kongregacja Nauki Wiary interweniowała w tej sprawie, wydając Deklarację *Monitum* 29 czerwca 2002 roku⁸⁹, dekret ekskomuniki z 5 sierpnia 2002 roku⁹⁰ oraz dekret z 21 grudnia 2002 roku⁹¹.

⁸⁸ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 5: „n. 1 firmo praescripto can. 1378 Codicis Iuris Canonici, tum qui sacrum ordinem conferre attentaverit tum mulier quae sacrum ordinem recipere attentaverit in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrit” (...) „3° si vero reus sit clericus dimissione vel depositione puniri poterit”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 69-71.

⁸⁹ W deklaracji tej stwierdza się, że udzielone święcenia kapłańskie stanowią symulację sakramentu i w związku z tym są nieważne i nieistniejące oraz stanowią poważne przestępstwo przeciwko boskiej konstytucji Kościoła. Ponadto mamy tutaj do czynienia z poważnym przestępstwem przeciwko jedności Kościoła ze względu na fakt, iż biskup wysławiający należy do wspólnoty schizmatycznej. Jednocześnie, działając zgodnie z kan. 1347 § 1 KPK/1983, Kongregacja upomniała kobiety, które przyjęły święcenia, i wezwała do uznania ich nieważności. Niedostosowanie się do tego nakazu w terminie do 22 lipca 2002 roku zostało obwarowane karą ekskomuniki (*ferendae sententiae*) zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej. Por. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione (Monitum)*, „L'Osservatore Romano”, 11 luglio 2002, s. 6.

⁹⁰ Kongregacja Nauki Wiary dekretem z 5 sierpnia 2002 roku wymierzyła karę ekskomuniki (*ferendae sententiae*), zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej, kobietom, które usiłowały przyjąć święcenia kapłańskie i pomimo upomnienia nie uznały ich nieważności, i nie poprosiły o przebaczenie z powodu powstałego zgorszenia. Por. Z. SUCHECKI, *Le privazioni...*, dz. cyt., s. 74.

⁹¹ Kongregacja Nauki Wiary dekretem z 21 grudnia 2002 roku odrzuciła zarówno prośbę o odwołanie dekretu ekskomuniki z dnia 14 sierpnia 2002 roku, jak i rekurs

Kongregacja Nauki Wiary na mocy specjalnego upoważnienia udzielonego jej przez najwyższą władzę Kościoła (por. kan. 30 KPK/1983) podczas sesji zwyczajnej z 19 grudnia 2007 roku podjęła decyzję mającą na celu ochronę natury i ważności sakramentu święceń. Zdecydowała z zachowaniem dyspozycji kan. 1378 Kodeksu prawa kanonicznego, że zarówno ten, kto usiłował udzielić święceń kobiecie, jak i kobieta, która usiłowała przyjąć święcenia, zaciągają karę ekskomuniki *latae sententiae*, zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej. Jeżeli natomiast ktoś z nich jest wiernym podlegającym Kodeksowi Kanonów Kościołów Wschodnich, z zachowaniem dyspozycji kan. 1443 tegoż kodeksu powinien być ukarany ekskomuniką większą, z której zwolnienie zostało zarezerwowane dla Stolicy Apostolskiej (por. kan. 1423, KKKW/1990). Powyższe przepisy weszły w życie w momencie ich publikacji w dzienniku „L'Osservatore Romano”⁹². Trzeba dodać, że zostały one także uwzględnione w Normach z 2010 roku z dodatkiem polegającym na ustanowieniu kary wydalenia lub depozycji dla duchownego.

Przestępstwo usiłowania udzielenia święceń kobiecie to przede wszystkim naruszenie o charakterze doktrynalnym. Takie działanie jest formalnym i uporczywym odrzuceniem doktryny nauczanej przez Kościół od zawsze i przedstawionej w sposób definitywny przez papieża Jana Pawła II w 1994 roku w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* w następujący sposób: „Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom”⁹³. Orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne. Negowanie tej doktryny należy zatem uznać za odrzucanie prawdy należącej do wiary katolickiej, co pociąga za sobą konieczność zaaplikowania stosownej kary zgodnie z tym, co się

z 27 września 2002 roku. W tym przypadku rekurs nie przysługuje, gdyż Dekret ekskomuniki został wydany przez Dykasterium Stolicy Apostolskiej, które działa w imieniu papieża (por. KPK/1983, kan. 360). Tym samym Kongregacja potwierdziła dekret ekskomuniki z 5 sierpnia 2002 roku. Por. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decreto*, „L'Osservatore Romano”, 27-28 gennaio 2003, s. 8.

⁹² CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris* (19 decembris 2007), AAS 100(2008), s. 403.

⁹³ JAN PAWEŁ II, List Apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4, 22 maja 1994, „L'Osservatore Romano”, 30-31 maj 1994, s. 7-9.

postanawia w kan. 750 § 2 i kan. 1371, n. 1 KPK z 1983 roku⁹⁴. Ponadto – jak zauważa Kongregacja Nauki Wiary w dekrecie z 21 grudnia 2002 roku – osoby, które negują przytoczoną doktrynę, utrzymują, że Magisterium Papieskie byłoby wiążące tylko wtedy, gdyby zostało oparte na decyzji Kolegium Biskupów, wsparte przez *sensus fidelium* oraz przyjęte przez ważniejszych teologów. Takie jednak postawienie sprawy stanowi negację doktryny dotyczącej Magisterium Papieskiego, podtrzymanej przez I i II Sobór Watykański, i jest jednocześnie nieuznaniem niereformowalności nauczania papieskiego dotyczącego doktryny, którą wszyscy wierni mają uznać za ostateczną⁹⁵.

Podmiotem popełniającym omawiane przestępstwo jest zarówno ten, kto usiłuje udzielić święceń kobiecie, jak i kobieta bądź kobiety, które usiłują przyjąć święcenia⁹⁶. Usiłującymi udzielić święceń mogą być zarówno duchowni, diakon, prezbiter i biskup, jak i świeccy – mężczyźni lub kobiety. Niezależnie od tego, czy przestępstwo popełnia biskup ważnie wyświęcony, czy ktokolwiek inny, święcenia i tak będą tylko usiłowane, zgodnie bowiem z kan. 1024 KPK/1983 do ważności święceń wymaga się, aby kandydatem był *vir baptizatus*. Odpowiedzialność karna jest dla wszystkich współautorów przestępstwa jednakowa – kara ekskomuniki *latae sententiae* zarezerwowana dla Stolicy Apostolskiej w przypadku wiernych Kościoła łacińskiego, a dla wiernych Kościołów katolickich wschodnich kara ekskomuniki większej, także zarezerwowana dla Stolicy Apostolskiej. Ponadto jeśli sprawcą przestępstwa jest duchowny, przewidziano dla niego dodatkową karę ekspiacyjną wydalenia lub depozycji. Surowsza karalność duchownych wskazuje na szczególną szkodliwość wynikającą z postawy duchownego dopuszczającego się omawianego przestępstwa⁹⁷.

⁹⁴ Por. TENŻE, List Apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem*, n. 4, „L'Osservatore Romano”, 18 maj 1998, s. 13-15.

⁹⁵ Por. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decreto*, „L'Osservatore Romano”, 27-28 gennaio 2003, s. 8. Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 51-52.

⁹⁶ Por. D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche...*, dz. cyt., s. 79.

⁹⁷ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 51.

Zakończenie

Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, w części poświęconej normom substancjalnym bazują wprawdzie na tym, co zostało wprowadzone w Normach *De gravioribus delictis* z 2001 roku, niemniej jednak w tym, co się odnosi do poszczególnych przestępstw przeciw sakramentom, wprowadzają istotne zmiany i innowacje. Należy stwierdzić, że zarówno zachowanie dotychczasowych dyspozycji w materii *delicta reservata*, jak i wprowadzenie tutaj pewnych zmian i innowacji świadczy o tym, że Kościół z wielką troską podchodzi do kwestii ochrony sakramentów. Z drugiej jednak strony, co może być bardzo niepokojące, konieczność aktualizacji norm dotyczących ochrony sakramentów wskazuje na zdarzające się stosunkowo często naruszenia w związku ze sprawowaniem wspomnianych sakramentów. I tak na przykład wprowadzenie do kategorii *delicta reservata* przestępstwa polegającego na usiłowaniu udzielenia święceń kapłańskich kobiecie wynikało z konieczności ochrony natury i ważności sakramentu święceń wobec prób podważania stałej nauki Kościoła w materii święceń kapłańskich.

Należy także zauważyć, że naruszenia mogą dotyczyć jednocześnie zarówno sakramentu, jak i obyczajów, jak to ma miejsce w przypadku przestępstwa nakłaniania do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu w akcie spowiedzi, przy jej okazji albo pod jej pretekstem. Często przestępstwa przeciwko sakramentom będą się wiązały z naruszeniami również w sferze doktryny wiary, jak to może mieć miejsce w przypadku usiłowania udzielenia święceń kobiecie. Ponadto warto zaznaczyć, że z reguły przestępstwa przeciw świętości sakramentów poddanych analizie w niniejszym artykule dotyczą także kapłaństwa służebnego. Takie naruszenia wiążą się bowiem albo z błędami doktrynalnymi dotyczącymi kapłaństwa służebnego i kapłaństwa powszechnego, albo z wykonywaniem zadań kapłańskich niezgodnie z prawem bądź wręcz w złych celach, jak to ma miejsce w przypadku *sollicitatio ad turpia*, lub rozgrzeszenia współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu.

W kontekście możliwych naruszeń w tym, co się odnosi do godziwego i/lub ważnego sprawowania sakramentów pokuty i święceń kapłańskich, istotne znaczenie ma zatem znajomość oraz właściwa wykładnia

istotnych znamion przestępstw przeciwko sakramentom przewidzianych w obecnie obowiązującym prawie karnym, szczególnie w odniesieniu do przestępstw należących aktualnie do kategorii *delicta reservata*. Stąd też konieczne jest także prowadzenie badań i analiz mających na celu nieustanne pogłębianie i upowszechnianie dyscypliny kościelnej w tak delikatnej i ważnej materii, jaką stanowi karna ochrona sakramentów.

Bibliografia

- Astigueta D. G., *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: Sz. Anzelm Szuromi (red.), *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Università Cattolica Pázmány Péter*, Budapeszt 2011, s. 69-87.
- Barbero P., *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011.
- Borek D., *Ordynariusz a <Delicta Graviora> zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary*, „Prawo Kanoniczne” 47(2004) nr 3-4, s. 97-146.
- Borek D., *Przestępstwa przeciwko sakramentom w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 55(2012) nr 4, s. 111-158.
- Calabrese A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996.
- Cito D., *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, „Studi Giuridici” 96, Città del Vaticano 2012, s. 35-54.
- Cito D., *La probità morale nel sacerdozio ministeriale (il m.p. „sacramentorum sanctitatis tutela”)*, „Fidelium Iura” 13(2003), s. 128-133.
- Cito D., *La protezione giuridica del sacramento della Penitenza*, „Quaderni della Mandolla” 18, Milano 2010, s. 269-285.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Norme de gravioribus delictis riservate alla Conregazione per la Dottrina della Fede, 15 luglio 2010*, http://vatican.va/resources/index_it.htm (odczyt z dn. 30.07.2010 r.).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum*, AAS 80(1988), s. 1367.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, AAS 100(2008), s. 403.

- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos inter esse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, AAS 93(2001), s. 785-788. Tłumaczenie polskie Listu Kongregacji Doktryny Wiary, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68(2001) nr 10, s. 415-417.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), AAS 102(2010), s. 419-434.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, „L'Osservatore Romano”, 27-28 gennaio 2003, s. 8.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione (Monitum)*, „L'Osservatore Romano”, 11 luglio 2002, s. 6.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Modificate le norme „de gravioribus delictis”: procedure più efficaci per contribuire alla chiarezza del diritto*, „L'Osservatore Romano”, 16 luglio 2010, s. 1, 4-5, 8.
- De Paolis V., *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica” 91(2002), s. 304-308.
- De Paolis V., Cito D., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VI*, Roma 2000.
- Dezzuto C., *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, w: *Quaderni di Ius Missionale 3, I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, a cura di Andrea D'Auria – Claudio Papale, Roma 2014, s. 47-78.
- Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem*, „L'Osservatore Romano”, 18 maj 1998, s. 13-15.
- Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, „L'Osservatore Romano”, 30-31 maj 1994, s. 7-9.
- Jan Paweł II, Przemówienie do spowiedników z dnia 12 marca 1994 roku, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 15(1994) nr 5, s. 21-22.
- Ioannes Paulus II, Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprilis 2001, AAS 93(2001), s. 737-739.

- Llobell J., *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, Archivio Giuridico vol. 96, fasc. 2-2012.
- Montini G. P., *La tutela del sacramento della penitenza. I delitti nella celebrazione del sacramento (cann. 1378; 1387; 1388)*, w: *Le sanzioni nella Chiesa*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1997, s. 213-235.
- Núñez G., *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al m.p. Sacramentorum Sanctitatis Tutela, „Ius Canonicum”* 53(2003), s. 351-388.
- Núñez G., *Peculiaridades en la tramitación de las causas de solicitud en el sacramento de la penitencia, „Ius Canonicum”* 40(2000), s. 627-659.
- Papale C., *Registrazione e divulgazione della confessione sacramentale*, w: *Quaderni di Ius Missionale, I delitti contro sacramento della penitenza riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, a cura di Claudio Papale, Città del Vaticano 2016.
- Pighin B. F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2008.
- Scicluna Ch. J., *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede ai Delicta Graviora*, w: D. Cito (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 279-288.
- Stokłosa M., *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis, „Prawo i Kościół”* 3(2011), s. 101-129.
- SucHECKI Z., *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Città del Vaticano 2010, s. 257-260.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003.
- Syryjczyk J., *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego, „Prawo Kanoniczne”* 44(2001) nr 1-2, s. 111-124.
- Urru A. G., *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2002.

O. dr hab. Dariusz Borek OCarm należy do prowincji pw. św. Józefa w Polsce Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel (karmelici). Od 2001 roku jest zatrudniony na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem różnych publikacji – monografii i artykułów – szczególnie z zakresu kanonicznego prawa karnego.

e-mail: d.borek@uksw.edu.pl

ks. Józef Wroceński SCJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

WSPÓŁCZESNE WYZWANIA I OCZEKIWANIA WOBEC ŻYCIA KONSEKROWANEGO

CONTEMPORARY CHALLENGES AND EXPECTATIONS OF CONSECRATED LIFE

Abstrakt

Autor w swoim opracowaniu, biorąc pod uwagę problemy, jakich doświadczają obecnie ludzie, poszukuje odpowiedzi na pytanie: jak ma wyglądać współczesne życie konsekrowane, jakim wyzwaniom musi ono dzisiaj sprostać? Czego oczekuje się dzisiaj od osób konsekrowanych, jakiego świadectwa? W związku z tym, najpierw wskazuje podstawy teologiczne wspólnoty zakonnej, podkreślając, że jest ona darem Bożym, a zarazem tajemnicą zakorzenioną w sercu Trójcy Świętej, następnie omawia jej wymiar charyzmatyczny. Zdaniem autora zasadniczym elementem życia konsekrowanego jest wierność wobec własnej konsekracji według charyzmatu. Wśród współczesnych wyzwań na pierwszym miejscu podkreśla on wyzwania wynikające z rad ewangelicznych, a następnie poddaje analizie inne znaki czasu, które są wyzwaniem dla osób konsekrowanych. Po przeprowadzonych analizach autor podkreśla, że najistotniejszym elementem odpowiedzi na postawione pytanie badawcze pozostaje osobiste i wspólnotowe świadectwo życia osób konsekrowanych. Ich życie objawia światu prawdziwe oblicze miłości Boga i Kościoła, ale nigdy go nie wyczerpuje.

Dokumenty Stolicy Apostolskiej umieszczają życie konsekrowane w centrum działalności Kościoła, tym samym wyznaczają mu doniosłe zadanie, by było widocznym znakiem obecności Boga w świecie. Ci, którzy żyją życiem konsekrowanym, stają się promotorami prawdziwego rozwoju osoby ludzkiej. W tym znaczeniu osoby konsekrowane mają szczególny udział i zadanie w uświęcaniu świata. Stanowią one zatem radykalną odpowiedź na pojawiające się w każdej epoce znaki czasu.

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, wspólnota, rady ewangeliczne, współczesne wyzwania, znaki czasu, świadectwo życia

Abstract

In his paper, examining the problems experienced by man today, the author seeks answers to the question: what is contemporary consecrated life to look like? What challenges does it face today? What is expected from consecrated persons today, which testimony? In this regard, first, he points to the theological foundations of the religious community, emphasizing that it is a gift from God and at the same time a mystery rooted in the heart of the Holy Trinity, and then he discusses its charismatic dimension. The author thinks that fidelity to one's consecration according to the charism is an essential element of consecrated life. Among today's challenges, he first highlights the challenges of the evangelical counsels, and then analyzes other contemporary signs of the time, which are a challenge for consecrated persons. Following these analyses, the author emphasizes that personal and community testimony of the life of consecrated persons remains the most important element of the answer to the posed question. Their lives reveal the true face of the love of God and the Church to the world, but never exhaust it. The documents of the Apostolic See place consecrated life in the center of the Church's activity, thereby assigning it the momentous task of being a visible sign of God's presence in the world. Those who live a consecrated life become promoters of the true development of the human person. In this sense, consecrated persons have a special share and task in sanctifying the world. They are, therefore, a radical response to the emerging signs of time in each epoch.

Keywords: community, consecrated life, contemporary challenges, evangelical counsels, signs of time, testimony of life

Wstęp

Podstawą, a zarazem fundamentem każdego powołania w Kościele jest powołanie do świętości. Ma ono swoje uzasadnienie w woli samego Boga: „Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3). Świętość jest owocem łaski udzielonej przez Ducha Świętego poszczególnym osobom, które zgodnie ze swoim stanem życia pragną dążyć jak najdoskonalej do pełni miłości. Sam Jezus Chrystus zaprosił wszystkich na drogę świętości – „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Stąd też wierni każdego stanu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego, której wyrazem jest osiągnięcie miłości doskonałej. Powołanie do świętości znajduje swą realizację w przykazaniu miłości Boga i człowieka. W przykazaniu tym skupia się też całe Prawo. Mówi ono, że Bóg jest miłością: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Pierwszym i najpotrzebniejszym darem dla człowieka jest miłość. Dzięki niej jest on zdolny kochać Boga, a bliźniego ze względu na Niego. Źródłem takiej miłości jest sam Bóg. Od Niego bierze ona swój początek i w Nim znajduje swoje dopełnienie. Każdy człowiek jest z miłości Bożej powołany do życia i do miłości przeznaczony. Stąd też miłość stanowi naturalne środowisko rozwoju człowieka. Powołanie do świętości jest więc powszechne. Stąd też w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu ten, kto się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10,35). Spodobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, lecz we wspólnocie – tzn. uczynić z nich lud, który może Go poznawać i Jemu służyć¹. Chrystus, kontynuując dzieło Ojca, ustanowił nowe przymierze, powołując spośród Żydów, jak i pogan lud, który nie według ciała, lecz dzięki Duchowi Świętemu staje się jednym – nowym Ludem Bożym. Udziałem tego ludu jest godność i wolność bycia synami i córkami Boga. Celem tego nowego Ludu Bożego jest królestwo Boże zapoczątkowane na ziemi i mające się rozprzestrzeniać, jako ziarno jedności i zbawienia dla całego rodzaju

¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 9.

ludzkiego². Ponadto Lud ten jest posłany do całego świata jako jego światłość i sól ziemi. Szczególne miejsce w posłannictwie Ludu Bożego zajmują osoby konsekrowane, które w radykalny sposób pragną naśladować Chrystusa³. Słowo *consecrare* oznacza być przeznaczonym do świętości⁴. Tego rodzaju powołanie (stan życia), nie jest czymś pośrednim pomiędzy stanem duchownym a świeckim, lecz wypływa z jednego i drugiego. A ponieważ Lud Boży nie posiada trwałego miejsca tu, na ziemi, lecz szuka przyszłego, to i stan zakonny, dzięki oderwaniu od rzeczy ziemskich, wskazuje na dobra niebieskie. Ponadto stan zakonny został nazwany jako stan należący do życia i świętości Kościoła⁵. Umieszczenie życia konsekrowanego w centrum Kościoła wyznacza mu doniosłe zadanie, by być widocznym znakiem obecności Boga w świecie i świadczyć o Jego miłości.

Można zatem powiedzieć, że życie konsekrowane zrodziło się z miłości do Boga i do miłości zostało powołane⁶. Tak jak brak miłości w życiu człowieka powoduje, że zaczyna on obumierać, czuć się niepotrzebny, karłowacieć, a w końcu popada w rozpacz, zgorzknienie i może umrzeć, tak też życie konsekrowane pozbawione miłości traci sens, zaczyna obumierać, staje się niepotrzebne, staje się udręką – osoby gorzknieją, a wspólnota zamiera. Często osoby konsekrowane stawiają sobie pytanie: dlaczego tak się dzieje? Czy Bóg naprawdę tego chce? Co z naszą tożsamością? Warto przy tym postawić kolejne pytanie: czy w tym wszystkim, czego doświadczają, realizują swój charyzmat, którym zostały obdarzone jako poszczególne osoby i zgromadzenia? Wiemy, że każdy charyzmat jest rzeczywistością dynamiczną. Brak otwarcia się na nowe znaki czasu powoduje uleganie procesowi zamierania wspólnot

² Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 36.

³ Więcej na ten temat por. LG 43-48.

⁴ Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło tożsamości zakonnej*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 27.

⁵ Por. LG 44.

⁶ Więcej na ten temat por. J. TUPIKOWSKI, *Konsekracja osoby w horyzoncie wiary*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 37-39.

i zgromadzeń. Istnieje też niebezpieczeństwo zbytnej strukturalizacji życia, które pochłania sporo czasu na jego zewnętrzną organizację. Powstają wspaniałe projekty, plany, nowe budynki, natomiast coraz mniej jest osób, które by te dzieła kontynuowały. Ponadto, biorąc pod uwagę różnego rodzaju badania statystyczne, dochodzimy do wniosku, że obraz współczesnej wspólnoty zakonnej odzwierciedla w pewnym stopniu całościowy obraz społeczeństwa. Nieprzypadkowo też podkreśla się, że mamy takie powołania, jakie są dzisiejsze rodziny, parafia, społeczeństwo⁷. Często osoba kierująca swoje kroki do wspólnoty życia konsekrowanego przychodzi z wyimaginowanym obrazem takiego życia. Wielokrotnie oczekuje się od wspólnoty zakonnej tego, czego zabrakło w życiu rodzinnym. Innym współczesnym problemem staje się pytanie o aktualny model życia wspólnotowego wobec trudności związanych z malejącą liczbą powołań i procesem starzenia się poszczególnych wspólnot. Wiąże się to z koniecznością podejmowania obowiązków, których ilość na ogół nie maleje⁸. Prace wykonywane kiedyś przez wiele osób, dziś muszą być realizowane przez kilka, a nierzadko przez jedną lub dwie osoby. Wobec takiej rzeczywistości doświadcza się swoistego przepracowania, dotyczy to przeważnie wspólnot żeńskich. Poszukując odpowiedzi na postawione tu pytania i zauważone problemy, należy wziąć pod uwagę między innymi współczesne problemy, jakich doświadcza dzisiejszy człowiek. W ten sposób dochodzimy do zasadniczego pytania: jak ma wyglądać współczesne życie konsekrowane, jakim wyzwaniom musi ono dzisiaj sprostać?

1. Podstawy teologiczne wspólnoty zakonnej

Jednym z istotnych wymiarów realizacji powołania do świętości osób konsekrowanych jest życie we wspólnocie. Dekret *Perfectae caritatis* II Soboru Watykańskiego wyraźnie wskazuje, że życie na wzór pierwotnego Kościoła, w którym wierzący stanowili jedno ciało i jedną duszę pod-

⁷ Więcej na ten temat por. C. SMUNIEWSKI, *Kapłan i jego posługa w świetle adhortacji apostołskiej Sacramentum caritatis*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 68-91.

