

TEOLOGIA I MÓRALNOŚĆ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

NUMER 1(25) ■ VOL. 14 (2019)

Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym



Teologia i Moralność

25

THEOLOGY AND MORALITY

25

THE CHURCH IN THE FACE OF PLURALISM IN SOCIAL LIFE

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2019

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

25

KOŚCIÓŁ WOBEC PLURALIZMU W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Poznań 2019

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)

<<http://indexcopernicus.com>>,

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

<<http://cejsh.icm.edu.pl>>,

w Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (AMUR)

<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>

oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu (PRESSto)

<<http://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>>

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego
w Poznaniu pod numerem RPR 3420.

Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów 9

JANUSZ NAWROT

Starotestamentowa świadomość tożsamości religijnej a społeczeństwo pluralistyczne 11

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Ubóstwo w konsumpcyjnej kulturze nabywania – analiza socjologiczna 33

ANDRZEJ PRYBA

Wykluczenie społeczne. Metoda towarzyszenia kompleksowym systemem wsparcia wobec potrzebujących 51

JAN ORZESZYNA

Teologia moralna wobec wyzwań współczesności 61

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Specyfika form i praktyk religijnych społeczności afroamerykańskiej wyzwaniem pastoralnym dla amerykańskiego Kościoła katolickiego 79

ANDRZEJ DERDZIUK

Patriotyzm w czasie pokoju 95

ANTONI BARTOSZEK

Miejsce Hipokratesa i Samarytanina we współczesnej medycynie, czyli etyczna formacja pracownika służby zdrowia w świetle *Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia* 107

WOJCIECH KUĆKO

Dylematy etyczne dotyczące badań prenatalnych prowadzonych w Polsce 121

JANUSZ SURŻYKIEWICZ

Krankensalbung ein Zeichen der Zuwendung und Heilszusage: vorläufige Ergebnisse einer Studie 139

ANNA WIERADZKA-PILARCZYK

Rodzina jako obszar tworzenia tożsamości 181

KARINA ZAJĄC

Parafialne poradnictwo rodzinne elementem nowej ewangelizacji. Poszukiwanie rozwiązań w dokumentach Kościoła 197

ZBIGNIEW FORMELLA

Intervento psico-educativo alla luce della teoria bio-ecologica di Urie Bronfenbrenner 211

ARKADIUSZ KSYCKI

Prawda w pismach filozoficznych św. Augustyna 223

WALDEMAR GRACZYK

Na ratunek prawdziwej koncepcji przyjaźni, czyli *Przyjaźń duchowa*
Elreda z Rievaulx jako remedium na kryzys przyjaźni wśród ludzi młodych 237

ADAM PIECKENHAGEN

Kerygmatyczny i moralny przekaz św. Jana Pawła II do młodzieży w jego listach i orędziach na Światowe Dni Młodzieży 259

HENRYK SŁAWIŃSKI

Głoszenie uzdrowień w imię Jezusa i w mocy Ducha Świętego –
przepowiadanie terapeutyczne 271

BOGDAN KULIK

Czy możliwe jest, aby o umieraniu i wieczności pisać profesjonalnie,
a zarazem interesująco? Uwagi na temat języka współczesnej eschatologii
i dzieł *ars moriendi* 287

RECENZJE 307

Dinesh D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2018, ss. 274, ISBN 978-83-7482-936-6, (Bogdan Kulik, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim) 309

Natalia Wojak, *Dysfunkcyjne środowisko młodzieży gimnazjalnej*. Studium socjologiczne na podstawie badań przeprowadzonych w Gimnazjum nr IV w Wołominie, grupa wydawnicza Print One, Szczecin 2018, ss. 160 (Józef Młyński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) 315

SPRAWOZDANIA 319

Ogólnopolska Konferencja Naukowa pt. „Senior w polityce społecznej i samorządowej” 321

CONTENTS

List of Abbreviations 9

JANUSZ NAWROT

Old Testament consciousness of religious identity and pluralistic society 11

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Poverty in consumer purchasing culture – sociological analysis 33

ANDRZEJ PRYBA

Social exclusion. A method to accompany a comprehensive support system for those in need 51

JAN ORZESZYNA

Moral theology in the face of contemporary challenges 61

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

The specificity of the form and religious practices of the African-American community as a pastoral challenge for the American Catholic Church 79

ANDRZEJ DERDZIUK

Patriotism in peace time 95

ANTONI BARTOSZEK

Place of Hypocrates and Samaritan in contemporary medicine: the ethical formation of a medical worker in the light of *The new card of health care workers* 107

WOJCIECH KUĆKO

Ethical dilemmas regarding prenatal diagnosis conducted in Poland 121

JANUSZ SURŻYKIEWICZ

Anointing of the sick as a sign of care and promise of salvation:
Initial research results 139

ANNA WIERADZKA-PILARCZYK

Family as a place to create identity 181

KARINA ZAJĄC

Parish family counseling as part of the new evangelization.
Searching for solutions in Church documents 197

ZBIGNIEW FORMELLA

Psychoeducational intervention in the light of the bioecological theory
of Urie Bronfenbrenner 211

ARKADIUSZ KSYCKI

Truth in the philosophical writings of St. Augustine 223

WALDEMAR GRACZYK

To the rescue of the true concept of friendship – *Spiritual friendship* by Aelred
of Rievaulx – a remedy for the crisis of friendship among young people 237

ADAM PIECKENHAGEN

TKerygmatic and moral message of Saint John Paul II to young people in his letters
and essays for World Youth Days 259

HENRYK SŁAWIŃSKI

Preaching the healing in the name of Jesus and in the power
of the Holy Spirit: therapeutic preaching 271

BOGDAN KULIK

Is it possible to write about dying and eternity in professional way, and, at the same time,
make the topic interesting? Remarks on the language of modern eschatology and works
of *ars moriendi* 287

REVIEWS 307

Dinesh D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo
eSPe, Kraków 2018, ss. 274, ISBN 978-83-7482-936-6, (Bogdan Kulik, Wyższe
Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu
Biskupim) 309

Natalia Wojak, *Dysfunkcjonalne środowisko młodzieży gimnazjalnej*. Studium
socjologiczne na podstawie badań przeprowadzonych w Gimnazjum nr IV
w Wołominie, grupa wydawnicza Print One, Szczecin 2018, ss. 160 (Józef Młyński,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) 315

ACCOUNTS 319

National Scientific Conference "Senior in social and local
government policy" 321

WYKAZ SKRÓTÓW

AL	– Franciszek, Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie <i>Amoris laetitia</i>
ChL	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Christifideles laici</i>
CV	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Caritas in veritate</i>
DDR	– <i>Dyrektorium duszpasterstwa rodzin</i>
DFK	– Dekret o formacji kapłańskiej <i>Optatam Totius</i>
DP	– Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja <i>Dignitas personae</i>
DV	– Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja <i>Donum vitae</i>
EA	– Jan Paweł II, Adhortacja <i>Ecclesia in America</i>
EG	– Franciszek, Adhortacja <i>Evangelii gaudium</i>
EV	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Evangelium vitae</i>
FC	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym <i>Familiaris consortio</i>
FR	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Fides et ratio</i>
ISKK	– Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego
KDK	– Sobór Watykański II, <i>Gaudium et spes</i>
KEP	– Konferencja Episkopatu Polski
KKK	– <i>Katechizm Kościoła katolickiego</i>
KO	– Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym <i>Dei verbum</i>
KPK	– Jan Paweł II, <i>Kodeks prawa kanonicznego</i>
LE	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Laborem exercens</i>
LS	– Franciszek, Encyklika <i>Laudato si'</i>
NKPSZ	– Papieska Rada ds. Służby Zdrowia, <i>Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia</i> – polskie tłumaczenie
PP	– Paweł VI, Encyklika <i>Populorum progressio</i>
RH	– Jan Paweł II, <i>Redemptor hominis</i>
RM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i>
SD	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Salvifici doloris</i>
SS	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Spe salvi</i>
VD	– Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła <i>Verbum Domini</i>
VS	– Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła <i>Veritatis splendor</i>

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Starotestamentowa świadomość tożsamości religijnej a społeczeństwo pluralistyczne

Najpierw kilka zdań wyjaśnienia, ponieważ dociekliwy czytelnik zauważy pewien anachronizm zawarty w tytule, w którym łączą się dwie zupełnie nieprzystające do siebie epoki, oddalone blisko 3000 lat, mające historycznie ze sobą bardzo niewiele wspólnego. Tymczasem sensowność takiego zestawienia ukazuje się wówczas, gdy potraktujemy Biblię nie jako zapis konkretnego momentu historii Izraela, lecz jako księgę normatywną religii wpierw żydowskiej, potem chrześcijańskiej. Zasady życia społecznego – ściślej kanony moralne – stanowią fundament nauczania Kościoła, bez względu na czas i charakter nowych struktur i zachowań dominujących w określonym etapie życia zarówno społeczności lokalnych, narodów, jak i całej ludzkości. W myśl wiary katolickiej owe standardy moralne wyznacza nie człowiek, lecz Bóg, zastrzegając sobie wyłączne prawo ich definiowania i uświadamiając człowiekowi konsekwencje ich naruszania¹. Z tego też powodu są one stałe niezależnie od zmieniających się wszelkich uwarunkowań i praw rządzących życiem społecznym².

Uznanie, a następnie obrona tych norm wynikają z kolei ze świadomości własnej wiary, którą człowiek przyjmuje jako jedynie prawdziwą i dlatego zo-

¹ Na samym początku stworzenia ukazane zostało to w biblijnym opowiadaniu o zakazie spożywania owocu z tzw. drzewa poznania dobra i zła, czyli o rezerwowanym przez Boga tylko dla siebie prawie do stanowienia o fundamentach moralnego życia człowieka (Rdz 2,17). Janusz Lemański słusznie zauważa, że nie jest to zakaz i jego prawne konsekwencje, lecz ostrzeżenie o charakterze wychowującym człowieka do posłuszeństwa (por. Lemański 2013, s. 231).

² Potwierdził to Jezus, uznając konieczność bezwzględnego wypełnienia zarówno przez siebie, jak i każdego Jego ucznia, niezmiennej treści Bożego prawa (Mt 5,17-20; por. Paciorek 2005, s. 213-217).

bowiązącą go w postępowaniu. W Starym Testamencie świadomość ta wynika z wolnego i arbitralnego wyboru Izraela przez Boga na Jego wyłączną własność, Jego lud, z – czasowym – pominięciem wszystkich innych nacji³. Stała się ona następnie fundamentem wszystkich prawd wiary narodu wybranego jako skutek uznania istnienia nienaruszalnej i wiecznej prawdy o jedynym Bogu, źródle i punkcie odniesienia wszystkich aspektów życia ludzkości aż po kres jej istnienia. Do tej właśnie świadomości nawiązał niegdyś *implicitie* papież Jan Paweł II, akcentując jej znaczenie w relatywizującym się świecie doby obecnej: „Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (FR 5).

W ten sposób Kościół w swym nauczaniu potwierdza istnienie w świecie prawdy obiektywnej, niezależnej od ludzkich osądów i przekonań, a ludzkie przekonanie o jej istnieniu zrodziło się właśnie w Izraelu. Ów Boży wybór i związana z nim świadomość wartości własnej wiary jest o wiele starsza od pluralizmu dzisiejszych populacji. Z tego powodu autor artykułu omówi poszczególne części tytułu, zaczynając właśnie od niej, a następnie otrzymane wyniki analizy spróbuje odnieść do sposobu funkcjonowania społeczeństwa pluralistycznego. Celem niniejszego tekstu jest ukazanie, jak bardzo potrzebna jest świadomość własnej tożsamości, zwłaszcza religijnej i moralnej, dla właściwego i konstruktywnego funkcjonowania w społeczeństwie, którego członkowie przyjmują bardzo zróżnicowaną aksjologię i żyją według rozmaitych systemów moralnych⁴. Nie przeszkadza to w otwarciu się na dobro płynące z pluralistycznego charakteru form organizacji społeczeństwa, pojmowanego nie jako bezkształtna masa lub samoistny byt, lecz zbiorowisko jednostek połączonych ze sobą bardzo licznymi więzami, nieraz mocno wpływającymi na ich postępowanie. Nie zwalnia to z obowiązku podejmowania osobistych, własnych i wolnych decyzji życiowych mniejszej lub większej wagi, za które każdy odpowiada zarówno przed ludzkim prawem stanowionym, jak i – ostatecznie – przed Bogiem. Wyrazem tego jest liczba pojedyncza wszystkich poszczególnych przykazań dekalogu, z którym Bóg zwraca się do każdego człowieka osobno. Dlatego, jeśli mówić o społeczeństwie pluralistycznym, to trzeba je rozumieć jako zbiorowisko tworzących je członków, kierujących się

³ Spektakularnym tego wyrazem jest orzeczenie Pwt 4,33-34, co podkreśla wyjątkowość i jedyność tego doświadczenia, ponieważ żadne bóstwo nie uczyniło tego wobec swych wyznawców (por. Merrill 1994, s. 130-131; por. także Ps 147,20).

⁴ Z powodu restrykcji objętościowych pominięty zostanie w artykule ciekawy skądinąd opis ewolucji tej świadomości w biblijnej historii Izraela. Dość wspomnieć, że przez wieki świadomość ta wykuwała się w permanentnym starciu z religiami politeistycznymi, stanowiącymi ciągle zagrożenie dla niej zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i moralności.

zróżnicowanym kodeksem moralnym, opartym na własnych przekonaniach, rzutującym na podejmowane codziennie decyzje życiowe.

1. Wybór ludu przez Boga fundamentem świadomości religijnej i narodowej Izraela

W tej części artykułu, abstrahując od szczegółów egzegetycznych⁵, przedstawie teologiczną analizę kilku wybranych tekstów, w których widoczna jest taka właśnie świadomość członków narodu wybranego. Pierwszym z nich jest werset Wj 19,5, chociaż nie zawiera on podstawowego w omawianym zakresie czasownika *bāḥar*, ‘wybierać’⁶:

Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością (*šegullā*) pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia.

Przytoczona mowa poprzedza zawarcie przymierza na Synaju, w które wprowadza wielka teofania Boga na górze (19,16-23). Zacytowany fragment poprzedza werset 4, który przypomina dawniejsze akty zbawcze Boga wobec Jego ludu, a działanie to wyraźnie dzieli się na dwa etapy: plagi zsyłane na Egipcjan (pobyt w kraju niewoli) oraz opiekę w trakcie wędrówki przez pustynię (czas marszu ku ziemi wyzwolenia). Elementem wspólnym obu okresów jest bezpośrednie i naoczne doświadczenie Boga wybawiającego i prowadzącego swój naród (Propp 2006, s. 156). Dzięki temu lud ma świadomość, że zawierane właśnie przymierze z tak pojmowanym Bogiem cechują trwałość i niezmiennność.

Werset 5 zbudowany jest z trzech segmentów, z których pierwszy przedstawia warunek wejścia Izraelitów w szczególną relację z Bogiem, mianowicie posłuszeństwo Jego nakazom (w. 5a). Drugi to zapowiedź owego wy-

⁵ Również ze względów objętościowych autor nie zajmuje się szczegółową egzegezą historyczno-krytyczną przywoływanych tekstów biblijnych. Ma on świadomość, że wszystkie były pisane w różnych epokach historii Izraela oraz etapach rozwoju wiary narodu wybranego. Próbuje natomiast wyciągnąć wnioski natury teologicznej, odpowiadające tytułowi opracowania. Szczegółowa analiza egzegetyczna – w tym zwłaszcza wyraźne oddzielenie realiów Starego Testamentu od sytuacji współczesnej, jakkolwiek bardzo pomocne – wymagałaby wręcz zmiany lub poszerzenia tytułu. Autor wyraża nadzieję, że mimo braku tej części egzegezy zdołał jednak dość jasno ukazać imperatywy moralne wynikające z orędzia Bożego, obowiązujące także w czasach współczesnych w rzeczonym temacie.

⁶ Ów hebrajski czasownik nie pojawia się przed zaistnieniem teologii deuteronomistycznej, znacznie późniejszej niż pierwotne doświadczenie konkretnych czynów Boga wybawiających z niewoli (por. m.in. Westermann 1985, s. 47-48).

jątkowego na tle całego świata związku Boga z Jego ludem, zdefiniowanego jako *s^egullâ*, ‘własność’ (w. 5b)⁷, zaś trzeci to stwierdzenie uzasadniające taką decyzję Boga: On jest właścicielem wszystkich ludów i może dokonywać pewnych wyborów zgodnie z własną, niczym niewymuszoną wolą (w. 5c). Tę właśnie cechę Bożego działania należy podkreślić najwyraźniej: wolność i arbitralność decyzji dotyczących Izraela. Postanowienia te nie podlegają więc jakimkolwiek zmianom, lecz ich skutki, korzystne dla ludu, uzależnione są od właściwej postawy ludu wobec Boga, i to podczas całych jego dziejów. Werset 5a ukazuje warunek trwałości związku Boga z ludem, a jest nim wierność Mu, tutaj określona w dwojaki sposób, jako:

- a) pilne słuchanie głosu Bożego (w. 5aα)
- b) przestrzeganie nakazów przymierza (w. 5aβ)⁸.

Oba te elementy najprawdopodobniej są uniwersalnym prawnym fundamentem postępowania Izraelitów zarówno względem swego Boga, jak i pogańskich ludów ościennych⁹. Zgodnie z wersem 5a posłuszeństwo Bogu jest równoznaczne z radykalnym i całkowitym odcięciem się od jakichkolwiek związków natury religijnej lub – szerzej – aksjologicznej ze światem pogańskim otaczającym naród wybrany¹⁰. Jednak warto podkreślić, że nie sposób żyć pośród ludów wyznających wiarę o innych fundamentach lub mających odmienne zasady postępowania, całkowicie odcinając się od wszelkich z nimi kontaktów, choćby gospodarczych czy politycznych¹¹. W związku z tym relacje te są dozwolone, lecz pod warunkiem zachowania silnej świadomości własnej tożsamości religijnej i kulturowej, która nie zostanie osłabiona ewen-

⁷ Chodzi o „skarb” lub „dobro szczególnej wartości” należące w sposób wyłączny do Boga, lecz nie jako jedyna Jego własność, ponieważ Bóg jest Panem całej Ziemi. Lud jest ową własnością na fundamencie miłości i wybrania (por. Michaeli 1974, s. 164-165).

⁸ Badacze są zgodni co do wniosku, że drugi z podanych elementów stanowi późniejszy dodatek szkoły deuteronomistycznej (por. Westermann 1985, s. 49).

⁹ Połączenie *qôl*, ‘głos’ z *b^erît*, ‘przymierze’ widnieje jeszcze tylko w trzech tekstach starotestamentowych: Sdz 2,2.20 oraz 2 Krl 18,12. Otóż wszystkie one mówią o imperatywnym zakazie zawierania przymierzy z narodami mieszkającymi w Ziemi Obiecanej, który według brzmienia każdego z tych wersetów został naruszony poprzez konkretne czyny bałwochwalcze Izraelitów. Warto przy tym podkreślić, że opisują one różne etapy religijnej egzystencji narodu: epokę sędziów i królów, które historycznie dzieli kilka wieków. Nie ma więc najmniejszej wątpliwości, że posłuszeństwo głosowi Pana i wierność przymierzu miały bezwzględnie obowiązywać we wszystkich okresach historii Izraela.

¹⁰ Dodatkowym elementem decyzji ludu jest jej całkowita wolność, sugerowana zwrotem *w^e-’attâ ’im-*, ‘teraz jeśli’, co wprowadza warunek świadczący o wolności, jaką Bóg pozostawia swemu ludowi (por. Durham 1987, s. 262).

¹¹ Przykładem pierwszych są ożywione relacje handlowe Salomona z tyryjskim królem Hiramem (1 Krl 5,15-25), zaś drugich dyplomatyczne relacje między Ezechiaszem i notablami Judy a faraonem (Iz 30,1-5). Alianse militarne znajdują swoje exemplum w układzie między apostatą Achabem, królem Izraela, a Jozafatem, władcą Judy (1 Krl 22,3-4).

tualnym wpływem zwyczajów i przekonań różnych od przyjętego systemu wartości własnych.

Podobne zasady przedstawia ważny tekst teologii deuteronomistycznej, mianowicie Pwt 7,6-8, zawierający wspomniany już czasownik *bāḥar*:

- w. 6: Ty jesteś narodem świętym dla Pana, Boga twojego,
 Ponieważ ciebie wybrał (*bāḥar*) Pan, Bóg twój, byś był ludem będącym Jego własnością
 spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi.
 w. 7: nie jesteście liczni pośród wszystkich ludów, by Pan miał upodobanie w was,
 lecz wybrał was bo jesteście znikomą pośród wszystkich ludów
 w. 8a: ponieważ z miłości do was Pan dochowuje wam przysięgi, którą złożył
 waszym ojcom...

Ta sama inicjatywa Bożego wyboru pojawia się w kontekście bezwzględ-
 nego zakazu kontaktów na płaszczyźnie religijnej i kulturowej między Izra-
 elem a poganami, co ma uniemożliwić jakikolwiek pluralizm wartości i po-
 stępowania (w. 1-5). W porównaniu z cytatem Wj 19,5, w wersecie 6 obecnie
 omawianego passusu świadomość własnej wyjątkowości zostaje wzmocniona
 oznajmieniem, że dla Pana cały lud jest święty (*'am qādōš laJHWH*). Świę-
 tość oczywiście nie jest rozumiana w tym przypadku jako doskonałość moral-
 na, gdyż takowa nigdy nie będzie możliwa, zwłaszcza w wymiarze społecz-
 nym. W języku biblijnym postrzegana jest jako stanie się własnością Boga,
 który – jako jedyny – sam z siebie jest święty. Owo bycie własnością jest naj-
 ważniejszym źródłem świadomości własnej wyjątkowości Izraelitów pośród
 innych ludów Ziemi¹². Dalsza treść wersetu uświadamia, że świętość ta jest
 darem dla narodu, a nie jego zasługą. Wynika z wyboru, jakiego dokonał Bóg,
 by przeznaczyć Izraela na swą własność (*s^egullā*). Ten sam motyw świętości
 ludu (*'am qādōš laJHWH*) będącej konsekwencją wyboru (*bāḥar*) na Jego
 własność (*s^egullā*) pojawia się jeszcze w Pwt 14,2. Występuje tam jednak
 w związku z kultycznymi zakazami dotykania zmarłych (w. 1) oraz spożywa-
 nia czegokolwiek, co jest niezgodne z prawem Mojżeszowym (w. 3). Zakazy
 kultyczne podane są także w Pwt 14,21. Oba wspomniane wersety podkreśla-
 ją, że istotnym elementem świadomości własnej niepowtarzalności Izraelitów
 jest wierność szczegółowym przepisom prawa, co odgrywa szczególną rolę
 w związku z nakazem nieustannego przypominania o swej odrębności i umac-
 niania się w niej. W kontekście celebracji kultycznej pojawia się z kolei tekst
 Ps 135,4 łączący wybór (*bāḥar*) z Bożą własnością (*s^egullā*) Izraela. Świado-
 mość ta ma się wyrażać poprzez stałe oddawanie Mu chwały, najprawdopo-

¹² Wyjątkowość ta równoznaczna jest ze świadomością odróżnienia i oddzielenia się od innych,
 pośród których Izraelici przebywają (por. Merrill 1994, s. 180).

dobniej podczas każdorazowego pobytu w świątyni z okazji jakiegoś święta. Ważnym dopełnieniem znaczenia *s^egullâ* jest także werset Pwt 26,18, w którym mowa o tym, że lud sam i z własnej woli decyduje się na potwierdzenie swej przynależności do Boga poprzez postępowanie zgodne z Jego nakazami.