⁸ Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło...*, dz. cyt., s. 17.

trzymywane nauką ewangeliczną oraz liturgią winno nadal opierać się na tych samych rzeczywistościach – modlitwie i wspólnocie⁹. Wspólnota zakonna ma stawać się zatem sama w sobie rzeczywistością teologiczną i przedmiotem kontemplacji; jak rodzina zgromadzona w imię Pana. Ma stawać się miejscem szczególnego doświadczenia Boga¹⁰. Tę widzialną wspólnotę tworzy w sposób niewidzialny Duch Święty obecny we wszystkich jej członkach – przełożonych i podwładnych. Każda wspólnota zakonna jest nie tylko dziełem ludzkim, ale przede wszystkim darem Ducha Świętego. On to rozlał miłość w sercach osób, które zdecydowały się odpowiedzieć na wezwanie Boże i żyć we wspólnocie życia konsekrowanego. Jak świadczy tradycja Kościoła, także przez podwładnych przemawia Duch Święty. Stąd przełożony czy przełożona nie mogą lekceważyć oddolnych inicjatyw swoich braci czy siostr, gdyż przez nie może działać dynamizm Ducha Świętego. Nigdy nie zrozumiemy wspólnoty zakonnej, jeśli nie przyjmiemy fundamentalnej prawdy, że jest ona darem Bożym, a zarazem tajemnicą zakorzenioną w sercu Trójcy Świętej¹¹. Powołanie do życia zakonnego jest powołaniem do przeżywania go we wspólnocie. Konsekracja przyczynia się do komunii osób powołanych z Bogiem, a w Nim do komunii pomiędzy braćmi i siostrami w danym instytucie, wspólnocie. Jest to podstawowy element jedności. I chociaż współcześnie życie wspólnotowe może fascynować młodych ludzi, to jednak okazuje się, że wytrwanie w konkretnych realiach życia zakonnego napotyka poważne problemy. W związku z tym ideał wspólnotowy nie może nigdy przesłaniać faktu, że każda rzeczywistość chrześcijańska budowana jest na ludzkiej słabości. Stąd obecny czas winien stać się czasem dialogu, wznoszenia i nieustannego budowania, bowiem wspólnota życia konsekrowanego jest darem, ale i ogromnym zadaniem. To, co jedno czy poszczególne osoby, to powołanie do świętości wynikające z mocy sakramentu chrztu świętego, a także powołanie zakonne, charyzmat da-

⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965 (dalej: PC), 15.

¹⁰ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 37.

¹¹ Por. TENŻE, *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, w: *Wspólnota Sercańska...*, dz. cyt., s. 48.

nego instytutu, a w nim wspólna tradycja, wspólne prace, struktury, dobra materialne i duchowe, konstytucje. Ponadto – niepowtarzalny charyzmat założyciela danego instytutu¹². W ten sposób udział w realizacji charyzmatu instytutu poprzez zaangażowanie we wspólną modlitwę, prace, posiłki, odpoczynek, przyjaźń, braterską czy siostrzaną współpracę apostołską, wzajemne wsparcie w codzienności stanowią niezwykle wielką pomoc na wspólnej drodze¹³. Wymienione aspekty życia wspólnotowego świadczą, że wspólnota zakonna jest przede wszystkim tajemnicą, którą należy przyjmować z dziękczynieniem w perspektywie wiary¹⁴. Gdy zapomina się o tym wymiarze mistycznym i teologalnym, który umożliwia łączność z tajemnicą Boskiej komunii, wówczas nieodwracalnie zapomina się także o głębszych relacjach tworzenia wspólnoty i cierpliwego budowania życia braterskiego czy siostrzanego. Może się wówczas wydawać, że zadanie to przekracza ludzkie siły. Warto tu może przytoczyć stwierdzenie, że wspólnota bez mistyki nie ma duszy, natomiast bez ascezy nie ma ciała. Potrzebne jest zatem współdziałanie między darem Boga a wysiłkiem osobistym.

Można więc śmiało stwierdzić, że wspólnota zakonna nie stanowi jakiegos zwykłego zgromadzenia czy grupy osób wierzących, poszukujących czy dążących do osobistej lub wspólnotowej doskonałości, lecz jest wyrazem kościelnej komunii¹⁵. Nie jest grupą osób przypadkowych, została obdarzona charyzmatem życia zakonnego i połączona darem Ducha Świętego. Wspólnota jako dar samego Boga jest zatem miejscem, gdzie gromadzi On wokół siebie tych, których chce, których powołał. Boża

¹² Por. KONGREGACJA ZAKONÓW I INSTYTUTÓW ŚWIECKICH, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej „The renewal of religious life”*, 18, w: K. Wojtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Christo*, Kraków 2003, s. 289-315.

¹³ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁴ Więcej na ten temat por. TENŻE, *Wiara źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 13-23; E. ZIE-MANN, *Duchowe aspekty wiary w życiu osoby konsekrowanej*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 24-36.

¹⁵ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 38.

miłość rozlana jest w sercach wszystkich osób powołanych do wspólnoty, trzeba ją tylko cierpliwie pielęgnować. To ona sprawia, że dar braterstwa ofiarowany przez Chrystusa całemu Kościołowi znajduje swoje uobecnienie w konkretnej rzeczywistości. Wspólnota zakonna istnieje zatem w Kościele i dla Kościoła, ma go wyrażać i wzbogacać celem lepszego wypełnienia swojej misji w świecie¹⁶. Z tak pojętego daru komunii wypływa konieczność tworzenia relacji braterskich, stawania się braćmi i siostrami w danej wspólnotcie, do której osoba konsekrowana została powołana¹⁷. Zachwyt wobec rzeczywistości boskiej komunii sprawia, że osoby konsekrowane zobowiązują się na miarę swoich możliwości tę rzeczywistość ukazywać, tworząc wspólnoty pełne ducha i wesela. Należy też pamiętać, że wspólnota lokalna stanowi pierwszy ośrodek życia zakonnego. Ważną rzeczą zatem jest, by jej organiczna struktura jasno wskazywała na wartości religijne, to znaczy by centrum jej życia stanowiła codzienna Eucharystia. Obok Eucharystii niejako kontynuacją tej szczególnej obecności Chrystusa jest modlitwa słowem Bożym, zwłaszcza liturgią godzin. Należy też mieć na uwadze rekolekcje zakonne, sakrament pokuty i pojednania, modlitwę osobistą i czytanie duchowe. Jakość życia poszczególnych osób konsekrowanych zależy przede wszystkim od jakości wspólnoty. Na nią składa się ogólny klimat i styl życia osób ją tworzących. Oznacza to, że wspólnota jest i będzie taka, jaką uczynią ją poszczególni jej członkowie. Niezwykle ważne jest stwierdzenie, że wspólnota bez radości to wspólnota wymierająca¹⁸, bogata w radość zaś jest prawdziwym darem dla braci i sióstr. Takie świadectwo radości stanowi także źródło nowych powołań i pomaga wytrwać. Trzeba koniecznie podtrzymywać tę radość we wspólnotcie zakonnej, ponieważ nadmiar pracy może ją stłumić, zaś przesadna troska o sprawy dnia codziennego może przyczynić się do zapomnienia o niej, a nieustanne zastanawianie się nad własną tożsamością i przyszłością może ją osłabić. Ważne przy tym stają się umie-

¹⁶ Por. *Codex Iuris Canonici* auctoritate Joannis Pauli II PP promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, kan. 573 § 1, Poznań 1984 (dalej: KPK/1983).

¹⁷ Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło..., dz. cyt.*, s. 26.

¹⁸ Por. TENŻE, *Dialogowy wymiar życia..., dz. cyt.*, s. 50.

jętność wspólnego świętowania, znalezienia czasu na odpoczynek indywidualny i wspólnotowy oraz spojrzenie z dystansu na własną posługę. Niekiedy bowiem w imię źle pojętej zakonności czyni się ofiary, nie dając w zamian konkretnych propozycji, tzw. nieuzasadniona tradycja: „Bo tak zawsze było”. Warto także uświadomić sobie, że wspólnota zakonna jako rzeczywistość chrześcijańska budowana jest na ludzkiej słabości, dlatego pojęcie wspólnoty doskonałej w wymiarze ziemskiej egzystencji nie istnieje. Obecny czas jest czasem budowania i wznoszenia. Budowanie autentycznej wspólnoty rozpoczyna się od relacji z Bogiem. Wszak to On przyprowadził kandydatów do takiego, a nie innego zgromadzenia, do takiej, a nie innej wspólnoty. Oznacza to, że ma jakiś konkretny cel wobec tych osób. I choć w życiu codziennym nie zawsze widać zasadność pobytu w tej, a nie innej wspólnotcie, a cel wydaje się osnuty jakąś mgłą, należy popatrzeć na to z innej strony. Mianowicie zamiast stawiać sobie pytanie: *dlaczego tu jestem?*, postawić pytanie: *czego, Panie Boże, chcesz ode mnie, czego chcesz w tej wspólnotcie mnie nauczyć i co chcesz przez tę wspólnotę mi powiedzieć?* Warto przyjąć taką postawę, która w swym założeniu jest bardziej twórcza i optymistyczna¹⁹. Pytanie: *dlaczego jest tak, a nie inaczej?*, zawsze niesie w sobie odrobinę pretensji i żalu.

I to jest pierwsze doświadczenie, czy też wyzwanie, które należy podkreślić. Intensywność zaangażowań w różne działania, silny wpływ kultury aktywizmu i indywidualizmu przekreślają świadomość, że w życiu zakonnym osoby konsekrowane nie są zbiorowiskiem ludzi czy organizacją, jakich wiele. Łączą je, mimo słabości, więzy nadprzyrodzone, które sprawiają, że mogą przeżywać swoje życie we wspólnotcie zakonnej, która ma swe źródło w komunii z Chrystusem. Dzisiaj bardzo często o tym się zapomina. Stąd wspólnota nie stanowi oparcia w wielu trudnych sytuacjach życiowych, a zwłaszcza w chwilach różnych pokus świata.

¹⁹ Por. TENŻE, *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: *Wspólnota Sercańska...*, dz. cyt., s. 63.

2. Wymiar charyzmatyczny wspólnoty zakonnej

Z wymiarem teologicznym ściśle i nierozzerwalnie związany jest wymiar charyzmatyczny²⁰. Stąd też w naszej refleksji wydaje się czymś ważnym zatrzymanie się nad tą rzeczywistością. Wspólnota zakonna jako środowisko braterskiej i siostrzanej komunii winna kierować się w życiu charyzmatem, który sięga jej powstania i stanowi bogactwo organicznej struktury Kościoła²¹. Trzeba zaznaczyć, że życie konsekrowane od samego początku było rzeczywistością bardzo dynamiczną. Dynamizm każdego instytutu decydował o jego rozwoju bądź też o jego zaniku. Każdy zatem autentyczny charyzmat niesie ze sobą pewien ładunek prawdziwej nowości w życiu duchowym Kościoła²². Może to niekiedy powodować nawet pewną niedogodność oraz budzić trudności zarówno w danym instytucie, jak i we wspólnotcie Kościoła. Powodem jest trudność objawiająca się niekiedy w tym, że nie zawsze pochodzenie danego charyzmatu od Ducha Świętego da się łatwo rozpoznać. Wymaga to bowiem czasu i cierpliwości. Istotnym elementem prawdziwości jest tutaj wierność wobec hierarchii Kościoła. Ponadto, biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczne, można stwierdzić, że istnieje pewien związek charyzmatu z krzyżem, to znaczy z podejmowaniem trudności i przyjmowaniem cierpienia przez osoby otrzymujące dany charyzmat. Myślę, że nieprzypadkowo księżeczka opisująca życie i działalność założycielki jednego ze zgromadzeń zakonnych nosi znamieny tytuł: *Stanęła pod krzyżem człowieka*. Właśnie krzyż był weryfikatorem charyzmatu, jaki otrzymała, a poprzez nią całe zgromadzenie²³. Innym weryfikatorem charyzmatu jest także jego zgodność ze wspólnotowym ukształtowaniem danego instytutu, jak i z potrzebami Kościoła. Jest to ważne, bowiem obserwujemy dzisiaj przyspieszony

²⁰ Por. TENŻE, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 43.

²¹ Por. KONGREGACJA INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Congregavit nos in unum Christi amor*, Rzym 1994, w: *Enchiridion Vaticanum* 14, s. 220-283 (dalej: *Congregavit nos in unum*).

²² Por. B. SZEWCZUL, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytuty życia konsekrowanego*, Warszawa 2002, s. 127 i 140-159.

²³ Por. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989.

rytm życia w społeczeństwie na wszystkich jego poziomach, a w konsekwencji przyspieszony rytm życia w ogóle; dominujący klimat powierzchowności, płytkości, co wiąże się z trudnością właściwej oceny priorytetów w ustawieniu hierarchii wartości. Kryzys tożsamości, który jest obecny także w Kościele, dotyka też osoby konsekrowane. Objawem tego jest postępujące zeświecczenie i horyzontalizm, wielość kultur i modeli życia, zamieszanie na polu teologii, obniżenie *sensus Ecclesiae*, brak dobrej formacji – konieczność wydłużania procesu formacji, kryzys tradycyjnych form wychowania.

3. Wierność wobec własnej konsekracji według charyzmatu

Należy zauważyć, że na życie danego instytutu mają wpływ różnego rodzaju elementy. Chodzi tu głównie o różnorodność osób i prowadzonych dzieł. Z jednej strony może ona stanowić bogactwo danego instytutu, z drugiej zaś – nieść pewnego rodzaju problemy czy utrudnienia²⁴. Warto zatem ustalić kryteria, którymi należy się kierować przy podejmowaniu konkretnych decyzji dotyczących osób czy prowadzonych dzieł. Podstawowe jest tu pytanie: czy dary Boże danej osoby, projektu, wspólnoty przyczyniają się do pogłębienia jedności i tworzenia komunii? Jeśli tak, winny znaleźć właściwą akceptację, jeśli nie – to nawet gdy niektórym wydają się właściwe – należy stwierdzić, że nie są dobre dla danego instytutu²⁵. Mamy tu do czynienia z tzw. kryterium jedności. Drugą skrajnością jest powoływanie się na charyzmat założyciela i szukanie w nim wszystkich możliwych darów. Niedopuszczalne jest więc stwierdzenie: założyciel nigdy tego nie robił. W tym przypadku mamy na uwadze kryterium epoki. Dopuszcza się zatem taką różnorodność, która nie tworzy

²⁴ Por. KONGREGACJA INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Instrukcja Życie braterskie we wspólnocie*, w: K. Wojtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 499-548; SYNOD BISKUPÓW. IX ZGROMADZENIE ZWYCZAJNE, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie. Lineamenta*, Warszawa 1993.

²⁵ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 45.

podziałów, lecz sprzyja jedności – i nie chodzi tu o uniformizm. Jedność nie oznacza jednolitości. Wspólnotowa misja danego zgromadzenia nie oznacza, że wszyscy członkowie instytutu zajmują się tym samym. Dzieła wszystkich członków stanowią wyraz wspólnego apostołatu uznanego za charyzmat danego zgromadzenia i potwierdzonego przez Kościół. Ta integralność wspólnego apostołatu spoczywa przede wszystkim na wyższych przełożonych. Wierność własnemu charyzmatowi niejako nakazuje wszystkim osobom konsekrowanym, by dawały świadectwo – na wzór proroków, którzy nie bali się narazić nawet własnego życia²⁶. Winni oni czuwać, by zgromadzenie było wierne powierzonej misji, a jednocześnie otwarte na nowe formy działalności. Chodzi tu o umiejętność odczytywania znaków czasu. Warto zaznaczyć, że podstawowym zadaniem osób konsekrowanych jest dzieło ewangelizacji. Problemem jednak w życiu zakonnym jest podejmowanie apostołatów w pojedynkę. Czasami jest to podyktowane jakąś szczególną sytuacją. Należy to jednak traktować jak wyjątek. Także spadek liczby powołań może się stać pokusą do „robienia wszystkiego” bądź porzucenia dzieł będących trwałym dziełctwem i wyrazem autentyczności charyzmatu. Mamy tu do czynienia z rozproszeniem energii w celu podejmowania zadań doraźnych. Skutki takich działań na początku mogą być niewidoczne, jednak mogą się okazać dość smutne w konsekwencjach²⁷.

Innym aspektem omawianej kwestii jest fakt, że życie zakonne jest rzeczywistością także ewolucyjną i ulega zmianom, dzięki temu zachowuje swoją świeżość i żywotność. Podyktowane jest to otwartością na zmieniające się znaki czasu. Współczesny świat potrzebuje też znaków bardzo wyrazistych²⁸. Życie konsekrowane jako znak musi się wyróżniać spośród znaków współczesnego świata. By mogło spełniać swoje zadanie, winno na co dzień przeżywać swoją charyzmatyczną tożsamość. Stąd też należy mówić o wierności wobec posłannictwa osób konsekrowanych w dzisiejszym świecie. Realizuje się ono na podstawie wierności

²⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Vita consecrata*, Rzym 1996 (dalej: VC), 85.

²⁷ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 45-46.

²⁸ Por. TENŻE, *W komunii z Bogiem. Źródło...*, dz. cyt., s. 27.

wobec otrzymanego charyzmatu²⁹. Należy podkreślić, że nie oznacza to postawy statycznej, lecz postawę dynamiczną. Współcześnie wiele osób konsekrowanych źle pojmuje pojęcie wierności, utożsamiając je z nieustannym powtarzaniem czy odtwarzaniem historii. Owszem, wierność zakłada pielęgnowanie tego, co dobre, co stanowi o istocie danego instytutu, ale musi też być twórcza³⁰. Może nawet w niektórych aspektach oznaczać zerwanie z przeszłością, gdy dana wartość uległa ostatecznej devaluacji. Stąd osoby konsekrowane, chcąc zachować swoją wierność wobec posłannictwa, muszą dokonywać, przynajmniej co jakiś czas, rewizji swojego życia. W tym swoistym rachunku sumienia należy uwzględnić te aspekty, na które zwracają uwagę dokumenty Kościoła, a mianowicie: wierność wobec człowieka i współczesności; wobec Chrystusa i Ewangelii; wobec Kościoła i jego misji w świecie, wreszcie wobec życia zakonnego i wobec chryzmatu własnego instytutu. I to należy do zasadniczych zadań kapituły generalnej.

Tak pogłębione rozumienie charyzmatu pozwala jaśniej spojrzeć na tożsamość instytutu³¹. Umożliwia to również twórcze dostosowanie się do nowych sytuacji. Sprawia, że zakonnicy stają się świadkami obecności Boga w dzisiejszym świecie. Tak przeżywana codzienność życia konsekrowanego staje się też prorockim świadectwem. Dlatego głębokie doświadczenie Boga i wspólnotowe poszukiwanie światła pozwala stawić czoło problemom życia codziennego i stanowi gwarancję skutecznego przepowiadania Ewangelii dzisiejszemu człowiekowi. Współczesny świat bardziej niż kiedykolwiek odczuwa potrzebę ujżenia w osobach konsekrowanych tych, którzy uwierzyli słowu Chrystusa, poszukuje w nich autentyczności ich misji. Jako główne wyzwania stojące przed współczesnym życiem konsekrowanym wymienia się między innymi służbę życiu, szerzenie prawdy i sprawiedliwości oraz wyobraźnię miłosierdzia. Ponadto wskazuje się na konieczność służby na rzecz jedności³². Mamy tu na uwadze problemy związane z inkulturacją, ewangelizacją kultury

²⁹ Por. B. SZEWCZUL, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium...*, dz. cyt., s. 154.

³⁰ Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło...*, dz. cyt., s. 27.

³¹ Por. *Congregavit nos in unum*, 46.

³² Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło...*, dz. cyt., s. 29.

i otwarciem się na tzw. wielkie dialogi. Te wszystkie aspekty ujawniła chociażby dyskusja, która toczy się obecnie nie tylko w naszym kraju, na temat masowego napływu emigrantów do Europy. Jest to też jakiś znak, który należy odczytać, bowiem otwartość na znaki czasu jest tym, co decyduje o przyszłości osób konsekrowanych. Musi się ona opierać przede wszystkim na komunii z Bogiem. Ta komunია jest źródłem tożsamości osoby konsekrowanej. W tym znaczeniu osoby konsekrowane mają szczególnie udział i zadanie w uświęcaniu świata. Wchodzi się w to zadanie poprzez profesję rad ewangelicznych. Pierwszym i podstawowym sposobem realizacji tego zadania jest osobista świętość. Sens ślubów zakonnych polega na tym, że wyzwalają one człowieka od trosk życiowych, pochłaniających myśli, pociągających wolę w niewłaściwym kierunku. Powszechne znaczenie rad ewangelicznych dla doskonałości życia duchowego polega na tym, że uderzają one w zasadnicze punkty ludzkiej natury³³. Stanowią zatem radykalną odpowiedź na pojawiające się w każdej epoce znaki czasu.

4. Wyzwania wynikające z rad ewangelicznych

Osoby konsekrowane stają w życiu wobec trzech głównych wyzwań skierowanych także do całego Kościoła. Wynikają one z trzech pożądlivości: oczu, ciała i pychy żywota. Wiąże się to z niepoohamowanym pragnieniem posiadania (zwłaszcza w dziedzinie materialnej), nienasyconym pragnieniem przyjemności (w sferze ciała) i żądzą panowania (bycie bogiem dla siebie). Każda epoka nadaje tym trzem pożądlivościom nowe formy. Osoby konsekrowane wychodzą naprzeciw takiej rzeczywistości, praktykując rady ewangeliczne³⁴. Ci, którzy idą drogą rad ewangelicznych, chociaż dążą do własnego uświęcenia, to jednak ukazują ludzkości drogę duchowej terapii, odrzucając bałwochwalczy kult stworzenia³⁵.

³³ Por. TENŻE, *Sztuka przeżywania rad ewangelicznych. Życie sakramentalne*, w: *Droga rad ewangelicznych...*, dz. cyt., s. 47.

³⁴ Por. TENŻE, *Życie konsekrowane jako radykalna odpowiedź na znaki czasu*, w: *Droga rad ewangelicznych...*, dz. cyt., s. 38.

³⁵ Por. VC 87. Por. także J. W. GOGOLA, *Rady ewangeliczne*, Kraków 1999.

Trzeba więc pogłębiać świadomość zagrożeń, które są dla osób konsekrowanych jednocześnie współczesnymi wyzwaniami.

a) Wyzwanie czystości konsekrowanej. Ewangeliczna rada czystości określana jest różnymi nazwami: celibat, dziewictwo, wstrzeźliwość. Czystość możemy odnieść zarówno do stanu bezżennego, jak i do małżeństwa. Oznacza ona przede wszystkim umiejętność panowania nad własnym popędem seksualnym i korzystania z niego stosownie do własnego stanu życia. Człowiek jest czysty, jeśli potrafi przyjmować własną seksualność i kierować ją ku dobru, jakim jest ofiarowanie siebie drugiemu człowiekowi³⁶. Czystość jest więc dyspozycją, która rodzi się z miłości i powoduje, że popęd seksualny nie tylko nie sprzeciwia się komunii z Bogiem i ludźmi, ale zostaje uszlachetniony i dąży do niej jako do swojego celu. W ten sposób czystość staje się zdolnością miłowania. Tak więc czysty jest ten, kto pokonuje własny egoizm i staje się zdolny do bezgranicznego daru z siebie dla innych. Czystość jest konieczna w każdym stanie życia, choć nie istnieje stan życia w Kościele zwany czystością. Czystość, do której zachowywania osoby zakonne zobowiązują się ślubem, ma na celu całkowite i pełne oddanie się Bogu w miłości. Nie mają zasługi konsekracji ciała ci, którzy powstrzymują się od małżeństwa z konieczności fizycznej lub moralnej, z lęku przed odpowiedzialnością. Osoby zakonne ślubują Bogu czystość ciała, myśli i uczuć tak, aby wszystkie swoje siły i zdolności w pełni oddać na służbę Bogu³⁷. Staje się to możliwe dzięki łasce Bożej, która wspiera ludzkie wysiłki. Jest wielkim nieporozumieniem, gdy ktoś konsekrację ciała traktuje jak wyrzeczenie się miłości, wprowadzie dobrowolnie wybraną, ale przeżywaną jako osamotnienie i postawę sprzeciwiającą się postawie serca. Czystość jako całkowite oddanie się Bogu nie wyklucza miłości bliźniego. Tymczasem wydaje się, że mamy dzisiaj do czynienia z tzw. hedonistyczną kulturą ciała, która odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając ją często do zabawy lub towaru, praktykując przy udziale środków masowego przekazu swego rodzaju bałwochwalczy kult instynktu. Prawdziwy

³⁶ Por. J. KICIŃSKI, *Sztuka przeżywania rad...*, dz. cyt., s. 49.

³⁷ Por. KPK/1983, kan. 599. Więcej na ten temat por. K. GIERAT, *Ślub czystości*, w: *Wspólnota Sercańska...*, dz. cyt., s. 13-19.

obraz miłości został wypaczony, zredukowany do sfery przyjemności i pożądania. Skutkiem tego są wszelkiego rodzaju nadużycia, z którymi związane jest ostatecznie cierpienie psychiczne, moralne i duchowe poszczególnych osób i rodzin. Radykalną odpowiedzią na taki stan rzeczy jest ze strony osób konsekrowanych radosna praktyka doskonałej czystości jako wyraz i świadectwo mocy Bożej miłości działającej w ułomnej naturze człowieka. Dzięki temu to, co przez wielu jest uważane za niemożliwe, przy współpracy z łaską Bożą staje się możliwe i jest źródłem prawdziwej wolności. Taka odpowiedź jest dziś niezwykle potrzebna właśnie dlatego, że jest to tak niezrozumiałe dla współczesnego świata. Tym bardziej nabiera ona znaczenia dla współczesnej młodzieży, małżonków i rodzin chrześcijańskich, ponieważ ukazuje, że moc Bożej miłości może dokonać wielkich rzeczy przez doświadczenie ludzkiej miłości.

b) Wyzwanie ubóstwa ewangelicznego. Ubóstwo zakonne jest dobrowolnym naśladowaniem Chrystusa ubogiego. On to proklamował w sposób uroczysty błogosławieństwo ubóstwa³⁸. „Będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was swoim ubóstwem ubogacić” (por. 2 Kor 8,9) – powie św. Paweł. Ubóstwo Chrystusa jest łagodnością i prostotą, nie jest ono nędzą materialną, ale całkowitym zdaniem się na Ojca. Jezus nigdy nie był żebrakiem. W praktykowaniu ubóstwa najważniejsze jest zachowanie właściwego dystansu wobec materii. Ubóstwo, oprócz wymiaru materialnego, ma sens duchowy polegający na dostrzeganiu każdego człowieka, dzieleniu się z nim dobrami duchowymi. Każda osoba konsekrowana dysponuje dobrami za pośrednictwem przełożonych. Często osoby o płytkim życiu duchowym i niedojrzałe mogą prosić o wszystko, czego pragną, pozostawiając przełożonym całą odpowiedzialność decydowania. Jest to czasami trudna zależność. Nie trzeba chyba udowadniać, że dziś szczególnie obecna jest materialistyczna żądza posiadania, która przyczynia się do lekceważenia potrzeb i cierpień słabszych. Łączy się ona jednocześnie z brakiem jakiegokolwiek troski o zachowanie równowagi zasobów naturalnych świata. Odpowiedzią życia konsekrowanego na taką sytuację jest życie ewangeliczną radą ubóstwa połączone z kon-

³⁸ Por. KPK/1983, kan. 600. Więcej na ten temat por. K. GIERAT, *Ubóstwo zakonne*, w: *Wspólnota Sercańska...*, dz. cyt., s. 19-24.

kretną działalnością, która promuje solidarność i postawę miłosierdzia. Jest to zatem zaangażowanie w wychowanie, kształcenie oraz formację młodych osób, by stawały się twórcami własnej przyszłości. Jest to działanie na płaszczyźnie ewangelizacji kultury i na polu edukacji. Walka z głodem i jego przyczynami wyzwala i pobudza do działalności wolontariat i organizacje humanitarne. Ubóstwo ewangeliczne jest radykalnym sprzeciwem wobec współczesnego „kultu mamony” i staje się proroczym głosem dla społeczeństwa, które żyjąc w wielu częściach świata w dobrobycie, zatracza niekiedy poczucie umiaru i świadomości istotnej wartości rzeczy³⁹. Stąd też coraz częściej w sposób zdecydowany rozlega się wołanie o poszanowanie i ochronę człowieka przez ograniczenie konsumpcji i wyznaczenie granic osobistym pragnieniom.

Jednym z najczęstszych zagrożeń ubóstwa konsekrowanego jest postawa tzw. legalizmu⁴⁰. Człowiek jest wówczas skłonny uważać, że pewne rzeczy są mu nieodzowne do realizacji posłannictwa. Skutkuje to wymuszaniem na siłę pozwolenia na używanie rzeczy będących, jak się wydaje, niezbędnymi w życiu. Innym niebezpieczeństwem jest postawa indyferentyzmu. Jej wyrazem jest brak troski o dobra materialne, gdyż są wyznaczone osoby, które dbają o ten wymiar życia wspólnotowego. Jest to tzw. mentalność kołchozowa. Coraz częściej też dochodzi do głosu tzw. mentalność mieszczańska, która jest właściwa ludziom żyjącym w dobrobycie, charakteryzująca się zaspokajaniem kaprysów, żądaniem czegoś natychmiast. Jeśli przełożeni wyrażają sprzeciw, następuje zamknięcie się na ubogich.

Mówiąc o ubóstwie konsekrowanym, które ma być znakiem dla współczesnego świata, zwróćmy uwagę na dwa jego wymiary: indywidualny i wspólnotowy. Winny się one pokrywać, ale czasami są wyłączenia polegające na tym, że nie ma ubóstwa indywidualnego, a jest wspólnotowe. Z drugiej strony, w tzw. bogatym zakonie mogą być ubodzy zakonnicy⁴¹.

³⁹ Por. J. KICIŃSKI, *Życie konsekrowane jako radykalna...*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁰ Por. TENŻE, *Sztuka przeżywania rad...*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹ Por. tamże.

c) Wyzwanie wynikające z posłuszeństwa⁴². Ta ewangeliczna rada coraz częściej napotyka trudności. Podyktowane jest to często nowym patrzaniem na wartości niesione przez współczesny świat, postępujący proces demokratyzacji, skrajne formy humanizmu, naturalizm. Kolejnym elementem, który daje się zauważyć w życiu konsekrowanym, jest przede wszystkim coraz większa wrażliwość na osobistą wolność, pragnienie układania sobie życia według własnych projektów, niezgadzających się z programem życia wspólnoty, a niekiedy nawet i zgromadzenia⁴³. Z drugiej strony podkreśla się brak dialogu w relacji przełożony – podwładny. Wiąże się to także ze współcześnie wypaczonym pojmowaniem wolności, której konsekwencjami są: niesprawiedliwość, przemoc i brak szacunku dla drugiego człowieka. Posłuszeństwo osób konsekrowanych ukazuje w sposób wyrazisty posłuszeństwo samego Chrystusa wobec swojego Ojca. Potwierdza ono, że nie ma sprzeczności między posłuszeństwem a wolnością⁴⁴. Jest to droga zdobywania i odkrywania prawdziwej wolności opartej na przykazaniu miłości. Podstawą jego jest postawa słuchania i wzajemnego dialogu. Ważnym elementem stał się dialog wspólnotowy, który zajął miejsce bezdyskusyjnych poleceń⁴⁵. Sprzeciwia się on duchowi niezgody i podziału. Autorytet zaś władzy jest postrzegany jako znak ojcostwa, które pochodzi od samego Boga. Stąd też należy i warto rozwijać zalety przydatne w relacjach międzyludzkich. Należą do nich: dobre wychowanie, uprzejmość, szczerłość, opanowanie, delikatność, poczucie humoru, umiejętność dzielenia się z innymi.

Warto też sobie uświadomić, że dialog dokonuje się tylko i wyłącznie we wspólnocie miłości, a jeśli jest prawdziwy i autentyczny, wzbudza w drugiej osobie poczucie bezpieczeństwa oraz świadomość wzajemnego szacunku. Dialog ma pewne założenia, które polegają na wzajemnej

⁴² Por. KPK/1983, kan. 601. Por. także K. GIERAT, *Posłuszeństwo zakonne*, w: *Wspólnota Sercańska...*, dz. cyt., s. 25-34.

⁴³ Por. J. KICIŃSKI, *Sztuka przeżywania rad...*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁴ Por. TENŻE, *Dialogowy wymiar życia...*, dz. cyt., s. 53-55.

⁴⁵ Por. TENŻE, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 39

wymianie myśli i słów, a jego istotnym elementem jest słuchanie⁴⁶. Tylko poprzez słuchanie można nauczyć się sztuki dialogu.

Wzajemna komunikacja zajmuje szczególne miejsce w życiu wspólnot zakonnych. Pielęgnowany we wspólnotach, zwłaszcza żeńskich, pewien pietyzm związany z urzędami, posługami, konwenansami opartymi na precedencji zakonnej, jest nie do przyjęcia w świetle współczesnego spojrzenia na życie zakonne. Osoby przychodzące do wspólnot zakonnych nie są w stanie zrozumieć, przyjąć i zaakceptować stereotypów panujących w tych wspólnotach, niemających podstaw teologicznych, tym bardziej ewangelicznych. Zauważa się coraz bardziej odczuwalną potrzebę rozwijania życia braterskiego i siostrzanego we wspólnocie, co wiąże się z szerszą i bardziej pogłębioną komunikacją⁴⁷. Coraz częściej mówi się o przyjaźni w życiu zakonnym, co w niedalekiej przeszłości uchodziło za niezdrowe relacje partykularne, stanowiące zagrożenie dla życia wspólnotowego. Współcześnie okazuje się, że braki w dziedzinie wzajemnej komunikacji osłabiają więzi braterstwa, ponieważ nieznamość doświadczeń innych rodzi wyobcowanie i anonimowość, a nawet może doprowadzić do sytuacji głębokiej izolacji i osamotnienia. Także niedostateczny poziom dzielenia się dobrami duchowymi – chodzi tu o dzielenie się wiarą⁴⁸ – powoduje, że osoby we wspólnotach zatrzymują się tylko na wymiarze zewnętrznym, a nie na tym, co istotne i zasadnicze. Konsekwencją takiego postępowania jest mentalność, która skłania do kierowania się własną opinią, skutkując znieczulicą wspólnotową i poszukiwaniem relacji poza wspólnotą.

Prawdziwa komunia rodzi się w wyniku wzajemnego dzielenia się darami Ducha Świętego, dzielenia się wiarą i w wierze. To uczy poszczególne osoby wzajemnego ubogacania się swoją wiarą, uczy także dzielenia się własnymi przeżyciami. Pośród wielu form dzielenia się wiarą można wyróżnić: dzielenie się słowem Bożym, rozeznawanie wspólnotowe, wspólnotowe planowanie, upomnienie braterskie, rewizję życia.

⁴⁶ Por. TENŻE, *Dialogowy wymiar życia...*, dz. cyt., s. 52. Por. także TENŻE, *Wspólnota zakonna miejscem...*, dz. cyt., s. 62-68.

⁴⁷ Por. TENŻE, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁸ Por. tamże, s. 42.

Staje się to ważne zwłaszcza dziś, gdy wspólnoty są często wielopokoleniowe i wielokulturowe, a tworzące je osoby mają za sobą różne doświadczenia życiowe, którymi warto dzielić się z innymi⁴⁹. Osoby we wspólnotach nie pochodzą z różnych środowisk tego samego kraju, ale są wielonarodowościowe. Ponadto po ostatnim soborze wyłoniono nową koncepcję osoby, która dowartościowała jednostkę i jej inicjatywy. Konsekwencją takiego stanu rzeczy stała się większa świadomość wspólnoty pojmowanej jako życie braterskie czy siostrzane, a podstawą tego stają się wzajemne relacje międzypersonalne. Na plan dalszy zeszło przestrzeganie reguły, które było niekiedy czynnikiem dominującym.

W sytuacji gdy brakuje prawdziwej komunii, wsłuchiwanie się w głos innych, czasami najmłodszych we wspólnocie, powstaje zagrożenie życia obok siebie i niezależnie od siebie⁵⁰. Należy zatem nieustannie poszukiwać właściwej drogi pozwalającej zachować równowagę pomiędzy dobrem pojedynczej osoby a dobrem wspólnoty, między charyzmatami osobistymi a planami apostołskimi wspólnoty. Trzeba zarówno unikać indywidualizmu, który niszczy wspólnotę, jak i chronić się przed kolektywizmem, który sprowadza wszystko do jednego poziomu. Wspólnota zakonna jest przestrzenią, w której winno się dokonywać ciągłe przechodzenie od „ja” do „my”, od mojego obowiązku do obowiązku powierzonego wspólnocie, od szukania „moich spraw” do odnajdywania „spraw Chrystusa”⁵¹. We wspólnocie każda osoba czuje się powołana do współodpowiedzialności za wierność innych. Stara się dzielić radość powołania w klimacie wzajemnej wyrozumiałości, pomocy i pogody ducha. Dostrzeżenie zmęczenia, cierpienia i osamotnienia drugiej osoby jest powodem do wspierania tych, którzy słabną pod ciężarem trudności i prób⁵².

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. *Congregavit nos in unum*, 39.

⁵² Por. J. Kiciński, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 43.

5. Inne współczesne znaki czasu wyzwaniem dla osób konsekrowanych

Każda epoka charakteryzuje się szczególnymi znamionami, które są wyzwaniem dla osób konsekrowanych. Spoglądając na dzisiejszą rzeczywistość, należy stwierdzić, że do dawnych form ubóstwa dochodzą nowe. Należy tu chociażby wymienić: rozpacz płynącą z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradację i dyskryminację społeczną. Są to wyzwania, które zmuszają do refleksji nad własnym charyzmatem i tradycjami, które warto wykorzystać dla nowych przestrzeni ewangelizacji. Chodzi tu przede wszystkim o bycie bliżej ubogich, starszych, chorych, uciekinierów oraz osób, które doświadczają różnego rodzaju cierpienie związanych ze swoją sytuacją społeczną. Misja osób konsekrowanych winna koncentrować się na służbie na rzecz godności osoby ludzkiej. Ponadto współcześnie wydaje się czymś koniecznym, aby osoby konsekrowane angażowały się w sposób radykalny w działania mające na celu służbę życiu, wyobraźnię miłości i komunii ze wszystkimi⁵³. Troska o dar życia, ukazywanie jego wartości jako istotny wymiar głoszenia Ewangelii nie mogą być oderwane od aktualnej sytuacji świata. Należy zatem wskazywać, że życie ludzkie stanowi najcenniejszy dar Boga, jest święte i zarazem nienaruszalne. Nie tylko nie wolno go niszczyć, ale należy je chronić i otaczać właściwą opieką. Życie ludzkie znajduje swój właściwy sens, gdy jego fundamentem jest autentyczna miłość. Wiąże się to z promocją kultury życia, w której rodzina stanowi niejako sanktuarium życia. Działać na rzecz życia oznacza zatem troskę o odnowę społeczeństwa.

Kolejną przestrzenią troski osób konsekrowanych jest szerzenie prawdy i sprawiedliwości⁵⁴. Mamy do czynienia z narastającą niesprawiedliwością ekonomiczną, która prowadzi do degradacji moralnej i społecznej. Pojawiają się także problemy dotyczące wolności religijnej. Wielu

⁵³ Por. TENŻE, *Życie konsekrowane jako radykalna...*, dz. cyt., s. 41. Por. także: P. LISZKA, *Współczesne znaki czasu wyzwaniem dla życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane” 4(2009), s. 25-40.

⁵⁴ Por. J. KICIŃSKI, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 42.

ludzi cierpi z tego powodu prześladowania bądź jest dręczonych przez grupy polityczne. W tym celu czymś koniecznym i nagłym jest formacja tych, którzy mogą w przyszłości podejmować zadania społeczne. Nie sposób nie wspomnieć o konieczności zaangażowania na rzecz służby miłosierdziu⁵⁵. Przyczynia się ona bowiem do kształtowania relacji międzyludzkich opartych na poszanowaniu tego, co ludzkie. Nie można przyjąć postawy milczenia wobec istniejących w różnych częściach świata obozów dla uchodźców i wysiedlonych, których życie przebiega w prowizorycznych warunkach. Służba miłosierdzia staje się dziś szczególnie profetycznym znakiem dla współczesnego świata. Im bardziej żyje się Chrystusem, tym lepiej można Mu służyć w drugim człowieku. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o osobach starszych, chorych i niepełnosprawnych. Pomoc tym osobom wiąże się z koniecznością ewangelizacji środowisk służby zdrowia. Wyraźnym znakiem czasu dla współczesnego życia konsekrowanego jest także służba na rzecz jedności. Na szczególną uwagę zasługuje inkulturacja, ewangelizacja kultury i otwarcie się na dialog z innymi⁵⁶.

Osoby poświęcone Bogu są powołane do budowania jedności. Jedność ta może mieć różne oblicza czy też wymiary. Mówimy o jedności z Bogiem, drugim człowiekiem, o jedności wspólnoty, zgromadzenia, Kościoła, świata. Nie jest łatwo budować jedność. Choć świat staje się coraz mniejszy, bardziej zglobalizowany, to jednak jedność wydaje się coraz bardziej zagrożona. Dramat braku jedności rozgrywa się na naszych oczach. Zło w różnych swych przejawach – poprzez hedonistyczną kulturę ciała, wyśmiewanie pobożności i religijności, wykrzywianie zasad moralnych czy przez skandalizację życia publicznego – dąży do zatrzymania człowieka na wymiarze ziemskiej egzystencji. Odcięcie od wymiaru nadprzyrodzonego jest bardzo głębokie w swoich skutkach i jest źródłem braku jedności. Należy zatem poszukiwać tych elementów, które służą jej budowaniu. Wydaje się, że fundament odnalezienia podstaw jedności jest odkrywanie na nowo Boga w swoim codziennym życiu. Doświadczenie Jego obecności powoduje, że człowiek jest w stanie

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 43.

uwierzyć, że przy Jego pomocy można osiągnąć wszystko. Warto może w tym miejscu spojrzeć także na ludzi świętych i ich życie. Okazuje się, że każdą reformę zaczynali oni od siebie oraz od gruntownego rachunku sumienia ze swego postępowania, swojej relacji do Boga i drugiego człowieka⁵⁷. Brak zaufania Bogu rodzi nieufność do człowieka. Praktycznym wymiarem takiej postawy jest nieustanne kontrolowanie innych i doszukiwanie się podstępów w najdrobniejszych wydarzeniach. Świadomość własnej grzeszności otwiera drogę do przebaczenia, a w konsekwencji do postawy zaufania. Osoby konsekrowane, które z pełnym zaangażowaniem budują jedność z Bogiem, z samym sobą i ze wspólnotą, stają się znakiem dla współczesnego świata⁵⁸.

Niezwykle ważne staje się zwłaszcza dzisiaj w życiu wspólnot zakonnych wezwanie Jezusa: „Czuwajcie i módlcie się” (Mk 14,38). Jest to zobowiązanie do przyjęcia postawy czuwania, która wiąże się z umiejętnym gospodarowaniem czasem w życiu poszczególnych wspólnot zakonnych. Zdarza się bowiem, że osoby powołane do życia radami ewangelicznymi nie mają czasu. Przeciężenie codziennymi obowiązkami i troskami może prowadzić do zmęczenia i wyczerpania. Dochodzi do tego nieumiejętność wykorzystywania wolnego czasu na wypoczynek osobisty i wspólnotowy.

Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że pierwszym i najważniejszym momentem wspólnej modlitwy jest po Eucharystii adoracja Najświętszego Sakramentu. To jeden z momentów w życiu zakonnym, w którym wspólnota może usłyszeć słowa Jezusa. Okazuje się jednak, że wiele osób konsekrowanych nie potrafi trwać w ciszy przed Bogiem. Sądzi się niekiedy, że cisza na adoracji świadczy o naszej bierności wobec Jezusa. Pojawiają się zatem kolejne modlitwy, psalmy, litanie, różaniec, różne koronki⁵⁹, a kiedy kończy się adoracja, nie pozwala się Panu Bogu na odpowiedź. Same modlitwy nie są oczywiście czymś złym, często wręcz przeciwnie, ich treść jest bardzo piękna, ale nadmiar modlitw koncentruje na ich zewnętrznej formie i nie pozwala zagłębić się w ich treść. Trzeba więc pa-

⁵⁷ Por. J. KICIŃSKI, *Wspólnota zakonna miejscem...*, dz. cyt., s. 59

⁵⁸ Por. tamże, s. 68.

⁵⁹ Por. tamże, s. 65.

miętać, że modlitwa to rozmowa z Bogiem, który przemawia w ciszy⁶⁰. I nie chodzi tu tylko o milczenie ust, ale także o ciszę myśli i serca. Trzeba cierpliwie trwać w ciszy, aż cały zewnętrzny i wewnętrzny hałas w człowieku umilknie. Wtedy dopiero można usłyszeć Boga i rozpoznać to, czego On pragnie.

Zakończenie

W podsumowaniu należy podkreślić, że najistotniejszym elementem odpowiedzi na pojawiające się znaki czasu zawsze pozostaje osobiste i wspólnotowe świadectwo życia osób konsekrowanych. Ich życie objawia światu prawdziwe oblicze miłości Boga i Kościoła. Jego zadaniem jest ukazać człowiekowi współczesnemu wielkość miłości Boga objawionej przez Chrystusa w Duchu Świętym. Umieszczenie życia konsekrowanego w centrum Kościoła wyznacza mu doniosłe zadanie, by było ono widocznym znakiem obecności Boga w świecie. Prowadząc życie wspólnotowe, osoby konsekrowane stają się promotorami prawdziwego rozwoju osoby ludzkiej. Dokonuje się to wszystko w atmosferze miłości i prawdziwej wolności. Osoby konsekrowane mają szczególnie udział i zadanie w uświęcaniu świata.

Bibliografia

- Codex Iuris Canonici* auctoritate Joannis Pauli II PP promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.
- Gierat K., *Posłuszeństwo zakonne*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 25-34.
- Gierat K., *Ślub czystości*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 13-19.
- Gierat K., *Ubóstwo zakonne*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 19-24.

⁶⁰ Por. tamże.

Gogola J. W., *Rady ewangeliczne*, Kraków 1999.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Rzym 1996.

Kiciński J., *Życie konsekrowane jako radykalna odpowiedź na znaki czasu*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 31-43.

Kiciński J., *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 47-56.

Kiciński J., *Sztuka przeżywania rad ewangelicznych. Życie sakramentalne*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 44-61.

Kiciński J., *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 35-46.

Kiciński J., *W komunii z Bogiem. Źródło tożsamości zakonnej*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 16-30.

Kiciński J., *Wiara źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 13-23.

Kiciński J., *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 57-68.

Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Congregavit nos in unum Christi Amor*, Rzym 1994, w: *Enchiridion Vaticanum* 14, s. 220-283.

Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja życie braterskie we wspólnocie*, w: K. Wojtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Christo*, Kraków 2003, s. 499-548.

Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej „The renewal of religious life”*, w: K. Wojtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Christo*, Kraków 2003, s. 289-315.

- Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989.
- Liszka P., *Współczesne znaki czasu wyzwaniem dla życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane” 4(2009), s. 25-40.
- Skonieczny P., *In spiritu servitii: sposób sprawowania władzy przez przełożonych instytutów życia konsekrowanego a powołanie ad perfectam caritatem. Komentarz lub medytacja do kan. 617, 618 i 619 KPK*, w: B. Szewczul (red.), *Prawo kanoniczne pomocą osobom konsekrowanym w dążeniu ad perfectam caritatem*, Warszawa–Kraków 2015, s. 61-93.
- Smuniewski C., *Kapłan i jego posługa w świetle adhortacji apostoelskiej Sacramentum caritatis*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 68-91.
- Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Synod Biskupów. IX Zgromadzenie Zwyczajne, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie. Lineamenta*, Warszawa 1993.
- Szewczul B., *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytuty życia konsekrowanego*, Warszawa 2002.
- Tupikowski J., *Konsekracja osoby w horyzoncie wiary*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 37-43.
- Ziemann E., *Duchowe aspekty wiary w życiu osoby konsekrowanej*, w: *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 24-36.

Ks. dr hab. Józef Zdzisław Wroceński SCJ, prof. UKSW, kapłan Zgromadzenia Księży Sercanów, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła i Kanonicznych Form Życia Konsekrowanego. Specjalista z zakresu kanonicznego prawa osobowego; zajmuje się również strukturą wewnętrzną Kościoła i jego relacja-

mi z państwem. Autor licznych publikacji. Członek Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Redaktor naczelny wydziałowego kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Kościół i Prawo” oraz członek kilkunastu redakcji i rad naukowych czasopism.

e-mail: j.wrocenski@uksw.edu.pl

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

DUCHOWOŚĆ I FORMY POBOŻNOŚCI W KULCIE NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO NA PRZYKŁADZIE CZCIGODNEGO SŁUGI BOŻEGO O. LEONA DEHONA

SPIRITUALITY AND FORMS OF DEVOTION IN THE
CULT OF THE SACRED HEART OF JESUS BASED
ON THE EXAMPLE OF THE VENERABLE SERVANT
OF GOD FATHER LÉON DEHON

Abstrakt

Artykuł ukazuje wzajemne odniesienia pomiędzy duchowością Najświętszego Serca Jezusowego a formami kultu. Na przykładzie Czcigodnego Sługi Bożego o. Leona Dehona autor zwraca uwagę na konieczność takiego pielęgnowania praktyk pobożności, aby były one wyrazem zdrowej duchowości. Ukazując różne formy pobożności i kultu Bożego Serca, wskazuje na ich cel, którym jest uświęcenie człowieka oraz kształtowanie serca na wzór Serca Jezusowego.

Słowa kluczowe: duchowość, pobożność, kult, Serce Jezusa, Leon Dehon

Abstract

The article presents the mutual reference between the spirituality of the Sacred Heart of Jesus and the various forms of cult. Based on the example of the Venerable Servant of God, Father Léon Dehon author points out to the necessity of cultivating the practice of piety in order to express the healthy kind of spirituality. By presenting various forms of piety and the cult of the Sacred Heart of Jesus, the intention of the author is to show what its goal is, namely the sanctity of the human being, and moulding the human heart according the Sacred Heart of Jesus.

Keywords: spirituality, devotion, cult, Sacred Heart of Jesus, Léon Dehon

Obserwując rozwój duchowości chrześcijańskiej we współczesnym świecie, często koncentrujemy się jedynie na zewnętrznych formach kultu, które jako pierwsze dają świadectwo o pobożności człowieka. Zauważamy przy tym, że formy pobożności nie zawsze są wyrazem głębokiej duchowości człowieka. Z drugiej zaś strony, ludzie o głębokiej duchowości, choć przesadnie nie akcentują w swoim życiu duchowym znaczenia form pobożnościowych, jednak mają też potrzebę, by ich duchowość ukierunkowana na Boga znalazła swój wyraz także w różnych formach, które pomagają im wyrazić głęboką treść doświadczenia religijnego, stając się jednocześnie sposobem nawiązania relacji osobowej z Bogiem.

Czym jednak jest duchowość i jak ją odróżnić od zewnętrznych form pobożności? Czy formy pobożności w dzisiejszym, tak wysoce techniczonym i zabieganym świecie zachowują jeszcze swoją aktualność i żywotność? Te pytania trzeba sobie postawić, jeśli chcemy uczciwie zająć się tematem duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza w jej wyjątkowym aspekcie, jakim jest duchowość Najświętszego Serca Jezusowego.