Autor natchniony przypomina Izraelitom, że ich lud jest najmniej liczny spośród wszystkich innych (w. 7). Jeśli zatem Bogu miałyby zależeć na popularności lub wielkości swej chwały, wybrałby z pewnością narody liczniejsze, spośród których zażywałby czci o wiele większej niż w Izraelu. Nie działa On jednak jak pogańskie bóstwa, których miejsce w panteonie wierzeń zależy w głównej mierze od liczby wyznawców¹³. Przekonanie o darmości Bożego działania wobec Izraela stanowi niewątpliwie istotny element świadomości jego wybrania. Znaczące *novum* niesie natomiast werset 8a łączący bardzo ważną uwagę o miłości (*'ahābâ*) do ludu ze wzmianką o wierności (*šāmar*) przysiędze (*š^ehû 'â*) danej patriarchom. Jest to jedyny tekst biblijny, w którym mowa o dochowaniu przysięgi przez Boga¹⁴, co jednoznacznie potwierdza jej absolutnie nieodwołalny, niezmienny i wieczny charakter¹⁵. Także wyłącznie ten werset mówi o tym, że wspomniana wierność wypływa z miłości Boga do ludu¹⁶. W ważnych słowach Pwt 4,37 i 10,15 hagiograf podkreśla właśnie miłość (*'ahāb*) jako podstawę dokonania przez Niego wyboru ludu¹⁷.

Z kolei inna grupa tekstów koncentruje się na zagadnieniu odłączenia się członków narodu wybranego od otaczającego ich świata pogan, co ma służyć zachowaniu własnej tożsamości. Obok wspomnianego w punkcie 1. czasow-

¹³ Drugim elementem ukazującym znaczenie bóstw jest wielkość obszaru, na którym oddawana jest im cześć. Nie można również pominąć faktu, że wszystkie pozostałe narody cywilizacyjnie i kulturowo stały wyżej od koczowniczego w tym czasie ludu izraelskiego. Z tej racji formy kultu wyznawanych bóstw były rozwinięte o wiele bardziej niż w kształtujących się dopiero podczas wędrówki do własnej ziemi sposobach oddawania czci Bogu (por. szerokie omówienie problematyki w: Stanek 2002, s. 40-89). Znakomita większość przepisów dotyczących kultu izraelskiego została dookreślona wiele wieków później, co przekonuje o długości całego procesu jego formowania.

¹⁴ W pozostałych trzech tekstach czynią to zawsze ludzie (1 Krl 2,43; Ne 10,30; Koh 8,2). Nakaz jest jednak taki sam: wierność danemu słowu gwarancją wykonania konkretnej sprawy. W tym kontekście Pwt 7,8 stanowi najprawdopodobniej teologiczną podstawę obowiązku dochowania przysięgi przez człowieka (por. Weinfeld 2008, s. 369).

¹⁵ Postulat wieczności przysięgi ukazany został już w Rdz 17,7 w opisie przymierza zawartego przez Boga z Abrahamem, do którego omawiany cytat niewątpliwie się odwołuje.

¹⁶ Uciekając daleko w przyszłość, warto przywołać fundamentalny tekst 1 J 4,8.16. Miłość ta stanowi głębię istoty Boga, dlatego jest absolutnie nienaruszalna i wolna od jakiegokolwiek koniunkturalizmu postawy człowieka (por. Stott 1995, s. 163-164, 170-171).

¹⁷ Ważnym składnikiem przesłania jest w obu tych wypadkach fakt doświadczenia życiowego całej wspólnoty, nie zaś jakiegokolwiek filozoficzne dociekania nad monoteizmem. Miłość ta rozciąga się zaś na wszystkie pokolenia, także te, które nie będą już bezpośrednimi świadkami dziejących się wydarzeń (por. Christensen 2001, s. 96-97, 204; por. także Ps 47,5; 78,68 oraz Iz 41,8). W ostatnim z tekstów zawarta została ponadto teza o wyborze Izraela już od czasów Abrahama, którego obecny lud jest potomkiem.

nika *bāḥar*, ‘wybierać’, w omawianym przypadku na pierwszy plan wychodzą aż trzy czasowniki dotyczące odróżnienia, odseparowania lub oddzielenia. Pierwszym jest *pālā*, ‘oddzielić’, ‘odróżnić’, zastosowany w jedynym tekście Wj 33,16 dotyczącym rozgraniczenia między narodem wybranym a resztą pogan:

W jaki więc sposób poznam, że znajdę łaskawość w Twoich oczach ja i mój lud?
Czyż nie przez to, że pójdziesz pośród nas? Wówczas ja i mój lud zostaniemy odróżnieni (*nīplēnū*),
od wszystkich ludów, które są na powierzchni ziemi¹⁸.

Podczas swej niezwykle trudnej w interpretacji rozmowy z Bogiem (w. 12-17) Mojżesz prosi o sprecyzowanie, na czym ma polegać jego misja pośród ludu (w. 12). Prosi, by Bóg zechciał wyjaśnić mu swe zamiary, aby mógł zyskać pewność, że znalazł Jego łaskawość z powodu przynależności całego ludu do Boga (w. 13). Po spełnieniu tej prośby Mojżesz (w. 14) błaga o stałą obecność Boga pośród ludu w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej, co ma być znakiem odróżnienia Izraela od pozostałych narodów świata (w. 15-16). Stwierdzenie „ja i mój lud” wskazuje na ciągłą obawę Mojżesza, że po grzechu polegającym na uczczeniu złotego cielca Bóg oddzieli swego sługę od reszty narodu, który – zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią – ostatecznie zostanie wyniszczony (Wj 32,34)¹⁹. Dlatego właśnie jako ten, który znalazł łaskę w oczach Bożych, podkreśla swój związek z grzesznym ludem, by ów podział przebiegał jak dotychczas, między Izraelem a resztą ludów, nie zaś między Mojżeszem a Izraelem, co mogłoby oznaczać ostateczne odrzucenie ludu przez Boga²⁰.

Drugim czasownikiem tego samego pola semantycznego jest *bādal*, obecny w 1 Krl 8,53:

¹⁸ Tłumaczenie za argumentacją W.H.C. Proppa i jego interpretacją, bardziej prawdopodobną *quo ad sensum* (por. Propp 2006, s. 605).

¹⁹ Chodzi oczywiście o rozdział między Mojżeszem a ludem spowodowany wiernością i niewiernością fundamentalnym zasadom ustanowionym przez Boga (por. Muilenburg 1968, s. 178-179).

²⁰ Na tę interpretację wskazuje wcześniejsze użycie czasownika *pālā*, w konkretnym oddzieleniu Izraelitów od Egipcjan już podczas karania Egiptu przez Boga plagami: w Wj 8,18 poprzez rozgraniczenie strefy występowania much na terenach zasiedlonych przez Egipcjan, lecz nie przez Izraelitów, w 9,4 przez oszczędzenie bydła swego ludu, nie zaś bydła jego ciemieńców oraz w 10,23 poprzez danie pierwszemu światła i pozostawienie drugich w ciemności. W tym znaczeniu Wj 33,16 mógłby stać o szczybel wyżej niż teksty wcześniejsze, w których Bóg czyni rozróżnienie generalne: Izrael – poganie, bez względu na ówczesną moralność swego ludu. Obecnie jednak owo rozróżnienie powstaje na fundamencie postępowania każdego, indywidualnego człowieka, bez względu na jego przynależność do narodu wybranego lub nie, o czym przekonuje zwłaszcza Ps 4,4, zawierający rzeczony rdzeń (por. Goldingay 2006, s. 121; por. także Wj 11,7).

Oto Ty oddzieliłeś (*hibdaltām*) dla siebie dziedzictwo spośród wszystkich narodów ziemi,
jak zapowiedziałeś mocą sługi swego, Mojżesza,
wyprowadzając naszych ojców z Egiptu, Panie Boże.

Bliższy kontekst wielkiej modlitwy dziękczynnej Salomona po zbudowaniu i poświęceniu Bogu świątyni w Jerozolimie (8,22-53) stanowi werset 52, będący prośbą o wysłuchanie przez Niego błagań ludu zanoszonych w Jego domu²¹. Omawiany werset 53 jest niewątpliwie uzasadnieniem wcześniejszego błagania: wysłuchanie prośb narodu izraelskiego odnajduje swą podstawę w decyzji Boga o oddzieleniu swego ludu od reszty narodów Ziemi. Odseparowanie to nastąpiło w momencie wyprowadzenia ludu z niewoli egipskiej właśnie poprzez postawienie nienaruszalnej granicy między pogańskim krajem znad Nilu a ludem należącym do Pana. W tym właśnie akcie Boga należy doszukiwać się źródeł teologii oddzielenia narodu wybranego od reszty nacji ówczesnego świata, co z kolei przybliżyło go mocno do idei wybrania spośród innych; podobna koncepcja wyrażona jest w Kpł 20,24-26 (Otzen 1977, s. 3). Jednak najważniejszym przesłaniem hagiografa jest podkreślenie tezy, że dokonany w przeszłości i wyrażony przez oddzielenie od pogan wybór ludu staje się nieodwracalną cechą Bożego odniesienia do Izraela. Jest on aktualny także w czasach cierpienia i próby, jaką Bóg może zesłać na swój lud, karząc go za niewierność (Sweeney 2013, s. 135).

Trzecim z ważnych czasowników przedstawiających ideę rozdzielenia jest *pārād*, ‘oddzielić, odłączyć’, obecny w Est 3,8:

Rzekł Haman do króla Aswerusa:

„Jest pewien naród rozproszony i odłączony (*m^epōrād*) od narodów we wszystkich państwach królestwa twego, a prawa jego są inne niż każdego innego narodu.

Ustaw króla oni nie wykonują i król nie powinien wyrazić zgody, by trwali w spokoju.

Rozzłoszczony z powodu decyzji Mardocheusza o nieoddawaniu boskiej czci zwykłemu człowiekowi (3,1-5) urzędnik królewski postanowił doprowadzić do eksterminacji całego jego ludu (w. 6), ku czemu okazję dał państwowi zwyczaj rzucania losów (w. 7-8). Powiadomił perskiego monarchę o istnieniu ludu Izraela, całkowicie odmiennego od wszystkich innych narodów królestwa. W tym przypadku inność Żydów zdefiniowana została jako posia-

²¹ Jako klamra spinająca modlitwę króla, począwszy od w. 27-30 (por. Long 1984, s. 102-103). Jako dodatek do całości wcześniejszego materiału, powtarzający teologię w. 29, widzi go m.in. Łach 2007, s. 223.

danie zasad postępowania radykalnie różnych od tych, którymi kierowali się pozostali poddani imperium. Tekst nie wskazuje boskich źródeł rozgraniczenia między Żydami a poganami, lecz z punktu widzenia innowierców konstatuje ich faktyczny status oraz brak związków społecznych z pozostałymi poddanymi króla. Mowa Hamana ukazuje przede wszystkim silną u Żydów okresu niewoli świadomość swej odmienności, opartej na jak najściślejszym przestrzeganiu nakazów prawa Mojżeszowego. Z treści oświadczenia urzędnika królewskiego wynika, że kamieniem obrazy jest odmowa oddawania czci człowiekowi w sposób, w jaki Żydzi czczą swego Boga, co ewidentnie wynika z respektowania przez nich I przykazania dekalogu. Werset ten jest świadectwem tego, że Izraelici demonstrowali świadomość wybrania ich przez Boga poprzez zachowywanie Jego nakazów, co w połączeniu z niewolą ma wybitnie apologetyczny charakter (Breneman 1993, s. 330). Ich odrębność od reszty społeczeństwa miała tak radykalne znamiona, że w epoce hellenistycznej typowym zarzutem wobec Żydów było to, iż są całkowicie niezdolni do zasymilowania się z pogańskim otoczeniem (Tronina 2001, s. 188)²². Dlatego niektórzy tłumacze oddają rzeczony rdzeń właśnie przez „niezasymilowany”, co po raz kolejny mocno akcentuje niechęć Żydów do przyjęcia pluralizmu etycznego, niezgodnego z zasadami własnej wiary (Bush 1996, s. 381).

Wszystkie wskazane wcześniej czynniki Bożego odniesienia do Izraela, ukazanego zarówno w wyborze (*bāḥar*), jak i oddzieleniu (*pālā*, *bādal*, *pārad*) od innych narodów, sprawiają, iż Izraelici są przeświadczeni o tym, że zostali wybrani i że mają wyjątkowe miejsce pośród narodów świata. Ze strony Boga wybór ten jest wolny, arbitralny, nieodwołalny oraz wieczny. Ponieważ zaś poganie nie zostali obdarzeni tym statusem, fundamentalnym postulatem musi być niezawieranie z nimi przymierzy i niewchodzenie w jakiegokolwiek związki religijno-kulturowe. Żaden pluralizm zasad postępowania nie jest tu możliwy.

2. Obrona świadomości religijnej i narodowej przez członków narodu wybranego

Tak ukształtowana tożsamość religijna i kulturowa, której podstawą jest wybór dokonany przez Boga, oraz przeświadczenie o własnej odrębności pośród innych narodów, były stale narażone na osłabienie czy nawet całkowity zanik w ciągu całej historii Izraela. Tekst natchniony zawiera niezliczone wprost przykłady walki obrońców religii jahwistycznej, głównie proroków, z całym ludem skłonny do opuszczenia swego Boga i oddania się bałwo-

²² Rabin Malbim w swoim komentarzu rozciąga ową odmiennność na prawa, wierzenia, zachowanie, pożywienie oraz ubiór (por. Pecaric [red.] 2004, s. 112).

chwalstwu. Taki pluralizm postaw w języku religijnym zwany jest synkretyzmem, pojawiającym się zwłaszcza tam, gdzie oficjalnie, jako atrapa, zachowana zostaje wiara w jednego Boga, lecz sposób postępowania ludzi jest bliższy religijności pogańskiej. Dwa niezwykle ważne w tym kontekście teksty prorockie obrazują dosadnie tę sytuację. W pierwszym *passusie* Iz 1,11-17 prorok bezpardonowo atakuje obłudę tych mieszkańców Izraela, którzy przybywają do świątyni, by złożyć hołd Bogu, a jednocześnie prowadzą nikczemne życie i są nastawieni na wyzysk lub nawet dążą do śmierci bliźniego²³. Z kolei autor tekstu Am 5,21-26 wytyka słuchaczom dwulicowość w podejściu do wiary, czego skutkiem jest kultyczne oddawanie czci Bogu przy jednoczesnym kulcie pogańskich bożków narodów ościennych²⁴. W myśl wersetu 24 najniebezpieczniejszą postawą była okazjonalna pozorna wierność, która przegrywała z niesprawiedliwością moralną (Stuart 1987, s. 355) oraz publicznym oddawaniem czci bożkom pogańskim²⁵. Jeśli dodać do tego niechęć do definitywnego i radykalnego opowiedzenia się po czyjejkolwiek stronie – o co wiek wcześniej oskarżył swych rodaków prorok Eliasza (1 Krl 18,21)²⁶ – to ukazuje się niewesoły obraz niemożliwego do zaakceptowania amalgamatu religijnego i stopniowej, acz konsekwentnej utraty poczucia własnej odmienności.

W tym kontekście warto zacytować wpierw dwa, przeciwstawne co do sposobu obrony, teksty biblijne prezentujące walkę o zachowanie własnej tożsamości religijnej. Walka ta w obu przypadkach ma charakter militarny. Oba wersety dzieli kilka wieków historii Izraela, która w tym czasie radykalnie się zmieniła na niekorzyść narodu wybranego. Pierwszym z nich jest werset Pwt 7,16, przedstawiający konieczność obrony własnych przekonań poprzez atak militarny na narody pogańskie, co poprzedza zdobywanie Ziemi Obiecanej:

Wyćpisz wszystkie narody, które ci daje Pan, Bóg twój.
Nie zlituje się twoje oko nad nimi, abyś nie służył ich bogom,
gdyż stałoby się to sidłem dla ciebie.

²³ Wersety 16-17 ukazują postulat konkretnego wcielenia w życie nakazów Boga, podanych w prawie Mojżeszowym, jako wyraz całkowitego odcięcia się Izraelitów od moralności pogańskiej (por. Brzegowy 2010, s. 169-172). Bezwzględna jedność między kultem ku czci wyznawanego Boga a zasadami przez Niego podanymi jest wymogiem kwestionującym jakikolwiek pluralizm postępowania (por. Wildberger 1991, s. 51).

²⁴ Gorliwość kultyczna przy zewnętrznosci sprawowanych obrzędów nie ma znaczenia wobec praktykowanej niesprawiedliwości społecznej (por. Jacob, Amsler, Keller 1982, s. 215).

²⁵ Prawdopodobnie mezopotamskim bóstwom astralnym (por. Smith, Page 1995, s. 115).

²⁶ Na mocy I przykazania zachowanie postawy akceptacji obu stanowisk jest absolutnie niemożliwe i lud w końcu musi podjąć ostateczną decyzję (por. Sweeney 2013, s. 227).

Zapis ten mocno razi współczesnego czytelnika, nawykłego do równego traktowania, dialogu, spotkań i tolerancji wobec inności, co w konsekwencji rodzi akceptację dla pluralistycznych form funkcjonowania społeczeństwa. Przyjmowanie tego, co dobre i wartościowe w zwyczajach innych społeczności, przez wiele osób uważane jest za ubogacenie kulturowe. Radykalizm²⁷ powyższej wypowiedzi Mojżesza da się jednak zrozumieć, jeśli na pierwszym miejscu zostanie postawiona obrona własnej wiary i tożsamości, które są zagrożone w konfrontacji z różnorodnymi propozycjami. Politeistyczne kultury wydają się bowiem mniej wymagające niż utrzymanie wiary w jednego Boga, niewidzialnego, duchowego, całkowicie niedostępnego ludzkiemu pojmowaniu²⁸. Tymczasem historyczne doświadczenie tego Boga, towarzyszącego ludowi w drodze, dokonującego cudów i znaków, walczącego z nieprzyjaciółmi u boku Izraela, pamięć o minionych wydarzeniach, pielęgnowana zwłaszcza w obchodzie dorocznych świąt musi stanowić skuteczną przeciwwagę dla całej struktury wierzeń pogańskich. By mogły być one celebrowane w sposób niczym niezakłócony, trzeba radykalizmu walki z wszelkimi zagrożeniami, pośród których bałwochwalstwo zajmowało niewątpliwie pierwsze miejsce. Wersety 13-15 poprzedzające analizowany tu *passus* podają obietnicę wszelkich dóbr i pomocy, jakiej Bóg udzieli swemu ludowi w zamian za wierność Jego nakazom. Z kolei wersety 17-19a przypominają dotychczasowe przykłady pomocy udzielonej przez Boga. Oba te czynniki: obietnica i pamięć, stanowią wystarczającą zachętę do podjęcia nieustępliwej walki z nieprzyjaciółmi aż do ich ostatecznego wyniszczenia. Obiecane błogosławieństwa Boże będą mogły zostać zrealizowane dopiero po usunięciu wszelkich przeszkód, tzn. likwidacji koegzystencji z poganami (Christensen 2001, s. 164).

Nakaz wytopienia (*'kl*, dosł. 'pożarcia') narodów (*'amîm*) oznacza całkowite ich wyniszczenie, a zobrazowaniu tego wezwania służy wizja ognia pożerającego spalaną materię. W świetle Iz 26,11 Izraelici jawią się jako niezdolni do walki z przeważającymi siłami wroga. Wesprze ich sam Pan²⁹, który

²⁷ Omawiane zdanie można rozumieć na dwa sposoby: albo nakaz wykonania, albo obietnica dokonania tego, co Bóg postanowił, za czym opowiada się m.in. Weinfeld 2008, s. 374. Jednak w każdym przypadku postępowanie Izraelitów jest radykalne i trudne do pogodzenia ze współczesnym odczuciem społecznym.

²⁸ Przykładem tego jest nieudana znana próba zaszczepienia wiary w bóstwo tarczy słonecznej, o imieniu Aton, przez faraona Amenhotepa IV, który w związku z przeprowadzaną przez siebie reformą religijną przybrał imię Echanton. Mimo że narzucone siłą bóstwo przybrało przeciwieństwo formę widzialną, nigdy nie przyjęło się w świadomości egipskich poddanych, zakorzenionej w politeizmie, i z chwilą śmierci faraona kult ten został natychmiast odrzucony przez kastę kapłańską i cały lud.

²⁹ Tekst prorocki odnosi się wprawdzie do niegodziwców, którzy padną ofiarą Bożej kary, lecz kierunek działania jest taki sam: zniszczenie nieprzyjaciół Izraela jako wyraz dbałości Pana o swój lud (por. Smith 2007, s. 447).

wyda w ich ręce nieprzyjaciół³⁰. Bezwzględność działania została wyrażona brakiem jakiegokolwiek miłosierdzia wobec pokonanych wrogów³¹, co znów należy odczytywać w kontekście wartości własnej wiary wobec możliwych zagrożeń ze strony pogan³². Równie bezkompromisowo brzmi zakaz służenia obcym bóstwom (*'bd 'ēlōhīm*). Złamanie go stanowi ewidentne przekroczenie pierwszego, najważniejszego z Bożych przykazań (Wj 20,3)³³. Niemożliwe jest jakiegokolwiek godzenie świadomości własnej wiary z pluralizmem, który przejawia się w kompromisie z wyznawcami innych religii.

Sytuacji sześć wieków później dotyczy zapis ukazujący obronną walkę Żydów z okresu powstania machabejskiego w 1 Mch 3,20-21:

- w. 20: Oni przychodzą do nas w pełni pychy i bezprawia
by wytępić nas z naszymi żonami i dziećmi aby nas złupić.
w. 21: My zaś walczymy o nasze życie i nasze obyczaje.

Tekst akcentuje typ wojny zaborczej ze strony pogan i z tego powodu godnej potępienia. Jej celem jest wytępienie wiernych prawu mieszkańców Ziemi Obiecanej oraz złupienie ich. Ostrości wydarzeniom dodaje także charakterystyka postawy najeźdźców przepełnionych pychą i dopuszczających się bezprawia, chociaż – jak wskazuje egzegeza poszczególnych terminów – jest to kara Boża zesłana na Izraelitów za niewierność przymierzu³⁴. Tak jak w wielu przypadkach z historii Izraela brak wierności polegał na przejmowaniu wzorców zachowania pogan i lekceważeniu zasad własnej religii. Walka, o której mowa w analizowanym fragmencie, toczy się o najważniejsze dla Żydów wartości, jakimi są: życie fizyczne zagrożone eksterminacją³⁵ oraz prawo Mojżeszowe, zgodnie z którym jest ułożona codzienna egzystencja żydowskich mieszkańców Ziemi Obiecanej. Połączenie słów *psychē*, ‘życie’, z *nomimos*, ‘prawo, zwyczaj’, oznacza, że życie bez prawa, jakie otrzymał Izrael, nie ma żadnej wartości. Tylko bowiem wierność zapisom prawa czyni je godnym

³⁰ Stała konstrukcja *JHWH 'ēlōhīm ntn 'm*, ‘Pan Bóg wyda lud’, oznacza najczęściej zapewnienie zwycięstwa w boju (por. m.in. Pwt 2,33; 3,3; 20,16; 1 Krn 22,18; 2 Krn 36,23).