1. Duchowość a formy pobożności

Duchowość chrześcijańską określa się jako formę duchowego życia człowieka, który jako istota religijna zmierza do zjednoczenia z Bogiem przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, Bożego Syna. Przykład życia

Jezusa, Jego nauka, a zwłaszcza dzieło zbawcze, jakiego dokonał, w sposób wymowny kształtują formę wyrazu duchowości chrześcijańskiej. Obejmuje ona wszelkie obszary życia wyznawców Jezusa, przejawiając się przede wszystkim w religijności, ascezie oraz mistyce. Podstawą duchowości chrześcijańskiej jest objawienie Boże zawarte w pismach Nowego Testamentu, co sprawia, że duchowość ta nabiera wyraźnego charakteru chrystocentrycznego¹.

Wyrazem duchowości jest pobożność (z łac. *pietas*), stanowiąca postawę człowieka, który z szacunkiem, czcią, miłością i wdzięcznością zwraca się do Boga. Pobożność wyraża się w więzi z Bogiem, którą nazywamy kultem, oraz w więzi z całym stworzeniem (z samym sobą, z innymi ludźmi oraz z całym światem)². Pobożność współcześnie uważa się więc za religijno-duchową postawę wobec Boga, bliźniego, samego siebie i świata oraz jej zewnętrzne przejawy. Chociaż na przestrzeni dziejów *praxis pietatis* (praktyka pobożności) podlega różnicowaniom, także w pobożności ludowej, jednak swoją obiektywną, uniwersalną i ponadczasową formę znajduje w liturgii, zwłaszcza zaś w Eucharystii, która winna kształtować całe życie chrześcijanina. Autorzy zajmujący się formami pobożności chrześcijańskiej często zwracają uwagę na to, by unikać wypaczeń pobożności, które pojawiają się wtedy, kiedy tzw. ćwiczenia pobożne zaczynają być przez człowieka traktowane jako cel sam w sobie, nie zaś jako środek do zjednoczenia z Bogiem, co przecież jest celem pobożności i duchowości chrześcijańskiej. Wojciech Zyzak zauważa, że mamy wówczas do czynienia z sakralizmem, który nie tylko wypacza prawidłowe rozumienie pobożności chrześcijańskiej, ale i redukuje całość kształtu życia duchowego człowieka jedynie do czynności kultycznych lub też przypisuje aktom sakralnym znaczenie uświęcająco-sakralne, lekceważąc przy tym zobowiązania moralne w zakresie życia codziennego człowieka³. Innym błędem wynikającym z niewłaściwego rozumienia po-

¹ Por. M. DANILUK, *Duchowość chrześcijańska*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 317-318.

² Por. S. HARĘZGA, *Pobożność. I. W Biblii*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 894.

³ Por. W. ZYKAK, *Pobożność. II. W katolicyzmie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 896.

bożności jest hierarchizm, który grozi negatywnym podejściem do spraw doczesnych, dbając o ilość i formę praktyk, zaniedbując przy tym ich jakość i treść oraz traktując przedmiotowo łaskę uświęcającą i zasługi nadprzyrodzone. Najlepszą i najdojrzałą formą pobożności jest finalizm, który podkreślając, że każda czynność człowieka ma zmierzać do jego uświęcenia, biorąc za cel doskonałość na miarę Jezusa Chrystusa, zaleca praktyki pobożne w takiej formie i ilości, w jakiej są one potrzebne i konieczne, by mógł rozwijać się poziom duchowy i osobowy chrześcijanina w konkretnych uwarunkowaniach jego egzystencji. Warto przy tym pamiętać o niebezpieczeństwie subiektywizmu w kwestii ilości czy systematyczności praktyk religijnych, odnosząc się w tym względzie do pomocy kierownictwa duchowego⁴.

2. Formy pobożności na przykładzie o. Leona Jana Dehona

Kult Najświętszego Serca Jezusowego znajduje swój wyraz nie tylko w celebracji liturgicznej uroczystości obchodzonej w piątek po II niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego, ale także w bardzo licznych formach pobożności. Nabożeństwo do Bożego Serca wciąż pozostaje jednym z najbardziej rozpowszechnionych i ulubionych przez pobożność kościelną⁵. Podobnie było także w życiu założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, o. Leona Dehona. Szczególną pobożność do Najświętszego Serca Jezusowego zaszczepliła w nim jego matka. Będąc osobą pobożną, znajdowała się pod wpływem nabożeństwa do Bożego Serca, które w XIX wieku było bardzo popularne. Tę pobożność starała się przekazać także swojemu synowi, Leonowi. Jeszcze jako dziecko, jadąc do Hazebrouck, otrzymał od swej matki *Podręcznik Serca Jezusowego*. Po latach wspominał, że książeczka ta była dla niego prawdziwym przewodnikiem ascetycznym i rozbudziła w nim pragnienie życia według duchowości Najświętszego Serca Jezusowego.

⁴ Por. tamże, kol. 896-897.

⁵ Por. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 (dalej: *Dyrektorium*), 166.

Ojciec Dehon z natury był człowiekiem pobożnym, charakteryzującym się wiarą prostą, nieco naiwną, którą w swojej gorliwości starał się zaszczerpić także u innych. Oprócz wielu praktyk pobożnych, jakie pielęgnował w swoim życiu (np. kult relikwii, synowskie nabożeństwo do Matki Bożej, członkostwo w Trzecim Zakonie św. Franciszka z Asyżu, udział w pielgrzymkach i odwiedzanie sanktuariów)⁶, wyróżniała go szczególna pobożność do Bożego Serca⁷. Miał świadomość, że właśnie ten kult będzie stanowił zasadniczy trzon jego życia duchowego. W swoich *Notes sur l'Histoire de ma vie* zapisał: „Nasz Pan dość szybko sam zapanował nad moją duszą. Złożył w niej dyspozycje, które miały być cechą dominującą mego życia, pomimo tysiąca mych braków: nabożeństwo do swego Najświętszego Serca, pokorę, zgadzanie się z Jego wolą, zjednoczenie z Nim, życie miłości. To wszystko miało być moim ideałem i moim życiem na zawsze. Chrystus okazał mi tę miłość, bez wytchnienia mnie do niej doprowadzał i w ten sposób przygotowywał do misji, jaką mi wyznaczył dla dzieła swego Serca”⁸.

Przytoczone słowa wskazują na to, że pobożność Dehona ukierunkowana jest nie tyle na same formy zewnętrzne, które w swoim życiu chętnie praktykuje, ile na kształtowanie w sobie postaw duchowych, jakie odkrywa w Osobie Jezusa Chrystusa. Stąd też duchowość Bożego Serca nabiera u niego charakterystycznych odcieni związanych duchem posłuszeństwa wobec woli Bożej, naśladowaniem w tym postawy Jezusa i Jego zdania się na Ojca, zjednoczeniem z osobą umiłowanego Mistrza, wynagrodzeniem i oblacją. W innym miejscu swoich *Notes sur l'Histoire de ma vie* wymienia środki, jakie podejmuje w celu osiągnięcia świętości: „1. Czynić w każdym momencie wolę Bożą, tak jak się ona przedstawia; 2. W modlitwie jednoczyć się z Sercem naszego Pana; 3. W modlitwach ustnych łączyć się z myślą wewnętrzną autora modlitwy; 4. W rozmowie nie skłaniać się wewnętrznym ku naturze, ku radości, ku bólowi, ku cierpieniom, ku namiętnościom: zawsze powstrzymywać się i czuć;

⁶ Por. L. DEHON, *Notes Quotidiennes*, t. 1, Andria 1988 (dalej: NQ 1), s. 41-42, 87, 151, 283, 296, 299-300, 457.

⁷ Por. G. MANZONI, *Leon Dehon człowiek o wielkim sercu*, Kraków 1991, s. 36.

⁸ L. DEHON, *Notes sur l'Histoire de ma vie*, t. 3, Roma 1977 (dalej: NHV 3), s. 48-49.

5. We wszystkim unikać troski o niepewną przyszłość: «*non curare de futuris contingentibus*»⁹. Ojciec Dehon jest przekonany, że środki te stanowią podstawę dla jego duchowego rozwoju¹⁰.

Duchowość Serca Jezusowego prowadzi Dehona do intensywnej pracy wewnętrznej, której celem jest kształtowanie w sobie cnót Najświętszego Serca Jezusowego. Ma ona zawsze wymiar chrystocentryczny. Stara się naśladować zwłaszcza posłuszeństwo Jezusa zawierające się w Jego postawie ofiarności wobec Ojca, którą Dehon streszcza w krótkich słowach: *Ecce venio – Oto idę*. Odwołują się one do słów z Listu do Hebrajczyków: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją, Boże. Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy. Przeto Chrystus przychodząc na świat mówi: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją, Boże” [Hbr 10,4-7; por. Ps 40(39), 8-9]¹¹. Dla Dehona kult Najświętszego Serca Jezusowego nie polega na składaniu Bogu dodatkowych ofiar czy umartwień, ale na oddaniu Ojcu – na wzór Jezusa, które wyraża się w aktach miłości, uwielbienia, miłości czystej oraz wynagrodzeniu wraz z Eucharystycznym Sercem Jezusa¹². „Najświętsze Serce Jezusa, jako przedmiot naszego nabożeństwa, wyraża miłość względem Boga i ludzi i jest symbolem tej miłości. Tę właśnie miłość czcimy, kochamy i Jej też wynagradzamy. Serce Jezusa, rozważane w ten sposób, zamyka w sobie wszystkie tajemnice, rodzi je i ożywia. Taki jest prawdziwy przedmiot nabożeństwa do Serca Jezusowego”¹³.

Jedną z ulubionych przez Dehona form kultu Bożego Serca jest poświęcenie się Bożemu Sercu. W swoim akcie poświęcenia, który nazwał „Przymierzem miłości”, zawarł najgłębsze uczucia miłości i oddania względem Jezusowego Serca, ofiarując Mu swoje życie. Modlitwa ta

⁹ NHV 3, s. 55.

¹⁰ Por. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, Bologna 1989, s. 124.

¹¹ Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 131-133.

¹² Por. W. RECKER, *Ostateczna norma życia zakonnego. Charakter specjalny, duchowość i właściwa intencja Założyciela*, „Informator SCJ” z dnia 26.09.1975 r., s. 177-178.

¹³ NQ 1, s. 123.

świadczy o tym, że Dehon doskonale rozumie, na czym polega istota kultu Serca Bożego, którą jest miłość Boga¹⁴.

W *Dyrektorium duchowym* zawiera wiele wskazań, które odnoszą się także do innych form duchowości Najświętszego Serca Jezusowego. Swoim duchowym synom poleca np. praktykowanie adoracji wynagradzającej, godziny świętej, Mszy Świętej wynagradzającej, aktów wynagrodzenia czy praktykę ducha żertwy¹⁵. Wymieniając te praktyki w *Zaleceniach i radach dla swoich zakonników*, odwołuje się zawsze do konieczności przeżywania ich w duchu właściwym Zgromadzeniu, którego definiuje jako ducha miłości i wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Podkreśla również, że winny być one przeżywane w duchu objawień Serca Jezusowego św. Małgorzacie Marii¹⁶.

¹⁴ „Przed Tobą, mój Jezu, niebieskim Twoim Ojcem, w obecności Maryi Niepokalanej – mojej Matki i mojego Opiekuna św. Józefa, ślubuję poświęcić z czystej miłości samego siebie Najświętszemu Sercu Twojemu, oddać swe życie i siły swoje dziełu Księży Twojego Serca, przyjmując z góry wszystkie doświadczenia i wszelkie ofiary, jakich ode mnie zażadasz. Ślubuję, że wszystkim poczynaniom moim przyświecać będzie intencją czystej miłości ku Jezusowi i Jego Najświętszemu Sercu. Błagam Cię, mój Jezu, byś dotknął mego serca, byś je rozpałił Twą miłością, abym nie tylko był ożywiony intencją i pragnieniem kochania Ciebie, ale ponadto, za przyczyną Twojej świętej łaski, doznawał szczęścia skupienia się wszystkich uczuć mego serca jedynie w Tobie”. *Modlitewnik „Thesaurus precum”*, Kraków 1985, s. 7.

¹⁵ Por. L. DEHON, *Dyrektorium duchowe Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997, s. 305-376.

¹⁶ „Cel naszego powołania: duch miłości i wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa jest łaską czasów obecnych i przyszłych. (...) Odpowiadamy na zew Chrystusa z Paray-le-Monial, na natchnienie łaski i zamiary Opatrzności. Celem Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego jest troska o chwałę Trójcy Przenajświętszej przez: 1. Szczególne i gorące nabożeństwo do Boskiego Serca Jezusa, które starać się będą pocieszać, wynagradzając wyrządzone Mu obelgi, zwłaszcza najboleśniejsze, bo pochodzące od dusz szczególnie umiłowanych, oraz oddając Mu się jako dobrowolne żertwy w duchu wynagrodzenia i miłości, w jedności z Maryją, aniołami i świętymi, co stanowi charakterystyczną cechę Zgromadzenia; 2. Własne uświęcenie, nad którym pracować będą zachowując śluby i reguły, odprawiając właściwe im ćwiczenia pobożne i naśladowując cnoty i doskonałości Bożego Serca; 3. Gorliwość o zbawienie dusz, które będą usiłovali zdobyć dla Chrystusa, zaszczepiając w nie gorącą miłość i głębokie nabożeństwo do Jego Boskiego Serca. Wśród różnorodnych prac oddawać się będą zwłaszcza kaznodziejstwu i nauczaniu, składając się chętnie ku dalekim misjom wymagającym wspaniałomyślniej ofiary. Pomimo gorliwości w pracy, powinni jednak zarezerwować sobie codziennie czas przepisany na ćwiczenia duchowne, a zwłaszcza na adorację wynagradzającą”. L. DEHON, *Dyrektorium duchowe...*, dz. cyt., s. 38-39.

Dla Dehona formy pobożności są też okazją do praktycznego wyrażenia miłości Sercu Jezusowemu oraz do odwzajemnienia miłości, której sam doświadcza w życiu. Z drugiej zaś strony, dają mu możliwość wprowadzenia w życie aspektu wynagradzającego jego duchowości, która wyraża się w wynagrodzeniu zastępczym za braci¹⁷. Wzorem w praktykowaniu oddania Sercu Bożemu są dla niego święci, którzy wyróżniali się nabożeństwem do Bożego Serca: Maryja, św. Józef, św. Jan Ewangelista, św. Małgorzata Maria Alacoque, św. Franciszek i św. Ignacy. W ich życiu odnajduje liczne przykłady miłości i ofiary wobec Serca Jezusowego. Duch miłości i ofiary, a także pragnienie nieustannego wysiłku w celu przymnażania czci i wynagrodzenia Bożemu Sercu staje się dla niego również inspiracją w doborze lektur duchowych, aby jego wzrost duchowy mógł być prawidłowo kształtowany¹⁸.

Prawdziwą skarbnicą modlitw w duchowości Serca Jezusowego jest *Modlitewnik „Thesaurus precum”*. Dehon zachęca do jego używania, ponieważ modlitwy w nim zawarte pozwalają kształtować w sercach zakonników postawy samego Jezusa, przynosząc owoce życia duchem ofiary i całopalnej miłości. „Nasz *Thesaurus* zasługuje na tę nazwę, bo jest prawdziwym skarbcem przepięknych modlitw i wskazań. Powinien on być dla nas wiernym towarzyszem. Jeżeli ktoś nosić go będzie stale z sobą i pójdzie za wszystkimi jego wskazaniami, w krótkim czasie stanie się świętym”¹⁹.

¹⁷ „Duchem Zgromadzenia jest więc gorąca miłość do Najświętszego Serca, wierne naśladowanie Jego cnót, w szczególności pokory, słodyczy i ducha immolacji, oraz nieustanna gorliwość we wzbudzaniu Mu przyjaciół i wynagrodzicieli, którzy przyniosą Mu pociechę poprzez swoją miłość. Członkowie Zgromadzenia powinni przejmować się do głębi tą prawdą, która stanowi ich główny obowiązek: pocieszać Najświętsze Serce Jezusa na ile jest to tylko możliwe ze strony biednych stworzeń. Będą starać się oni przede wszystkim odpowiadać, na ile mogą, na bolesne skargi, z którymi nasz Pan zwrócił się do bł. Małgorzaty Marii, kiedy – ukazując jej swoje Boskie Serce – mówił: «Oto to Serce, które tak bardzo umiłowало ludzi i które od większości z nich otrzymuje jedynie niewdzięczność»; i dodawał: «Przede wszystkim od serc Mi poświęconych oczekuję czulego współczucia i tej odważnej gorliwości, które osłodzą gorycze Mojego Serca»”. L. DEHON, *Lettere circolari*, Bologna 1954 (dalej: LCr), s. 159-161.

¹⁸ Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela...*, dz. cyt., s. 56-57.

¹⁹ L. DEHON, *Dyrektorium duchowe...*, dz. cyt., s. 204-205.

Jedną z praktyk ulubionych przez Dehona jest koronka do Najświętszego Serca Jezusowego. Jej treść ma wymiar ekspiacyjny, ale także zawiera elementy pochwalne i błagalne. W pierwszych latach istnienia Zgromadzenia odmawiano ją w czasie rekreacji²⁰, później zaś na początku adoracji Najświętszego Sakramentu²¹.

Innym ciekawym objawem praktyki kultu Najświętszego Serca Jezusowego u Dehona jest pozdrowienie: *Vivat Cor Jesu per Cor Mariae*. Ta ostateczna, używana także dzisiaj w Zgromadzeniu forma jest owocem procesu kształtowania się pozdrowienia od początku Instytutu do roku 1886²². Ostateczną wersję pozdrowienia odnajdujemy w *Notes Quotidiennes* ojca Dehona i taka też została zatwierdzona przez bpa O. Thibaudier 24 grudnia 1886 roku jako motto i charakterystyczne wezwanie dla całego Instytutu²³. Słowa *Vivat Cor Jesu* są swego rodzaju streszczeniem życia miłości, natomiast odwołanie się do Serca Maryi: *per Cor Mariae*, wyraża uznanie w Niej pośredniczki łask oraz wzoru życia, w którym myśli, słowa i czyny były zjednoczone z Bogiem.

W codzienną praktykę kultu Serca Bożego Dehon wpisuje akt ofiarowania, który jest dla niego wyrazem ducha obłajki i immolacji, charakterystycznego dla charyzmatu Instytutu. Zaleca go swoim duchowym synom jako pomoc w naśladowaniu obłajki na wzór Jezusa. W jednym z listów do nowicjuszy wyjaśnia to w następujący sposób: „Winniśmy najpierw, na początku każdego dnia uczynić akt ofiarowania. Ma to być ofiarowanie naszych modlitw, czynności, cierpień, naszego życia w łączności z Sercem Jezusa na ofiarę wynagrodzenia, przebłagania i miłości”²⁴. Praktyka aktu obłajki zmierza do życia duchem ofiary Jezusa Chrystusa, co ma się wyrazić nie tylko w wypowiedzianych modlitwach, ale przede wszystkim w codziennych czynach²⁵.

²⁰ Por. E. J. PARIS, *List do ks. S. Falleur* (rkp., Arch. SCJ), B, 19, 4, 3).

²¹ Por. T. G. GOVAART, *Sit vobiscum gratia*, w: T. G. Govaart (red.), *Lettere circolari*, Bologna 1958, s. 821.

²² Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela...*, dz. cyt., s. 79-80.

²³ Por. NQ 1, 97-98.

²⁴ S. FALLEUR, *Cahiers. Conférences et sermons du Père Dehon aux novices (9 novembre 1879 – 21 octobre 1881)*, „Studia Dehoniana SCJ”, t. 10, Roma 1979, s. 185.

²⁵ Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela...*, dz. cyt., s. 201-203.

Do najważniejszych form duchowości Najświętszego Serca Jezusowego podkreślających aspekt wynagrodzenia, oprócz codziennych czynności spełnianych w tym duchu, Dehon zalicza akt wynagrodzenia oraz adorację wynagradzającą. Treść aktu wynagrodzenia, który rozpoczynają słowa: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało”, nawiązuje do skargi Jezusa skierowanej do św. Małgorzaty Marii Alacoque na brak odpowiadzi miłości ze strony ludzi, zwłaszcza dusz przez Niego wybranych²⁶. Praktyka ta ma na celu wynagrodzenie za grzechy świata oraz prośbę o przebaczenie grzechów członków Zgromadzenia i innych osób przez Boga wybranych i powołanych do szczególnej służby w Kościele. Dehon uznaje ją za praktykę charakterystyczną dla Zgromadzenia²⁷.

Adoracja wynagradzająca, oprócz Komunii Świętej wynagradzającej i wspomnianej już godziny świętej, zajmuje wyjątkowe miejsce spośród form wynagrodzenia eucharystycznego w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego. Chrystocentryczna duchowość Dehona sprawia, że wynagrodzenie eucharystyczne jest przez niego bardzo cenione. Eucharystię postrzega jako szczyt wynagrodzenia, ponieważ w niej dokonuje się wyjątkowe zjednoczenie człowieka z Bogiem. Serce Jezusa, realnie w niej żyjące i substancjalnie obecne pod postaciami chleba i wina, nie tylko przekazuje człowiekowi życie Boże, ale przede wszystkim jest pierwszym Wynagrodzicielem²⁸. Dla Dehona Eucharystia ma nieskończoną wartość, ponieważ w niej „obecne jest żywe, kochające i zranione Serce Jezusa”²⁹. Nie dziwi więc fakt, że zwraca uwagę także na zewnętrzne formy kultu eucharystycznego, konieczność należytego przygotowania do sprawowania Najświętszej Ofiary, skupienie oraz przestrzeganie przepisów liturgicznych. „Kult jest jednym z podstawowych aktów hołdu i wynagrodzenia, jakie winniśmy naszemu Panu. Każda niedbałość w kulcie jest oznaką obojętności i objawia nikłą gorliwość i słabą pobożność wobec naszego Pana i względem Kościoła”³⁰.

²⁶ Por. *Pamiętnik duchowy św. Małgorzaty Marii Alacoque*, Kraków 1996, s. 116.

²⁷ Por. LCr, s. 37, 207.

²⁸ Por. L. DEHON, *Oeuvres Spirituelles*, t. 1, Andria 1982, s. 221-224.

²⁹ L. DEHON, *Dyrektorium duchowe...*, dz. cyt., s. 215.

³⁰ LCr, s. 131.

Ponieważ Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego uważa Eucharystię za sakrament jedności i miłości, zwraca także uwagę na aspekt wynagradzający adoracji eucharystycznej, której nie waha się określić mianem apostołatu misyjnego, celem Instytutu oraz najważniejszym jego powołaniem³¹. Często mówi o swoim pragnieniu utworzenia kaplicy nieustannej adoracji oraz zachęca do praktyki codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu³².

W celu opisanía istoty adoracji wynagradzającej ponownie zwraca się do wzoru Jezusa Chrystusa. Tłumaczy, że sam Jezus i Jego Najświętsze Serce w czasie adoracji uwielbia Ojca w swoim świętym człowieczeństwie. To uwielbienie i uznanie boskiego majestatu jest dla Syna Bożego stanem trwałej dyspozycji oraz stałym aktem miłosnym kapłańskiego Serca Jezusa. W jednym ze swoich dzieł stara się to wyjaśnić w następujących słowach: „W Najświętszym Sakramencie nieustannie wznosi się modlitwa Najświętszego Serca Jezusowego, modlitwa, która cała jest miłością, wynagrodzeniem i dziękczynieniem, gorąca, żarliwa, wszechmocna, zdolna wynagrodzić za wszystko! Umiejmy więc łączyć się z nią, brać ją i wkładać w nasze serce, aby mogło żyć tym życiem miłości i całopalenia, i w nim się spalało, jak lampka przed tabernakulum”³³.

Rozważając zagadnienie wynagrodzenia eucharystycznego, Dehon zwraca uwagę, że jest ono przede wszystkim ofiarą miłości. Stanowi akt miłości ze strony człowieka, który jest odpowiedzią na doświadczoną i przyjętą miłość samego Stwórcy. Podkreśla również, że eucharystyczne ofiary wynagrodzenia, których domaga się Jezus, nie są ofiarami pokutnymi, ale raczej ofiarami miłości i oddania siebie samych w ręce dobrego Boga³⁴. „Nasza adoracja nie wymaga dużo słów, a są i chwile ciszy, które mówią same za siebie. Nic piękniejszego, nic bardziej wzruszającego, niż zjednoczenie z tym Sercem, zawsze milczącym i zawsze działającym w nas”³⁵.

³¹ Por. LCr, s. 196-199, 247-249, 365-367; L. DEHON, *Notes Quotidiennes*, t. 3, Andria 1994, s. 418.

³² Por. NQ 1, s. 185; LCr, s. 249.

³³ L. DEHON, *Niepojęta miłość*, Warszawa 1995, s. 338.

³⁴ Por. NQ 1, s. 181.

³⁵ L. DEHON, *Niepojęta miłość...*, dz. cyt., s. 338.