³¹ Za pomocą zwrotu *lō' tātōs 'ēnēkā 'ālēhem*, ‘nie zlituje się oko twoje nad nimi’ (por. także Pwt 13,9; 19,13.21; 25,12; Iz 13,18; Ez 5,11; 7,4.9; 8,18; 9,5.10; 20,17).

³² Dotkliwym w skutkach przykładem tego miało być zapamiętane raz na zawsze wydarzenie z Baal-Peor, w którym pogańskie Moabitki stały się powodem grzechu Izraelitów, ich odstępstwa od wierności Bogu i bezwzględnej kary dla winowajców (Lb 25,1-18).

³³ Podobne zapisy (por. Wj 20,5; 23,24; Pwt 5,9; Joz 23,7; Sdz 10,6; 2 Krl 17,35; Ml 3,18).

³⁴ Zapowiedź wytępienia członków narodu wybranego zaistniała z woli Bożej na skutek zlekceważenia przez lud Jego prawa (*anomia/eksairō*: Pwt 28,63 oraz Pwt 29,27; Am 6,8; 9,8; Lm 1,15). Ponadto najazd pogan jest także karą Bożą zarówno za wielką pychę Izraela i Judy (*hybris*: Iz 28,1-3; Jr 13,9-10; Ier 27,32), jak i złupienie Izraelitów (2 Ezd 9,7).

³⁵ Przewidywanie w w. 20 złupienia członków ludu wprowadza z kolei prorocką obietnicę, że ci, którzy plądrują dobytek swych ofiar, sami zostaną ograbieni (por. Goldstein 1976, s. 247).

pochwały w oczach Bożych³⁶. Walczyć zatem należy zarówno o jedno, jak i o drugie, ponieważ całkowite podporządkowanie życia prawom ojczyznym jest bezcenne. Sama walka Judy i powstańców ma charakter wybitnie obronny i także z tej racji zostanie poparta przez Boga (Doran 1996, s. 57).

3. Świadomość wiary Żydów w przekazie biblijnym a pluralizm społeczeństw

Warto zaznaczyć, że Kościół wielokrotnie podkreślał wartość pluralizmu społecznego w nowoczesnych państwach demokratycznych, uważając go wręcz za jeden z fundamentów zachodniej demokracji³⁷. Wobec tego wspomniana zasada funkcjonowania organizmów państwowych musi wręcz zostać uznana za pochodną prawa każdego człowieka do wolności. W społeczeństwach charakteryzujących się poszanowaniem wolności osobistej pluralizm obok tolerancji jest postrzegany jako jedna z najwyższych wartości moralnych. W 75 punkcie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przeczytać można następujący zapis: „Wszyscy chrześcijanie [...] w porządkowaniu spraw doczesnych niech biorą pod uwagę słuszne, choć różniące się między sobą poglądy i niech szanują obywateli [...], którzy uczciwie bronią tych opinii”.

Także Paweł VI już na samym początku swej encykliki *Populorum progressio* zauważył pozytywne aspekty istnienia pluralistycznych form stowarzyszeń, gwarantujących przestrzeganie takich wartości, jak: religia, wolność lub godność człowieka. Wówczas „różnorodność organizacji zawodowych i związków robotniczych jest dopuszczalna i pod niejednym względem pożyteczna, jeżeli broni wolności i pobudza do współzawodnictwa. Z największą chęcią oddajemy więc cześć tym wszystkim, którzy zapominając o własnych korzyściach gorliwie służą braciom w tych organizacjach” (PP 1).

W ten sposób Magisterium Kościoła akceptuje zróżnicowanie cywilizacyjne, kulturowe, społeczne i polityczne, jeśli pluralizm ich form służy rzeczywistemu dobru społeczeństw i pomaga im się prawidłowo rozwijać. Jan Paweł II,

³⁶ Oba terminy w kontekście konkretnych przepisów o świątach i poście jako ustawa wieczna widnieją także w wersetach Kpł 16,29.31 (por. Tronina 2006, s. 247). Jeśli więc zachowywanie szczegółowych przepisów jest tak wartościowe, o ile bardziej walka o całość prawodawstwa.

³⁷ Piotr Wróbel w swej dysertacji doktorskiej zanotował: „Jednym z dogmatów demokracji jest pluralizm rozumiany właśnie jako decentralizacja, różnorodność czy wolność wyboru” (por. Wróbel 2009, s. 197), oraz: „Cechą charakterystyczną społeczeństwa demokratycznego jest funkcjonowanie obok siebie różnych światopoglądów, religii, sposobów na samorealizację jednostek, poglądów politycznych, systemów wartości itd. Współczesna przestrzeń społeczna naznaczona jest pluralizmem stale powiększającym zakres swego oddziaływania i obejmującym coraz to nowe obszary ludzkiej obecności” (por. Wróbel 2009, s. 208-209).

wspominając w niektórych swych dokumentach o „pluralizmie uprawnionym” (*Familiaris consortio* 86; *Ecclesia in Asia* 22), zalicza wielorakość i różnorodność struktur społecznych do podstawowych wartości porządku społecznego, obok neutralności ideologicznej, godności człowieka jako źródła praw, prymatu osoby przed społeczeństwem, szacunku dla demokratycznie uznanych norm prawnych³⁸.

Również w Starym Testamencie poprawnie pojmowany pluralizm poskutkował odpowiednim usystematyzowaniem życia społecznego Izraelitów, zaś wszystko następowało według precyzyjnie wyrażonej woli Boga, który pragnął podać optymalne formy organizacji społecznej swojemu ludowi. W związku z tym mówić można np. o: lewitach jako sługach ołtarza (Kpł 1,50), sędziach (Wj 18,25-26), rzemieślnikach i artystach (Wj 28,3; 1 Krn 4,14; 2 Krn 2,6.13; Oz 8,6; Syr 38,27), pisarzach (2 Krl 18,18), zarządcach i sekretarzach (2 Krl 18,18.37; 2 Krn 34,8) itd.³⁹

Nie wolno jednak nigdy zapominać o licznych niebezpieczeństwach związanych z akceptacją pluralizmu, zwłaszcza w sferze wiary i moralnego życia człowieka, co specjalnie akcentują przedstawione wyżej teksty biblijne. Pluralizm bowiem – mimo korzystnych propozycji ogólnych, jakimi są: pokój, sprawiedliwość społeczna, poszanowanie własności, godność człowieka, ekologia, solidarność⁴⁰ – nie doprowadzi do zbudowania jednolitego systemu wartości, który mogłby łączyć obywateli i całe społeczności, abstrahując od tego, co każda jednostka akceptuje lub odrzuca. W świetle podanych wyżej tekstów biblijnych, odnoszących się już do epoki Starego Testamentu, fundamentalną sprawą jest utrzymanie trwałego, zgodnego z przekonaniami, akceptowanego i głoszonego przez wspólnotę wiary systemu wartości niepodlegających jakimkolwiek zmianom, czyli życie według zasad, które uważa się za niezmiennie. Najważniejszą racją takiego stanu rzeczy jest objawienie, czyli istnienie obiektywnej prawdy, porządkującej ludzkie życie i nadającej mu konkretny kierunek warunkujący świadomość własnej tożsamości. Doskonale prawda ta ukazuje się w świadomości współczesnych Żydów, budujących własną toż-

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego* 5, podczas IV pielgrzymki do Polski w Warszawie, 08.06.1991 roku, por. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/39warszawa_08061991.html [dostęp: 15.05.2019].

³⁹ Więcej danych czytelnik odnaleźć może w pracy zbiorowej: Witaszek (red.) 1997, *passim*.

⁴⁰ Jan Krucina wylicza wartości nadrzędne względem pluralizmu, widząc je w akceptacji godności ludzkiej, uznaniu pierwszeństwa człowieka przed wszelkimi urządzeniami, poszanowaniu uprawnień osobowej natury człowieka, prawie do samostanowienia, co rodzi poczucie odpowiedzialności, wolności, sferze duchowości, integralności cielesnej oraz możliwości samodoskonalenia. Ostatecznie prowadzi to do poszanowania prawa do realizacji celu ostatecznego. Z natury ludzkiej zaś wypływają niezmiennie wartości: dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, uprawnienia i swobody człowieka, wolność i prawda, miłość i sprawiedliwość, dialog i tolerancja (por. Krucina 1995, s. 42).

samość religijną na bezwzględnym posłuszeństwie Torze (Pwt 5,29; 12,28), przestrzeganiu szabatu (Wj 31,13-17) oraz obrzezaniu (Rdz 17,7). Wszystkie przytoczone teksty akcentują wieczność ('ôlām) tej wierności, czyli uniezależnienie od jakichkolwiek zmieniających się warunków i różnorodności życia społecznego⁴¹. Z tej racji niemożliwy jest do zaakceptowania liberalny postulat, by pozostawić oceny i wybory moralne wyłącznie konkretnemu człowiekowi, w czym widzi się jakże iluzoryczny ideał społeczeństwa otwartego, w pełni demokratycznego i wolnego, gdzie każdy indywidualny człowiek, kierując się własnym rozumem, dąży do samospełnienia.

Religijna świadomość wpięrow Izraelitów, potem Żydów, jest przekonującym argumentem popierającym papieskie słowa z encykliki *Fides et ratio* (nr 5), przytoczone we wstępie niniejszego artykułu

Religijna świadomość wpięrow Izraelitów, potem Żydów, jest przekonującym argumentem popierającym te słowa. Wiara w istnienie jednej Prawdy, jaką jest niezmienny i wieczny Bóg Izraela, podający swe prawa, zasady i nakazy w sposób niepodlegający jakimkolwiek negocjacom czy ocenie przez człowieka, stanowi zasadniczy fundament tożsamości religijnej. Jak zostało to przedstawione wcześniej, tożsamość ta buduje się na wyborze i oddzieleniu od reszty świata pogańskiego, kierującego się zgoła innymi wartościami i zasadami. Świadomość ta jest częścią szeroko pojmowanego prawa człowieka do życia zgodnie z własnymi przekonaniem. Powinien się nią kierować również chrześcijanin, chociaż fundamentem tej tożsamości nie jest już prawo starotestamentowe, lecz Jezus Chrystus, przyniesione przez Niego odkupienie ludzkości i podane w Ewangeliach zasady postępowania. Toteż wobec niebezpieczeństw związanych z liberalizmem oraz relatywizmem papież oznajmia, że „fundamentalne prawa osoby ludzkiej są wpisane w samą naturę, są chciane przez Boga, a w konsekwencji domagają się powszechnej akceptacji i przestrzegania. Żadna ludzka władza nie może ich łamać pod pretekstem szanowania w ten sposób pluralizmu i demokracji” (EA 18).

Do takich praw fundamentalnych należy przede wszystkim prawo do obrony własnej wiary i przekonań religijnych zgodnie z wyznawanymi wartościami (*Dignitatis humanae* 2). Sobór Watykański II wyraził w ten sposób to, co od najdawniejszych czasów było fundamentem działań podejmowanych przez Izraelitów w celu obrony własnej wiary. I tak w wersecie Sdz 2,2 widnieje całkowity zakaz zawierania przymierzy z poganami, czyli traktowania relacji z nimi na równi z własnym związkiem z Bogiem⁴². W tym przypadku

⁴¹ Znakomite kompendium na ten temat zawiera książka rabiego Jonathana Sacksa (2014; por. także m.in. Collins 2017).

⁴² Komentatorzy w zwrocie „łamać przymierze” poprzez zawieranie go z poganami wskazują na typowy styl tradycji deuteronomistycznej i kapłańskiej, zatem wzmacniającą się rolę świadomości żydowskiej w okresie na krótko przed wygnaniem i w jego trakcie (por. Niditch 2008, s. 47).

pluralizm postaw jest niemożliwy do zaakceptowania. W 2,19-20 pojawia się oskarżenie ludu o przejmowanie od pogan ich praktyk i sposobu postępowania, czyli wchodzenie z nimi w związki, co było odstępstwem od przymierza⁴³. W cytacie 2 Krl 18,12, nawiązującym do passusu 17,35-40, następuje wyliczenie grzechów ludu i sprzeciw hagiografa wobec przejmowania przez lud obcych mu wartości tego świata⁴⁴. Pluralizm wierzeń stał się faktem tam, gdzie przecież chodzi o najważniejszą relację z Bogiem. Powyższe przykłady biblijne przekonują, że pluralizm możliwy jest tylko na poziomie społecznym, niezwiązanym z przyjętymi zasadami postępowania. Nigdy jednak nie może dojść do niego na obszarze wiary i moralności.

Z czego bierze się świadomość własnej wyjątkowości i niemożliwość pogodzenia jej z relatywizmem wiary i moralności? Passus Pwt 4,6-8 ukazuje stosowny fundament:

w. 6: Strzeżcie [tych praw] i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów,

które usłyszawszy o tych prawach powiedzą: «Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny».

w. 7: Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?

w. 8: Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?

Tekst ów zwraca uwagę przede wszystkim na wartość wyznawanych przekonań, ocenionych jako daleko bardziej wartościowe niż zasady, którymi kierują się poganie⁴⁵. Wiara Izraela wypływa z fundamentalnego przeświadczenia, że wszelkie jego normy postępowania pochodzą wprost od Boga i z tej racji stanowią dobro nieskończenie przekraczające mądrość tylko ludzką. Wierność im czyni z ludu społeczność wyjątkową pod względem moralnym⁴⁶.

⁴³ W odniesieniu do Izraela wersety używa niezwykle rzadkiego zwrotu *haggôj hazzeh*, 'ten lud', stosowany najczęściej do definiowania pogan (por. Block 1999, s. 133).

⁴⁴ Wersety 9-12 jako opis apostazji północnego królestwa Izraela stoją w wyraźnej opozycji do pobożności i wierności króla judzkiego, Ezechiasza, na potwierdzenie słuszności obranej przez niego linii wierności Bogu (por. House 1995, s. 360; Sweeney 2013, s. 398). Dokładnie tę samą praktykę przejmowania obcych wzorców postępowania ukazują fragmenty 1 Mch 1,13-15 oraz 2 Mch 4,10-15 w późnych czasach II świątyni.

⁴⁵ W tym przypadku ukazane jako godne podziwu w świecie pogańskim, co niewątpliwie ma zachęcać do poznawania przez innowierców prawdy o Bogu, nie zaś odwrotnie (por. Weinfeld 2008, s. 202).

⁴⁶ Co hagiograf zaznacza w mowach Boga, m.in. w takich tekstach, jak Kpl 18,24; 20,23; Pwt 9,4-5; 12,29-31; 18,12.

Jeśli więc hagiograf wspomina o mądrości i umiejętności Izraela (w. 6)⁴⁷, stawia akcent wpierv na fakt, że dla samego ludu prawo Boże jest największą wartością, porządkującą całość życia społecznego. Postawa taka jednak jest także wyraźnym świadectwem wobec pogan, którzy widząc zarówno porządek społeczny, jak i powodzenie ludu we wszelkich jego przedsięwzięciach, będą zadawać sobie pytanie, skąd pochodzi to wszystko. Dla samego Izraela jest to zaś dowód bliskości i opieki Boga nad ludem (w. 7). Ten zaś powinien ze szczerą wolą i skrupulatnością zgłębiać prawo Boże, by nim żyć z przekonania, nie z przymusu (w. 8). Wierność prawu gwarantuje zaś bliskość Boga, zwłaszcza Jego gotowość do wysłuchania wszelkich prośb ludu (Craigie 1976, s. 131). Właśnie dlatego jedno z ważnych żydowskich błogosławieństw mówi: „Błogosławiony jest nasz Bóg, który oddzielił nas od tamtych, chodzących w błędzie, dał nam Torę i zasadził pośród nas życie wieczne” (Werblowsky, Wigoder 1997, s. 696). Tora, rozumiana w całości, prowadząca do życia wiecznego, daje podstawę od pocucia własnej wyjątkowości pośród pogan. W tym świetle rezygnacja z jednoznaczności wiary i wynikającej z niej postawy moralnej na rzecz pluralizmu postępowania jest faktycznie zdradą najważniejszych podstaw egzystencji religijnej narodu wybranego.

Na koniec warto przypomnieć werset 1 Mch 6,59 jako przykład uznania przez pogan odrębności Żydów i ich prawa do walki o zachowanie wierności przepisom Tory:

Pozwólmy, niech postępują zgodnie ze swoimi obyczajami, tak jak to robili poprzednio.

Rozgniewali się oni bowiem i zrobili to wszystko z powodu tych obyczajów, których myśmy im zakazali.

Wiele wieków historii Izraela, znaczonych prawem Bożym, świadczy, jak wielkie było – przynajmniej w części społeczności żydowskiej – przywiązanie do prawa i obyczajów narodu. Nawet poganie zmuszeni byli przyzwolić na życie narodowi wybranemu w wierności nakazom prawa Mojżeszowego⁴⁸, co stanowi dla Izraela *conditio sine qua non* jego dalszego bytu religijnego i narodowego. Ważny w tym kontekście zwrot *hōs to proteron*, ‘jak na początku, jak dawniej’ oznacza obecny powrót do dawnych zwyczajów i praw. Tak zwa-

⁴⁷ Jest to szczególnie atrakcyjne dla pogan, bardzo ceniących w starożytności właśnie mądrość (por. Merrill 1994, s. 116-117).

⁴⁸ Oczywiście w bardzo ograniczonym zakresie i wobec tych tylko, którzy zgodziliby się złożyć broń (por. Goldstein 1976, s. 324). Prawdopodobny historycznie list króla Antiocha V do Lizjasza datowany jest na rok 162 przed Chr., czyli w trakcie kampanii przeciw powstańcom machabejskim. Szczegółowo sprawę tę opisuje tekst 2 Mch 11,22-26, por. J.R. Bartlett, dz. cyt., s. 92.

ny „gniew” (*ōrgisthēsan*)⁴⁹ powstańców nie dotyczy sfery emocjonalnej, lecz jest raczej wstrząsem lub szokiem doznany na skutek dziejących się wydarzeń, prowokujących do natychmiastowego i adekwatnego przeciwdziałania (*epoiēsan*). W przypadku Żydów chodzi oczywiście o wzniecenie powstania przeciw niegodziwym prawom, w obronie własnych tradycji i przymierza. Tak radykalny sprzeciw, nawet w formie działań militarnych, wyraźnie świadczy o żydowskiej świadomości, jak cenne są zapisy prawa Mojżeszowego i budowane na nich zwyczaje ojczyste. Ukazuje to równie radykalny sprzeciw wobec wszelkich prób narzucenia Żydom pluralizmu postaw religijnych, zmierzający – jak zawsze w historii narodu – do relatywizacji wiary, a z czasem zupełnego jej wykorzenienia. W tym kierunku zmierzał osławiony dekret Antiocha IV (1,41.44; Doran 1996, s. 91).

*

W dzisiejszym świecie poszukiwanie przez Kościół własnego miejsca na bogatym rynku wartości religijnych, społecznych, moralnych czy gospodarczych jest niezwykle trudne. Współczesny człowiek wybiera bowiem to, co jemu odpowiada, a czemu sprzyja kult wolności i dowolności życia, skrajny indywidualizm oraz zakwestionowanie istnienia prawdy obiektywnej, rządzącej całą ludzką egzystencją. Wszystko to nie zachęca do podporządkowania się jednemu systemowi wartości. Tymczasem od wieków aż do końca czasów niezmiennie są mowy Jezusa utrwalone w Ewangeliach. Zawierają one żądanie wierności oraz nie dają żadnej możliwości stawiania czegokolwiek na równi z Nim i wybierania między Nim a czymś innym (por. np. Mt 10,37; Mk 16,16; Łk 14,26; J 5,23; 10, 9; 14,6, 17,1.3 oraz m.in. Dz 4,12; Flp 3,7-9; 1 P 2,4; 1 J 2,23; 2 J 1,9). Świadczą o Jego pełnej świadomości bycia jedyną prawdą zbawczą, drogą wiodącą ku zbawieniu oraz pełni życia, ku któremu zdąża człowiek⁵⁰. Trzymanie się z jednej strony tej fundamentalnej zasady, głoszenie jednej, niezmiennej i uniwersalnej prawdy, a z drugiej świadomość tego, że człowiek ma prawo do wolnego decydowania o własnym życiu, daje możliwość owocnej koegzystencji Kościoła ze społeczeństwem pluralistycznym. Tak samo funkcjonowało już starożytne społeczeństwo izraelskie. W powyższych rozważaniach ukazany został wymóg uznania jednej prawdy, podporządkowania się ludu jednemu Bogu, zarówno Jego autorytetowi, jak i pra-

⁴⁹ Podobnie jak w 1 Mch 3,27; 5,1; 6,28.

⁵⁰ Jan Perszon konkluduje w jednym ze swych artykułów: „Roszczenia Jezusa – zwłaszcza w zakresie eschatycznej ostateczności i normatywności – odnoszą się do wszystkich ludzi, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę Jego miłość, konkretne i równocześnie transcendentne urzeczywistnienie nieograniczonej miłości Boga. W historii religii nie ma On analogii” (por. Perszon 2007, s. 131).

wom regulującym życie religijne, moralne i społeczne, co często wymuszało słuszną ich obronę. Wskazano też, że funkcjonowały rozliczne formy i sposoby organizacji życia narodu, które Bóg ten akceptował i poprzez które oddziaływał na codzienność swego ludu. Istnieją zatem nieprzekraczalne granice akceptacji pluralizmu w społeczeństwie, które chce zachować własną tożsamość. Przysłuży się temu ciągle odnawiana świadomość Kościoła i w Kościele. Już wiele lat temu niekwestionowany autorytet socjologii religii, ks. Władysław Piwowski, nakreślił właściwe perspektywy misji Kościoła:

Nowa sytuacja sprawia, że Kościół poszukuje innych funkcji, bardziej adekwatnych do społeczeństwa pluralistycznego, przy czym nie koncentruje się już na własnych przywilejach i ich obronie, lecz na właściwej misji ewangelizacyjnej oraz na popieraniu wartości i dążeń wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od przynależności ideologicznej i przekonań światopoglądowych (1980, s. 110-111).

Można zatem znaleźć właściwą drogę współpracy ze społeczeństwem pluralistycznym, znając własną tożsamość i broniąc – jak starotestamentowi Izraelici – podstawowych praw Boga wobec społeczności, którą przecież On sam powołuje do istnienia, a zarazem będąc otwartym na to, co dobre i potrzebne w rozwoju współczesnego człowieka.

OLD TESTAMENT CONSCIOUSNESS OF RELIGIOUS IDENTITY AND PLURALISTIC SOCIETY

SUMMARY

From a rich resource of religious, social, moral and economic values, contemporary man chooses what is appropriate to him. This is supported by the cult of freedom, radical individualism and the questioning of the existence of objective truth which rules the entire human living. Preaching of one invariable and universal truth, and on the other hand, the awareness of a human's right to freely decide about their own life, enables the coexistence of the Church and a pluralistic society. The ancient Israeli society functioned this way, and it defended the one truth and the necessity to subject to religious, moral, and social rights. Therefore, there are impassable limits for accepting pluralism in a society that wants to retain its own identity.