Wnioski

Obserwując rozwój życia duchowego na przykładzie Czcigodnego Sługi Bożego o. Leona Dehona, dochodzimy do wniosku, że stanowi on przykład osoby, w której duchowość w sposób dojrzały realizuje się i wypełnia zarówno w podejmowanych i pielęgnowanych praktykach pobożności, jak też w czynach miłości bliźniego i życiu przeżywanym z pasją wobec Najświętszego Serca Jezusowego. Dehon jawi się nam jako osoba otwarta na świat i Boga, która całą sobą chłonie to, co Boże. Jest on otwarty na działanie Ducha Świętego i pomoc drugiego człowieka. Poznając prawdy kierujące życiem duchowym, chętnie podejmuje pracę nad własnym rozwojem, szukając jednocześnie możliwości pogłębiania wiedzy i troszcząc się o prawidłowe kształtowanie swej osobowości.

W jego życiu wewnętrznym zauważamy harmonię pomiędzy duchowością a jej praktycznym wyrazem. Będąc człowiekiem pobożnym, stara się także, aby akty pobożności zawsze prowadziły do kształtowania jego serca i formowania postaw na wzór Jezusa Chrystusa i Jego odniesienia do Ojca. Pielęgnując duchowość Najświętszego Serca Jezusowego, stara się ją poznawać i odnajdywać jej podstawy biblijne, aby móc ją później przekazać swoim duchowym synom. Dla nich stanowi on wzór człowieka spełnionego i dojrzałego, który pomimo codziennych trudności zachował pierwotną gorliwość i z pasją przeżył swoje życie w duchu miłości i wynagrodzenia Bożemu Sercu.

Bibliografia

- Daniluk M., *Duchowość chrześcijańska*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, s. 317-330.
- Dehon L., *Dyrektorium duchowe Księża Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997.
- Dehon L., *Lettere circolari*, Bologna 1954.
- Dehon L., *Niepojęta miłość*, Warszawa 1995.
- Dehon L., *Notes Quotidiennes*, t. 1, Andria 1988.

- Dehon L., *Notes Quotidiennes*, t. 3, Andria 1994.
- Dehon L., *Notes sur l'Histoire de ma vie*, t. 3, Roma 1977.
- Dehon L., *Oeuvres Spirituelles*, t. 1, Andria 1982.
- Falleur S., *Cahiers. Conférences et sermons du Père Dehon aux novices (9 novembre 1879 – 21 octobre 1881)*, „Studia Dehoniana SCJ”, t. 10, Roma 1979.
- Govaart T. G., *Sit vobiscum gratia*, w: T. G. Govaart (red.), *Lettere circolari*, Bologna 1958, s. 816-823.
- Haręzga S., *Pobożność. I. W Biblii*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, s. 894-895.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Manzoni G., *Leon Dehon człowiek o wielkim sercu*, Kraków 1991.
- Manzoni G., *Leone Dehon e il suo messaggio*, Bologna 1989.
- Modlitewnik „Thesaurus precum”*, Kraków 1985.
- Pamiętnik duchowy św. Małgorzaty Marii Alacoque*, Kraków 1996.
- Paris E. J., *List do ks. S. Falleur* (rkp., Arch. SCJ, B, 19, 4, 3).
- Poleszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010.
- Recker W., *Ostateczna norma życia zakonnego. Charakter specjalny, duchowość i właściwa intencja Założyciela*, „Informator SCJ” z dnia 26.09.1975 r., s. 172-180.
- Zyzak W., *Pobożność. II. W katolicyzmie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, s. 895-897.

Ks. Leszek Poleszak SCJ – doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

e-mail: lpoleszak@scj.pl

ks. Dawid Galanciak
Lubawa

ANTONINA SCHNEIDER – SZARYTKA Z RĘKOMA ZNISZCZONYMI OD MIŁOSIERDZIA

ANTONINA SCHNEIDER – SISTER OF CHARITY
WITH MERCY-WORN HANDS

Abstrakt

Realizując Ewangelię, Kościół idzie po śladach miłosierdzia, które zostawił mu Jezus Chrystus i ci, którzy poszli za Nim. Świadkiem miłosierdzia, o którym żywa jest pamięć na lubawskiej ziemi, jest s. Antonina Schneider ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia. Artykuł przybliży czytelnikowi ponadczterdziestoletnią posługę siostry Antoniny w Lubawie. Obejmuje ona zaangażowanie Antoniny Schneider w Fundacji Kuppnera, wśród chorych, jej działalność dobroczynną i patriotyczną, a przede wszystkim jej wysiłki na rzecz ocalenia dzieci umieszczonych w tajnym obozie, jaki znajdował się w Lubawie. Wszystko, co czyniła dla miejscowej ludności, pozwala określić ją mianem siostry z rękoma zniszczonymi od miłosierdzia.

Słowa kluczowe: Antonina Schneider, Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia, Fundacja Kuppnera, Szpital św. Jerzego w Lubawie, działalność dobroczynna, okupacja niemiecka, miłosierdzie, obóz dla dzieci

Abstract

Realizing the Gospel, the Church follows the footsteps of mercy, which Jesus Christ left, as well as those who followed him. The witness of Mercy is Antonina Schneider from the Congregation of Sisters of Charity; the memory about her is still alive in Lubawa. The article brings a reader closer to get acquainted with almost over 40-year Sister's Ministry in Lubawa. The article includes Antonina Schneider's involvement in "Kuppnera Fundation" among ill people, her charity and patriotic activity; moreover her efforts in saving the children placed in the secret camp which was located in Lubawa. Everything she did for the local inhabitants allows to name her a Sister of Charity with mercy-worn hands.

Keywords: Antonina Schneider, The Congregation of Sisters of Mercy, Kuppnera Fundation, St. George's hospital in Lubawa, Charity activity, German occupation, Mercy, children concentration camp

Wstęp

Podsumowując Rok Miłosierdzia, papież Franciszek podkreślił, że „miłosierdzie nie może być (...) jakąś dygresją w życiu Kościoła, ale stanowi samo jego życie, czyniąc widoczną i namacalną głęboką prawdę Ewangelii”¹. W świetle tych słów wydaje się słusznym ocalić od zapomnienia tych, którzy czynili miłosierdzie wobec bliźnich, tak jak naucza tego sam Pan Jezus. Świadkiem miłosierdzia, o którym mówimy, na długo przed ogłoszeniem Roku Świętego była s. Antonina Schneider, szarytka posługująca przez ponad czterdzieści lat w Lubawie. Z ewangeliczną odwagą podejmowała dzieła miłosierdzia tam, gdzie była największa potrzeba, wielokrotnie z narażeniem własnego życia. Miłosierdzie było najbardziej charakterystycznym rysem jej posługi.

¹ FRANCISZEK, List apostolski *Misericordia et misera*, Kraków 2016, s. 6.

1. Fundacja Kuppnera

Tradycja opieki nad sierotami w Lubawie – dziś teren diecezji toruńskiej, sięga 1313 roku. Dzięki fundatorom, którymi byli rezydujący tu wówczas biskupi chełmińscy, w Lubawie istniał Sierociniec św. Jerzego. W 1509 roku pochodzący z Lubawy profesor Uniwersytetu w Lipsku Krzysztof Kuppner przekazał testamentalnie na rzecz Zakonu św. Jerzego znaczny majątek z zastrzeżeniem otoczenia opieką biednych lub osieroconych chłopców i dziewcząt oraz nakazem ich wykształcenia. Fundacja Kuppnera funkcjonowała do 1860 roku bez zastrzeżeń, jednak aby uchronić ją od upadku, zarząd Kościoła w porozumieniu z rządem pruskim podjął w Kwidzynie uchwałę, by oddać fundację wybranemu zgromadzeniu zakonnemu. Opierając się na dobrach fundacji, zgromadzenie miało się zająć chorymi, wychowaniem i kształceniem sierot, opieką nad starcami oraz wspierać ubogich na terenie miasta i okolicznych wsi. Opieka nad wyznaczonymi celami spoczęła na Zgromadzeniu Sióstr św. Wincentego à Paulo, które objęło obowiązki 15 sierpnia 1861 roku w osobach siostry przełożonej Tekli Weler oraz sióstr Cecylii Grzeszkowskiej i Eugenii Fuks². Kontynuatorką tej misji od 21 września 1930 roku została s. Antonina Schneider, której poświęcony jest niniejszy artykuł.

2. Życie i działalność s. Antoniny Schneider

W Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie znajduje się życiorys, który s. Antonina Schneider napisała osobiście. Urodziła się 21 września 1901 roku w Złotnikach koło Poznania jako córka Marii z domu Makowskiej i Antoniego Schneidera. Zanim wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie, co miało miejsce 18 października 1926 roku, w latach 1917-1926 pracowała w Wielkopolskiej Izbie Rolniczej oraz w tajnej organizacji powstania wielkopolskiego w Poznaniu, gdzie była odpowiedzialna za pisanie na matrycach i powielanie planów dotyczących przygotowania linii frontu, przesuwania wojsk

² Por. E. STANDARA, *Fundacja Kuppnera*, Lubawa 2003, opracowanie nienumerowane.

i planów wojennych. Z czasem Antonina stała się łącznikiem frontowym, przez co uzyskała później pierwszej klasy krzyż Odrodzenia Polski za czynną i bohaterską pracę dla odrodzenia Polski. Po odzyskaniu wolności pracowała jako sekretarka powiatowa Kółek Rolniczych oraz ukończyła kurs administracyjno-prawno-ekonomiczny w Poznaniu. Od momentu wstąpienia do zgromadzenia s. Antonina przebywała w następujących placówkach: Wolsztyn – od zakończenia nowicjatu zastępstwo w domu dziecka, Września – praca biurowa i funkcja administratorki w powiatowym szpitalu (2.11.1928-20.09.1930), Lubawa – Szpital św. Jerzego (2.09.1930-16.10.1974). W Lubawie z polecenia kard. Augusta Hłonda (5.07.1881-22.10.1948) i decyzją biskupa chełmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego (21.04.1870-1.05.1944) pełniła funkcję administratorki: Szpitala św. Jerzego, domu dziecka, przedszkola i domu starców, majątku klasztornego w Lubawie, tzw. Kuppnerówki, i majątku Grabowo koło Lubawy oraz kościoła św. Barbary w Lubawie, zbudowanego obok budynków klasztornych. Po wojnie biskup chełmiński Kazimierz Kowalski powierzył s. Antoninie te same obowiązki³. Antonina, niezwłocznie podejmując działalność charytatywną, przywróciła do życia i rozbudowała dom dziecka, dom małego dziecka, dom starców i przedszkole. U kresu swego życia ciężko chorowała, straciła wzrok. Zmarła 16 października 1974 roku. Pochowano ją uroczyście w kwaterze sióstr na cmentarzu parafialnym w Lubawie, który znajduje się po drugiej stronie budynków klasztornych w pobliżu byłego obozu dla dzieci⁴. Żegnali ją – jak pisze E. Standara – wszyscy, niezależnie od przekonań politycznych⁵.

³ Por. A. SCHNEIDER, *Życiorys* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie. Biogramy s. Antoniny Schneider znajdują się również w: J. SZEWS, *Słownik biograficzny ziemi lubawskiej 1244-2000*, Lubawa 2000, s. 177-178; Z. NOWAK (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Gdańsk 1998, s. 268-269; E. ZAWADZKA (red.), *Słownik biograficzny konspiracji pomorskiej 1939-1945*, t. 2, Toruń 1996, s. 151-152.

⁴ Por. J. SZEWS, *Słownik...*, dz. cyt., s. 178.

⁵ Por. E. STANDARA, *Fundacja...*, dz. cyt.

3. Duchowość s. Antoniny

Całe życie s. Antoniny zmierzało do realizacji tego, co zostało zapisane w *Regułach Sióstr Miłosierdzia*, gdzie czytamy między innymi: „Trzeba, aby Siostry miały wielką ufność w Opatrzność Bożą, zdały się na Nią całkowicie, jak dziecko na żywicielkę; przekonane o tym, że (...) Bóg zawsze będzie się opiekował nimi (...) – nawet wtedy, gdy wydaje się, że wszystko stracone”⁶. W swoim życiorysie siostra Antonina zapisała, że towarzyszyła jej zawsze w działaniach noszona przez nią w jednej z kieszeni mała figurka św. Wincentego à Paulo (24.04.1581-27.09.1660), a w drugiej wizerunek Sługi Bożego bpa Konstantyna Dominika (7.11.1870-7.03.1942). Wielokrotnie podkreślała także, że zawsze doznawała od nich pomocy i ratunku w trudnych sytuacjach, zwłaszcza wtedy, kiedy trzeba było podjąć natychmiastową decyzję w obronie chorych czy ukrywanych na oddziałach ludzi. Podkreślała też, że wszystko udało się jej zrobić dla dobra spotkanych ludzi dzięki pomocy Bożej⁷. Niewątpliwie wzorem do naśladowania i orędowniczką była dla niej współzałożycielka zgromadzenia, do którego przynależała, a więc św. Ludwika de Marillac (12.08.1591-15.03.1660). Siostra Antonina, dzięki sile płynącej z ufności pokładanej w Bogu, była tam, gdzie panowały bieda, ubóstwo, gdzie ludzie szukali pomocy, choć nie mieli już siły; była tam, gdzie ludzie mieli w oczy wpisana całą biedę tego świata. Historia jej życia pokazuje, że Jezus prowadził ją do dzieci, młodzieży, więźniów, prześladowanych i do tych, którym zgasła już nadzieja⁸.

W *Listach do Lagerkommandanta* znajdujemy lakoniczną, ale ważną wzmiankę w zakresie życia duchowego Antoniny. W jednym z listów autor pisze, że s. Antonina mówiła mu, jak modliła się za osadzone w obozie dzieci, oraz że opowiadała o celi nr 4, do której tylko Lagerkommandant Otto Kluge miał klucz. Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Lubawy An-

⁶ *Reguły Sióstr Miłosierdzia*, rozdz. I, 8, s. 11.

⁷ Por. A. SCHNEIDER, *Życiorys...*, dz. cyt.

⁸ Por. J. WACHOWIAK, *Homilia wygłoszona podczas odsłonięcia pomnika poświęconego siostrze Antoninie Schneider w Lubawie* – 20.11.2016, w: K. MICHAŁSKA, *Zasłużyła na naszą pamięć*, „Głos Lubawski” 47(2016), s. 4.

tonina, będąc na terenie lubawskiego obozu dla dzieci, widziała tę celę – była to cela śmierci, w której znajdowało się okno hermetycznie zamknięte i używano tam świec odpluskwiających wobec więzionych dzieci, co prowadziło do ich śmierci⁹. Za czyny, których się podejmowała wobec bliźnich, s. Antonina uważana była za świętobliwą¹⁰.

4. Działalność s. Antoniny

Podjęta przez s. Antoninę szeroka działalność skupiała się przede wszystkim na niesieniu pomocy cierpiącym i uciskanym Polakom, choć okazywała także miłosierdzie wobec ludzi innej narodowości. Antonina Schneider uratowała życie wielu Polaków, którzy mieli być osadzeni w obozach koncentracyjnych, przez organizowanie dla nich fałszywych dokumentów, dzięki którym lokowani byli w bezpiecznych miejscach. Nie wszyscy jednak zostali w ten sposób uratowani. Ci, którym nie można było załatwić dokumentów, umieszczani byli w administrowanym przez nią szpitalu, prowadzonym przez siostry miłosierdzia w Lubawie, pod pretekstem chorowania na tyfus, w latach 1937-1939 panujący na tych ziemiach. Niemcy, bojąc się zarażenia, nie wchodzili w ogóle na oddział, gdzie przebywali chorzy¹¹.

Siostra Emilia Zielińska, posługująca w Szpitalu św. Józefa w Pelplinie, którą miano wraz siedmioma innymi siostrami wywieźć do obozu wysiedleńców w Prabutach 9 listopada 1940 roku, zaświadcza o interwencji s. Antoniny, dzięki której ocalono życie sióstr. Antonina Schneider, dowiedziawszy się o fakcie wywożenia sióstr do obozu, przeprowadziła akcję ratunkową, która polegała na zorganizowaniu fikcyjnej komisji zdrowotnej. W jej skład wchodził: przedstawiciel firmy Siemens zajmujący się rentgenem, weterynarz z Lubawy udający w mundurze SS lekarza oraz s. Antonina przebrana za sekretarkę. Konsekwencją pracy wspomnianej komisji po dokonaniu prześwietlenia przewożonych do obozu

⁹ Por. C. CZUBAK, *Alles in ordnung? Listy do Lagerkommandanta*, Łowicz 2003, s. 100.

¹⁰ Por. E. STANDARA, *Siostra Antonina i Franciszek Pater*, „Głos Lubawski” 16(2013), s. 10.

¹¹ Por. A. SCHNEIDER, *Życiorys...*, dz. cyt.

osób było orzeczenie: otwarta gruźlica zagrażająca zarażeniem całego personelu i obozowiczów z koniecznością zwolnienia przewożonych siostr, stanowiących największe zagrożenie. Zwolnione wówczas siostry na koszt kierownika obozu wróciły do Chełmna, a fikcyjna komisja pospiesznie udała się z powrotem do Lubawy¹².

5. Misja s. Antoniny wśród więźniów

Opisując obóz dla dzieci znajdujący się w Lubawie, ks. Zygmunt Gutowski pisze, że dzieci były w nim torturowane głodem, zimnem i ciężką pracą, a w swej przedwczesnej śmierci dzieliły okrutny los betlejemskich niewiniątek. Kontrastem dla sytuacji, jaka panowała w lubawskim obozie dla dzieci, była ich praca na podwórzu szpitalnym siostr miłosierdzia, mających swój dom naprzeciwko obozu, oraz w majątku klasztornym, gdzie staraniem s. Antoniny dzieci wykonywały lżejszą pracę, otrzymywały pożywne jedzenie i tabletki witaminowe¹³. Według relacji kawalera Krzyża Oficerskiego Orderu Odrodzenia Polski, Józefa Wydorskiego z Olsztyna, sieroty i opuszczone dzieci w jej osobie znalazły matkę, opiekunkę i wychowawczynię¹⁴. Siostra Schneider od 1930 roku pełniła w Lubawie funkcję kierowniczkę domu dziecka. Charakteryzując posługę Antoniny w tym miejscu, urzędnik Wojewódzkiego Oddziału „Caritas” z siedzibą w Gdańsku podkreślił, że przez wychowanków tegoż domu była bardzo szanowana i lubiana za jej bez reszty matczynej stosunek do powierzonych jej dzieci. Wynikało to zapewne z pracowitości, sumienności i całkowitego oddania się powierzonym siostrze Antoninie obowiązkom¹⁵.

¹² Por. E. ZIELIŃSKA, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

¹³ Por. Z. GUTOWSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 17.05.1993, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

¹⁴ Por. J. WYDORSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

¹⁵ Por. WOJEWÓDZKI ODDZIAŁ „CARITAS” W GDAŃSKU, *Zaświadczenie* – 05.05.1958, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

Widząc cierpienie dzieci osadzonych w lubawskim obozie, s. Antonina nie pozostawała na ten fakt obojętna. Podejmowała starania, niestety bezskuteczne, aby wyposażyć apteczkę lubawskiego obozu dla dzieci w różne leki. Stosowano tam wówczas na wszelkie dolegliwości jedynie aspirynę¹⁶. Udało się jej jednak dostarczać codziennie na teren obozu dwa wiadra zupy dla osadzonych w nim dzieci pod pretekstem, że dostarcza zlewki szpitalnych obiadów dla hodowanych przy więzieniu świń¹⁷.

Piękne świadectwo o s. Antoninie składa Czesław Czubak, były więzień dziecięcego obozu w Lubawie. Píše o tym w *Listach do Lagerkommandanta*, wspominając działalność siostry. Czytamy w nich, że to, co się działo za murami obozu, Antonina oglądała jak na ekranie z okna oddziału szpitalnego, na którym ukrywała polskich partyzantów, księży i nauczycieli – oglądała i zapamiętywała, by potem dać świadectwo prawdzie¹⁸. Siostra Antonina, co podkreślił w jednym ze swoich listów Czubak, często widziała samochód pick-up z napisem „TISCHLEREIFABRIK Ostróde”, który z lubawskiego obozu wywoził martwe dzieci. Celem podróży tego auta było Jezioro Drwęckie koło Ostródy – tam wrzucano ciała dzieci jako pokarm dla węgorzy¹⁹. Fakt ten opisuje także Teofil Ruczyński w *Opowiadaniach z pogranicza*, w których przytacza słowa s. Antoniny: „Widziałam, jak starsi chłopcy wynosili pełne papierowe worki i kładli je do samochodu. Były w nich zwłoki chłopców, których zastrzelono podczas próby ucieczki i pochowano prowizorycznie pod murem oraz tych, których zamordowano w karczerze. Zwłoki wywożono do jeziora w Ostródzie i tam topiono. Dowiedziałam się o tym od stołującego się w szpitalu gestapowca, który nie chciał jeść ryb i pytał czy nie pochodzą one z ostródzkiego jeziora”²⁰.

¹⁶ Por. C. CZUBAK, *Alles...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁷ Por. T. RUCZYŃSKI, *Opowiadania z pogranicza*, Łódź 1973, s. 171-172.

¹⁸ Por. C. CZUBAK, *Alles...*, dz. cyt., s. 34-35.

¹⁹ Por. tamże, s. 100.

²⁰ T. RUCZYŃSKI, *Opowiadania...*, dz. cyt., s. 177.

6. Służba wśród chorych

Siostra Antonina, udzielając pomocy chorym w Szpitalu św. Jerzego w Lubawie, gdzie posługiwała, wielokrotnie narażała swoje życie, ponieważ pomagała Polakom²¹. Szpital w Lubawie w czasie okupacji hitlerowskiej był pod nadzorem niemieckich lekarzy. Nie przeszkadzało to jednak Antoninie w czynieniu dzieł miłosierdzia wobec potrzebujących. Zdobywała ona w dyskretny sposób informacje o terminie i nazwiskach osób, które miały być aresztowane lub wywiezione na przymusowe prace. Ostrzegała te osoby, a wielu z nich pomagała się ukrywać. Udzielała również w szpitalu schronienia osobom uciekającym z prac przymusowych i obozów, zaopatrywała je w fałszywe dokumenty oraz wskazówki, jak dalek zachować bezpieczeństwo²².

Naczelnik Wojewódzkiego Wydziału Zdrowia w piśmie z 18 lutego 1948 roku zaświadczał, że s. Antonina wkładała wiele pracy i troski w administrację Szpitala św. Jerzego w Lubawie. Brała ona również czynny udział w organizacji kolonii leczniczych dla zagrożonych gruźlicą dzieci z terenu województwa pomorskiego²³. Dzięki niej udało się ocalić przed wywiezieniem w głąb Rzeszy bezcenny sprzęt ze szpitala. Przygotowane już do wywiezienia skrzynie, między innymi z rentgenem, zastąpiła innymi pakunkami. Skrzynie zaś z urządzeniami szpitalnymi pochowała w piwnicach szpitalnych, dlatego od wyzwolenia mogły służyć chorym²⁴.

7. Działalność dobroczynna s. Antoniny

Działalność dobroczynna s. Antoniny na rzecz biedoty miejskiej znana była władzom województwa pomorskiego, jeszcze zanim przybyła ona do Lubawy. Szczególnego znaczenia nabrała podczas jej posługi w Lu-

²¹ Por. J. UŁANOWSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 20.08.1945, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

²² Por. J. WYDORSKI, *Świadectwo...*, dz. cyt.

²³ Por. J. ZASZTOWT, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 18.02.1948, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

²⁴ Por. S. BORYNA, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 13.03.1967, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

bawie za czasów okupacji hitlerowskiej. Wykazała się ona wówczas, według Józefa Zaźembłowskiego, z którym współpracowała, niedoścignionym heroizmem, bohaterką odwagą i poświęceniem. Siostra Antonina w szpitalu prowadzonym przez lekarzy niemieckich dawała schronienie wielu Polakom ukrywającym się przed gestapowcami²⁵. Niosła także pomoc kobietom, których mężowie zaginęli albo znajdowali się w obozach koncentracyjnych²⁶. Wiele też polskich kobiet zostało przez s. Schneider zatrudnionych w prowadzonym przez nią szpitalu, by uchronić je przed przymusową ewakuacją z miasta oraz zgermanizowaniem. Działalność siostry obejmowała również pomoc biednej ludności lokalnej, zwłaszcza starszym i opuszczonym dzieciom, ich dożywianie i troskę o odzież²⁷. Józef Wydorski zaświadcza, że podczas okupacji polska ludność z Lubawy i okolic udawała się do Antoniny z pełnym zaufaniem w każdej potrzebie. Otrzymywano wówczas od niej niezbędną pomoc i pocieszenie. Dzięki jej postawie i heroizmowi wielu Polaków ocalało życie²⁸. Antonina Schneider była przez Polaków nazywana Opiekunicyz Aniołem Ziemi Lubawskiej²⁹.

8. Działalność patriotyczna s. Antoniny

W Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie znajduje się obszernie oświadczenie Dietricha Patzschke – Niemca sprzyjającego Polakom i osadzonego za to w 1943 roku w obozie koncentracyjnym – napisane w odpowiedzi na stawiane s. Antoninie po 1945 roku zarzuty o rzekomą współpracę z Niemcami. Podkreśla się w nim, że co prawda Antonina utrzymywała uprzejme, ale nie przyjazne kontakty z Niemcami, to jednak jedynie w celu wydobycia korzyści dla ludności polskiej, szczególnie

²⁵ Por. J. ZAŻEMBLŃSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 08.03.1966, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

²⁶ Por. J. CICHOCKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 18.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

²⁷ Por. S. BORYNA, *Świadectwo...*, dz. cyt.