Keywords: Bible; Old Testament; pluralism; religious identity; human rights

Słowa kluczowe: Biblia; Stary Testament; pluralizm; tożsamość religijna; prawa człowieka

SKRÓTY

Serie wydawnicze i czasopisma

AB – The Anchor Bible

BCOT WP – The Baker Commentary on the Old Testament – Wisdom and Psalms

BL – Biblia Lubelska

BPN – Biblioteka Pomocy Naukowych

BTF – Biblioteka Teologii Fundamentalnej

CAT – Commentaire de l'Ancien Testament

CBC – Cambridge Biblical Commentary

FOTL – The Forms of the Old Testament Literature

NAC – New American Commentary

NIB – The New Interpreter's Bible

NICOT – New International Commentary on the Old Testament

NKB NT – Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament

NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament

OTL – The Old Testament Literature

PŚST – Pismo Święte Starego Testamentu

RNS – Roczniki Nauk Społecznych

TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament

TNTC – The Tyndale New Testament Commentary

WBC – Word Biblical Commentary

BIBLIOGRAFIA

Bartlett J.R. (1973), *The First and Second Books of the Maccabees*, CBC, Cambridge.

Block D.I. (1999), *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 6, Nashville.

Breneman M. (1993), *Ezra – Nehemiah – Esther. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 29, Nashville.

Brzegowy T. (2010), *Księga Izajasza. Rozdziały 1 – 12*, NKB ST 22/1, Częstochowa.

Bush F. (1996), *Ruth – Esther*, WBC 9, Dallas.

Christensen D.L. (2001), *Deuteronomy 1:1 – 21:9*, WBC 6A, Dallas.

Collins J.J. (2017), *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland.

Craigie P.C. (1976), *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids.

Doran R. (1996), *The First Book of Maccabees*, NIB, red. L.E. Keck, D.L. Petersen, t. 4, Nashville.

Durham J.I. (1987), *Exodus*, WBC 3, Waco.

Goldingay J. (2006), *Psalms*, t. 1: *Psalms 1 – 41*, BCOT WP, Grand Rapids.

Goldstein J.A. (1976), *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City–New York.

- House P.R. (1995), *1, 2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 8, Nashville.
- Jacob E., Amsler S., Keller C.-A (1982), *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*, CAT XIa, Genève.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/389> [dostęp: 25.05.2019].
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/375> [dostęp: 25.06.2019].
- Krucina J. (1995a), *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław.
- Krucina J. (1995b), *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław.
- Lemański J. (2013), *Księga Rodzaju, rozdziały 1-11*, NKB ST, t. I/1, Częstochowa.
- Long B.O. (1984), *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Grand Rapids.
- Łach J.B. (2007), *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST IV/2, Poznań.
- Merrill E.H. (1994), *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville.
- Michaeli F. (1974), *Le Livre de l'Exode*, CAT 2, Neuchâtel.
- Muilenburg J. (1968), *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33:1a, 12-17*, w: *Words and Meanings*, red. P.R. Ackroyd, B. Lindars, Cambridge, s. 159-181.
- Niditch S. (2008), *Judges*, OTL, Louisville.
- Otzen B. (1977), art. *לְבַד/bdl*, TDOT II, Grand Rapids, s. 3-6.
- Paciorek A. (2005), *Ewangelia według g świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, t. I/1, NKB NT, Częstochowa.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [dostęp: 25.06.2019]
- Pecaric S. red. (2004), *Księga Estery z komentarzem Malbima*, Kraków.
- Perszon J. (2007), *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, BTF 2, Kraków, s. 115-137.
- Piwowarski S. (1980), *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, RNS 8, s. 105-124.
- Propp W.H.C. (2006), *Exodus 19 – 40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York i in.
- Sacks J. (2014), *A Letter in the Scroll: Understanding Our Jewish Identity and Exploring the World's Oldest Religion*, b.m.w.
- Smith B.K., Page F.S. (1995), *Amos, Obadiah, Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 19B, Nashville.
- Smith G.V. (2007), *Isaiah 1 – 39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 15A, Nashville.
- Stanek T. (2002), *Jahwe a bogowie ludów*, BPN 23, Poznań.
- Stott J.R.W. (1995), *The Letters of John*, TNTC 19, Grand Rapids.
- Stuart D. (1987), *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas.
- Sweeney M.A. (2013), *1 & 2 Kings: A Commentary*, OTL, Louisville.
- Tronina A. (2001), *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin.
- Tronina A. (2006), *Księga Kapłańska*, NKB ST 3, Częstochowa.
- Weinfeld M. (2008), *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New Heaven–London.
- Westermann C. (1985), *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève.
- Wildberger H. (1991), *Isaiah 1 – 12. A Continental Commentary*, Minneapolis.
- Witaszek G. red. (1997), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin.
- Wróbel P. (2009), *Demokracja jako urząd państwa w encyklikach Jana Pawła II*, Wrocław.

Zvi Werblowsky R.J., Wigoder G. red. (1997), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York 1997.

Janusz Nawrot – ur. 10.05.1960 w Międzychodzie, woj. wielkopolskie; kapłan archidiecezji poznańskiej od 1985 roku; wykładowca WT UAM w Poznaniu, kierownik Zakładu Nauk Biblijnych; specjalizuje się w egzegezie Starego Testamentu.

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Społecznych

Ubóstwo w konsumpcyjnej kulturze nabywania – analiza socjologiczna

*„Człowiek, jeżeli żyje poniżej potrzeb naturalnych,
wykoślawia się i fizycznie i duchowo,
jeżeli żyje powyżej – to samo z nim się robi”.*
(*Pamiętniki bezrobotnych*, 1967, s. 255)

Mentalność konsumpcyjna

We współczesnym świecie szczególnie trudno mówić o wartości ubóstwa, kiedy doświadczenie tego stanu według wielu ludzi równoważne jest z defektem życia społecznego, nieudacznictwem jednostki, brakiem odpowiedzialności, a nawet patologią. Konsumpcyjna mentalność, która nie uznaje ograniczeń, sprzyja sądom o konieczności nabywania dóbr, które mają ukazać indywidualność, wyjątkowość, oryginalność jednostki. Konsumpcyjna mentalność przypisywana jest ludziom dobrze sytuowanym, którzy z proceduru kupowania uczynili sposób na życie. W tym kontekście refleksja na temat konsumpcyjnego stylu życia osób ubogich może być zaskakująca, ponieważ jest wskazaniem na jednostki, które są w znacznej mierze wykluczone z nabywania dóbr¹. Nie są jednak wykluczone z tego całkowicie ani też z obser-

¹ Analizy będące podstawą artykułu odnoszą się do moich badań socjologicznych, których podstawowym źródłem są opublikowane pamiętniki – *Pamiętniki bezrobotnych* z 1933 r., jak i wydane w pięciu tomach na przestrzeni kilku lat: I i II tom – 2003 r., III i IV tom – 2005 r., oraz V tom – 2006 r. Stanowią one dla mnie znaczący punkt odniesienia, ponieważ są drobiazgowym zapisem życia biednych, który daje szansę porównania sposobów przeżywania biedy.

wowania nabywania jako postawy trwale zadowionej i utrwalanej z uwagi na konieczność zaspokajania pragnień. Sytuacja życiowa ubogich, nawet jeśli nie pozwala na nabywanie dóbr, nie eliminuje dążenia do konsumpcji, choćby na poziomie zaspokajającym najważniejsze potrzeby, nie wyklucza też marzeń o posiadaniu rzeczy i odnajdywaniu w tym przyjemności. *Pamiętniki bezrobotnych* ukazują, że konieczność rezygnacji z wielu potrzeb nie wyklucza świadomości ich istnienia. W miejsce realnej konsumpcji pojawiają się pragnienia konsumowania: (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005b, s. 181) „Jeżeli tego nie mamy, to wcale nie znaczy, że nie pragniemy i że nas to nie interesuje. Wręcz przeciwnie, chcielibyśmy jeździć na wakacje, ładnie się ubierać, uczyć dzieci języków. Co dla innych jest rzeczą normalną, oczywistą, dla nas pozostaje w sferze marzeń. Obawiam się, że przy dalszym, takim samym trybie życia nawet marzeń nie będzie, bo i po co”. Takie marzenia obecne są we wszystkich *Pamiętnikach bezrobotnych*, a ich przyszła realizacja jest traktowana jako chęć udowodnienia innym własnej wartości.

Konsumpcja w życiu wielu ubogich odnosi się do marzeń o nabyciu tego, co banalne, ale niewybrakowane, nawet jeśli dla innych byłoby to wskaźnikiem kryzysu. Problem konsumpcyjnego stylu życia w kontekście osób skrajnie ubogich ukazuje, jak starają się one sprostać wymogom konsumowania i jakie ponoszą konsekwencje ci, którzy podejmują takie starania. Analizy Bogdana Mroza wielokrotnie potwierdzają, że nawet najbardziej racjonalne wyjaśnienia dotyczące potrzeb wywołują pytanie, co właściwie oznaczać ma określenie „podstawowe potrzeby” zwłaszcza w sytuacji, kiedy to, co dla jednych jest standardem, dla innych staje się zbyteczne. Także określenie „nadmiernej konsumpcji” czy konsumpcyjnego stylu życia jest obciążone subiektywizmem i poddawane relatywizacji (Mróz 2009, s. 16).

W prezentowanych w artykule analizach przyjmuję, że konsumpcyjny styl życia traktować można jako nabywanie bądź dążenie do nabywania dóbr, które jest narzucane jednostce wbrew jej potrzebom, i jednocześnie przyjęcie przez jednostkę założenia, że bez nabywania dóbr klasyfikowanych jako ważne nie jest ona w stanie w pełni uczestniczyć w życiu społecznym. Marian Golka, analizując problemy współczesnego głodu konsumpcji, wskazuje, że postawa konsumpcyjna nie musi ograniczać się do zachowań ludzi zamożnych, „Wszak postawy konsumpcyjne, nieraz bardzo wyraźnie, choć z piętnem frustracji, odczuwają też ludzie o niskich, a nawet bardzo niskich dochodach” (Golka 2012, s. 238). W konsumpcyjny styl życia jako cechę charakterystyczną włączam także „utowarowienie” dóbr niematerialnych, poddawanych kalkulacjom zysków i strat, które dla ubogich nie zawsze jest wynikiem zaniku wrażliwości, ale może być konsekwencją konieczności podporządkowania się imperatywowi przetrwania. Takiemu schematowi poddana jest na przykład edukacja, która także przez ubogich jest traktowana jako potencjalnie ekono-

miczna wartość. Odnosi to do pytania o przyszłe korzyści materialne z uzyskanego wykształcenia.

Ludziom żyjącym w sferze ubóstwa nie jest obce bezrefleksyjne nabywanie dóbr. Badacze wskazują, że może właśnie brak refleksyjności jest jedną z charakterystycznych cech tej grupy. Odrębnym zagadnieniem jest sytuacja popadania w stan ubóstwa na skutek braku umiejętności wydatkowania wystarczających środków finansowych. Jak wskazuje Amartya Sen, w kraju, gdzie takie udogodnienia, jak telewizja, sprzęt wideo, samochód, są w powszechnym użyciu, potrzeba uczestniczenia w życiu wspólnoty może narzucać konieczność ich kupna, co często jest znacznym problemem dla osoby ubogiej wedle lokalnych standardów, chociaż całkiem nawet zamożnej wedle kryteriów społeczności mniej dostatnich.

Częściej jednak dla osób skrajnie ubogich pozostaje konieczność nabywania, która charakteryzuje się kupowaniem tego, co określone jest jako niezbędne, ale dostępne w wersji dla ubogich, jako dobro z usterką. Nawet takie konsumowanie skłania do uznania, że „bycie konsumentem zaczyna stanowić ważną rolę społeczną, a funkcja świadomego konsumenta staje się elementem treningu obywatelskiego” (Palska 2010, s. 204).

Analizując dochody osób niezamożnych i skalę marnotrawienia dóbr w Polsce, można zauważyć, że problem konsumpcjonizmu nie jest obszarem banalnych analiz. Z danych GUS wynika, że

Aż 13,2 proc. gospodarstw domowych w Polsce żyje poniżej progu tzw. ubóstwa dochodowego [...] W 2018 r. granicą tą jest 1 280 zł miesięcznego dochodu dla gospodarstwa jednoosobowego, a dla rodziny – w modelu dwoje dorosłych plus dwoje dzieci (poniżej 14. roku życia) – 2 688 zł. W 2015 r. odsetek ten był wyższy – wyniósł 14,4 proc. W ciągu trzech ostatnich lat zmniejszył się także zasięg tzw. ubóstwa warunków życia (z 8,5 do 4,8 proc. gospodarstw domowych) oraz ubóstwa braku równowagi budżetowej (z 3,4 do 2,1 proc.; Forbes 2018a).

Analiza danych dotyczących ubóstwa mogłaby wskazywać, że określenie „społeczeństwo konsumpcyjne” jest nieadekwatne do obecnej sytuacji w Polsce. Jednak to Polska nadal jest w czołówce krajów marnujących żywność na szeroką skalę, jak wskazują badania CBOS oraz Eurostat, „w przeliczeniu na statystycznego mieszkańca znajdujemy się na piątym miejscu w UE ze względu na wyrzucanie żywności. Statystyczny Polak marnuje 235 kg żywności rocznie. W skali całego kraju to ok. 9 mln ton. Eksperci wskazują jednak, że nikt nie wie, jaka jest rzeczywista skala tego problemu” (Forbes 2018b). Analizując cechy charakteryzujące społeczeństwo konsumpcyjne, dostrzega się je nawet w grupach określanych mianem „negatywnie uprzywilejowanych”. Mówiąc o różnicach między ubóstwem w Polsce a ubóstwem w innych krajach,

wskazać można na marginalną mentalność, która w pewnym zakresie charakteryzuje się właśnie nieracjonalnością wyborów dokonywanych w różnych sferach życia. W sferze ekonomicznej można wiązać ją z brakiem refleksji nad potrzebą i zbędnością posiadania nabywanych towarów. Za istotne z punktu widzenia tych rozważań jest przyjęcie za ubóstwo niedostatku podstawowych możliwości, a nie tylko niskich dochodów. Mając niewiele środków, można hołdować konsumpcyjnemu stylowi życia.

Zachowania kompulsywnego zawłaszczania dóbr są obserwowalne nawet wśród osób ubogich. Nie chodzi tu bowiem o ilość i wartość rynkową dóbr, ale o przekraczanie w ich nabywaniu indywidualnych możliwości, które właśnie z powodu znacznego ubóstwa są niewielkie, zatem łatwo przekraczalne. Istotne wydaje się też rozgraniczenie między rzeczywistymi zachowaniami o charakterze konsumpcyjnym a zachowaniami pożądanymi i upragnionymi. Sytuacja, w której jednostka nie może pozwolić sobie na zakup drogich towarów, nie wyklucza z grupy neurotycznie nabywających tych osób, które nabywają rzeczy tanie, jednak w ich trudnej sytuacji finansowej będące „lüksusem”. Rzeczy te w ich mniemaniu mają za zadanie skrzętnie maskować biedę. Istotnym wyznacznikiem społeczeństwa konsumpcyjnego jest bowiem charakterystyczna mentalność jednostki zawłaszczającej dobra niezależnie od ich użyteczności i wartości.

Jeśli jednym z wyznaczników konsumpcjonizmu jest chęć nabywania dóbr, które nie mają walorów użyteczności, a w szczególności nie są niezbędne do przeżycia, to osoby ubogie spełniają ten wymóg w szerokim zakresie. Nie bez powodu w analizach ról społecznych grup zmarginalizowanych wskazuje się na rolę ubogich jako nabywców towarów o niskiej użyteczności, niskim standardzie, łatwo psujących się bądź z widocznym defektem i całkowicie zbędnych. Takie zachowanie jest związane z syndromem łatwego marnotrawienia dóbr. Uczestniczenie w społeczeństwie konsumpcyjnym pomimo ograniczonych środków możliwe jest dzięki wytworzeniu w grupach ubogich „kontrkultury ubóstwa”, która charakteryzuje się swoistym chaosem w społecznym starzeniu się jednostki (por. Jacyno 1997, s. 109). „Kontrkultura ubóstwa” związana jest między innymi z przejmowaniem przez dzieci ról dorosłych, gdzie w narzuconej odpowiedzialności pracują za nich, utrzymując rodzinę. Infantylizacja dorosłych, którzy są zwolnieni z konieczności zadbania o byt, jest przyczyną bezrefleksyjnego pozbywania się ciężko zarobionych bądź „zorganizowanych” przez dzieci pieniędzy.

Mentalność konsumpcyjna, która nie potrzebuje zbyt wielu środków po to, aby nabywać dobra, „zmieniła cnotę oszczędności w wewnętrzny przymus rozrzutności” (Golka 2001, s. 179). Ta rozrzutność jest szczególnie deprawująca w sytuacji ludzi ubogich, których życie stereotypowo skłonni jesteśmy utożsamiać z ascetyczną oszczędnością. Obecnie widoczne jest także, że

„wzrastający dostatek i ilość czasu wolnego oraz zdolność klasy robotniczej do angażowania się w określone typy ostentacyjnej konsumpcji uwydatniły z kolei ten proces. Stąd wzięły się kredyty konsumenckie, ekspansja agencji reklamowych [...], zachęcanie ludzi do konsumpcji” (Strinati 1998, s. 188).

Niezależnie od wartości nabywanych dóbr konsumpcja ma cechy utylitarystyczne i sama w sobie dla wielu stanowi źródło szczęścia. Także wśród osób ubogich sam proces kupowania dóbr czy ich otrzymywania w ramach pomocy społecznej jest istotniejszy od tego, co jest przedmiotem nabycia. Jest tak dlatego, że jednostka w samym akcie kupowania odnajduje możliwość rozładowania frustracji spowodowanych identyfikowaniem u siebie większych braków, defektów, nierówności. Możliwość nabywania drobnych towarów daje jednostkom namiastkę złudzenia poszerzania się ich sfery wpływu na rzeczywistość. Istotne jest jednak wskazanie, że próba rozładowania napięć poprzez nabywanie dóbr staje się iluzorycznym rozwiązaniem, które nie dość, że nie spełnia zakładanej funkcji, to często owe frustracje pogłębia. Dzieje się to z wielu powodów:

1. Niezaspokojenie potrzeb ludzi ubogich dotyczy tak wielu sfer, że samo nabywanie „dóbr banalnych” nie staje się substytutem posiadania rzeczywiście koniecznych i upragnionych dóbr.
2. Ludzie ubodzy na skutek trwania w „kulturze ograniczeń” nie mają jasno sprecyzowanych potrzeb i nie strukturyzują potrzeb, które chcieliby przez konsumpcję zaspokoić.
3. Potrzeby ludzi ubogich często ulegają generalizacji, co wiąże się z wyrażaną dyrektywą: „chcę wszystkiego w równym stopniu, bo niczego nie mam, a wszystko w życiu się przydaje”.
4. Potrzeby ludzi ubogich są często odgadywanymi aspiracjami innych.
5. Pozbycie się niewielkiej puli środków na „towary banalne” powoduje wśród ubogich frustracje związane z niemożnością zaspokojenia potrzeb egzystencjalnych.

Najbardziej widoczną cechą mentalności konsumpcyjnej wśród osób ubogich jest poczucie należności świadczeń przyznawanych im w ramach pomocy społecznej wraz z ich roszczeniami dotyczącymi braku kontroli nad oferowanymi środkami. Postawa roszczeniowa powoduje w jednostkach poczucie, że za cenę wielkich wyrzeczeń i niedomagań prawomocne jest oczekiwanie rosnących nagród za cenę rosnących kosztów. Zaprzeszanie jakiegokolwiek pomocy nie jest łatwe, gdyż powody aksjologiczne nie pozwalają na proste przełożenie, które skłaniać mogłoby do zaprzestania łożenia finansowego w sfery, które nie przynoszą żadnej korzyści. Przykład Danii lat 80. wskazuje, że wysokie środki materialne przeznaczane na pomoc społeczną spowodowały wzrost ostentacyjnej konsumpcji właśnie wśród kategorii osób ubogich. Spo-

wodowało to między innymi znaczne kryzysy związane z atrofią podstawowych wartości społecznych. Jak wskazuje Jens Bjørkøe

kultura wyrzucania dosięgła nas na poziomie ludzkim – zarówno na rynku pracy, jak i w życiu prywatnym. [...] Duński system pomocy został nazwany najlepszym na świecie, lecz musimy stwierdzić, że klientów ustawia on w pasywnej i psychicznie destrukcyjnej sytuacji, w której sprowadzeni są do roli jałmużników. System ten wydaje się być zubożony o wartości ludzkie. Bierność niszczy szacunek do samego siebie i stąd zmniejsza możliwości życiowe klienta. Jeśli nie musi on niczego zdobywać samodzielnie jego egzystencja staje się nacechowana doświadczeniem braku własnej wartości i tak jednostka staje się przegrana nie tylko w społeczeństwie, lecz też w systemie pomocy socjalnej” (Bjørkøe 1998, s. 6).

Problem konsumpcyjnej mentalności osób ubogich wiąże się zapewne z brakiem możliwości posiadania czegoś wartościowego na własność. „Gdzie nie można posiadać, tam nie pozostaje nic innego jak używać” (Tischner 1993, s. 119). To swoisty paradoks, na który przyzwala się w przypadku uznania za normalną sytuację, gdy jednostka ma prawo oczekiwać wiele i nabywać wiele, nie oferując nic w zamian.

Realna i pozorowana konsumpcja w ubóstwie

Prezentowana przez ubogich analiza nabywania dóbr ukazuje ich mentalność. Wskazuje ona także trudności, jakie można mieć w relacjach z ubogimi, zwłaszcza w sytuacjach pomocowych. Opisy konsumpcji zawarte w *Pamiętnikach bezrobotnych* są obrazem wielu skrajnych doświadczeń, od cierpienia rzeczywistego głodu do doświadczenia czasów bezpiecznego przeżywania kilku dni bez konieczności wynajdywania sposobów łagodzenia skutków ubóstwa. Wiele obserwacji dokonywanych przez pamiętnikarzy pokazuje, że standard życia ludzi zarówno bogatych, jak i biednych, zmienia się na lepsze. Jednak wzrost ten jest nierównomierny, co powoduje rosnący dystans między grupami. Bogaci bogacą się znacznie szybciej w porównaniu z osobami gorzej sytuowanymi.

Współcześnie można łatwo zaobserwować, że konsumpcja dóbr zależna jest od możliwości zarabkowania, ale także praca staje się powodem problemów i frustracji, gdy zarobki nie wystarczają na zaspokojenie podstawowych potrzeb. W czasie zatrudnienia sytuacja ekonomiczna i konsumpcja wielu ubogich nie różni się znacznie od tej w czasie bezrobocia, jednak bieda w czasie zatrudnienia jest znoszona znacznie lepiej, jest znacząco różna w sferze samooceny, nawet jeśli praca podejmowana jest w krótkich okresach. Wśród

ubogich brak poczucia bezpieczeństwa wynika nie tylko z braku pracy, ale także z niestabilności dochodów, gdy zarobienie większej sumy pieniędzy jest najczęściej przypadkowe, jednorazowe. Sprzyja to jednorazowym zakupom ponad możliwości finansowe. Przed marnotrawieniem zarobionych pieniędzy nie powstrzymuje nawet świadomość, że zostały z trudem zapracowane. Można odnieść wrażenie, że życie bez perspektyw jest jedynym akceptowanym sposobem egzystencji, której znaczną częścią jest obawa przed zmianą. Stąd wiele zachowań sprowadza się do szybkiej i zbędnej konsumpcji. Oczekiwana swobodna konsumpcja ma wpływ na wszelkie sfery życia. Z powodu ubóstwa materialnego główną wartością pożądaną stają się dobra ekonomiczne z pomijaniem wartości autotelicznych. Marzenia o posiadaniu wielu przedmiotów mają na celu dorównanie innym. Taką konsumpcję można określić jako pozorowaną, zmierza ona do udawania przed otoczeniem innego stylu życia. W pamiętnikach współczesnych bezrobotnych problem konsumpcji jest częstym wątkiem opisów. Ukrywanie pogłębiających się braków podstawowych rzeczy jest szczególnie trudne, kiedy punktem odniesienia są ci ludzie, u których widzi się polepszającą sytuację życiową. Skupienie się wyłącznie na rzeczach materialnych ukazuje przepaść między sytuacją ubogich i ich otoczeniem.

Powtarzalność doświadczeń pamiętnikarzy daje się określić w schemacie: konsumpcja – wyprzedaż posiadanych rzeczy, zakup podstawowych rzeczy – wyprzedaż nabytych rzeczy itd. Powoduje to poczucie braku bezpieczeństwa, ale też braku możliwości przywiązania do czegokolwiek, gdyż życie określają wielokrotne doświadczenia zysków i strat, z koniecznością zaczynania od nowa (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003a, s. 80). Przekazywane sposoby na przeżycie w sytuacji ubóstwa to głównie konieczność przyzwyczajania się do węgla i przeczekanie: „Miesiąc to tylko 30 dni lub 4 i pół tygodnia pomiędzy jakimiś tam poborami czy zasiłkami. Żyje się około tygodnia, następne dni należy po prostu przetrzymać. I to są właśnie te perspektywy” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003a, s. 58). Życie przy skrajnie ograniczonych zarobkach wymaga opracowania strategii codziennego funkcjonowania. Jeden z pamiętnikarzy lat 30. przytacza racjonalne zachowania ubogich:

Moje codzienne życie i odżywianie: sypia się do południa ze względu na oszczędność węgla, bo węgiel drogi, choć mamy Górny Śląsk, po drugie, aby pominąć jedną porcję, to jest śniadanie. Na obiad zalewajka kraszona lub nie, jak wypadnie, lub kartofle i śledzie, po śledziach można pić wody dużo i człowiek syty. Kolacja jak popadnie kawałek chleba i spać. Pierze się nieczęsto, ze względu na wydatek na mydło. A gdy się pierze kołnierzyk lub koszulę, to trzeba się kłaść do łóżka i czekać aż wyschnie. Wychodzić nie można ze względu na buty i pocóż? gdzie chodzić i dokąd? – bez grosza (*Pamiętniki bezrobotnych* 1967, s. 193).

Opis życia, które skupia się na przeczekaniu kolejnego dnia, zawiera także argumenty przemawiające za takim zachowaniem: ograniczanie utraty energii, stąd dłuższe spanie, odraczanie posiłków na porę popołudniową, aby jak najdłużej zachować sytość (*Pamiętniki bezrobotnych* 1967, s. 188, 189). Wypowiedzi osób ze współczesnych pamiętników są podobne, wspominają np. o beczynności jako strategii, która pozwala oszczędzić kalorie, wczesnym chodzeniu spać, aby oszczędzić prąd, używaniu środków czystości jedynie w sytuacjach szczególnych czy porcjowaniu jedzenia; powtarza się także oszczędzanie ubrań, szczególnie butów. Beznadzieja, przeczekiwanie każdego dnia jako męcząca beczynność pojawia się w podobnych kontekstach we wszystkich źródłach. Elżbieta Tarkowska, podkreślając, iż ubóstwo jako jeden z najpoważniejszych problemów społecznych jest wytworem teraźniejszości i przeszłości, wskazuje, że ma ono charakter historyczny, trwały (Tarkowska 2006, s. 319). Zatem dostrzegalne jest podobieństwo w sposobie przeżywania ubóstwa niezależnie od tła historycznego i kulturowego.

Wśród wartości we współczesnych pamiętnikach istotna jest zapobiegliwość w poszukiwaniu możliwości zagospodarowania dóbr, wykorzystania ich w maksymalny sposób. We wszystkich źródłach mówienie o konsumpcji jest wyliczaniem braków i skupia się na konkretnym wymienianiu potrzeb. Często ukazane są wybory dóbr niezbędnych, które traktuje się w kategoriach wyborów moralnych: np. poczucie winy, że dokonuje się wyborów zbytecznych, po czym następuje samousprawiedliwienie, czasem wskazujące na możliwe przyszłe zyski.

Znaczne ograniczenie konsumpcji i brak perspektyw na zmianę jest w refleksjach bezrobotnych usprawiedliwieniem lekceważenia wartości pozamaterialnych. W sytuacji skrajnego ubóstwa wzrasta obojętność wobec negatywnych zachowań, następuje normalizacja czynów budzących dezaprobatę i brak reakcji na dostrzegane zło. W momentach kryzysowych coraz trudniej realizować uznawany system wartości, a pomysły na zmianę sytuacji są świadectwem utraty wiary w sens podstawowych wartości. Wskazuje na to jedna z wielu podobnych wypowiedzi: (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 197)

- „Mamo, czemu ty się oszukujesz, sama nie wierzysz w to, że kiedyś będziemy mieli pieniądze? Ja już dłużej tak nie mogę, chodzę jak łachmaniarz, muszę coś zrobić, żeby ubrać się jak człowiek”.
 - „To co, chcesz kraść? Odpowiadałoby ci to?”
 - „Nie wiem, ale może spróbuję”.
 - „Sam nie wiesz co mówisz. Uspokój się lepiej”.
- Do takich rozmów dochodzi coraz częściej. Wszystko wymyka mi się z rąk.

Brak podstawowych rzeczy powoduje wyznaczenie priorytetów konsumpcji. Najczęściej hierarchia ważności określa kolejno: jedzenie, ubranie, zdarzają się wśród tych istotnych rzeczy środki czystości, środki higieniczne, zakupy bielizny. Niemożność wydawania pieniędzy na najważniejsze potrzeby kreuje konsumpcję odroczoną, która jest oczekiwaniem na przyływ gotówki. Skutkuje to świadomą rezygnacją z wielu rzeczy. Wskazanie na upokarzającą konieczność oszczędzania łączone jest z niedogodnościami, które mogą być traktowane pozytywnie, np. brak pralki od 3 lat jako możliwość oszczędzania energii. Ograniczenia te można podzielić na eksponowane i ukrywane, te drugie stanowią mniejszy dyskomfort, ponieważ nie zmuszają jednostki do upublicznienia tego, co wstydlive: „Prasowanie ograniczyłam do minimum, odkurzanie również. Siedzę w pokoju po ciemku, choć wiem, że z uwagi na oczy nie jest to najlepszym rozwiązaniem. Ale tego nikt nie widzi i o tych sprawach wiem sama dla siebie” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003a, s. 78). Braki podstawowych dóbr upublicznione są jedynie w sytuacjach koniecznych – dla uzyskania wsparcia. Sposób życia nastawiony na wszechobecne oszczędzanie jest częścią socjalizacji wszystkich członków rodziny.

Obok konsumpcji ograniczonej i odroczonej można wyróżnić konsumpcję antycypowaną, która nie ma szans realizacji, stanowi natomiast wyobrażenie o działaniu jednostki w lepszym położeniu ekonomicznym. Konsumpcja antycypowana nie jest tylko marzeniem o nabywaniu towarów. Wiąże się z ich oglądaniem, jest połączona z działaniem nastawionym na towary jako obiekty, to np. obserwowanie wystaw sklepowych i przeliczanie towarów, które się na niej znajdują, na koszt najprostszego jedzenia, to natarczywe zajmowanie myśli strategiami racjonalnego gospodarowania nieposiadanym kapitałem.

Taki rodzaj konsumpcji trafnie oddaje stwierdzenie, że „w cywilizacji konsumpcyjnej smakować ma nie tylko sama konsumpcja. Może przede wszystkim ma też smakować – i pewnie smakuje – jej wyobrażanie, pokazywanie, oglądanie” (Golka 2008, s. 215), choć znaczące są różnice między konsumentem, dla którego upragnione dobro jest realnie do zdobycia, a tym, który lokuje je jedynie w sferze marzeń. Konsumpcja antycypowana realizowana jest w wyobraźni z wyprzedzeniem niespełnialnych celów, np. zanim dostanie się pracę, przeżywa się marzenia o konsumowaniu jeszcze niezarobionych dóbr. W takich opisach osoby ubogie pozostają tak przekonujące, że sprawiają wrażenie, jakby w marzeniach i planach przeżywały drugie, nierealne życie. Odnosząc się do analiz Macieja Gduli, można zauważyć, że oddawanie się marzeniom, które nie podlegają nawet próbom spełnienia, jest silnie powiązane ze zdaniem się na przypadek, przyjęciem wyroków losu, ponieważ działanie zaplanowane i tak nie przyniesie pożądaných rezultatów (Gdula 2010, s. 81). Marzenia są dostępne jako antidotum na beczynność, są możliwe mimo poczucia bezradności działania i same w sobie mogą zawierać coś, co przypomina działanie.

Z wielu wypowiedzi wynika, że ubóstwo powoduje w życiu ludzi nieodwracalne zmiany i straty nie do nadrobienia. Dla wszystkich pamiętnikarzy istotne zmiany w życiu dotyczą nie tylko podstawowych potrzeb. Całkowicie wyeliminowane zostało uczestnictwo w kulturze. Utrzymanie w ubóstwie konsumpcji na stałym poziomie jest najczęściej nierealne, ale racjonalne zachowania pozwalają do pewnego momentu ubożenia opracować sposoby konsumpcji zastępczej. Świadomość niezmienności dotychczasowego życia ogranicza zwykle do planowania strategii przeżycia. Początkowo są to próby wymyślania nowych, zastępczych środków na podstawowe produkty, by ostatecznie zrezygnować nawet z produktów zastępczych.

Wskaźnikiem pogorszenia sytuacji jest zrezygnowanie nawet z zastępczej konsumpcji. Sygnalizuje to już nie tylko brak rzeczy materialnych, ale całkowitą bezsilność i zderzenie z prawdą, że zaradność i spryt nie wystarczy, by przechrzyć biedę. Sytuacja taka wpływa na postrzeganie siebie jako człowieka bezużytecznego. Sytuację osób ubogich można określić jako kulturę braków, kalkulowania na „brak czego”, a nie na „posiadanie czego” można sobie pozwolić: „Byliśmy z Bartoszem w hurtowni, miałam 50 zł, powinienam kupić 38 zeszytów, kupiliśmy 28, bo nie starczyło pieniędzy” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005a, s. 351). Konsumpcja niezbędnych rzeczy to wybór spośród ograniczonych wyborów, z których wyłania się te, które można pominąć, jak np. niektóre lekarstwa dla dorosłych, żeby starczyło na medykamenty dla dzieci. Rezygnacja z leków zawiera racjonalne uzasadnienie takich decyzji: „Lekarstw już nie wykupię, lepiej być jako tako najedzonym, niż trochę zdrowszym (teoretycznie), a okropnie głodnym” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2006, s. 187). Korzystanie z porad lekarza w czasie choroby powodowane jest jedynie upewnianiem się, czy choroba nie jest groźniejsza, niż przewidywano.

W pamiętnikach rzadko pojawiają się racjonalne oceny społeczeństwa konsumpcyjnego i ostrzeżenie przed manipulacją zachęcającą do nabywania. To, co można nabyć, lub to, z czego można zrezygnować, staje się w warunkach ubóstwa wskaźnikiem siły osobowości i potwierdzeniem wartości jednostki. Jeden z pamiętnikarzy współczesnych pisze: „Czuję się zbędnym śmieciem w naszym kraju, bezwartościowym typem. [...] Brakuje nam pieniędzy (na razie, bo niedługo być może nie będziemy mieli ich wcale), nie kupujemy ubrań, nie kupujemy owoców, słodczy, kosmetyków. Nie kupujemy lekarstw, bo są zbyt drogie, by realizować recepty, no i wtedy trudno iść do lekarza” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005a, s. 76).

Konsumpcyjny sposób życia pozwala na odnoszenie wartości niematerialnych do kwestii ekonomicznych. We wszystkich źródłach wyraźnie widać, że w sytuacji ubóstwa wszelkie wydarzenia życiowe trzeba przeliczać na pieniądze. Tym samym wiele doświadczeń odbieranych jest nie przez pryzmat ich znaczenia, ale kosztowności, jak np. pogrzeb kogoś z rodziny. Przeliczanie

wszystkiego na koszty jest tak daleko posunięte, że w kalkulowaniu opłacalności zarobków obok kosztów dojazdów do pracy wskazuje się na zjadany w pracy posiłek, i traktuje go jako stratę odliczaną od wysokości poborów. Odwoływanie się do podstawowych potrzeb, których nie można spełnić, ukazuje świadomość innych ograniczeń związanych z biedą: niemożność edukowania dzieci z powodu braku odzieży, butów, przyborów szkolnych. Jak wskazuje Elżbieta Tarkowska, podstawą koncepcji kultury ubóstwa jest założenie, że interakcje społeczne i formy uczestnictwa w życiu społeczności przez tych, którzy doświadczają ubóstwa, są odmienne od tych w innych środowiskach, od stylu życia głównej części społeczeństwa (Tarkowska 2000, s. 149). Małgorzata Jacyno i Alina Szulżycka twierdzą, że utrata szansy dostępu do przestrzeni publicznej (w tym przypadku szkoły), jest świadectwem degradacji. Dostępność „upublicznienia obecności” jest przywilejem, symbolicznym dobrem, ponieważ daje możliwość „zwielokrotnienia” istnienia jednostki (Jacyno, Szulżycka 1999, s. 100). Można to rozumieć jako zwielokrotnienie poprzez bycie w nowych rolach społecznych, co również staje się niedostępne.

Zderzenie z rzeczywistością niedostępną, jaka prezentowana jest w mediach i obserwowana w otoczeniu, staje się dla ubogich powodem przekonania, że własne, gorsze od innych życie musi pozostać tajemnicą:

Jest telewizja, która od samego rana bombarduje nas morderstwami, przemocą, korupcją, reklama za reklamą koduje nam w naszych mózgach jaki wybrać proszek do prania oraz jaką pastą czyścić państwowe zęby, bo naturalne dawno już powypadały. Idziemy z duchem czasu, więc trzeba się podporządkować. Nie można zostać w tyle, bo za kogo ciebie wtedy będą mieć? Lecz do tego, że nie stać cię, aby kupić sobie reklamowany proszek, nie możesz się nikomu przyznać. Nieważne że ucierasz stare kawałki mydła na tarce, aby zrobić pranie, tego też nie wolno nikomu powiedzieć. Musisz się dostosować do wymogów rynku i grać fałszywą rolę, bo tak ci wypada, inaczej być nie może. Nawet w oczach opinii publicznej musisz udawać, bo jakie byłyby wyniki OBOP-u?” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2006, s. 243).

Elżbieta Tarkowska wskazuje, że styl życia ludzi ubogich odbiega od praktyk przyjętych w społeczeństwie. Niewątpliwie cechą charakterystyczną jest w ich życiu marginalizacja, a „Żyjące w kulturze ubóstwa jednostki mają poczucie marginalności, bezradności, zależności, fatalizmu” (Tarkowska 1999, s. 4).

Pomimo umiejętności racjonalnej oceny własnej sytuacji dodatkowe frustracje spowodowane są odnoszeniem swojej sytuacji do obrazu kreowanego w mediach: „Cóż z tego, że widząc reklamę w telewizji jakiegoś mydła, szamponu należałoby sobie powiedzieć – nie jestem tego warta [...]” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003a, s. 122).

Ze względu na możliwości konsumpcyjne przestrzeni życia może być dzielona na miejsca dostępne i niedostępne. Granice dostępności wielu miejsc w sytuacji ubóstwa nie są jednoznaczne. Świat dzielony jest przez ubogich według subiektywnych kryteriów dla mnie – nie dla mnie. Podział przestrzeni zarówno fizycznej, jak i społecznej, na obszary osiągalne i niedostępne odnosi się także do możliwych relacji społecznych.

Ubóstwo w czasie wyjątkowym

W dotkliwie przeżywanej przez ubogich codzienności jest też obszar wyjątkowy, który jako niecodzienny wymaga od jednostek odmiennego zachowania. Szczególnym obrazem konsumpcji we wszystkich źródłach jest czas świąteczny. Wyznaczone przez zwyczaje zwiększone konsumowanie przy braku możliwości konsumpcji na podstawowym poziomie powoduje, że czas świąteczny jest bardziej dotkliwy. Jest też czasem straconym pod względem przeżywania istoty świętowania. Skupienie się na brakach wpływa na brak refleksji nad sensem świętowania. Staje się dodatkowym powodem do odczucia poniżenia i bezradności. W czasie świątecznym szczególnie zaznacza się dokuczliwy brak podstawowych produktów, jakby wówczas ich potrzeba była silniej odczuwana.

Naznaczony ubóstwem czas odświętny uwypukla podobieństwo zachowań wielu rodzin starających się o odmiennność tego czasu. Wówczas opis starań o jedzenie zawarty w wielu pamiętnikach jest raczej spisywaniem biedy, która w tym okresie ma być jeszcze staranniej maskowana. Święta stają się sprawdzianem zapobiegliwości, są związane z koniecznością przygotowania tradycyjnego w tym czasie jedzenia. Na przykład Wigilia staje się demonstracją oczekiwania na jedzenie, które mimo iż jest symboliczne, daje szansę na odmienny posiłek. Wówczas relacje przy stole również są inne niż na co dzień, zwykle są okazją do milczącej ucieczki od wyrażania smutku, niechęci, obaw itp. (*Pamiętniki bezrobotnych* 1967, s. 314). Święta to czas uzmysłowienia sobie trudnego położenia. Ubóstwo powoduje, że wszystko to, co do tej pory stanowiło podstawę do radości, staje się powodem niechęci. Mimo że większość ludzi oczekuje świąt, osoby doświadczające ubóstwa marzą o tym, żeby szybko zakończył się czas, który wymusza udawanie radości. Troski w ubóstwie przesłaniają możliwość celebracji świąt, które jak wiele innych doświadczeń (np. edukacja, zakupy, rozmowy, zimna pora roku itp.) podporządkowane są przeczekiwaniu.

Warto zaznaczyć, że niemożność kultywowania przyjętych przez ogół społeczeństwa praktyk świątecznych, przygotowywania tradycyjnych posiłków czy robienia prezentów daje poczucie, że nie można być pełnoprawnym

uczestnikiem życia społecznego. Ograniczenia w konsumpcji także dla współczesnych pamiętnikarzy stają się dokuczliwe w czasie wymagającym szczególnej celebracji: „W rodzinie nerwowa atmosfera. Brakuje proszku do prania, mydła, pasty itp. Nie ma pieniędzy, a święta Bożego Narodzenia zbliżają się nieuchronnie” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003a, s. 12).

Także współcześnie opisywane są problemy spowodowane niemożnością celebrowania znaczących okazji, kupowania upominków, świętowania z innymi: „Są chwile, gdy jest mi po prostu wstyd; pamiętamy o swoich imieninach czy urodzinach – są życzenia, lecz brak pieniędzy na najmniejszy podarek” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2006, s. 60).

Ubóstwo powoduje rezygnację z kontaktów z najbliższymi, osłabienie więzi z najbliższymi, a w skrajnej postaci przymus izolowania się od najbliższych. Najbardziej prozaiczne potrzeby, jak wyjazd w czasie świąt do rodziny, są nieosiągalne ze względu na brak pieniędzy na podróż. Ukrywanie ubóstwa powiązane jest z koniecznością ograniczenia interakcji z otoczeniem, a ujawnienie problemów finansowych staje się powodem ograniczania kontaktów najbliższego otoczenia z ubogimi. W pamiętnikach widać wyraźny wpływ ubóstwa na postrzeganie sytuacji życiowej, nacechowanej niepełnym uczestnictwem w porządku społecznym, i nastawienie na unikanie kontaktów z innymi: „Siedzimy w domu, unikamy ludzi, bo gdy przyjdą albo przyjadą, to czym ich poczęstujemy? Znikły wszelkie święta, uroczystości, urodziny, imieniny. Strasznie przykro się robi, gdy o tym pomyślę. Umieć piec wspańnię ciasta – ale z czego je upiec? Od 2 lat więc nic prawie nie piekę, oprócz drożdżowego ciasta co jakiś czas. Żyjemy jak dzikusy” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 204).

Autorzy współczesnych pamiętników dodatkowo wskazują na medialne naciski promujące określoną konsumpcję. We wszystkich źródłach okres świąt z tradycją upominków i wymogiem konsumpcji specjalnych potraw staje się powodem dodatkowych problemów:

Od lat przeważnie we trójkę spędzamy Wigilię. Te świąteczne tradycje, to zmo-
ra ludzi klepiących biedę. Radość przyćmiona upokorzeniem, wstydem, żalem,
że nie można obsypywać prezentami innych, najbliższych na tyle, na ile by się
chciało. Dobrze, że oni to są w stanie zrozumieć. Talony – z tego przywileju pra-
wie nie korzystam, tak się składa – albo dopiero „nowo przyjęta”, albo zakład nie
ma na to, albo bez pracy. Ale za dużo narzekania – w końcu nigdy nie było tak
źle, żebyśmy byli w święta głodni (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 133).

Porównywanie swojej sytuacji z obrazami świętowania, jakie są prezento-
wane w mediach, ukazuje dystans do osób dobrze sytuowanych i utożsamianie
się z innymi ubogimi. Tradycyjne obdarowywanie świątecznymi podarunkami

staje się powodem do rozmyślań, jak uprzedzić najbliższych, zwłaszcza dzieci o braku prezentów, a więc braku choćby chwilowej odmiany codzienności. Takie problemy odnotowane są we wszystkich analizowanych przeze mnie źródłach.