²⁸ Por. J. WYDORSKI, *Świadectwo...*, dz. cyt.

²⁹ Por. J. ZAŻEMBLŃSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

dla chorych³⁰. Sama Antonina w swoim życiorysie zapisała, że kiedy nocą 1 września 1939 roku żołnierze niemieccy z karabinami wkroczyli do Lubawy, patrzyła na to razem z siostrą przełożoną, ze smutkiem stwierdzając, że już nie ma drogiej Polski³¹.

Działalność patriotyczna s. Schneider polegała na niesieniu pomocy w PCK, ukrywaniu zagrożonych akowców oraz na pośredniczeniu w tajnej korespondencji inspektoratu „Browar”³². W ramach AK s. Antonina ściśle współpracowała z Józefem Zażembłowskim (1.05.1903–25.02.1968), który w czasie wojny pełnił urząd sekretarza gminnego Lubawa-Wieś. Zajmował się on w czasie wojny wyrabianiem nowych dowodów osobistych oraz innych potrzebnych dokumentów dla uciekających, zagrożonych aresztowaniem lub śmiercią. Mógł uprzedzać tych ludzi o zbliżającym się niebezpieczeństwie dzięki informacjom otrzymywanym od s. Antoniny. Ona zaś, otrzymawszy II grupę Volkslisty, poprzez kontakty żywnościowe z gestapo i pracownikami SS dowiadywała się o nazwiskach Polaków, którzy zostali skazani na obozy lub śmierć. Ludzie ci byli ukrywani przez Antoninę w szpitalu. Z pomocy tej pod koniec wojny musiał skorzystać dwukrotnie sam Zażembłowski, który został zdradzony przez uczestnika tajnego szkolenia³³. Dowiedziawszy się o tym, że s. Antoninie zarzuca się proniemiecką działalność w czasie okupacji, w 1949 roku Zażembłowski napisał do niej list, zaznaczając, że takie oskarżenie wobec niej mogło być jedynie złą wolą człowieka, który wypowiedział te słowa³⁴. Złożył także oświadczenie z informacją, że Antonina Schneider była oddana bez reszty sprawie polskiej, a w jego mniemaniu jest bohaterką narodową³⁵. Podobnej treści dokument podpisał Józef Cichocki. Czytamy w nim, że s. Antonina chętnie służyła bezinteresowną pomocą Polakom oraz że całą duszą była zaangażowana w uwolnienie Cichockiego i jego

³⁰ Por. D. PATZSCHKE, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – tłumaczenie z języka niemieckiego 19.01.1967, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

³¹ Por. A. SCHNEIDER, *Życiorys...*, dz. cyt.

³² Por. E. ZAWADZKA, *Szkice z dziejów wojskowej służby kobiet*, Toruń 1992, s. 287.

³³ Por. J. SZEWS, *Słownik...*, dz. cyt., s. 226–227.

³⁴ Por. J. ZAŻEMBLÓWSKI, *List do siostry Antoniny Schneider* – 29.11.1949, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

³⁵ Por. TENŻE, *Zaręczenie w miejsce przysięgi o Antoninie Schneider* – 28.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

rodziny z więzienia, co wzięła sobie za punkt honoru³⁶. Stanisław Boryna – po oswobodzeniu Lubawy przez Armię Radziecką komisarz miasta, a następnie jego pierwszy burmistrz – w oświadczeniu datowanym na 13 marca 1967 roku zapisał, że s. Antonina oddawała w czasie posługi w Lubawie wszystkie siły i wrodzony jej zmysł organizacyjny dla dobra ludności polskiej i miasta Lubawa³⁷. Wspominając s. Antoninę, Bogusław Schlesinger napisał, że podczas pobytu w szpitalu prowadzonym przez siostry miłosierdzia w Lubawie s. Antonina podtrzymywała chorych na duchu. Dostarczała im na bieżąco wiadomości politycznych i frontowych. Schlesinger stwierdził, że Antonina Schneider, mimo swego trudnego położenia ze względu na pracę Niemców w szpitalu, zachowała się jak przystało na jak najbardziej wzorową Polkę³⁸.

Siostra Antonina, co potwierdza ówczesny burmistrz Lubawy Jan Tykarski w piśmie z 1950 roku, charakteryzowała się wysokim poczuciem narodowości polskiej oraz cieszyła się w społeczności lokalnej bardzo dobrą opinią³⁹. W tym samym tonie poświadcza o niej Instytut Pamięci Narodowej w piśmie datowanym na 22 sierpnia 2016 roku. Czytamy w nim, że w czasie wojny co prawda podpisała Deutsche Volksliste jako Deutschstämmige i utrzymywała dobre stosunki z gestapowcami, dzięki czemu mogła nadal administrować szpitalem, ale była członkinią Sekcji Opieki Społecznej Wojskowej Służby Kobiet Inspektoratu Armii Krajowej Brodnica, a po wojnie nadal prowadziła działalność charytatywną. Kwerenda przeprowadzona w zasobie Archiwum IPN nie wykazała żadnych materiałów aktowych ani dokumentacji kartoteczno-ewidencyjnej dotyczącej osoby s. Antoniny Schneider⁴⁰. Siostra Antonina przyjmowała wobec wnoszonych przeciwko niej oskarżeń postawę zgodną z *Regułami Sióstr*

³⁶ Por. J. CICHOCKI, *Świadectwo...*, dz. cyt.

³⁷ Por. S. BORYNA, *Świadectwo...*, dz. cyt.

³⁸ Por. B. SCHLESINGER, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 24.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

³⁹ Por. J. TYKARSKI, *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 11.03.1950, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

⁴⁰ Por. INSTYTUT PAMIĘCI NARODOWEJ. KOMISJA ŚCIGANIA ZBRODNI PRZECIWKO NARODOWI POLSKIEMU. ODDZIAŁOWE BIURO UPAMIĘTNIANIA WALK I MĘCZEŃSTWA W GDAŃSKU, *Pismo z dnia 22.08.2016*, w: Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

Miłosierdzia. Według nich siostry mają chętnie i z miłością do Boga zność cierpienia, niewygody, sprzeciwy, drwiny, oszczerstwa i inne upokorzenia, z jakimi się spotkają, nawet wtedy, gdy będą świadczyły dobro⁴¹.

9. Pamięć o s. Antoninie

To, co czyniła s. Antonina Schneider dla miejscowej ludności, nie zostało zapomniane. Mimo że nie była ona rodowitą mieszkanką Lubawy, była jedną ze znaczących postaci w życiu tego miasta na początku minionego wieku. Dla upamiętnienia jej zasług, decyzją władz miasta Lubawa, jedna z ulic otrzymała jej imię⁴². Na wniosek Alfreda Bielawskiego – wychowanka przedszkola prowadzonego niegdyś przez siostry miłosierdzia, obecnie zamieszkałego w Szwajcarii – uchwałą Rady Miasta Lubawa wyrażono zgodę na postawienie pomnika ku czci s. Antoniny na skwerze przy ulicy Grunwaldzkiej⁴³. Zgodę taką wydał również Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Olsztynie z delegaturą w Elblągu. Fundatorem pomnika według projektu T. Haska jest Niepubliczny Zakład Opieki Długoterminowej Szpital św. Jerzego w Lubawie⁴⁴. Na pomniku został umieszczony napis: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili» Mt 25,40. S. Antonina Schneider 21 IX 1901 – 16 X 1974 ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo opiekunka dzieci, młodzieży, osób starszych i chorych w Lubawie posługiwała w latach 1930-1974. Kochanej Siostrze za Jej wielkie serce i trud oraz miłość do Ojczyzny. Podopieczni Domu Dziecka z lat 1945-1950 z wyrazem nieustającej wdzięczności, Lubawa 2016 r.». Pomnik odsłonięto 20 listopada 2016 roku naprzeciw Szpitala św. Jerzego, w którym od ponad stu pięćdziesięciu lat posługują w Lubawie siostry miłosierdzia. Jedną z nich była s. Antonina – świadek miłosierdzia, obecna tam, gdzie była największa potrzeba.

⁴¹ Por. *Reguły...*, dz. cyt., rozdz. I, 7, s. 11.

⁴² Por. K. MICHALSKA, *Siostra Antonina i dwóch burmistrzów będą patronami nowych ulic w mieście*, „Głos Lubawski” 14(2013), s. 5.

⁴³ Por. TENŻE, *Zawsze niosła innym pomoc*, „Głos Lubawski” 45(2016), s. 6.

⁴⁴ Por. *Uchwała Rady Miasta Lubawa nr XXIII/190/2016 z dnia 26.10.2016*, Biuletyn Informacji Publicznej, XXIII zwyczajna sesja Rady Miasta Lubawa, pkt 5e.

Zakończenie

Ksiądz Gutowski, kończąc swoje wspomnienia o lubawskim obozie dla dzieci, zapisał, że Matka Boża Lipska, czczona w tutejszym sanktuarium, pamiętała o swych dzieciach cierniem ukoronowanych – miała całą nieprzemijającą wieczność do otarcia ich łez⁴⁵. Pamiętała też o nich s. Antonina Schneider, która spieszyła im z pomocą wszelkimi możliwymi sposobami. Jej odwaga rodziła się z wiary w słowa Jezusa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Ryzyko utracenia własnego życia przez s. Antoninę czy też osadzenia jej za prowadzoną działalność w obozie koncentracyjnym lub obozie pracy nie budziło w niej wątpliwości, że czyni słusznie, bo tak postąpiłby sam Jezus Chrystus. Lęk nie sparaliżował jej serca i myślenia. Na tej płaszczyźnie Antonina odznaczała się szczególną odwagą i roztropnością⁴⁶. Wypełniła całym swoim życiem zobowiązania wynikające ze złożonych ślubów, do których w myśl *Reguł Sióstr Miłosierdzia* należy także unikanie lenistwa⁴⁷. Wszystko zatem, co s. Antonina Schneider czyniła przez ponad czterdzieści lat w Lubawie, realizując to wskazanie, pozwala powiedzieć dziś o niej: szarytka z rękoma zniszczonymi od miłosierdzia.

Bibliografia

- Boryna S., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 13.03.1967, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Cichocki J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 18.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Czubak C., *Alles in ordnung? Listy do Lagerkommandanta*, Łowicz 2003.
- Franciszek, *List apostolski Misericordia et misera*, Kraków 2016.

⁴⁵ Por. Z. GUTOWSKI, *Świadectwo...*, dz. cyt.

⁴⁶ Por. A. MIKA, *Prowincja chełmińska Zgromadzenia Sióstr świętego Wincentego à Paulo*, w: Z. ZIELIŃSKI (red.), *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945, Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992, s. 470.

⁴⁷ Por. *Reguły...*, dz. cyt., rozdz. III, 3, s. 19.

- Gutowski Z., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 17.05.1993, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Instytut Pamięci Narodowej. Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddziałowe Biuro Upamiętniania Walk i Męczeństwa w Gdańsku, *Pismo z dnia 22.08.2016*, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Kraziewicz B., Sieracka L., Mamona A., Otto T. (red.), *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, Prowincja Chełmińska w latach 1939-1947*, w: A. Marek (red.), *Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce, Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce*, Lublin 2014, s. 87-124.
- Michalska K., *Siostra Antonina i dwóch burmistrzów będą patronami nowych ulic w mieście*, „Głos Lubawski” 14(2013), s. 5.
- Michalska K., *Zawsze niosła innym pomoc*, „Głos Lubawski” 45(2016), s. 6.
- Mika A., *Prowincja Chełmińska Zgromadzenia Sióstr świętego Wincentego à Paulo*, w: Z. Zieliński (red.), *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945, Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Katowice 1992, s. 454-476.
- Nowak Z. (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Gdańsk 1998.
- Patzschke D., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – tłumaczenie z języka niemieckiego 19.01.1967, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Reguły Sióstr Miłosierdzia.*
- Ruczyński T., *Opowiadania z pogranicza*, Łódź 1973.
- Schlesinger B., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 24.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Schneider A., *Życiorys* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Standara E., *Fundacja Kuppnera*, Lubawa 2003.
- Standara E., *Siostra Antonina i Franciszek Pater*, „Głos Lubawski” 16(2013), s. 10.
- Szews J., *Słownik biograficzny ziemi lubawskiej 1244-2000*, Lubawa 2000, s. 177-178.
- Tykarski J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 11.03.1950, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Uchwała Rady Miasta Lubawa nr XXIII/190/2016 z dnia 26.10.2016, Biuletyn Informacji Publicznej, XXIII zwyczajna sesja Rady Miasta Lubawa, pkt 5e.

- Ułanowski J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 20.08.1945, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Wachowiak J., *Homilia wygłoszona podczas odsłonięcia pomnika poświęconego siostrze Antoninie Schneider w Lubawie* – 20.11.2016, w: K. Michalska, *Zasłużyła na naszą pamięć*, „Głos Lubawski” 47(2016), s. 4.
- Wojewódzki Oddział „Caritas” w Gdańsku, *Zaświadczenie* – 05.05.1958, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Wyborski J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zasztowt J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 18.02.1948, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zawadzka E. (red.), *Słownik biograficzny konspiracji pomorskiej 1939-1945*, t. 2, Toruń 1996, s. 151-152.
- Zawadzka E., *Szkice z dziejów wojskowej służby kobiet*, Toruń 1992.
- Zażembłowski J., *List do siostry Antoniny Schneider* – 29.11.1949, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zażembłowski J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – 08.03.1966, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zażembłowski J., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zażembłowski J., *Zaręczenie w miejsce przysięgi o Antoninie Schneider* – 28.11.1947, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.
- Zielińska E., *Świadectwo o siostrze Antoninie Schneider* – brak daty, Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie.

Ks. dr Dawid Galanciak – doktor nauk teologicznych, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kapłan diecezji toruńskiej – wikariusz parafii św. Anny w Lubawie, katecheta w Gimnazjum im. Biskupów Chełmińskich oraz Zespole Szkół w Lubawie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

e-mail: dawidgal@op.pl

ks. Henryk Majkrzak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ŚWIĘTA MONIKA – WZÓR CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ŻONY I MATKI

SAINT MONICA. THE EXAMPLE OF THE CHRISTIAN
WIFE AND THE MOTHER

Abstrakt

Święta Monika jest dla nas przykładem chrześcijańskiej żony i matki. Obecnie ludzka rodzina boryka się z różnymi problemami i dlatego potrzebujemy przykładów świętych kobiet. Jedną z nich jest św. Monika, która żyła w IV wieku. Była osobą pokorną, cierpliwą i pełną nabożeństwa do Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Jej mąż Patrycjusz był poganinem, a syn Augustyn opuścił Kościół i wstąpił do sekty manichejczyków. Monika modliła się za nich, była cierpliwa i towarzyszyła im. Nawrócili się, przyjęli chrzest i całkowicie zmienili swoje życie. Augustyn został kapłanem, a następnie biskupem. Misja Moniki skończyła się i wówczas mogła już odejść. Jej śmierć była budująca dla rodziny. Prosiła bliskich o modlitwę za nią w czasie Mszy Świętej i obiecała, że będzie wstawiała się za nimi u Boga.

Słowa kluczowe: św. Monika, matka, rodzina, świętość

Abstract

Saint Monica is for us an example of the Christian wife and the mother. The human family struggles now with the different difficulties and we do need a good examples of saint women. One of them is the saint Monica who lived in fourth century. She was a person very humble, patient and full of the devotion towards Jesus Christ and His Church. Her husband Patricius was a pagan and her son Augustin abandoned the Church and joined to the Manicheans. Monica prayed for them, was very patient with them and accompanied them. They converted and changed totally their life and received the sacrament of baptism. Augustin became a priest and then a bishop. The mission of saint Monica was over. This saint woman triumphed and she could finish her life. The Monica's death was a good example for her family. She asked them to pray for her during the Holy Mass and promise them to be very closed to them even after her death.

Keywords: Saint Monica, family, mother, sanctity

Wstęp

Małżeństwo i rodzina przeżywają współcześnie w obszarze kultury Zachodu wielki kryzys. Celebryci z wielkim tupetem chwala się kolejnym partnerem czy też partnerką, wmawiając społeczeństwu, że na tym polega szczęście człowieka. Tymczasem prawda jest zupełnie inna. Kiedy małżonkowie po wielu latach spojrzą na siebie i powiedzą sobie: było różnie, ale przeszliśmy razem przez życie, dziękuję ci za to, że dzięki tobie poznałam radość macierzyństwa, dzięki tobie poznałem radość ojcostwa, to są to chwile szczęścia. Wierność jest najpiękniejszą cechą katolickiego małżeństwa. W dobie wspomnianego kryzysu trzeba sięgać po przykłady świętych małżonków, które nigdy nie tracą aktualności. Przykładem świętej żony i matki jest św. Monika, jedna z tych kobiet, które swoim życiem ozdobiły chrześcijaństwo.

1. Święta Monika jako kobieta i chrześcijanka

Święta Monika jest patronką trudnych spraw małżeńskich i rodzinnych. Na jej temat opracowano wiele publikacji. Badano jej relacje z synem Augustynem, predyspozycje do filozoficznej refleksji, charakter i wpływ na otoczenie¹. Według rękopisów jej imię brzmi Monnika, a nie Monika². Niektórzy twierdzą, że jest ono skrótową formą pochodzącą od Amonica lub Ammonica. Imię to pochodzi więc od Boga Amona. Przyrostek „ica” oznacza: „Ta, która należy do Amona”³.

Tej bardzo utalentowanej kobiecie Bóg powierzył trudną misję nawrócenia męża Patrycjusza i syna Augustyna. Dobrze znamy jej życie na podstawie dzieł syna, który często pisał ze wzruszeniem i z wielką szczerością o swojej matce⁴. Piękno jej postaci ukazał przede wszystkim w *Wyznaniach*, które są najstynniejszym i najpoczytniejszym jego dziełem. Wielokrotnie składał jej hołd, gdyż uważał, że wszystko jej zawdzięcza⁵. W rysach charakteru Moniki spotkamy fenicki upór, rzymską przedsiębiorczość i chrześcijańskie miłosierdzie⁶. Augustyn odziedziczył po niej inteligencję, umiłowanie prawdy, szlachetność i siłę charakteru. Jej zawdzięczał chrześcijańskie wychowanie i finansową pomoc w studiach. Dzięki jej wytrwałym modlitwom pokochał tylko prawdę⁷. Dzięki matce powrócił do Kościoła, dlatego napisał o niej najpiękniejsze słowa, jakie syn może napisać o matce. Uznał, że matka dwa razy go rodziła, raz po-

¹ Por. V. ARMINJON, *Monique de Thagaste. La grande africaine*, Myans 1989; S. BACK, *Monika, Mutter und Heilige oder sie vente viele Jahre. Leben der heiligen Monika*, Würzburg 1967; L. A. DELASTRE, *Sainte Monique*, Lion 1960; M. G. DORE, *Monica, la mamma che salva*, Brescia (b.r.w.); G. FALBO, *Vita di S. Monica*, Roma 1980; M. GARRIC, *Sainte Monique et saint Augustin*, Paris 1968; R. HOLTE, *Monica, the „Philosopher”*, „Augustinus” 39(1994), s. 293-316; H. ROCHA, *Monica, uma mulher forte: Vida de santa Monica*, São Paulo 1981.

² Por. J. CZUJ, *Żywot św. Augustyna*, Warszawa 1952, s. 223.

³ F. VATTIONI, *Letimologia di Monica*, „Augustinus” 22(1982), s. 584.

⁴ Por. H. MAJKRZAK, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007, s. 105.

⁵ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O życiu szczęśliwym*, 1,6, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 21.

⁶ Por. H. MAJKRZAK, *Przyjaźń...*, dz. cyt., s. 106.

⁷ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O porządku*, II, 20, 52, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 232.

śróđ cierpienia ciała do życia doczesnego, a drugi raz pośróđ łez i modlitw do życia wiecznego⁸. Niektórzy uważają nawet, że matka zdominowała jego życie wewnętrzne⁹, lecz nie wydaje się, aby tak było.

Urodziła się w 331 roku w afrykańskiej Tagaście (obecnie miasto Souk Ahras w Algierii), w Numidii. Był to wtedy bardzo żyzny teren. Jej rodzina nie była bogata ani też biedna. Mieli słuźących w domu i posiadłości ziemskie. Była to rodzina katolicka. Monikę wychowywała słuźąca. Ufała jej, bo wychowała także ojca Moniki. Słuźąca uczyła ją przede wszystkim tego, aby unikała wszystkiego, co nie przynosi zaszczytu. Augustyn wspomina ją z wielką wdzięcznością¹⁰. To słuźąca kształtowała w Monice wiarę, umiarkowanie i umartwienie. Monika była bardzo inteligentną kobietą, bo umiała odpowiedzieć na subtelne rozważania Augustyna, który fascynował się w pewnym okresie swojego życia manicheizmem¹¹ i brała udział w dyskusjach grona przyjaciół w Kasycjakum. Miała silną, zdecydowaną wolę, szlachetny charakter, głęboką wrażliwość i skłonność do modlitwy. Zachowywała posty, a w Mediolanie pytała bpa Ambrozeego o to, czy ma pościć zgodnie ze zwyczajem panującym w Tagaście czy też zgodnie ze zwyczajem panującym w Mediolanie. W duchu chrześcijańskiego posłuszeństwa przyjęła wyjaśnienia Ambrozeego i za jego radą zrezygnowała z zanoszenia pokarmów na groby męczenników¹².

2. Święta Monika jako żona

Nie wiemy, kiedy Monika wyszła za mąż za poganina Patrycjusza. Miała 23 lata, gdy urodziła Augustyna, który prawdopodobnie był jej pierworodnym synem. Gdy umierała w Ostii, miała 56 lat, a Augustyn 33 lata¹³. Jej mąż był obywatelem Tagasty i szanowanym członkiem rady

⁸ Por. św. AUGUSTYN, *Wyznania*, IX, 8, Warszawa 1992, s. 260; TENŻE, *De dono perseverantiae*, 20, 53.

⁹ Por. P. BROWN, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 22.

¹⁰ Por. św. AUGUSTYN, *Wyznania*, IX, 8, *dz. cyt.*, s. 260.

¹¹ Por. tamże, III, 11, *dz. cyt.*, s. 90.

¹² Por. tamże, VI, 2, *dz. cyt.*, s. 149; TENŻE, *List* 36, 14, 32, Pelplin 1991, s. 262.

¹³ Por. tamże, IX, 11, *dz. cyt.*, s. 271.

miejskiej. Miała jeszcze co najmniej córkę i drugiego syna Nawigiusza. Augustyn pisał o siostrze, której imienia nie znamy, jako o świętej przełożonej¹⁴. Patrycjusz zlecił żonie wychowanie dzieci, a sam troszczył się o zapewnienie rodzinie środków materialnych. Kiedy Augustyn ukończył szkołę w Madaurze, wysłał go na studia¹⁵. Chciał, aby Augustyn studiował w Kartaginie, bo zależało mu na prestiżu rodziny.

Małżeństwo Moniki nie należało do szczęśliwych. Mąż Patrycjusz był poganinem, teściowa była podejrzliwa, a służące skłonne do plotek. Monika cierpliwie znosiła wybuchy gniewu i zdrady męża. Odpowiadała milczeniem i cierpliwością. Kiedy jego gniew mijał, tłumaczyła mu łagodnie, że nie miał racji. W ten sposób zdobyła sobie szacunek męża, który nigdy jej nie uderzył. Przyjaciółki czasami zazdrościły jej, bo na swoim ciele nosiły ślady pobicia. Na zdrady nie odpowiadała kłótnią, lecz modlitwą i oczekiwaniem pełnym ufności, że mąż nawróci się i zostanie chrześcijaninem. Do modlitwy dołączyła dobroć, uległość. Tym zdobyła sobie szacunek męża. Ta metoda okazała się skuteczna. Patrycjusz zapisał się do grona katechumenów. W 370 roku przyjął chrzest i wkrótce zmarł. Dobroć Moniki zwyciężyła. Później Augustyn jako biskup nie zezwalał powierzonym jego trosce dziewczynom sierotom na małżeństwo z poganinem¹⁶. Pamiętał o przeżyciach swojej matki. Dobroć Moniki przemieniła także i serce teściowej. Po początkowych nieporozumieniach żyły w przyjaźni. Wśród przyjaciółek i znajomych promieniowała roztropnością, mądrością, unikała złorzeczenia i narzekania, natomiast wprowadzała atmosferę pokoju.

3. Ofiarna matka

Monika troszczyła się o chrześcijańskie wychowanie dzieci. Rodziła je pośród łez i modlitw tyle razy, ile razy oddalały się od Boga. Zapisała Augustyna do grona katechumenów, lecz nie ochrzciła go. Gdy w wieku

¹⁴ Por. ŚW. AUGUSTYN, *List* 211, 4.

¹⁵ Por. TENŻE, *Wyznania* II, 3, *dz. cyt.*, s. 58.

¹⁶ Por. TENŻE, *Listy* 152-155.

16 lat zachorował, pomyślała o jego chrzcie, ale gdy powrócił do zdrowia, porzuciła tę myśl, bo wiedziała, że czeka na niego wiele pokus. Miała nadzieję, że studia zbliżą Augustyna do Boga, dlatego też po śmierci męża opłacała naukę syna, w czym wspierał ją bogaty Romanian z Tagasty¹⁷.