Zaznaczanie czasu odświętności przez konsumpcyjne praktyki, które są wymuszone przez otaczającą rzeczywistość, i niemożność sprostania tym oczekiwaniom, staje się powodem wycofania z relacji: „Święta, to dla mnie najgorszy czas. Wszystkich ogarnia szal zakupów, kuszą reklamy w telewizji. Wszyscy biedni ludzie przeżywają potworny stres” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 201). Mówi o tym też kolejny cytat: „W sklepach gorączka zakupów – istne szaleństwo, kupiłam chleb, margarynę, mleko i uciekłam do domu. Ogarnia mnie przerażenie” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 202). W czasie świątecznym szczególnie zwraca się uwagę na treści zachwalające konsumpcję. Jednym z obszarów zachęcających nie tylko do nabywania, ale do nabywania towarów lepszych, wyjątkowych, specjalnych, jest reklama telewizyjna, promująca nie tylko produkty, ale niedostępny styl życia, udekorowany iluzją łatwości osiągania rzeczy: „Kiedy pomyślę o nadchodzących świątach i bezmyślnych reklamach w telewizji, na które patrzą moje dzieci, to już mam gęsią skórę” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2003b, s. 213). We współczesnych pamiętnikach wymienia się także frustrujące obserwacje innego sposobu życia, jaki ukazywany jest w mediach, nie tylko w czasie świątowania: „Najbardziej wściekałam się na reklamy, kiedy reklamowali słodycze czy coś w tym rodzaju, zaraz pytały czy im to kupię” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005a, s. 345).

W pamiętnikach wszystkie opisy dotyczące sposobu przeżywania świąt są bardzo podobne, głównie nastawione na przeczekiwanie czasu bezlitośnie przypominającego brak możliwości odmiany życia czy choćby chwilowego odroczenia cierpienia spowodowanego nędzą. W opisach brak mechanizmów zaradczych, które by pozwoliły godnie przetrwać czas wzmożonej konsumpcji. Wyjątkowo obecną strategią w ubóstwie jest kupowanie prezentów pod choinkę dzieciom z miesięcznym wyprzedzeniem i rozłożone w czasie kompletowanie drobnych upominków. Pomimo braku środków materialnych za nabywaniem choćby najtańszych podarków przemawiają pozaekonomiczne względy, np. to, że ważna jest radość z otrzymania prezentu, a nie jego wartość. We współczesnych pamiętnikach cenna dla rodziców jest też postawa dzieci, które nie są nastawione na konsumpcję, choć w całościowym obrazie widać, że dotyczy to dzieci w wieku przedszkolnym, odizolowanych od wpływu rówieśników „Jednak doceniam to, co mamy. Nasze dzieci są zdrowe, ładne, dobrze się rozwijają, nie urządzają nam scen pod sklepem, gdy marzą o jakiejś zabawce, potrafią się bardziej cieszyć z balonika niż inne dzieci z najdroższej zabawki” (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005a, s. 241).

Odmienność od przyjętego jako naturalny czas społeczny ubogich ujawnia się w zamianie odczuwanych emocji, dlatego wtedy, gdy zwykle panuje radość, ubodzy mówią o smutku, trudnościach, ograniczeniach. Jeden z opisów ukazuje dramatyzm takich sytuacji:

Moje dzieci z racji tego, iż wiedziały – chyba więcej czuły – że mama nie ma pieniędzy, nie prosiły o zabawki, drogie ubrania czy inne „ekstrawagancje”. Zadowolowały się tym, co dostały. Jestem wam za to wdzięczna, dzieci! To był okres bardzo trudny dla mnie i mojej rodziny. Koniec końcem Mikołaja nie było. Nie licząc tego w kościele. Dzieci dostały skromne paczuszki, ot, parę cukierków, wafelek, mandarynka. Takich dzieci było w kościele dużo. Radość dzieci z tak skromnego podarku była ogromna. Moja mała Wiki dumnie zaciskała swoją małą łapkę na woreczku, a ja udawałam, że coś wpadło mi do oka... (*Pamiętniki bezrobotnych* 2005a, s. 63).

W czasie wymagającym odświętności uwidacznia się zmiana hierarchii wartości, rzeczy dotąd mało znaczące urastają do rangi wyjątkowych, określonych jako konieczne do normalnego funkcjonowania. Rodzina w chwilach trudnych staje się najważniejszą grupą wsparcia, a przeżywane przez nią kłopoty jak błędne koło, w równej mierze stają się powodem do jej dysfunkcji, jak i zacieśnienia więzi, której odczuwanie rekompensuje dotkliwość ubóstwa. Choć to niezwykle trudne, praca z ludźmi ubogimi powinna zatem równocześnie skupić się na oddziaływaniu na otoczenie społeczne, które zwykle przyczynia się do odczuwania przez nich wstydu i sprawia, że są przekonani o tym, iż są gorsi od innych. Równie trudne jest dowartościowanie ludzi ubogich poprzez wskazywanie im samym ich zdolności, umiejętności, godności i poszukiwanie sposobów przewyższania ubóstwa, które ogranicza możliwości rozwoju jednostek. W kontekście analizy funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego najtrudniejsza jest jednak zmiana mentalności nastawionej na utowarowienie wszelkich wartości i przekonania, że brak swobodnej konsumpcji to brak społecznego znaczenia.

Cytat z *Pamiętników bezrobotnych*, który jest umieszczony na wstępie tych analiz, przywołuje myśl, jaką René Habachi zawarł w książce *U źródeł człowieczeństwa*. Twierdzi on, że filozofia bogacza jest równie destrukcyjna jak filozofia nędzarza. Obie te postawy hamują rozwój istnienia ludzkiego, ale większa wina przypada bogaczowi, gdyż z jego własnego wyboru istnienie jest dla niego więzieniem (Habachi 1969, s. 155). Zarówno styl życia, który pozwala nabywać i zawłaszczać dobra, jak i taki, który uniemożliwia to, ale powoduje udrękę myślenia, jak można by żyć, nabywając je, jest swoistym więzieniem wielu współczesnych ludzi.

POVERTY IN CONSUMER PURCHASING CULTURE –
SOCIOLOGICAL ANALYSIS

SUMMARY

The article is an analysis of the statements of the poor, and their memories included in the Polish diaries of the unemployed, which were published in the 1930s and in the years 2003-2006. The main issue analyzed in the research is the problem of limited consumption in poverty and the search for similarities and differences in the functioning of impoverished people in various cultural and social contexts. The main topic is the reflection on the consumer lifestyle of the poor. They are not excluded from acquiring goods, nor from observing acquisition, as an attitude permanently settled in contemporary consumer culture. The article analyzes the role of consumption in the life of the poor, the acquisition of goods and restrictions in satisfying basic needs. It is also connected with the social stigmatization of people called consumers with a "fault". The article shows real and fake consumption in poverty. The research results presented in the article reveal the complexity of the problem of poverty, which is related to something more than simply the lack of meeting basic needs.

Keywords: unemployment; poverty; poverty consumption; lifestyle; social stigmatization; basic needs

Słowa kluczowe: bezrobocie; ubóstwo; konsumpcja w ubóstwie; styl życia stygmatyzacja społeczna; podstawowe potrzeby

BIBLIOGRAFIA

- Baraniecka K. (2003), *Mix Mex. Zapiski antropologiczne z Meksyku*, red. K. Baraniecka, A. Hummel, A. Wądołowska, Kęty.
- Bjørkøe J. (1998), *Nowe ubóstwo*, Kopenhaga.
- „Business Week” (2002) edycja polska, nr 11.
- Fromm E. (1997), *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań.
- Gdula M. (2010), *Wokół pojęcia wykluczenia w naukach społecznych*, w: *Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona*, red. A. Lompart, Warszawa, s. 78-89.
- Golka M. (2001), *Nowe style zachowań*, Poznań.
- Golka M. (2008), *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Warszawa.
- Golka M. (2012), *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa.
- Habachi R. (1969), *U źródeł człowieczeństwa*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa.
- Hirszowicz M., Neyman E. (1997), *Państwo opatrnościowe i jego ofiary*, „Studia Socjologiczne” nr 3, s. 71-100.
- Jacyno M. (1997), *Kontrkultura ubóstwa. Pierre’a Bourdieu koncepcja reprodukcji klas społecznych a problem reprodukcji otwartej*, „Studia Socjologiczne” nr 3, IFiS PAN, Warszawa, s. 101-121.
- Jacyno M., Szulżycka A. (1999), *Dzieciństwo. Doświadczenie bez świata*, Warszawa.

- Kawczyńska-Butrym Z. (2003), *Problemy pracy socjalnej w wiejskich enklawach ubóstwa*, w: *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, red. E. Kantowicz, A. Olubiński, Toruń, s. 111-120.
- Lewis O. (1964), *Sanchez i jego dzieci. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, tłum. A. Frybesowa, Warszawa.
- Lewis O. (1970), *Rodzina Martinezów. Życie meksykańskiego chłopca*, tłum. J. Olędzka, Warszawa.
- Mahler F. (1993), *Maldevelopment and marginality*, w: *Insights into maldevelopment. Reconsidering the Idea of Progress*, red. J. Danecki, Warszawa, s. 192-209.
- Mróz B. (2009), *Consumo ergo sum? Rola konsumpcjonizmu we współczesnych społeczeństwach*, w: *Oblicza konsumpcjonizmu*, red. B. Mróz, Warszawa s. 13-23.
- Pamiętniki bezrobotnych* (1967), t. 1, Warszawa.
- Pamiętniki bezrobotnych. Materiały konkursowe prace nagrodzone* (2003a), t. 1, oprac. i wstęp A. Budzyński, Warszawa.
- Pamiętniki bezrobotnych. Materiały konkursowe prace nagrodzone i wyróżnione* (2003b), t. 2, oprac. i wstęp A. Budzyński, Warszawa.
- Pamiętniki bezrobotnych. Materiały konkursowe prace wyróżnione* (2005a), t. 3, oprac. i wstęp A. Budzyński, Warszawa.
- Pamiętniki bezrobotnych. Materiały konkursowe prace wyróżnione* (2005b), t. 4, oprac. i wstęp A. Budzyński, Warszawa.
- Pamiętniki bezrobotnych. Materiały konkursowe* (2006), t. 5, oprac. i wstęp A. Budzyński, Warszawa.
- Palska H. (2010), *Znaczenie izolacji przestrzennej dla kształtowania i transmisji międzygeneracyjnej kultury ubóstwa*, w: *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty konstrukcje fasady*, red. P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska, Warszawa.
- Sen A. (2002), *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań.
- Socha K. (2009), *Wpływ konsumpcjonizmu na styl życia społeczności wsi popegeerowskiej Pomorza w świetle badań empirycznych*, w: *Consumo ergo sum? Rola konsumpcjonizmu we współczesnych społeczeństwach*, *Oblicza konsumpcjonizmu*, red. B. Mróz, Warszawa, s. 97-113.
- Strinati D. (1998), *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań.
- Tarkowska E. (1999), *Świat społeczny biednych a koncepcja kultury ubóstwa*, „Polityka Społeczna” nr 11-12, s. 3-6.
- Tarkowska E. (2000), *Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*, Warszawa.
- Tarkowska E. (2006), *Ubóstwo i wykluczenie społeczne. Koncepcje i polskie problemy*, w: *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, red. J. Wasilewski, Warszawa.
- Tischner J. (1993), *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków.
- Forbes, <https://www.forbes.pl/finanse/rozmiary-ubostwa-w-polsce-w-2018-roku/qzckg09> [dostęp: 13.04.2019a].
- Forbes, <https://www.forbes.pl/gospodarka/marnowanie-zywnosci-w-polsce-dane-z-2018-r/8etbgkq> [dostęp: 13.04.2019b].

Monika Oliwa-Ciesielska – profesor UAM, doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie socjologia, pracuje w Zakładzie Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ukończyła studia na kierunkach praca socjalna oraz socjologia. Zajmuje się problematyką: marginalizacji, ubóstwa, bezdomności, pracy socjalnej. Laureatka Nagrody im. Stanisława Ossowskiego za książkę *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, a także Nagrody Prezesa Rady Ministrów za książkę *W poszukiwaniu kultury ubóstwa*. Jest autorką artykułów dotyczących problemu wykluczenia społecznego, problemów społecznych, pomocy społecznej i pracy socjalnej.

ANDRZEJ PRYBA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Wykluczenie społeczne. Metoda towarzyszenia kompleksowym systemem wsparcia wobec potrzebujących

Niesienie pomocy osobom wykluczonym, często od wielu lat żyjącym na marginesie życia społecznego, jest zadaniem niezwykle trudnym. Wynika to bowiem ze skomplikowanej natury samego zjawiska wykluczenia, na które składa się wiele aspektów. Wiąże się ono z wielowymiarowym upośledzeniem społecznym dotyczącym liczne obszary życia osób znajdujących się w takiej sytuacji: od braku dochodów poczynając, czyli materialnych podstaw egzystencji, przez izolację społeczną, stygmatyzację, osamotnienie, brak poczucia bezpieczeństwa, upokorzenie, doświadczanie wstydu aż po utratę sensu życia. Osoby doświadczające wykluczenia na skutek wieloletniej deprywacji w każdej z tych sfer dostosowują się do swojej sytuacji, co skutkuje utratą kontroli nad własnym życiem, a często skutkiem tego jest chroniczny i niekiedy przekazywany międzygeneracyjnie stan wykluczenia (zob. Wódz 2008, s. 35; por. Kotlarska-Michalska 2011, s. 23-31; Tarkowska 2005, s. 170). Czy można temu zaradzić? Czy istnieją skuteczne sposoby pomocy? Czy propozycja francuskiej Caritas polegająca na zastosowaniu metody towarzyszenia osobom wykluczonym należy do skutecznych? Czy skutkuje ona powrotem osób wykluczonych do społeczeństwa? Artykuł będzie próbą odpowiedzi na tak postawione pytania.

Wykluczenie społeczne

Pojęcie wykluczenia społecznego przyjęło się w polskim piśmiennictwie naukowym i pozanaukowym na początku XX wieku. Wiąże się ono na pozio-

mie językowym z wieloma innymi pojęciami o podobnym znaczeniu. Wcześniej, w kontekście wyjaśniania zjawisk społecznych i politycznych, używano następujących określeń: marginalizacja, marginesowość, marginalny, „ludzie zbędni”, „ludzie marginesowi”. Później stosowano terminy: „wyłączenie”, „odrzućcie”, „ekskluzja”. Są to często używane synonimy wykluczenia społecznego¹.

Istnieje wiele definicji opisujących wykluczenie społeczne. Pośród nich kluczowymi są te, które zwracają uwagę na następujące elementy: sytuację wykluczającą, będącą splotem różnych warunków wykluczających; jednostkę lub grupę wykluczającą oraz zgodne z prawem społeczne funkcjonowanie polegające na korzystaniu ze środków publicznych, które zabezpieczają egzystencję człowieka w godny sposób (zob. Kurzynowski 2005, s. 25). Zdaniem Lucyny Frąckiewicz, która przywołuje definicję opracowaną przez Unię Europejską, wykluczenie to „brak lub ograniczenie możliwości uczestnictwa, wpływania i korzystania z podstawowych instytucji publicznych i rynków, które powinny być dostępne dla wszystkich, a szczególnie dla osób ubogich” (Frąckiewicz 2005, s. 11), czyli jest to „sytuacja uniemożliwiająca lub znacznie utrudniająca jednostce lub grupie zgodne z prawem pełnienie ról społecznych, korzystanie z dóbr publicznych i infrastruktury społecznej, gromadzenie zasobów i zdobywanie dochodów w godny sposób” (tamże).

Na uwagę zasługuje to, że osoby ze zbiorowości marginalizowanych mają ograniczoną podmiotowość. Stąd też ich wpływ na instytucje, od których zależy poziom i jakość ich życia, jest zdecydowanie ograniczony. Marginalizacja w tym wymiarze ściśle łączy się z uprzedmiotowieniem. Im bardziej człowiek jest uprzedmiotowiony, w tym mniejszy sposób może oddziaływać na życie swoje i swoich bliskich. Staje się kimś w rodzaju bezwolnego przedmiotu oddziaływać i manipulacji innych ludzi. Dzieje się tak niezależnie od tego, czy chcą mu pomóc, czy też wykorzystać swoją przewagę, wyzyskując go dla własnych korzyści. Ponadto członkowie zbiorowości marginalnych mają mniej praw niż ludzie z grup dominujących, co w konsekwencji wyraża się w nierównym podziale obowiązków. Ponadto na zmarginalizowanych leży zwykle ciężar dowodu, że są dobrymi obywatelami, dobrymi pracownikami czy dobrymi rodzicami. Grupy dominujące z założenia wypełniają wszystkie obowiązki obywatelskie, pracownicze i rodzinne. Zmarginalizowani natomiast

¹ Por. Kowalak 1998, s. 20. Etymologia co prawda uprawnia do utożsamiania marginalizacji z ekskluzją społeczną. Tadeusz Kowalak zwraca w swej publikacji uwagę na to, że oba pojęcia, chociaż są bliskoznaczne, nie są tożsame. W kręgu kultury europejskiej pojęcie marginesu społecznego zawiera negatywną konotację kwalifikacji realnych desygnatów (do tej grupy należą gorsi, głupszy, niepełnosprawni, tzw. „inni”). W przypadku ekskluzji pojęcie to jest wolne od osądów a dotyczy relacji społecznych. „Ekskluzja określa stosunek pomiędzy społecznością uczestniczącą, a pozbawionymi uczestnictwa” – s. 32.

muszą się dodatkowo wykazać, aby potwierdzić swoją przynależność do zorganizowanego społeczeństwa, dlatego też przed nimi stawia się więcej obowiązków i wymagań. Ludzie ze zbiorowości marginalnych cieszą się mniejszą wolnością niż członkowie grup dominujących. Różne służby zajmują się kontrolą tych, którzy wydają się potencjalnym zagrożeniem dla wartości zawartych w kulturze grup dominujących, i nadzorem nad nimi. Kontrola i nadzór mają rozmaite formy, a im bardziej zaawansowane są środki techniczne, tym większe są możliwości inwigilacji, a więc również naruszania prywatności i ograniczania wolności. Akcentowanie związków między ubóstwem (niską pozycją ekonomiczną) a marginalizacją i wykluczeniem społecznym jest bardzo częste. Ubóstwo może być uznawane za przyczynę, jak i skutek wykluczenia, za jeden z jego wymiarów i stopni oraz odwrotnie (wykluczenie jako wymiar lub stopień ubóstwa), a także określenie o bardzo zbliżonym zakresie znaczeniowym (zob. Lister 2007, s. 95-122; Szarfenberg 2007, s. 317-331).

Wykluczenie zazwyczaj wiąże się z wielowymiarowym upośledzeniem społecznym, obejmującym wiele obszarów życia dotkniętych nim osób – od materialnych podstaw egzystencji (braku dochodów, odcięcia od rynku pracy), poprzez relacje z otoczeniem (izolację społeczną, stygmatyzację, brak dostępu do usług i miejsc itp.), po sferę osobistych potrzeb (brak poczucia bezpieczeństwa, osamotnienie, doświadczanie wstydu i upokorzenia, utratę sensu życia) i podmiotowych praw obywatelskich (brak możliwości partycypacji w życiu publicznym, wywierania wpływu na decyzje dotyczące samych wykluczonych, ochrony ich prawa do godności, szacunku itp.). Osoby wykluczone społecznie doświadczają głębokich stanów deprywacji, do których po upływie miesięcy czy lat wiele z nich przystosowuje się za cenę utraty kontroli nad własnym życiem. Oczywiście nie zawsze tak się dzieje, np. wielu bezdomnych nie chce się pogodzić ze swoim statusem wykluczonego, chwytając się różnych sposobów (nie zawsze legalnych, to prawda) na wydostanie się na powierzchnię i przerwanie błędnego koła deprywacji, w jakim się znaleźli, często na skutek splotu wyjątkowo niesprzyjających, dramatycznych okoliczności życiowych.

Bez wątpienia długotrwała bezdomność, połączona z wykluczeniem z rynku pracy, sprzyja powstawaniu syndromu wyuczonej bezradności – a więc takiego stanu, w którym nawet przy pojawieniu się szansy na wyjście z obecnej sytuacji jednostka nie potrafi z niej skorzystać, albowiem dotknięta jest wieloma deficytami (poznawczymi, emocjonalnymi, motywacyjnymi) i przyswoiła nawyki działania na krótką metę lub inne rodzaje strategii defensywnych (zob. Doliński 1993; Sędek, Kofta 1993). Serge Paugham, autor wielu znanych prac poświęconych problematyce ubóstwa we Francji, zwraca uwagę na nieuchronny w sytuacji osób bezdomnych, długotrwale bezrobotnych, proces dekwalfikacji społecznej, który odpowiada wyróżnionemu przez Leszka

Stankiewicza stadium utrwalonej bezdomności, kiedy to następuje zupełne zerwanie więzi ze społeczeństwem (Paugham 2004, s. 10). Ta kategoria bezdomnych, całkowicie wykluczonych z rynku pracy i innych obszarów życia społecznego, pozostaje najczęściej poza zasięgiem działania instytucji pomocowych, a na podejmowane próby przyjscia z pomocą reagują oni niekiedy niechęcią czy wręcz jawną wrogością (por. Nożka 2006, s. 150).

Nie ulega wątpliwości, że złożony charakter zjawiska bezdomności, któremu towarzyszą rozmaite problemy natury psychologicznej, prawnej, medycznej, kulturowej, ekonomicznej, etycznej, wymaga od osób angażujących się na ich rzecz umiejętności całościowego spojrzenia na ich biografię i aktualną sytuację życiową.

Takie kompleksowe spojrzenie oferuje teoria pracy socjalnej – ściślej zaś rozwijane w jej ramach podejście ekologiczne czy ekosystemowe, wyrosłe z doświadczeń praktycznych samych pracowników socjalnych (głównie w krajach anglosaskich). Takie całościowe podejście do analizowanego problemu charakteryzuje również katolicką naukę społeczną.

Towarzyszenie osobom wykluczonym

W Caritas Francja departamentu Seine-Saint-Denis we współpracy z ANPE (Narodową Agencją Zatrudnienia) wypracowano metodę towarzyszenia osobom wykluczonym (Carrieres). Rozpoczęto od osób bezrobotnych. Od początku istnienia misją Carrieres jest przychodzenie z pomocą osobom mającym trudności ze znalezieniem pracy, co umożliwia stworzona w tym celu platforma Carrieres². Pracownicy Caritas przyjmują bezrobotnych, wysłuchują ich oraz im towarzyszą. Następnie udzielają im niezbędnych informacji, by lepiej rozumieli swoją sytuację. Kolejnym etapem jest szkolenie. Wszystko to ma pozwolić na znalezienie konkretnych rozwiązań. Tym samym podejmuje się próby walki z wykluczeniem i niestabilnością warunków życia osób, które poniosły porażkę. Caritas skupiła się tu na ofercie towarzyszenia, co ma pomóc w znalezieniu pracy. Oczywiście to towarzyszenie nie może się ograniczyć tylko do jednego wymiaru. W ogromnej części przypadków musi mieć charakter wielowymiarowy ze względu na łączne występowanie wielu problemów. Utrudniają one powrót do pracy, realizację szkoleń lub po prostu opracowanie projektu zawodowego. Caritas poprzez pomoc osobom wieloproblemy w odnalezieniu się na rynku pracy ułatwia próby usamodzielnienia.

² „Inicjatywa ta miała być próbą przeciwdziałania zakorzenianiu się na stałe strukturalnego bezrobocia w tym najtrudniejszym regionie Francji. W taki właśnie sposób narodziła się Platforma Carrieres w Rosny-sous-Bois – jednym z ważniejszych miast departamentu 93 na wschodnim przedmieściu Paryża” – Vigneau-Cazalaa 2008, s. 133.