Augustyn w wieku 19 lat opuścił wspólnotę kościelną i poszukując przede wszystkim prawdy, wstąpił do sekty manichejczyków. Zachował jednak wiarę w Boga, w życie przyszłe i Opatrzność, nadal kochał także Jezusa. Po pewnym czasie wrócił do domu z konkubiną i dzieckiem. Monikę zasmucał bardziej fakt herezji syna, bo wiedziała, że ta antykatoicka sekta, która przyćmiła naukowe osiągnięcia Augustyna, pozbawiona jest chrześcijańskiego ducha, a jej nauczanie pełne jest błędów. Zrozumiała, że jej ukochany syn wstąpił na drogę zagłady, i pojęła, że misja jej życia polega na tym, aby inteligentny i wspaniałomyślny syn powrócił na łono Kościoła. Tej misji oddała wszystkie swoje siły. Jaką taktykę obrała? Modliła się za niego, towarzyszyła mu i przekonywała go, że błędzi. Z ufnością oczekiwała na godzinę Pana. Znała słowa Jezusa: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7). Modliła się bardziej za pomocą łez niż słów.

Gdy Augustyn wstąpił do manichejczyków, Monika zamknęła przed nim drzwi do swojego domu. Wtedy zamieszkał u przyjaciela Romaniana. Później jednak przemyślała swoje zachowanie i oceniła je jako błędne. W proroczym śnie została zapewniona, że jej syn nawróci się, przyjął go do domu i już nigdy nie chciała go opuścić. Pojechała za nim do Kartaginy, a następnie do Italii. W Kartaginie przed odpłynięciem do Ostii oszukał ją i potajemnie odpłynął. Przez wiele lat później wyrzucał sobie, że oszukał tak wspaniałą matkę. Dotarła za nim do Mediolanu. Chciała być u jego boku jako dobra, cierpliwa, usłużna, wierząca i ufająca matka. Nie uległa jego subtelny rozważaniom, chociaż wielu im uległo.

Monika szukała osoby z odpowiednim autorytetem, która przekonałaby syna o błędzie, nikt jednak nie chciał się z nim zmierzyć, bo Augustyn był słynny jako mówca i prawie zawsze zwyciężał w dyskusjach, chociaż jego rozmówcy gorliwie bronili swojej wiary¹⁸. Biskup Ambroży zapewnił ją w Mediolanie, że syn tak wielu łez nie może się zagubić.

¹⁷ POR. TENŻE, *Przeciw Akademikom* II, 2, 3, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 83.

¹⁸ TENŻE, *De duabus animabus*, 9.

Biskup niewiele rozmawiał z Augustynem, ale okazywał mu duszpasterską dobroć i uprzejmość. Jego kazania wywarły wielkie wrażenie na Augustynie. W Mediolanie powiadomił on matkę, że nie należy już do grona manichejczyków. Ta wiadomość sprawiła jej wielką przyjemność. Zrozumiała, że rozpoczął się proces nawrócenia syna. Czuła, że zaczynają się spełniać jej oczekiwania, i była wdzięczna Ambrożemu za pozytywny wpływ na jej syna. Traktowała biskupa jak anioła Pańskiego, który prowadzi jej syna w stronę światła. Ambroży ze swej strony współczuł Monice.

Monika nalegała, aby Augustyn się ożenił, bo spodziewała się, że przez to powróci do Kościoła i się ochrzci. Miała nadzieję, że po 14 latach pożycia z konkubiną wreszcie uporządkuje swój status. Z konkubiną łączyła go wierność i miłość. Towarzyszyła mu wszędzie i obdarzyła go synem Adeodatem, który był aniołem dobroci i człowiekiem niezwykle inteligentnym¹⁹. Coś stało na przeszkodzie ich małżeństwa, ale nie wiemy, na czym polegała trudność²⁰. Prawdopodobnie przeszkodę stanowił niski status społeczny kobiety, dlatego ich związek nie mógł być zalegalizowany. Dała jednak Augustynowi radość kochania i bycia kochanym. Kiedy poświęcił swoje życie Bogu, ona po powrocie do Afryki uczyniła podobnie. Prawdopodobnie Adeodat odwiedził ją w Kartaginie, a Augustyn z pewnością powiadomił ją o śmierci Adeodata. Monika tymczasem szukała odpowiedniej kandydatki dla Augustyna w Mediolanie. Znalazła ją. Augustyn miał 31 lat, a dziewczyna kilkanaście. Monika modliła się i prosiła o znak z nieba, że to małżeństwo będzie szczęśliwe. Obawiała się, aby nie stanowiło ono przeszkody dla syna w drodze do mądrości. Pragnęła, aby jej syn był dobrym chrześcijaninem i nauczycielem.

Augustyn odniósł podwójne zwycięstwo: nad błędami i nad namiętnościami. Przewyciężył sceptycyzm, który był przeszkodą na drodze do prawdy; przewyciężył materializm, który wykluczał pojęcie Boga i duszy; przewyciężył też naturalizm, który kazał mu liczyć tylko na własne siły. Uznał boskość Chrystusa, autorytet Kościoła i potrzebę łaski. Opuścił ziemskie nadzieje i poświęcił się Bogu, szukając mądrości. Pragnienie mądrości zrodziło się w nim w wieku 19 lat, w wieku 32 lat

¹⁹ TENŻE, *Wyznania*, IX, 6, dz. cyt., s. 257.

²⁰ Por. tamże, VI, 15, s. 176.

zaś jeszcze się wzmogło. Musiał jeszcze zwyciężyć w sobie miłość do pieniędzy, zaszczytów i do kobiety. Pewnego dnia usłyszał głos dziecka: „Bierz i czytaj”. Otworzył Biblię na dowolnej stronie i przeżył głęboki wstrząs. Moment ten nie dotyczył powrotu do wiary, bo proces ten w nim się już dokonał, lecz nawrócenia na praktykę rad ewangelicznych, rezygnację z małżeństwa i kariery. Monika pragnęła, aby Augustyn odzyskał wiarę i został dobrym chrześcijaninem. On pragnął służyć tylko Bogu. Kończyła się misja Moniki, a rozpoczynała się misja Augustyna.

Augustyn poprosił mediolańczyków, aby znaleźli sobie innego nauczyciela. Wymówił się trudnościami z oddychaniem i bólem piersi. Na przełomie października i listopada wraz z matką, bratem Nawigiuszem, synem Adeodatem, Alipiuszem, kuzynami – Lastydianuszem i Rustykiem, uczniami – Trygencjuszem i Licencjuszem udał się do willi Werekundiusza w Kasycjakum. Przygotowywał się do chrztu. Afrykańska wspólnota licząca dziewięć osób żyła tam głęboką duchowością. Sporo czasu przeznaczano na dyskusje filozoficzne i religijne. Monika starała się być matką dla wszystkich. Przygotowywała posiłki i brała udział w dyskusjach. Pewnego dnia wzbudziła podziw wszystkich, gdy stwierdziła, że pokarmem duszy jest prawda²¹, że nie można być szczęśliwym bez mądrości, a do życia szczęśliwego prowadzi wiara, nadzieja i miłość. Słyszając to wszystko, Augustyn zapragnął zostać jej uczniem.

Swoją miłością do dzieci Monika obdarzyła także wnuka Adeodata, który urodził się w Kartaginie w 372 roku. Nie był oczekiwany, lecz rodzice przyjęli go z miłością. Towarzyszył rodzicom w Tagaście, Kartaginie, Rzymie i Mediolanie. Po swoim nawróceniu Augustyn schronił się wraz z nim w Kasycjakum w Brianzy. Uczestniczył tam w dyskusji na temat szczęśliwego życia. Na pytanie: „Kto posiada Boga?”, odpowiedział: „Ten, kto ma duszę czystą”. Augustyn przedstawił Adeodata Manliuszowi Teodorowi, który był znanym filozofem chrześcijańskim. Na początku 387 roku Augustyn i Adeodat powrócili do Mediolanu i tam przyjęli chrzest. Po wyjeździe matki Adeodat pozostał w Mediolanie. W Ostii wśród łez zegnał om ukochaną babcie Monikę. Kilka miesięcy przebywał w Rzymie, a następnie w sierpniu 388 roku wsiadł na statek do afrykań-

²¹ Por. św. AUGUSTYN, *O życiu szczęśliwym*, II, 8, dz. cyt., s. 23.

skiej Kartaginy. W Tagaście dołączył do pierwszych augustianów, tworzących wspólnotę zakonną. Był rozmówcą Augustyna na temat wychowania. Tak powstał dialog *O nauczycielu*. Zmarł pomiędzy 389 a 391 rokiem.

4. Wzór chrześcijańskiego umierania

Ambroży ochrzcił Augustyna i Adeodata nocą, w Wielką Sobotę, z 24 na 25 kwietnia 387 roku. Monika była szczęśliwa. Misja jej życia dobiegała końca i mogła już odejść. Osiągnęła więcej, niż się spodziewała. Przed powrotem do Afryki ona i jej bliscy zatrzymali się w Ostii, która wówczas pełniła rolę portu rzymskiego. Przywożono tam z Afryki amfory wypełnione oliwą i zbożem, aby wyżywić milionowe miasto. Obecnie można zwiedzać w Rzymie wzgórze (Monte Testaccio) powstałe w wyniku składowania odpadków pochodzących z milionów zużytych amfor. Odpoczywali po długiej podróży. Pewnego dnia stali w oknie wychodzącym na ogród domu, w którym się zatrzymali. Rozmawiali o życiu wiecznym świętych i starali się zrozumieć ich szczęście. Zapomnieli o sprawach ziemskich i o sobie. Wpadli w ekstazę²². Nie było to pierwsze wydarzenie mistyczne w życiu Moniki. W czasie rejsu z Kartaginy do Ostii, gdy na morzu szalał sztorm, została zapewniona w widzeniu, że nikt nie zginie. Ta silna i konkretna kobieta umiała rozróżnić boskie objawienia od wytworów własnej fantazji.

Kilka dni po wizji w Ostii Monika zaczęła się przygotowywać do odejścia. Czuła, że zbliża się kres jej doczesnego życia. Miała gorączkę i położyła się do łóżka. Wyjaśniono jej, że zbliża się koniec, dlatego zaczęła przygotowywać się do spotkania z Bogiem. Bliscy zapytali ją, czy chce, aby jej ciało przewieziono do Afryki, aby mogła spocząć obok męża. Odpowiedziała im, żeby się tym nie martwili, bo dla niej nie ma znaczenia, skąd Bóg wskrzesi jej ciało do nowego życia. Osiągnęła pełnię chrześcijańskiej doskonałości. Prosiła jedynie o modlitwę przed ołtarzem Pańskim. Towarzyszyły jej wiara, zaufanie i miłość oraz dystans do spraw ziem-

²² Por. TENŻE, *Wyznania IX*, 9, dz. cyt., s. 266.

skich²³. Jesienią 387 roku, w dziewiątym dniu choroby Monika zmarła i została pochowana w Ostii. Miała 56 lat. Augustyn nie płakał, bo uznał, że tak chwalebna śmierć matki nie może być oplakiwana. Odczuł jednak ból po jej stracie, a po powrocie do domu rozplakał się. Za bardzo kochał matkę, aby uniknąć łez²⁴. W lecie następnego roku po raz ostatni pochylił się nad grobem ukochanej matki. Żył jeszcze 43 lata, lecz nie odwiedził ponownie grobu matki, bo nie podróżował już do Rzymu. Jej grób odwiedzali Alipiusz i inni przyjaciele Augustyna, który w *Wyznaniach* prosi czytelników o modlitwę za swoich rodziców: Monikę i Patrycjusza. Augustyn w ostrych słowach bronił dobrego imienia matki w polemice z Julianem: „To, że obrzuciłeś obelgami również i moją matkę, która nie uczyniła ci nic złego, która nigdy nie mówiła niczego przeciw tobie, jest znakiem, że zwyciężył cię zły geniusz złorzeczenia i że nie bałeś się tego, co napisano, że oszczercy nie odziedziczą królestwa Bożego (1 Kor 6,10) (...) Ja natomiast cenię twoich rodziców godnych czci, chrześcijan katolików, i cieszę się wraz z nimi, że zmarli, zanim zostałeś heretykiem”²⁵. Przypuszczał, że matka w wieczności nie zna jego dalszego życia, gdyż ta, która towarzyszyła mu w podróżach przez lądy i morza, nie mogłaby go opuścić, lecz dalej towarzyszyłaby mu w snach, pocieszając go w smutku²⁶.

Zakończenie

Na początku V wieku Anicjusz Eucheniusz Basso wyrył napis na jej grobie: „Tu zostawiła swoje prochy, o Augustynie, twoja najczystsza matka, nowe światło do twoich zasług. Ty, kapłanie wierny niebiańskim prerogatywom pokoju, ucz dobrych obyczajów powierzonego tobie ludu. Najwyższa chwała was koronuje, chwała waszych dzieł, szczęśliwa matka, najszczęśliwsza za przyczyną swego syna”²⁷. Fragment marmurowej ta-

²³ Por. tamże, IX, 11, *dz. cyt.*, s. 270.

²⁴ Por. tamże, IX, 12, *dz. cyt.*, s. 272.

²⁵ Św. AUGUSTYN, *Opus imperf. Contra Julianum*, 1, 68 (tłum. własne).

²⁶ Por. TENŻE, *De cura pro mortuis gerenda*, 16.

²⁷ H. MAJKRZAK, *Przyjaźń...*, *dz. cyt.*, s. 122.

blicy o tej treści odkrył o. Casamassa w 1945 roku na małym dziedzińcu kościoła św. Aurea w Ostii. Uznał, że tablicę tę kazał umieścić Augustyn. Jej fragment można zobaczyć w bocznej kaplicy wspomnianego kościoła.

Relikwie św. Moniki przeniesiono z Ostii do kościoła św. Tryfona (aktualnie kościół św. Augustyna) w Rzymie w Niedzielę Palmową 9 kwietnia 1430 roku, w czasie pontyfikatu Marcina V. Fakt ten potwierdzają stosowna bulla papieża Marcina V oraz pisarz Matteo Veggio²⁸. Za sprawą Kanoników Regularnych i Braci św. Augustyna jej kult zaczął szybko się rozprzestrzeniać. Święta Monika jest przywoływana jako obrończyni matek chrześcijańskich, a w kaplicy poświęconej jej pamięci można spotkać wiele kobiet, które modlą się w intencji swoich rodzin. Kościół obchodzi jej wspomnienie 27 sierpnia, w wigilię wspomnienia św. Augustyna. Za zgodą władz kościelnych augustianie pozostali przy starej dacie 4 maja.

Bibliografia

- Arminjon V., *Monique de Thagaste. La grande africaine*, Myans 1989.
- Back S., *Monika, Mutter und Heilige oder sie vente viele Jahre. Leben der heiligen Monika*, Wurzburg 1967.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.
- Czuj J., *Żywot św. Augustyna*, Warszawa 1952.
- Delastre L. A., *Sainte Monique*, Lion 1960.
- Dore M. G., *Monica, la mamma che salva*, Brescia (b.r.w.).
- Falbo G., *Vita di S. Monica*, Roma 1980.
- Garric M., *Sainte Monique et saint Augustin*, Paris 1968.
- Holte R., *Monica, the „Philosopher”, „Augustinus”* 39(1994), s. 293-316.
- Majkrzak H., *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007.
- Rocha H., *Monica, uma mulher forte: Vida de santa Monica*, São Paulo 1981.
- S. Agostino, *Mia madre*, Roma 1995.
- Św. Augustyn, *De cura pro mortuis gerenda*, w: *S. Aurelii Augustini Opera omnia: Patrologiae latinae elenchus*, 40: 591-610.

²⁸ Por. S. AGOSTINO, *Mia madre*, Roma 1995, s. 48.

- Św. Augustyn, *De dono perseverantiae*, w: *S. Aurelii Augustini Opera omnia: Patrologiae latinae elenchus*, 45: 993-1034.
- Św. Augustyn, *De duabus animabus*, w: *S. Aurelii Augustini Opera omnia: Patrologiae latinae elenchus*, 42: 93-112.
- Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991.
- Św. Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Św. Augustyn, *Opus imperf. Contra Julianum*, w: *S. Aurelii Augustini Opera omnia: Patrologiae latinae elenchus*, 44: 641-874.
- Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992.
- Vattioni F, *L'etimologia di Monica*, „Augustinus” 22(1982), s. 583-584.

Ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ, doktor filozofii oraz doktor habilitowany teologii dogmatycznej, kierownik Sekcji Filozofii Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz członek Polskiego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, wykładowca w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach i w innych uczelniach katolickich, autor wielu książek i innych publikacji, znawca problematyki związanej z człowiekiem (książka *Antropologia integralna w 'Sumie teologicznej' św. Tomasza z Akwinu* i wiele innych publikacji na temat człowieka), znawca Kościoła katolickiego w Azji Środkowej i na Zakaukaziu (książka *Azja Środkowa i Zakaukazie. Kościół katolicki, społeczeństwa i zwyczaje*), Watykanu (książka *Watykan. Wszystko to, co chcielibyście wiedzieć*) oraz papieskich formacji zbrojnych (książka *Papieskie formacje zbrojne*), zaangażowany w różnorodną działalność patriotyczną, wspierający życie rodzinne odpowiednimi publikacjami i działalnością duszpasterską.

e-mail: h.majkrzak@wp.pl

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

JERZY MISIUREK, *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014, ss. 234.

W 2014 roku w Lublinie ukazała się książka ks. prof. dra hab. Jerzego Misiurka pt. *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*. Jak sam autor podkreśla w dedykacji umieszczonej na początku tej ważnej publikacji, ma ona związek z istotną dla kultu Najświętszego Serca Jezusowego rocznicą, jaką jest 250-lecie *Memoriału polskich biskupów katolickich* oraz ustanowienia święta dla Polski i Arcybractwa w Rzymie. W zamierzeniu autora głównym zadaniem publikacji jest ukazanie dziejów i teologii kultu Bożego Serca na ziemiach polskich, począwszy od XVII stulecia do końca pontyfikatu św. Jana Pawła II. Jej celem jest także przybliżenie znaczenia kultu Serca Jezusowego dla rozwoju życia duchowego człowieka oraz ukazanie znamienitego wkładu polskich teologów w to dzieło.

Publikacja jest podzielona na dwie części. Pierwsza z nich omawia naukę polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Najświętszego Serca Jezusa, druga natomiast, zatytułowana *W kręgu polskiej myśli teologicznej o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego*, opisuje wkład polskich teologów z okresu od XIX wieku do Jana Pawła II włącznie oraz omawia pierwszy polski modlitewnik opracowany dla czcicieli Bożego Serca.

Pierwsza część dzieła została napisana już w 1969 roku jako rozprawa doktorska, a teraz ujrzała światło dzienne w zmodyfikowanej i uzupełnionej formie. Znajdujemy w niej najpierw opis dziejów kultu Serca Jezusowego w Polsce i poza jej granicami, omówienie pojęcia i podstaw kultu. Następnie autor przedstawia jego przedmiot i racje, by z kolei szeroko zając się problematyką form kultu w jego wymiarach wewnętrznym, indywidualnym i społecznym. W ostatnim rozdziale tej części przedsta-

wione zostały wartości kultu Bożego Serca w jego odniesieniu do moralności oraz dla pogłębienia prawd wiary.

W drugiej części publikacji odnajdujemy najpierw obszernie omówienie pierwszego polskiego modlitewnika czcicieli Serca Jezusowego *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas* autorstwa Kaspra Drużbickiego. Został on wydany tuż po jego śmierci, w 1683 roku. Ustalenie daty powstania tego modlitewnika, który ukazał się osiem lat po wielkich objawieniach Serca Jezusowego św. Małgorzacie Marii Alacoque, jest o tyle istotne, że pozwoliłoby ukazać oryginalność przemyśleń jego autora na temat teologii i kultu Bożego Serca. Ksiądz Misiurek, rozważając poszczególne etapy rozwoju duchowego K. Drużbickiego, dochodzi do wniosku, że jest bardzo prawdopodobne, iż dzieło to powstało ok. 1623 roku. Już wtedy bowiem Drużbicki nie tylko praktykował kult Bożego Serca, ale także w swojej korespondencji na temat własnego życia duchowego i praktyki kontemplacji wskazywał, że jest pod głębokim duchowym wpływem tej duchowości. Kontynuując to zagadnienie, ks. Misiurek wskazuje na główne treści dzieła K. Drużbickiego, podkreśla jego oryginalność oraz znaczenie dla teologii duchowości. W kolejnych rozdziałach tej części publikacji autor opisuje dalsze dzieje kultu Serca Jezusowego w Polsce, omawiając okres po XVIII wieku. Jej zwieńczeniem jest natomiast rozdział ukazujący podstawy i wartości kultu Bożego Serca w świetle wypowiedzi św. Jana Pawła II.

Bazując na bogatym materiale źródłowym, zwłaszcza na rękopisach i starych drukach zachowanych w archiwach i bibliotekach, autor udowadnia, że katolicycy teologowie polscy, którzy w XVII i XVIII wieku zajmowali się teologią kultu Bożego Serca, nie byli jedynie jego popularyzatorami, ale przez swoje badania i publikacje wnieśli twórczy wkład w jego rozwój. Wśród wielu przywoływanych nazwisk na pierwsze miejsce wysuwa się osoba K. Drużbickiego, który jeszcze przed objawieniami Serca Jezusowego św. Małgorzacie Marii Alacoque, już ok. 1627 roku, a więc także przynajmniej 15 lat wcześniej niż św. Jan Eudes, ułożył *Meta cordium Cor Jesu*, gdzie przedstawił istotne myśli dotyczące tego kultu. Zostały one zawarte w formie modlitw i były zgodne z późniejszą nauką papieży na ten temat. Ciekawy jest także fakt, podkreślany przez autora

publikacji, że dziełko K. Drużbickiego przez pół wieku doczekało się aż sześciu wydań, w tym jednego w języku polskim (Poznań 1696). Warto zauważyć, że właśnie to polskie wydanie jest mało znane (milczą o nim K. Estreicher, A. Braun, C. Sommervogel), a zostało przez ks. J. Misiurka odnalezione wśród nieskatalogowanych jeszcze starodruków Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie.

Dorobek naukowy polskich autorów bez wątpienia przyczynił się do właściwego przygotowania gruntu pod szerokie przyjęcie i rozprzestrzenienie się kultu Najświętszego Serca Jezusowego w całym Kościele. Wystarczy wspomnieć tutaj o inicjatorze publicznego kultu Bożego Serca w Polsce i autorze pierwszego na naszych ziemiach oficjum o Najświętszym Sercu Jezusa i Maryi – pijarze Paulinie Wiązkiewicz, Józefie Kazimierzu Madeyskim czy Józefie Płochockim. Wyjątkową rolę w rozwoju kultu Bożego Serca autor publikacji przypisuje *Memoriałowi* biskupów polskich w sprawie wprowadzenia święta ku czci Bożego Serca, co ostatecznie zaowocowało rozszerzeniem go na cały Kościół przez papieża Piusa IX. Słusznie uznaje się go za punkt zwrotny w historii kultu Serca Jezusowego, podkreślając trafność argumentacji twórców *Memoriału*, a także głębię myśli teologicznej. Dzieło to bez wątpienia pokazuje, że autorzy polscy nie tylko nie ograniczali się do propagowania kultu na terenie Polski, ale także wywarli wpływ na jego rozwój na całym świecie. Świadczą o tym także tłumaczenia dzieł polskich teologów ukazujące się w językach obcych.

Innym znaczącym elementem wskazującym na oddziaływanie polskich teologów na rozwój kultu Bożego Serca jest choćby ich wpływ na powstanie litanii do Najświętszego Serca Jezusowego. Ksiądz Misiurek zauważa, że pierwsze litanie do Bożego Serca układał autor *Meta cordium* – K. Drużbicki. Co także znamienne, większość wezwań obecnie używanej litanii, zawierających głęboką myśl teologiczną, możemy odnaleźć w identycznym lub bardzo zbliżonym brzmieniu także u P. Wiązkiewicza (w dziełku *Skarb nowy*) czy dziele *Ray niebieski*.

Jak zauważa autor publikacji, okres od początku XVII stulecia charakteryzuje się twórczością wybitnych teologów, którzy rozwijali kult Bożego Serca, wskazując przede wszystkim na jego podstawy biblijne. Wprawdzie

w różnych publikacjach tego okresu znajdujemy liczne odniesienia do objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque, nie dodały one jednak nowych treści do nauki katolickiej na temat kultu. Publikacje tego okresu bez wątpienia przyczyniły się do ożywienia nowych form pobożności, takich jak dziewięć pierwszych piątków miesiąca połączonych ze spowiedzią i Komunią Świętą w duchu wynagrodzenia, akcentowały ludzką i Bożą miłość Chrystusa i wskazywały na obowiązek zadośćuczynienia za grzechy.

Publikacja ks. Jerzego Misiurka *Źródło życia i świętości* stanowi istotny wkład w podkreślenie zasług polskich teologów katolickich dla rozwoju kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Jej wartość polega przede wszystkim na przybliżeniu współczesnemu czytelnikowi treści często nieznanych lub niejednokrotnie zapomnianych, które do dzisiaj zachowują swoją świeżość i aktualność. Wskazują one bowiem na miłość Boga do człowieka, która – według słów Piusa XII – jest streszczeniem chrześcijaństwa.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ

ZBIGNIEW KUBACKI SJ, *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016, ss. 681.

Książka *Kościół, religie i zbawienie* ks. Zbigniewa Kubackiego – jezuity, wykładowcy teologii dogmatycznej i teologii religii, rektora Collegium Bobolanum i prorektora Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, została wydana w serii „Myśl Teologiczna” (86) przez Wydawnictwo WAM w Krakowie w 2016 roku. Podtytuł tej publikacji bardziej szczegółowo określa omawiane zagadnienia, tj. problematykę *jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Wpisuje się ona w najbardziej rozwijającą się dzisiaj część chrześcijańskiej teologii, jaką jest teologia religii. Jej główne obszary poszukiwawcze i dyskusyjne to: jedyność i zbawczy uniwersalizm Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz miejsce i zbawcza rola religii niechrześcijańskich. W prezentowanej publikacji autor zajmuje się dwoma kwestiami: „Kościół i zbawienie” oraz „religie i zbawienie”, które to zagadnienia zostały opracowane w trzech rozdziałach. Całość została opatrzona wykazem skrótów, wstępem, bibliografią i indeksem nazwisk.

We wstępie zostało przypomniane, że w Kościele katolickim nową perspektywę spojrzenia na zbawienie niechrześcijan oraz zbawczą rolę religii niechrześcijańskich wyznaczył II Sobór Watykański. W opinii wielu teologów stanowi on punkt zwrotny w katolickim spojrzeniu na inne religie i ich zbawczą rolę. To nowe otwarcie się Kościoła katolickiego na inne religie oraz szybko rozwijająca się teologia religii, a w niej tzw. opcja pluralistyczna, także zmusiły Magisterium Kościoła katolickiego do kilku interwencji. Najważniejszą z nich była Deklaracja *Dominus Iesus* (2000) Kongregacji Nauki Wiary, która odpowiadała na pojawiające się próby podważania nauki o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła.

Pierwszy rozdział książki ks. Kubackiego, zatytułowany *Kościół i religie niechrześcijańskie w Bożym planie zbawienia w teologii do Vaticanum II*, zawiera historyczną panoramę omawianych zagadnień. Począwszy od nauczania ojców Kościoła poprzez wypowiedzi Magisterium Kościoła i opinie najbardziej znaczących teologów na przestrzeni minionych wieków, aż do II Soboru Watykańskiego zostaje ukazany rozwój doktryny katolickiej w odniesieniu do kwestii zbawienia niekatolików oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła odnośnie do religii niechrześcijańskich. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj pytanie dotyczące zbawienia dzieci, które zmarły bez chrztu, oraz postawa Kościoła wobec judaizmu rabinistycznego (postbiblijnego). Podjęte w tym rozdziale zadanie omówienia historii podejścia teologii chrześcijańskiej do tak fundamentalnych kwestii, jak to stwierdza sam autor, wydaje się karkołomne. Nie jest jednak celem tego rozdziału całościowe i wyczerpujące studium, ale na podstawie istniejących badań skupienie się na wybranych i reprezentatywnych dla danej epoki postaciach oraz dokumentach. W ten sposób możliwe jest dostrzeżenie logiki myślenia i argumentacji charakterystycznych dla każdego omawianego okresu oraz logiki rozwoju doktryny w badanych kwestiach.

Przeanalizowane w tym rozdziale teksty Magisterium Kościoła oraz głównych przedstawicieli myśli teologicznej we wspomnianym przedziale czasowym (od epoki patrystycznej do II Soboru Watykańskiego) miały za zadanie odpowiedzenie na pytanie: „Kto przynależy do Kościoła i kto może być zbawiony?”. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Stąd tak ważne jest szczegółowe przeanalizowanie kontekstu i znaczenia znanej sentencji *extra Ecclesiam nulla salus*. Opierając się na wypowiedziach Jana Pawła II, B. Sesboué i wielu innych, należy stwierdzić, iż ta zasada powinna być rozumiana w sensie *sine Ecclesiam nulla salus* – bez Kościoła nie ma zbawienia. W odniesieniu Kościoła do religii niechrześcijańskich na przestrzeni minionych wieków należy zauważyć powolny, ale systematyczny proces zmierzający do pozytywnego spojrzenia na ich obecność i rolę w zbawczych planach Boga. Odzwierciedleniem tego stała się Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965).

Drugi rozdział, zatytułowany *Kościół a zbawienie w teologii posoborowej*, zajmuje się kwestią jedyności i zbawczej powszechności Kościoła we współczesnej myśli teologicznej. Jak to zostało już powiedziane, właściwe znaczenie formuły *Extra Ecclesiam nulla salus* trzeba odnaleźć w słowie „extra” (poza), które należałoby rozumieć jako „sine” (bez). Zatem bez Kościoła nie jest możliwe zbawienie. Dlatego według niektórych teologów (np. Y. Congar, J. Dupuis) nowe znaczenie tej formuły zostało wyrażone w dokumentach soborowych, ukazujących Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48; DM 1; KDK 45). Najbardziej reprezentatywnymi dokumentami posoborowego Magisterium, w których interpretuje się wspomniany zbawczy uniwersalizm Kościoła, są: Encyklika *Redemptoris missio* (1990), Deklaracja *Dominus Iesus* (2000), Katechizm Kościoła katolickiego (1992) oraz dwa dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985) oraz *Chrześcijaństwo i religie* (1996). Dokumenty te, w opinii autora, są bardzo powściągliwe w swoich wypowiedziach dotyczących sakramentalno-zbawczej roli Kościoła i ograniczają się do stwierdzenia o istnieniu „tajemniczej więzi” między zbawieniem każdego człowieka a Kościołem. Jeśli chodzi natomiast o teologów katolickich, to jedni podkreślają sakramentalną rolę Kościoła jako znaku, inni zaś widzą w nim instrument zbawienia. Jedni rozgraniczają pojęcia „przynależności” do Kościoła i „przyporządkowania” do Kościoła. Dla innych jeszcze to rozróżnienie jest nieostre, bowiem „wszystko jest Kościołem”. Autor szuka zatem odpowiedzi na pytania: „Co w takim razie określa się mianem Kościoła?” i „Gdzie są jego granice?”. Czyni to, zaczynając od syntetycznej refleksji nad misterium Kościoła. Następnie próbuje usystematyzować takie pojęcia jak: królestwo Boże, Lud Boży i Kościół oraz „przynależność” i „przyporządkowanie” (do Kościoła). W tych rozważaniach szczególnie miejsce zajmuje celebrowanie eucharystyczne, która jest źródłem i szczytem życia Kościoła.

Trzeci rozdział, zatytułowany *Religie niechrześcijańskie a zbawienie w teologii posoborowej*, prezentuje miejsce i zbawczą rolę religii niechrześcijańskich. We wprowadzeniu zostały przedstawione odpowiedzi na pytania ze strony takich teologów jak: J. Hick, P. Knitter i R. Panikkar, jako

przedstawicieli paradygmatu pluralistycznego. Zakłada on, że chrześcijaństwo musi zrezygnować z roszczenia do jedyności i wyjątkowej roli Jezusa Chrystusa i Kościoła w celu owocnego dialogu i współpracy z innymi religiami. Zdaniem autora ten paradygmat jest nie do przyjęcia przez teologię katolicką, stąd w dalszych swoich analizach zajmuje się rozwiązaniami proponowanymi jedynie przez katolickich teologów spod znaku paradygmatu inkluzywistycznego. W pierwszej części tego rozdziału autor analizuje nauczanie Magisterium Kościoła po II Soborze Watykańskim. Następnie prezentuje sylwetki i dorobek dziesięciu najbardziej znaczących katolickich teologów religii w nurcie paradygmatu inkluzywistycznego. Niektórzy z nich (np. K. Becker, J. Ratzinger, G. D'Costa) widzą religie niechrześcijańskie jako istniejące *de facto*, natomiast inni (np. K. Rahner, J. Dupuis, I. Ledwoń) postrzegają je jako istniejące *de iure*.

We wnioskach dotyczących omawianych powyżej stanowisk autor utożsamia się z argumentami przemawiającymi za pluralizmem *de iure* wewnątrz opcji inkluzywistycznej. Nie oznacza to, że religie niechrześcijańskie są na tym samym „poziomie zbawczym” i zrównane z chrześcijaństwem. Uznanie religii niechrześcijańskich jako istniejących *de iure* mogłoby zagrażać jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła i wskazywać na inne równoległe drogi prowadzące do zbawienia. W opinii Z. Kubackiego nie ma sprzeczności między inkluzywistyczną drogą i akceptacją pluralizmu *de iure*.

Konkluzję całej książki stanowi rozdział zatytułowany *Christus totus*, w którym autor dokonuje swoistej syntezy roli Kościoła i religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. Opiera się tutaj na teście św. Pawła z Listu do Kolosan (1,18), gdzie przywołany jest obraz Chrystusa jako Głowy Kościoła. W podobny sposób widzimy to w KKK (795), gdzie mowa jest, iż „Chrystus i Kościół tworzą całego Chrystusa”. Dlatego za św. Augustynem możemy powtórzyć słowa: „[Chrystus] jest Głową, my jesteśmy członkami; On i my... Pełnia Chrystusa. Chrystus i Kościół”. Rzeczywistość ta jest czymś dynamicznym w świecie w kontekście powszechnego planu zbawczego Boga. Stąd też możemy mówić tylko o jednej zbawczej drodze, którą jest Jezus Chrystus i Jego Kościół. Mimo tego Kościół pielgrzymujący na ziemi ku swojej eschatologicznej

pełni potrzebuje innych religii i dialogu z nimi po to, by stawać się coraz bardziej powszechnym sakramentem zbawienia. Dialog ten ma wymiar zbawczy, gdyż w innych religiach jest obecny Duch Chrystusa i poprzez nie aktywnie działa na rzecz zbawienia wszystkich ludzi. Na końcu czasów będzie tylko Chrystus, *Christus totus*, Głowa i Członki, zjednoczone w jedno, tak żeby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Prezentowana publikacja ks. Kubackiego stanowi bardzo obszerne i ciekawe dzieło teologiczne opracowane metodą historyczno-analityczno-syntetyczną. Wątek historyczny pokazuje nam, jak i co Kościół oraz poszczególni teologowie na przestrzeni wieków nauczali i mówili na temat zbawczej roli Kościoła i religii niechrześcijańskich. Zgromadzona baza danych historycznych, poddana wnikliwej analizie, posłużyła do dalszej refleksji, wyciągania precyzyjnych wniosków i formułowania zwartych hipotez. Kompozycja książki opiera się na przejrzystym i logicznym układzie, pozwalającym czytelnikowi pewnie i swobodnie poruszać się w bardzo szerokim spektrum zagadnień. Podsumowując, zaznaczymy, iż podstawowym celem, jaki wyznaczył sobie autor, było „szerokie i solidne przedstawienie różnych poglądów mieszczących się w granicach opcji inkluzywistycznej, dotyczących jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz możliwej roli zbawczej religii niechrześcijańskich”. Wartość omawianej książki należy zatem widzieć jako przygotowanie do dialogu międzyreligijnego z perspektywy teologii katolickiej.

ks. dr Robert Ptak SCJ

Sprawozdanie z sympozjum naukowego
Rodzina wobec wyzwań współczesnego świata,
Kraków, 6 maja 2017 roku

W dniu 6 maja 2017 roku w Domus Mater w Krakowie miało miejsce sympozjum naukowe nt. *Rodzina wobec wyzwań współczesnego świata* zorganizowane przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach. Uczestników tego wydarzenia przywitał rektor seminarium ks. dr Leszek Poleszak SCJ. Wprowadzając w tematykę sympozjum, przywołał on fragment adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia*: „Radość miłości przeżywana w rodzinach jest także radością Kościoła. (...) Pomimo licznych oznak kryzysu małżeństwa, pragnienie rodziny jest stale żywe, zwłaszcza wśród ludzi młodych i motywuje Kościół. Odpowiadające na to pragnienie, chrześcijańskie przepowiadanie dotyczące rodziny to doprawdy dobra nowina” (AL 1). Ksiądz Poleszak zwrócił uwagę, że słowa te są dobrym wprowadzeniem w tematykę sympozjum. Zauważył, że wspomniana adhortacja wymienia wiele zagrożeń, które w obecnych czasach utrudniają życie rodzinom, wnosząc w nie wiele niepokoju, a niekiedy nawet uniemożliwiając ich prawidłowy rozwój. Wspomniany dokument wymienia wśród nich choćby wybujały indywidualizm, kulturę posiadania, szybkie tempo życia, stres, nieprawidłową organizację życia i pracy, brak chęci wielkodusznego oddania siebie, kapryśne pragnienia, relatywizm moralny, alkoholizm i inne uzależnienia czy też zazdrość (por. AL 33-34, 51, 95). Wielość tych trudności nie powinna jednak przesłaniać najistotniejszej prawdy o rodzinie, która dla każdego człowieka wierzącego jest żyjącym odzwierciedleniem tajemnicy Trójjedynego Boga, który jest komunią miłości (por. AL 11). Ta tajemnica ujawniająca się w przepojonej miłością relacji małżonków i ich dzieci sprawia, że – pomimo trudności – wierzący chrześcijanin nie traci

nadziei i doświadcza radości miłości rodzinnej i małżeńskiej, która jest jednocześnie radością całego Kościoła. Kończąc swoje wystąpienie, rektor seminarium przekazał dalsze prowadzenie sympozjum wicerektorowi i prefektowi studiów ks. Łukaszowi Ogórkowi SCJ, który pełnił następnie rolę moderatora.

Pierwszy referat został wygłoszony przez ks. dra hab. Mieczysława Ozorowskiego nt. *Piękno miłości małżeńskiej w świetle „Amoris laetitia”*. Już na początku swojego wystąpienia autor zwrócił uwagę, że papież Franciszek, chociaż trwa w tradycji nauczania swoich poprzedników dotyczącego rodziny (zwłaszcza św. Jana Pawła II i Benedykta XVI), jednak używa przy tym nowych form i obrazów. Ojciec święty podkreśla, że miłość małżeńska jest odzwierciedleniem miłości Trójjedynego Boga. Miłość tę przedstawia jednocześnie nie jako uczucie, ale jako bezinteresowny dar z siebie. Jest to szczególnie widoczne w czwartym rozdziale adhortacji, gdzie możemy odnaleźć omówienie Hymnu o miłości św. Pawła Apostoła. Miłość dla Franciszka jest czymś prostym, powszednim, pełnym radości. Papież mówi nawet o namiętności i przyjemności, jakie są związane z miłością małżonków. Z tą miłością wiąże się także trud i wyrzeczenie, jednak pomimo tego małżonkowie winni starać się zachowywać energię młodej miłości, zacznij świeżych drożdży, które ukierunkowują ich wzajemne odniesienie ku radości. Franciszek w swoim dokumencie podkreśla, że w życiu liczy się tylko miłość, która jest ofiarowana drugiej osobie.

W dalszej części swojego wystąpienia prelegent zauważył, że miłość jest dla Franciszka przedsmakiem nieba. Odnawia się ona po wspólnym doświadczeniu trudu i zmagania. Świadczy to wówczas o dojrzewaniu miłości małżeńskiej, która zaczyna promieniować na całą rodzinę. Dojrzewanie w miłości prowadzi do przejścia z charakterystycznej dla początków miłości małżeńskiej fascynacji, do odczucia przynależności, co owocuje następnie wzajemnym darem z siebie dla umiłowanej osoby. Dojrzała miłość bardziej troszczy się o dobro i przyjemność drugiej osoby niż o siebie.

Autor podkreślił następnie konieczność dialogu w małżeństwie. Postawa kompromisu i wzajemnej otwartości pozwala małżonkom na odnajdowanie radości miłości także w wieku dojrzałym. Konieczne jest tutaj znalezienie czasu dla siebie wzajemnie. Jak zauważa papież Franciszek,

także proste gesty: poranny pocałunek, błogosławieństwo wieczorne, przywitanie po powrocie do domu czy umiejętność świętowania drobnych sukcesów małżonków przyczyniają się do wzajemnego szczęścia. Podobnie proste słowa: proszę, dziękuję, przepraszam ułatwiają dialog małżeński i przyczyniają się do utrwalenia miłości małżeńskiej.

Ksiądz Ozorowski zauważył także, że w kwestii teologii ciała, Franciszek kontynuuje nauczanie św. Jana Pawła II. Seksualność umacnia przyjaźń małżonków i rozwija ich wzajemne oddanie. Franciszek – zdaniem prelegenta – podkreśla piękno miłości dojrzałej, która wyraża się w wierności, dogłębnym poznaniu drugiej osoby oraz otwarciu na Bożą łaskę, która pozwala małżonkom odnajdywać wciąż świeże dowody wzajemnego oddania i wierności. Na zakończenie swojego referatu autor stwierdził, że Franciszek napisał piękny i praktyczny dokument o miłości małżeńskiej, korzystając ze swojego doświadczenia teologicznego, a przede wszystkim duszpasterskiego.

Drugi referat poświęcony tematowi: „*Odpowiednia dla niego pomoc?*” *Kobieta w Rdz 1-2* został wygłoszony przez ks. dra Krzysztofa Naporę SCJ. Rozpoczął on swoją wypowiedź od przytoczenia modlitwy błogosławieństwa wypowiedzianej przez żydów na początku dnia. W tej modlitwie dziękczynienia mężczyźni uwielbiają Boga między innymi za to, że nie zostali stworzeni kobietą, natomiast kobiety, że zostały stworzone zgodnie z zamysłem Stwórcy. To dramatyczne i zaskakujące stwierdzenie zawarte w modlitwie mężczyzn według prelegenta swoje źródło ma w opisie stworzenia w wersji kapłańskiej, zawartym w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. W szczegółowej analizie tego fragmentu autor zwrócił uwagę na słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Stwierdzenie to, burzące pozornie dotychczasową harmonię stworzeń i podkreślaną dobroć, jest obrazem wielkiej troski Stwórcy o człowieka oraz świadczy, że akt stwórczy nie został jeszcze ukończony. Prelegent w swoich dalszych rozważaniach doszedł do wniosku, że jedynie w kobiecie mężczyzna odnajduje odpowiednią dla siebie pomoc, której nie mógłby otrzymać od żadnego innego stworzenia. Kapłański opis stworzenia podkreśla także jedność mężczyzny i kobiety oraz wskazuje na ich równą godność wynikającą ze stworzenia na obraz i podobieństwo samego Boga.

Kolejny referat sympozjum wygłosił ks. prof. dr hab. Adam Skreczko. Rozwinął on temat: *Współczesne wyzwania w wychowaniu do miłości małżeńskiej*. W pierwszej części swojego wystąpienia autor zauważył, że wspólnym mianownikiem wszystkich zagadnień dotyczących rodziny jest słowo miłość, które w swojej istocie warunkuje i kształtuje miłość małżeńską. Przywołując następnie słowa św. Jana Pawła II, że człowieka należy mierzyć miarą serca, nawiązał do różnych dokumentów Kościoła, które mówią o przymiotach miłości. Stwierdził następnie, że miłość małżonków może być narażona na niebezpieczeństwa i wypaczenia, których źródłem są między innymi różne formy niedojrzałości osobowej małżonków. Dojrzała miłość – według prelegenta – musi bazować na wzajemnym obdarowaniu. Autor przywołał następnie definicję wychowania do miłości (por. Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994, 16). Powinno się ono opierać przede wszystkim na prawdzie i miłości. Człowiek zaś najpełniej realizuje siebie przez dar z siebie samego. W ten sposób jego miłość dojrzewa na każdym etapie jego życia.

W swoim wystąpieniu autor zwrócił także uwagę na niektóre zagrożenia dla dobrego wychowania, wśród których wymienił między innymi niespójność przekazu różnych środowisk wychowawczych. Wśród innych wyzwań dla miłości rodzinnej wskazał problem kultury i współczesnej mentalności, którą papież Franciszek określa w słowach „użyj i wyrzuć”. Zdaniem prelegenta, mentalność ta wkrada się także w życie rodzin, skutkując na przykład uprzedmiotowieniem ciała małżonków. Tymczasem cielesność i seksualność powinny służyć wzajemnemu wyrażaniu miłości małżeńskiej.

Autor podkreślił następnie, że nauczanie Kościoła na temat rodziny jest swoistą przeciwwagą dla wskazanych zagrożeń i jednocześnie świadczy o wielkiej trosce wspólnoty Kościoła o tę najważniejszą komórkę społeczną. Wyrazem tego są różnorodne propozycje duszpasterskie dla współczesnych rodzin, młodzieży oraz dzieci, których celem jest umocnienie miłości rodzinnej zgodnie za hasłem „Rodzina Bogiem silna”.

Drugą część sympozjum rozpoczęło wystąpienie Agaty i Modesta Aniszczuków poświęcone tematowi: *Seksualność – wymagający dar Boga*. Choć temat ten nie jest często podnoszony, jednak zwrócono uwagę, że powinien być stale obecny w dyskusji o rodzinie, ponieważ seksualność

jest wyrazem miłości małżeńskiej, wpływa na rozwój więzi małżonków i pozwala im się wzajemnie poznawać. Prelegenci odnieśli się następnie do zagadnienia przygotowania do małżeństwa i okresu narzeczeństwa. Właściwe przeżycie tego czasu w duchu, w którym aspekt seksualności odnosi się do wzajemnego poznawania siebie, rozmów i przebywania razem, bez współżycia seksualnego, owocuje dobrym wejściem w okres małżeński, w którym seksualność odnajduje swój pełny wyraz w akcie małżeńskim.

Dalszą część wystąpienia poświęcono omówieniu obserwacji cyklu płodności kobiety. Zwrócono uwagę, że konieczne jest tu obopólne zaangażowanie małżonków. Następnie zauważono, że istnieją cztery wymiary służące rozwojowi więzi małżeńskiej: rozmowa (także o seksualności), przygoda (wspólne przeżywanie różnorodnych doświadczeń życiowych), kontemplacja Pana Boga (wspólne odniesienie się małżonków do Boga) oraz współżycie małżeńskie. Zdaniem prelegentów, to mężczyzna jest zobowiązany do szczególnej troski o stworzenie warunków do rozmowy, która jest konieczna dla dobrego samopoczucia i głębszego dobra żony, a także do budowania relacji małżeńskiej, natomiast kobieta winna dbać o współżycie małżeńskie, które jest wyrazem jej miłości do małżonka.

Ostatnią prelekcję wygłosiło małżeństwo Małgorzata i Wojciech Nowiccy, poświęcając ją tematowi: *Budżet domowy – wyzwanie czy przekleństwo?* Już na początku zwrócono uwagę, że zarówno temat seksualności, jak też finansów w rodzinie jest za mało obecny w dialogu małżeńskim. Właściwe uporządkowanie zagadnienia finansów w życiu rodzinnym swoje źródło może czerpać z tekstów biblijnych, które w obfitości odnoszą się do tego tematu, dając wiele praktycznych wskazań dla życia rodziny. Jak podkreślili autorzy wystąpienia, sam Jezus aż w szesnastu przypowieściach odnosi się do właściwego uporządkowania relacji człowieka do dóbr materialnych. Podkreśla On także wagę wierności w małych rzeczach (por. Łk 16,10). W dalszej części omówiono zagadnienie projektowania budżetu rodzinnego, który pozwala rodzinie dostrzec prawdę o własnej kondycji finansowej i dostosować do niej swoje pragnienia i zachcianki. Jest to dobre miejsce do dialogu między sobą i z Bogiem, któremu warto powierzać także kwestię sytuacji finansowej rodziny.

Budżet – zdaniem prelegentów – pozwala przeciwstawić się duchowi mamon, który kusi do nadmiernego wydawania środków. Projektowanie budżetu jest bardzo wychowawcze i uczy dzieci właściwego gospodarowania pieniędzmi. Dobre zarządzanie finansami rodzinnymi oddziałuje także na współżycie małżeńskie. Pozytywne i dobre podejście do tej kwestii wpływa na spokojniejsze i dojrzałe przeżywanie problemów rodzinnych, a także uregulowanie pożycia małżeńskiego, otwierając małżonków na nowe życie i chroniąc ich od „mentalności aborcyjnej”, tak obecnej w dzisiejszym świecie.

W końcowej części wystąpienia zwrócono uwagę na zadania, jakie stoją przed osobami duchowymi. Troska o parafię i właściwe życie rodzin, w tym o ich kondycję finansową, modlitwa za parafian, umiejętne kierowanie do specjalistów, a przede wszystkim dawanie nadziei, to – zdaniem autorów wystąpienia – najważniejsze formy pomocy duszpasterskiej dla rodzin.

Ostatnim momentem sympozjum była dyskusja, w czasie której odniesiono się do niektórych poruszonych wcześniej zagadnień. Zwrócono uwagę między innymi na temat właściwego zarządzania budżetem rodzinnym, planowania rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).

3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencyjnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.

4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.

5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.

6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000-12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.

7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 31 IX.

8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.

9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.

10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Sympozjum”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres: „Sympozjum”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: sympozjum@scj.pl.

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Sympozjum” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia:

Dokumenty Kościoła:

Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000.

Książki:

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika:

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych:

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy:

Dokumenty:

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000, 8.

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej/ autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./faks: +48 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Drukarnia Moś&Łuczak sp.j., Poznań 2017