Osoby wykluczone, bezrobotne, bezdomne potrzebują okresu przygotowawczego przed podjęciem pracy w przedsiębiorstwie. Stanowi to pierwszy etap ich ponownej aktywizacji, motywowania i nabierania wiary w siebie. Platforma Carrieres zakłada stworzenie osobom poszukującym pracy równych szans na jej znalezienie, ponieważ niektóre nie są wystarczająco samodzielne, by móc skorzystać z ofert proponowanych standardowo wszystkim szukającym zatrudnienia.

Stąd też bardzo ważną rzeczą jest stworzenie przyjaznej przestrzeni, miejsca, które w niczym nie przypominałoby biurowych pomieszczeń charakterystycznych dla urzędów pracy: bez okienek i kolejki. Takie właśnie miejsce powstało w Carrieres. Oczekujący ludzie mogą porozmawiać, wypić herbatę lub kawę. Niektórzy zaprzyjaźnili się ze sobą. Stworzono właściwy klimat do podjęcia dialogu. Towarzystwo człowiekowi, który potrzebuje pomocy, jest tu kwestią podstawową (zob. Vigneau-Cazalaa 2008, s. 135).

Najistotniejsze jest podjęcie próby przełamania samotności człowieka, który znalazł się w trudnej sytuacji życiowej. Jest to konieczne. By jednak osiągnąć tak postawiony cel, należy na początku stworzyć jak najlepsze warunki do rozmowy, a potem, już w trakcie indywidualnych spotkań, zawsze z tą samą osobą towarzyszącą, poinformować o wszystkich klasycznych rozwiązaniach oferowanych przez urząd pracy, podać możliwości odbycia szkolenia, a następnie skierować do odpowiedniej instytucji, która je organizuje (tamże).

Każdy przypadek indywidualnego człowieka jest niepowtarzalny i wymaga odrębnego podejścia i rozwiązań. Każdej osobie poszukującej pracy instytucja proponuje indywidualną ścieżkę postępowania, co pozwala na powstanie relacji zaufania między nią a osobą przyjmującą. To przynosi wymierne skutki dzięki doskonałemu zaangażowaniu wolontariuszy i pracowników etatowych. Zdaniem Michaela Vigneau-Cazalaa, kluczową

rolę odgrywa również czas spędzony z osobami poszukującymi zatrudnienia. Czynnikiem czasu jest elementem nieocenionym w uzyskiwaniu pozytywnych wyników towarzyszenia w powrocie do społeczeństwa. Krótko mówiąc, aktywizacja zawodowa jest kluczem integracji społecznej. W szczególności na chrześcijanach spoczywa obowiązek bycia solidarnymi z tymi, którzy doświadczają niesprawiedliwości, oraz z tymi, którzy się nie poddają (tamże, s. 135).

Powyższą tezę potwierdzają również badania Kazimierzy Wódcz. Bazuje ona na polskich doświadczeniach, w których zastosowano metodę towarzyszenia. Zaobserwowała, że pozytywne doświadczenia z działalności pierwszych Biur Aktywizacji Zawodowej (w ramach PHARE Access i PHARE 2002) stały się zachętą do podjęcia przez Caritas Diecezji Kieleckiej, przy współpracy

z Towarzystwem im. św. Brata Alberta, próby upowszechnienia metody towarzyszenia w Polsce w ramach IW EQUAL. W tym celu inicjatorzy projektu powołali do życia Partnerstwo na rzecz Rozwoju pod nazwą „Wyprowadzić na prostą”, w którego skład weszły – oprócz wspomnianych organizacji – Caritas Diecezji Sosnowieckiej, Arcybiskupi Komitet Wsparcia Bezrobotnych Archidiecezji Częstochowskiej, Gmina Wrocław, Dolnośląska Wyższa Szkoła Służb Publicznych ASESOR we Wrocławiu, Powiatowe Urzędy Pracy w Kielcach i w Zabrzu, Konfederacja Pracodawców Polskich i Poradnia Psychologiczno-Pedagogiczna we Wrocławiu. O oryginalności podejścia wypracowanego w ramach projektu „Wyprowadzić na prostą” zdecydowało połączenie trzech elementów: po pierwsze – wysoce zindywidualizowane, kompleksowe doradztwo zawodowe dla osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością (metoda towarzyszenia); po drugie – utworzenie punktów aktywizacji bezrobotnych – instytucji, w ramach której udzielane jest bezpośrednie wsparcie dla beneficjentów programu, oraz po trzecie – zainicjowanie partnerstw lokalnych, łączących instytucje działające na rzecz aktywizacji zawodowej i społecznej osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością (zob. Wódz 2008, s. 61).

Jak widać, definicja towarzyszenia jest używana i stosowana w praktyce nie tylko przez Secours Catholique – Caritas Francja, lecz także przez inne ośrodki tego typu powstałe w innych krajach.

Towarzyszenie w procesie aktywizacji społecznej i zawodowej według modelu francuskiego pozwala na nawiązanie bardziej równoważnej relacji pomiędzy dającym i otrzymującym, stawia obie strony w pozycji partnerów. Pozwala zastąpić uczucie litości, które poniża zarówno dającego, jak i biorącego, przez współczucie, które wzbogaca obydwie strony. Towarzyszenie odgrywa w tym przypadku kluczową rolę, ponieważ umożliwia: określenie okoliczności sprzyjających powrotowi do społeczeństwa i ocenienie sugestii rozwiązań zaproponowanych przez samych wykluczonych. Ponadto pozwala: sprawdzić, czy wszystkie niezbędne czynniki zostały wzięte pod uwagę; dać osobie bezrobotnej czas na zdobycie samodzielności, wysłuchać, ponieważ potrzebuje ona wysłuchania i wsparcia; przełamać samotność oraz zrozumieć, że każdy przypadek jest wyjątkowy, że różni są ludzie i ich potrzeby, stąd też należy znaleźć odpowiednie rozwiązanie (zob. Vigneau-Cazalaa 2008, s. 136).

Ważną rolę w tym procesie odgrywa wolontariat; ze względu na naturalną personalizację nawiązywanych kontaktów jest gwarantem powodzenia resocjalizacji. Istotą procesu towarzyszenia osobom bezrobotnym jest przede wszystkim indywidualny wymiar prowadzonych działań. Ubogi, wykluczony to z pewnością ten, który nie mówi sam za siebie, oraz ten, z którym inni nie potrafią rozmawiać.

Joanna Kot stwierdza, że podstawową ideą modelu towarzyszenia jest wywołanie zmiany u człowieka poprzez wspieranie jego postępów. Polega ona

na podmiotowym traktowaniu człowieka i postrzeganiu jego specyficznej sytuacji w sposób indywidualny. Praca w kierunku zmiany powinna być prowadzona według czterech etapów, którymi są: kontakt, aktywne słuchanie, diagnoza i ewaluacja, towarzyszenie i wsparcie (Kot 2008, s. 157).

Carrieres to ośrodek niesienia pomocy osobom poszukującym pracy. To miejsce, w którym się słucha i wspiera, ale także wzbogaca siebie. Walka z ubóstwem i wykluczeniem społecznym winna stać się priorytetem nie tylko niektórych organizacji pozarządowych, ale winna być priorytetem polityki społecznej każdego państwa. Solidarność z innym człowiekiem może spowodować jego głęboką przemianę. To właśnie solidarność jest podwaliną zmian w społeczeństwie, które chcąc osiągnąć wyższy stopień demokracji, musi zapewnić obywatelom więcej spójności i sprawiedliwości. Celem jednak nie może być wyręczanie ludzi znajdujących się w potrzebie czy zastępowanie ich w tym, co mogą i powinni uczynić (zob. Vigneau-Cazalaa 2008, s. 137).

Człowiekowi bez pracy, wykluczonemu ze społeczeństwa, potrzebny jest ktoś, kto poświęci mu czas, wysłucha go, spróbuje zrozumieć jego sytuację, znajdzie czas na jej ocenę i postawienie indywidualnej diagnozy. Stąd też należy pozwolić bezrobotnemu stać się na nowo panem swojej przyszłości, nie załatwiać niczego za niego, ale towarzyszyć mu w tym. Wszyscy pracownicy i wolontariusze Carrieres postępują zgodnie z przyjętymi przez siebie zadaniami: pierwszy kontakt, aktywne słuchanie, ewaluacja, diagnoza/cel, poszukiwanie (tamże, s. 139).

Według Joanny Kot w pierwszym etapie metody towarzyszenia, określanym mianem spotkania informacyjnego, następuje przyjęcie osoby bezrobotnej, bliższe poznanie się stron. W początkowej fazie pracy ważne jest, aby dobrze zdefiniować rolę i kompetencje osoby przyjmującej i towarzyszącej oraz zasady przyszłej współpracy.

Osoba towarzysząca powinna dążyć do przełamania naturalnej nieufności osoby, wynikającej z przedmiotowego traktowania, spowodowanego sytuacją pozostawania bez pracy, która uniemożliwia efektywne korzystanie z proponowanej pomocy. Nie bez znaczenia jest w tej sytuacji atmosfera, w jakiej ta rozmowa jest przeprowadzana. Osoba towarzysząca powinna zapewnić poczucie bezpieczeństwa, co ma przyczynić się do budowania zaufania, które przyczyni się do budowania relacji o charakterze partnerskim (Kot 2008, s. 157).

Drugi etap towarzyszenia składa się z indywidualnych spotkań z osobą bezrobotną. Celem tych spotkań dla osoby bezrobotnej jest uszczegółowienie oczekiwań związanych z uzyskaniem pomocy oraz nazwanie problemów. Dla osoby towarzyszącej celem jest identyfikacja rzeczywistych potrzeb danej osoby, co pozwoli na dostosowanie oferty do indywidualnego przypadku (zob. tamże).

Trzecim etapem metody towarzyszenia jest ocena sytuacji osoby bezrobotnej. Na podstawie uzyskanych we wcześniejszych etapach informacji osoba towarzysząca sporządza bilans indywidualnych predyspozycji osobowościowych, umiejętności i kwalifikacji zawodowych osoby bezrobotnej. Sporządzenie takiego indywidualnego bilansu mocnych i słabych stron jest niezbędnym elementem wykorzystywanym w kształtowaniu aktywnej postawy osoby bezrobotnej, a prawidłowo wyciągnięte wnioski i trafne podsumowanie są podstawą do podjęcia dalszych skutecznych działań i osiągania wyznaczonych celów (tamże, s. 157).

Przy efektywnym poszukiwaniu pracy osoba bezrobotna powinna odznaczać się konsekwencją, wytrwałością, aktywnością, samodzielnością oraz planowanym działaniem. Oprócz profesjonalnego przygotowania z zakresu metod aktywnego poszukiwania pracy niezbędne jest indywidualne wzmocnienie w praktycznym zastosowaniu uzyskanej wiedzy poprzez dostosowanie profilu danej osoby do potrzeb aktualnego rynku pracy.

Istotnym elementem pracy osoby towarzyszącej na tym etapie jest ciągle motywowanie podopiecznego do podejmowania działań. Wzmacnia on w bezrobotnym cechy, którymi przy aktywnym poszukiwaniu zatrudnienia powinien się odznaczać (zob. tamże, s. 157-158).

Według Vigneau-Cazalaa towarzyszenie to obecność, to asystowanie w czymś, to uczestniczenie. Natomiast towarzyszyć komuś to być przy nim, służyć mu wsparciem. Słuchać, informować, wspierać, towarzyszyć – to linia przewodnia Carrieres, opierająca się na założeniu, że resocjalizacja przez powrót do aktywności zawodowej, o ile jest możliwa, jest kluczem do powrotu do społeczeństwa (zob. Vigneau-Cazalaa 2008, s. 140).

Podsumowując, należy stwierdzić, że dotychczasowe rezultaty wdrażania metody towarzyszenia w Polsce daleko przerosły plany i oczekiwania inicjatorów tej współpracy. Okazuje się bowiem, że pomoc indywidualna realizowana w sposób kompleksowy jest niezwykle potrzebna dla osób, które doświadczają głębokiego wykluczenia.

Niedostępność takiej pomocy w tradycyjnym systemie urzędów pracy czy ośrodków pomocy społecznej powoduje, że osoby wykluczone społecznie nie są w stanie skutecznie i trwale wejść na otwarty rynek pracy, a tym samym wrócić do społeczeństwa. Tylko pomoc indywidualna, w tym model towarzyszenia, jest w stanie zagwarantować im tę możliwość. Stąd też wydaje się właściwe rozszerzenie tak grupy docelowej, jak i oferty pomocowej, by skutecznie podejmować działania na rzecz osób wykluczonych społecznie.

SOCIAL EXCLUSION. A METHOD TO ACCOMPANY A COMPREHENSIVE SUPPORT SYSTEM FOR THOSE IN NEED

SUMMARY

There are many aspects to the phenomenon of exclusion. It is associated with multidimensional social disability affecting many areas of the lives of people experiencing exclusion.

Marginalization is closely linked to objectification. The more objectified man is, the less influence he has on his and his loved ones' lives. He becomes a kind of passive object of interaction and manipulation of other people.

Caritas France of the Seine-Saint-Denis department in cooperation with ANPE (National Employment Agency) has developed a method of accompanying excluded people. It involves the presence, assistance and participation in the lives of excluded people. It is a form of resocialization by returning to professional activity. If it is only possible, it also results in a return to society.

Keywords: exclusion; marginalization; accompaniment; method of accompaniment; Caritas

Słowa kluczowe: wykluczenie; marginalizacja; towarzyszenie; metoda towarzyszenia; Caritas

BIBLIOGRAFIA

- Doliński D., (1993), *Racjonalne i egotystyczne mechanizmy unikania kontroli nad biegiem zdarzeń*, w: M. Kofta (red.), *Psychologia aktywności: zaangażowanie, sprawstwo, bezradność*, Poznań, s. 117-132.
- Frąckiewicz L. (2005), *Wykluczenie społeczne w skali makro i mikroregionalnej*, w: *Wykluczenie społeczne*, red. L. Frąckiewicz, Katowice.
- Kot J. (2008), *Kompleksowy system wsparcia na podłożu metody towarzyszenia*, w: *Wyprowadzić na prostą. Innowacyjne metody aktywizacji społecznej i zawodowej na przykładzie wdrażania modelu lokalnej sieci wsparcia osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością*, red. A. Wiktor-ska-Święcka, Wrocław, s. 149-167.
- Kotlarska-Michalska A. (2011), *Dysfunkcje rodziny jako efekt przemian makrostrukturalnych*, w: *Pomoc społeczna wobec rodzin. Interdyscyplinarne rozważanie o publicznej trosce o dziecko i rodzinę*, red. D. Trawkowska, Toruń.
- Kowalak T. (1998), *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa.
- Kurzynowski A. (2005), *Pamiętniki bezrobotnych jako źródło wiedzy o wykluczeniu społecznym*, w: *Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, red. L. Frąckiewicz, Katowice.
- Nożka M. (2006), *Włóczęgostwo. Zjawisko społeczne i interwencja socjalna*, Kraków.
- Paugham S. (2004), *La disqualification sociale*, Paris.

- Tarkowska E. (2005), *Bieda w Polsce w świetle badań jakościowych – próba podsumowania*, w: *Ubóstwo i wykluczenie społeczne. Badania. Metody. Wyniki*, red. S. Golinowska, E. Tarkowska, I. Kopińska, Warszawa.
- Szarfenberg, R. (2007). *Ubóstwo, marginalność i wykluczenie społeczne*, w: *Polityka społeczna*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Warszawa, s. 317-331.
- Szarfenberg R. (2017), *Rodzaje i formy aktywnej polityki społecznej*, w: *Polityka społeczna*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Warszawa, s. 401-416.
- Sędek G., Kořta M., (2003), *W poszukiwaniu uniwersalnych wyznaczników zjawiska wyuczonej bezradności: przegląd klasycznych wyników eksperymentalnych i test empiryczny koncepcji egotystycznej*, w: *Psychologia aktywności. Zaangařowanie, sprawstwo, bezradność*, red. M. Kořta, Poznań, s. 133-170.
- Vigneau-Cazalaa M. (2008), *Wprowadzenie do metody towarzyszenia: řródła metody towarzyszenia wielowymiarowego iindywidualizowanego we Francji*, w: *Wyprowadzić na prostą. Innowacyjne metody aktywizacji społecznej i zawodowej na przykładzie wdrażania modelu lokalnej sieci wsparcia osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością*, Wrocław, s. 133-140.
- Wódz K. (2008), *Jak pomagać bezdomnym? Uwagi na marginesie metody towarzyszenia*, w: *Wyprowadzić na prostą. Innowacyjne metody aktywizacji społecznej i zawodowej na przykładzie wdrażania modelu lokalnej sieci wsparcia osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością*, red. A. Wiktorska-Świąćka, Wrocław, s. 35-66.

Andrzej Pryba – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej. Adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów oraz Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Główne kierunki badań to problematyka związana z teologią małżeństwa i rodziny, poradnictwa rodzinnego oraz katolickiej nauki społecznej w odniesieniu do małżeństwa i rodziny.

JAN ORZESZYNA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Teologia moralna wobec wyzwań współczesności

Teologia moralna jest dyscypliną teologiczną, która w świetle Bożego objawienia szuka norm dla ludzkiego działania, dzięki czemu może ono być rozumne i wolne. Spełnia ona zatem wymogi ludzkiego rozumu. Jest refleksją, która dotyczy moralności, czyli dobra i zła ludzkich czynów, oraz osoby, która ich dokonuje. W tym sensie jest więc otwarta na wszystkich ludzi oraz na aktualne uwarunkowania ich czynów.

Nie powinno zatem dziwić, że Sobór Watykański II, uwzględniając psychofizyczną i duchową kondycję człowieka, wezwał teologów moralistów, aby, przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, szukali „coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (KDK, nr 62). Tym samym teologowie moralisci zostali zobligowani, aby „żyjąc w łączności z ludźmi swoich czasów, starali się uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej” (KDK, nr 62).

W nawiązaniu do tych wskazań warto przyrzeć się niektórym przejawom współczesnej kultury umysłowej mającej wpływ na rozumienie norm moralnych, aby następnie wskazać, w jakim kierunku winna podążać współczesna teologia moralna. Wcześniej jednak należy się zastanowić, czy należy mówić o rozwoju, czy o zmianie moralnego nauczania.

1. Rozwój czy zmiana moralnego nauczania?

Słyszy się czasem dumne i chwytlive stwierdzenie mówiące o nowoczesnej moralności, jakby miała ona być wynikiem jakichś nadzwyczajnych rewolucyjnych zmian. Rodzi się więc pytanie, czy współczesne uwarunkowania społeczno-kulturowe na tyle się zmieniły, że nastąpiła konieczność dostosowania do nich chrześcijańskiej moralności.

Nasuwa się pytanie: Czy może się w ogóle dokonywać jakiś rozwój w chrześcijańskiej moralności? Oczywiście, że może, i to bardzo wielki. W przeciwnym razie Kościół nie byłby wierny człowiekowi. Potwierdza to zresztą historia dogmatów i historia teologii moralnej. W nie tak dawnym, kazuistycznym ujęciu teologii moralnej uwagę koncentrowano głównie na analizie czynów moralnych i poprawnym rozwiązywaniu moralnych dylematów. Była to moralność pragmatyczna, mająca na uwadze jedynie działanie, a mało troszcząca się albo wcale nietroszcząca się o ogólne ujęcie systemowe. Być „moralistą” znaczyło być „kazuistą”. Święty Tomasz natomiast twierdził, że przedmiotem moralności winno być stawanie się dobrym poprzez przyswajanie sobie cnoty. Tymczasem kazuistyka usiłowała tylko ustalić, co jest grzechem. Cnotą zajmowano się zaledwie ubocznie (por. Marcol 1998, s. 60). Problem moralnego postępowania ujmowano w kategoriach: „odtąd – dotąd”, nie uwzględniając w pełni problemu wolności człowieka.

Z kolei posoborowa teologia moralna na plan pierwszy wysunęła ideę Bożego powołania i odpowiedzi człowieka na to powołanie. Jednak zagubiono nieco istotny element moralności, jakim jest ocena konkretnych czynów. Tak więc w historii teologii moralnej następowały i powstają nowe ujęcia nauczania teologii moralnej. Zawsze był to jednak rzeczywisty rozwój moralności, a nie zmiana. O rozwoju mówimy wtedy, gdy coś się zmienia, doskonali, nie przestając być sobą. Zmiana z kolei ma miejsce wówczas, gdy jedna rzecz przeobraża się w drugą. Jest zatem rzeczą konieczną, aby z biegiem czasu, gdy rozwija się wiedza i zmieniają się uwarunkowania kulturowe, rozwijało się również rozumienie norm moralnych, jednakże z zachowaniem tego samego znaczenia i tej samej treści.

Wysuwane pod adresem teologii moralnej coraz to nowe postulaty natury treściowej i metodologicznej podyktowane są niewątpliwie troską o to, by dyscyplinie tej zagwarantować rzeczywiście walor autonomicznej nauki teologicznej o moralności. Stąd też zrozumiałe stają się przeakcentowywania tej dziedziny wiedzy czy to w kierunku jej ubiblijnienia – przez usunięcie na bok refleksji etycznej – czy też w kierunku jedynie analiz filozoficznych, przy obfitym udziale pozateologicznych nauk o człowieku. Można ogólnie powiedzieć, że zasadnicze wysiłki idące w kierunku poszukiwania odnowy teologii moralnej zmierzały z jednej strony do ścisłego jej powiązania z etyką filozoficz-

na, z drugiej zaś – jako dyscypliny teologicznej – z naukami teologicznymi, zwłaszcza z antropologią teologiczną (por. Góralczyk 1992, f. I, s. 57).

Zdaniem Jana Pawła II

należy poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. Ta prawda prawa moralnego, podobnie jak prawda depozytu wiary, ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci: wyrażające ją normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane *eodem sensu eademque sententia* (w tym samym sensie i w tym samym rozumieniu) w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła, którego decyzję poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej (VS, nr 53)¹.

Również nauczanie moralne Kościoła podlega prawu rozwoju, podobnie jak doktryna wiary. Także do nauczania moralnego odnoszą się następujące słowa Jana XXIII, wypowiedziane z okazji otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 października 1962):

Tę pewną i niezmienną doktrynę (tzn. integralną doktrynę chrześcijańską), która musi być wiernie zachowywana, należy pogłębiać i przedstawiać w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym jest forma, w jakiej prawdy te są przedstawiane, pod warunkiem jednak, że zachowują ten sam sens i zasięg (cyt. za VS, nr 53, przyp. 100).

Trzeba zatem wyraźnie powiedzieć, że należy mówić o rozwoju nauczania moralnego Kościoła, a nie o jego nowości czy rewolucyjnych zmianach. Nauczanie moralne Kościoła jest niezmiennie, wymaga tylko nowego języka, który trafiłby do współczesnych. Niektórzy wszakże sądzą, że wyjście naprzeciw współczesnemu człowiekowi ma polegać na zmianie, to jest na łagodzeniu wymagań moralnych, jeśli dotychczasowe są trudne do realizacji. Stąd

¹ Dla zobrazowania tego procesu św. Wincenty z Lerynu używa następującego przykładu: „Jakkolwiek członki niemowlęcia są małe, ludzi dorosłych zaś duże, to jednak są to zawsze te same członki. Ile ich jest u dzieci, tyle samo u ludzi dorosłych, a jeśli niektóre pojawiają się dopiero w wieku bardziej dojrzałym, to jednak i one znajdują się już wcześniej w załączku. I tak nic się nie pojawia u starca, czego wcześniej nie było u dziecka. Toteż niewątpliwie jest właściwą i słuszną zasadą postępu, należyta i przedziwna regułą rozwoju, aby późniejszy wiek w bogatych kształtach ujawnił to wszystko, co mądrość Stwórcy umieściła już na samym początku” (Wincenty z Lerynu 1987, s. 283).

w ostatnich latach pojawiły się pewne błędne interpretacje chrześcijańskiej moralności.

2. Niektóre tendencje współczesnej teologii moralnej

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* stwierdza, że po Soborze Watykańskim II pojawiły się pewne interpretacje moralności chrześcijańskiej, których nie sposób pogodzić ze „zdrową nauką” (por. 2 Tm 4,3), gdyż są niezgodne z prawdą objawioną (por. VS, nr 29). Jedną z takich błędnych interpretacji moralności jest przesadne podkreślanie znaczenia wolności, poprzez czynienie z niej absolutu, który ma być źródłem wartości. Konsekwencją takiego rozumienia jest to, że indywidualnemu sumieniu człowieka przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodaje się tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia (por. VS, nr 32).

Tym samym zanika wymóg obiektywnej prawdy, co z kolei prowadzi w nieunikniony sposób do zmiany koncepcji sumienia. Według niej, nie przekształca ono obiektywnej normy moralnej w subiektywne przekonanie, ale autonomicznie określa kryteria dobra i zła moralnego. Taka koncepcja sumienia sprzyja etyce indywidualistycznej, według której każdy człowiek ma własną prawdę, różną od prawdy innych. Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem (por. VS, nr 32).

Chociaż współcześnie mocno akcentuje się ludzką wolność, to jednak uważa się paradoksalną sprzeczność, która polega na tym, że zarazem radykalnie się ją kwestionuje. Wynika to z przesadnego zwracania uwagi przez reprezentantów dyscyplin naukowych określanych wspólnym mianem „nauk o człowieku” na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności. Wpływy te, zdaniem niektórych, są tak wielkie, że wręcz negują samą realność ludzkiej wolności (por. VS, nr 33). Konsekwencje takiego sposobu rozumowania widać szczególnie wyraźnie w sytuacjach, kiedy człowieka, który dokonał morderstwa, usprawiedliwia się niepoczytalnością, trudnymi doświadczeniami z okresu dzieciństwa czy też wpływem mediów.

Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich

wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności (por. VS, nr 33).

Niewątpliwy wpływ na rozwój współczesnej teologii moralnej wywiera proces sekularyzacji. Powoduje on przeniesienie akcentu z moralności instytucjonalnej (oddziaływania, a nawet presji instytucji religijnych) na moralność osobistą, związaną z kwestią indywidualnej odpowiedzialności jednostki. Samo przeniesienie akcentu nie jest czymś złym, ale prowadzi ono do zanegowania znaczenia instytucjonalnego wychowania do odpowiedzialności moralnej.

Kolejna kwestia, znajdująca także wyraz w nauczaniu moralnym Jana Pawła II, to wyodrębnianie przez niektórych moralistów tzw. opcji fundamentalnej i wyborów kategorialnych w postępowaniu moralnym. Moraliści ci twierdzą, że jeśli człowiek przez miłość jest fundamentalnie nastawiony na Boga, to różne życiowe tzw. kategorialne wpadki i niedociągnięcia można traktować z przymrużeniem oka. Według tej koncepcji to, co fundamentalne, gwarantuje stan łaski uświęcającej albo jej brak, natomiast to, co kategorialne, jest tylko jakimś brakiem konsekwencji, po prostu wypadkiem przy pracy. Jan Paweł II podkreśla, że każdy zły ludzki czyn jest w gruncie rzeczy zawsze jakimś naruszeniem miłości: Boga, bliźniego i samego siebie, dlatego wprowadzenie podziału na opcję fundamentalną i wybory kategorialne jest niezasadne (por. VS, nr 67).

Przedstawione zjawiska i tendencje stanowią efekt przemian cywilizacyjnych i wyzwań współczesności postulowanych przez wiele nurtów i ideologii, spośród których wymienić należy z pewnością postmodernizm, relatywizm czy permissywizm moralny. Wyzwania te stanowią pewne niebezpieczeństwo, ale z drugiej strony dają też szansę na rozwój i wypracowanie konkretnych rozwiązań, będących odpowiedzią na znaki czasu.

Historia teologii moralnej wskazuje na pewne przemiany zachodzące wewnątrz tej dyscypliny. Przyjmowały one na przestrzeni dziejów różne, niekiedy skrajne, formy, jak chociażby laksyzm czy legalizm. Laksyzm stosuje w postępowaniu moralnym daleko posuniętą dowolność, co owocuje tym, że w identycznych sytuacjach człowiek zachowuje się diametralnie różnie. Z kolei legalizm moralny może prowadzić do faryzeizmu moralnego, potępionego przez Chrystusa, gdyż najpierw wprowadza przepisy, w których litera ważniejsza jest niż duch, a potem używa karkołomnych uzasadnień, pozwalających na ich omijanie.

Godzien uwagi jest wspomniany legalizm, czyli przesadne podporządkowanie moralności prawu, albowiem funkcjonuje on aż po dzień dzisiejszy w świadomości wielu wiernych i w nauczaniu katechetycznym, pomimo reformy, jakiej dokonał Sobór Watykański II. Zauważa to papież Franciszek, czego potwierdzeniem są pewne jego wypowiedzi skierowane zdecydowanie przeciw czysto legalistycznej moralności (Franciszek 2018, s. 42-43; 2017, s. 33-34).

Począwszy od XVI i XVII wieku wskutek różnych uwarunkowań kształtująca się nauka moralna skupiała się nie na pozytywnym przekazie moralności przez rozwój cnót, lecz na ukazywaniu nakazów i zakazów prawa Bożego i kościelnego. Najważniejsze stało się wyznaczanie granic między tym, co dozwolone, a tym, co zabronione. Pierwszeństwo dano szczegółowym problemom sumienia i kazuistyce w perspektywie indywidualistycznej. Nie byłoby w tym pewnie niczego złego, gdyby nie fakt, że jeden z aspektów nauczania moralnego w praktyce zawłaszczył całą teologię moralną. W sposób nieunikniony taka moralność uległa interpretacji prawniczej (por. Ciuła 2014, s. 20).

Popularność legalistycznego, kazuistycznego podejścia do życia i moralności niektórzy tłumaczą tym, że dla wielu wierzących ów legalistyczno-kazuistyczny nurt stawał się swoistym bezpiecznym aspektem, który pozwolił uniknąć trudu podejmowania decyzji i brania osobistej odpowiedzialności, ponieważ wszystko wydawało się z góry ustalone i rozstrzygnięte. To fałszywe poczucie bezpieczeństwa prowadziło do minimalizmu i formalizmu moralnego, skupionego jedynie na czysto zewnętrznym przestrzeganiu przykazań, a tym samym stanowiło poważną przeszkodę w kształtowaniu pełnej osobowości moralnej i odnajdywaniu prawdziwego źródła powinności moralnej (por. Nagórny 2001, s. 26-29).

3. Kryzys w moralności

Wymienione niektóre błędne interpretacje teologii moralnej w niczym nie podważają nauki moralnej głoszonej przez Kościół. Nie powinny też skłaniać do pesymizmu i obaw, że nauka ta nie będzie respektowana i w konsekwencji dojdzie do totalnej klęski moralności chrześcijańskiej. Każdy bowiem kryzys oznacza nie tylko przesilenie, przełom czy załamanie się dotychczasowej linii rozwoju, ale także, jak podkreśla papież Franciszek, kryje w sobie „dobrą wiadomość, którą trzeba umieć usłyszeć, wyężdżając słuch serca” (AL, nr 232). Jest zatem wezwaniem do postępu, do poszukiwania nowej drogi rozwoju.

Podobnie jest z kryzysem w moralności, o którym często się ostatnio mówi. Kryzys ten oznacza, że coraz bardziej dysfunkcjonalne, społecznie i życiowo, a także mało skuteczne stają się tradycyjne systemy etyczne i moralne. Zauważa się wyraźne osłabienie wrażliwości moralnej, swoiste stępienie ludzkich sumień. Innymi słowy, postęp moralny nie nadąża za postępem cywilizacyjnym.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że jest to kryzys w moralności, a nie kryzys moralności w ogóle. Nie ulega bowiem zmianom tzw. moralność naturalna, do której należy zdolność rozróżniania dobra od zła, zgodnie z zasadą czyń dobro, a unikaj zła, i wynikających z niej wniosków bezpośrednich, takich jak

nie zabijaj czy nie kradnij. Jest to zatem głównie kryzys pewnej, nieprzystającej do wymogów współczesności formy moralności.

Można powiedzieć, że jeśli chodzi o współczesny kryzys w moralności, to dostrzegalne jest w nim nie tyle dezaktualizowanie się czy zużywanie podstawowych wartości i norm moralnych, ile osłabianie się posłuchu dla nich i gotowości do przestrzegania, zwłaszcza w proponowanych pełniejszych i usztywnionych układach, a także w tradycyjnej szacie językowej. Prawdopodobnie jest to kryzys tradycyjnych systemów normatywnych, obyczajowo i społecznie utrwalonych deontologii, różnych kodeksów i zbiorów „praw” etycznych, klasycznych odmian moralistyki i – w znacznej mierze – kryzys tradycyjnego języka (por. Szmyd 2008, s. 5-9 i 26-30).

4. Słuchanie słowa Bożego podstawą odnowy teologii moralnej

Co robić, aby wyjść z kryzysu i skutecznie i odpowiedzialnie przekazywać objawioną moralność współczesnym ludziom? Zgodnie z dokumentem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, należy przede wszystkim słuchać słowa Bożego (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2005, nr 4-19). „Studium ksiąg świętych” powinno być „duszą świętej teologii” (KO, nr 24). Jest to fundamentalne stwierdzenie Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do teologii. Tenże Sobór wzywa moralistów, by szczególną troskę skierowali „ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład, karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego, niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK 16).

Należy podkreślić, że teologia, w ogóle, opiera się na podstawowym akcie słuchania z wiarą objawionego słowa Bożego, czyli samego Chrystusa. Słuchanie słowa Bożego jest definitywną zasadą teologii katolickiej. To właśnie słowo Boże prowadzi do zrozumienia i głoszenia oraz do formowania wspólnoty chrześcijańskiej. Teologia jest bowiem refleksją naukową nad Bożym objawieniem, które Kościół przyjmuje przez wiarę jako powszechną prawdę zbawczą. Należy też pamiętać, że Duch Święty nie tylko natchnął autorów biblijnych, aby znaleźli właściwe słowa świadectwa, ale także pomaga czytającym Biblię w każdym czasie zrozumieć słowo Boże (por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, nr 8).

Papież Benedykt XVI przypomina, że Pismo Święte winno być interpretowane w Kościele (VD, nr 35), ponieważ w wierze katolickiej Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła są nierozdzielnie ze sobą połączone. Papieska Komisja Biblijna wyjaśnia:

Biblia zawiera bowiem w sobie takie rzeczywistości, które nie dadzą się zamknąć w granicach jedynie naukowej analizy tekstu. Kościół nie uważa bowiem Biblii tylko za zbiór dokumentów historycznych, przedstawiających początki chrześcijaństwa; Biblia jest dla Kościoła słowem Bożym, skierowanym właśnie do niego, do Kościoła i do świata całego w jego dzisiejszej postaci” (Papieska Komisja Biblijna 1994, nr 4).

Nowy Testament jednakże ukazuje, że już od samych początków Kościoła niektórzy głosili heretycką interpretację wspólnej wiary, przeciwną Tradycji apostoelskiej. W Pierwszym Liście św. Jana czytamy o odłączeniu od komunii miłości, które jest wskaźnikiem fałszywego nauczania (por. 1 J 2,18-19). Ponadto, herezja jest nie tylko wypaczeniem Ewangelii, ale szkodzi również samej wspólnotie kościelnej. Herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdziwie, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej (por. KKK, nr 2089). Ten, kto jest winny takiej uporczywości w stosunku do nauczania Kościoła, stawia własny osąd w miejsce posłuszeństwa słowu Bożemu (por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, nr 14).

Można przypuszczać, że jeśli w XX wieku pojawiły się pewne błędne interpretacje moralności chrześcijańskiej, to być może stało się tak w znacznej mierze dlatego, że bardziej zaczęto się wsłuchiwać w głos ludzi niż w głos Boga. Szerzące się idee marksizmu zwróciły uwagę na głos uciemnionych ludów. Głos wołający o przewyżczenie jaskrawej niesprawiedliwości stał się dominujący, zwłaszcza w krajach Ameryki Łacińskiej w związku z teorią wyzwolenia. Oczywiście, nie należy ignorować głosu uciemnionych ludów, trzeba ich słuchać. Jednak nie można zapominać, że źródłem norm moralnych jest Bóg. To nie prawo Boże ma być dopasowywane do słabnącej moralnej kondycji społeczeństwa, ale człowiek ma się podnosić do godności dziecka Bożego. Dzisiaj jednak daje się zauważyć, że dla niektórych moralistów dominujący staje się głos osób w różnoraki sposób pokrzywdzonych przez los, nieradzących sobie w życiu, a nie głos Boga wzywający do respektowania prawdy objawionej.

Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać z pewnością w osłabieniu wiary, zaniku zdrowej pobożności, a nade wszystko pokory. Wsłuchiwanie się w głos Boga wymaga bowiem od moralisty wyciszenia się, pokory, pozycji „na kolanach” przed Bogiem, postawy: chcieć usłyszeć to, co Bóg mówi, a nie potwierdzenia przez Boga tego, co się chce usłyszeć.

Choć wsłuchiwanie się w głos Boga winno być pierwszorzędne, to nie znaczy, by ignorować głos człowieka². Aby wyjść naprzeciw człowiekowi

² Należy być otwartym na jego wołanie, ale też należy zadbać o to, by odpowiadać na rzeczywiste potrzeby człowieka, a nie zajmować się zagadnieniami, które ludzi tak naprawdę nie dotyczą. Bywa niekiedy tak, że kaznodzieje mówią o tym, co się im samym podoba i są przekonani, że to

i dobrze go poprowadzić, trzeba nade wszystko słuchać Boga. Trzeba także wsłuchiwać się w głos wiernych, by rozumieć ich problemy. Wierność Bogu i wierność człowiekowi, to podstawowe wyzwanie dla teologii moralnej. Wierność Bogu zakłada wiarę, ponieważ tylko rozum oświecony wiarą jest w stanie odczytać głos Boga. Wiara niezbędna jest moralistom, którzy odkrywają normy moralne w słowie Bożym, ale potrzebna jest także tym wszystkim, którzy mają je w swoim życiu respektować. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* „Wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Obejmuje ona przyłgnięcie rozumu i woli do tego, co Bóg objawił o sobie przez swoje czyny i słowa” (KKK, nr 176). Jednak dzisiaj z wiarą jest pewien problem. Traktowana jest ona jak sprawa prywatna, bez odniesienia do życia. Rozumiana jest często na sposób protestancki, jako osobiste przeświadczenie, że jest się wybranym przez Boga i że będzie się zbawionym niezależnie od swoich uczynków.

5. Wiara a moralność

Odnosi się wrażenie, jakby wiara nie miała wpływu na moralność. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* zauważa, że we współczesnym świecie odrzuca się tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i niezmiennej ważności jej nakazów. Panuje przekonanie, że niektóre elementy nauczania moralnego Kościoła są po prostu nie do przyjęcia. Uważa się, że Magisterium może się wypowiadać w kwestiach moralnych tylko w takim zakresie, by „zachęcać sumienia” i „proponować wartości”, z których każdy będzie sam czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych (VS, nr 46).

Powstaje pytanie: Czy można być posłusznym Bogu, czyli miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji? Powszechna jest też opinia podająca w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku między wiarą a moralnością. Według tej opinii wiara miałaby tylko decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast sposób postępowania człowieka miałby być uzależniony od indywi-

również jest ważne dla słuchaczy kazań. Wielu tym sposobem mówi „ponad głowami” wiernych, bowiem mówią o problemach, które wiernych nie dotyczą. Dobrym sposobem praktykowanym przez niektórych kaznodziejów, a zwłaszcza rekolekjonistów jest zwrócenie się do wiernych, by np. przed rekolekcjami zasygnalizowali, o jakich zagadnieniach podczas rekolekcji chcieliby usłyszeć. Oto przykładowo niektóre tematy podawane przez wiernych, na które pragnęli by otrzymać odpowiedź: Mówić o tym, że Bóg kocha ludzi pomimo ich grzechów; rola Eucharystii w budowaniu lepszego życia w rodzinie i społeczeństwie; o odpowiedzialności za zbawienie bliźnich; jak rodzice winni reagować, gdy dzieci nie chodzą do kościoła; jak wzmacniać więzi rodzinne; jak naprawiać małżeńskie relacje; problem wspólnego zamieszkiwania narzeczonych przed ślubem; zagadnienie formacji sumienia, omówić warunki dobrej spowiedzi; dlaczego *in vitro* jest moralnie niegodziwe.

dualnego osądu sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych (VS, nr 4).

To oddzielenie moralności od wiary wpływa na postawy i zachowania chrześcijan, sprawia też, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Niektórzy wprost wyznają zasadę, że wiara to jedno, a zasady moralne to co innego. Prowadzi to do prywatyzacji zasad moralnych i wiary. Taki sposób myślenia można spotkać u wielu ludzi, zwłaszcza młodych, mówiących: „Bóg jest ok, Kościół w zasadzie też, ale moje życie, moje wybory moralne, moja wiara – to wszystko moja prywatna sprawa”. Przestrzeń, w której się żyje, dzieli się na taką, która należy wyłącznie do człowieka i na należącą wyłącznie do Boga (por. Orzeszyna 2013, s. 74; Błoch 2012, s. 17).

Wbrew temu błędnemu rozumieniu wiary i moralności Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* podkreśla, że wiara zdecydowanie ma wymiar moralny. Jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Zobowiązuje do przyjęcia i zachowywania Bożych przykazań (por. VS, nr 89). Na wierze, będącej osobową odpowiedzią człowieka daną objawiającemu się Bogu, winien się wspierać cały gmach życia moralnego. Aby jednak życie moralne było kształtowane przez wiarę, nie wystarczy, że osoba działająca wierzy, ale trzeba, żeby postępowała ona jak wierząca. Ma to miejsce jedynie wtedy, kiedy człowiek świadomie działa pod wpływem wiary. Innymi słowy, czyny chrześcijanina nie mają być tylko z nią zharmonizowane, ale mają wypływać z dobrowolnie przyjętego daru wiary. Po prostu ma ona być ich źródłem.

Socjologia uczy, że w wymiarze społecznym funkcjonuje tylko to, co jest społecznie uświadomione. Jeśli więc wiara nie jest obecna w życiu społecznym, to *de facto* nie ma jej w ogóle. Czy zatem problematyka wiary nie powinna dzisiaj stać się podstawowym przedmiotem nauczania moralnego? Przesłanie moralne Kościoła bowiem jest kierowane do ludzi wierzących. Jeśli zatem nie ma żywej wiary, to czy współczesny człowiek jest w stanie przyjąć moralność objawioną? Ponadto wiadomo, że z wiarą w Boga wiąże się ściśle pobożność i całe religijne życie człowieka. I tak naprawdę to dopiero te dwie rzeczywistości, wiara i religijność, mogą stanowić podstawę dla opartej na Bożym objawieniu chrześcijańskiej moralności.

6. Odnowa życia religijnego

Respektowanie norm moralnych, mających źródło w głoszonym przez Kościół objawieniu Bożym, wymaga radykalizmu i pewnej moralnej doskonałości. Zdaniem Jana Pawła II, aby je respektować, należy spełnić pewne wa-

runki, które wymienia on w adhortacji *Familiaris consortio*. Papież wskazuje m.in. na dziecięce zaufanie Bogu, pokorę, częste korzystanie z sakramentów Eucharystii i pojednania oraz na regularną modlitwę (por. FC, nr 33).

Zdaniem Jana Pawła II, do tych warunków należy przede wszystkim głębokie życie religijne. Każdy człowiek rozumny ma prawo pytać: Dlaczego Kościół głosi to, co głosi? Dlaczego mam postępować w taki, a nie inny sposób? Gdy taki człowiek będzie dojrzywał w wierze, jego rozum oświecony wiarą będzie coraz bliższy właściwemu zrozumieniu nauki Kościoła, a zadawane pytania będą służyły szczeremu poszukiwaniu prawdy, a nie szukaniu błędów i wypaczeń. Trzeba przyznać, że oficjalne dokumenty Kościoła bywają z zasady trudne do zrozumienia dla przeciętnego katolika. Trud duszpasterski polega na tym, aby to hermetyczne nauczanie przełożyć na konkrety życia zwykłych ludzi, pokazać, że wymagania służą temu, by wierni mogli doświadczyć w swoim życiu czegoś bardzo pięknego (por. FC, nr 33).

Wiadomo, że wierni bez żywej wiary w miłość Boga do nich nie będą umieli podjąć niektórych decyzji porządkujących ich życie według wskazań Kościoła. To bowiem miłość Boga rozlana w sercu chrześcijanina jest wewnętrznym nośnikiem uzdalniającym do zmiany postaw i zachowań. Ważną rolę odgrywa zatem budzenie u wiernych przekonania, że z pomocą łaski Bożej, nawet wbrew doświadczanej ludzkiej słabości, możliwe jest zachowanie woli Boga w chrześcijańskim życiu. Innymi słowy, warunkiem zrozumienia i przyjęcia nauczania moralnego Kościoła jest wiara i żywa realna więź z Bogiem³.

Drugim warunkiem koniecznym do zaakceptowania norm moralnych głoszonych przez Kościół jest poznanie niezbędnych w danej dziedzinie naturalnych praw. Wielką przeszkodą w zaakceptowaniu nauki Kościoła jest dla dzisiejszych katolików słaba znajomość dokumentów Kościoła i podawanej przez nie rozumowej argumentacji, odwołującej się do argumentów z dziedzin humanistycznych. W konsekwencji brak tej wiedzy może prowadzić do negowania norm moralnych, a tym samym do braku zaufania do nauki Kościoła (por. FC, nr 33).

Wymienione najważniejsze warunki konieczne do zaakceptowania nauki moralnej głoszonej przez Kościół pokazują, że w człowieku musi się dokonać jakaś przemiana, jakieś przewartościowanie, które umożliwi zachowanie

³ „Bardzo często, gdy uda się porozmawiać z małżonkami stosującymi np. antykoncepcję, okazuje się, że swojego życia seksualnego nie przeżywają tak beztrosko, bezproblemowo i szczęśliwie, jakby się wydawało. Jest w nich wiele cierpienia, poczucia niekochania, braku zaufania. Gdzieś na dnie duszy tli się świadomość zła. Rozmowa z duszpasterzem może pokazać małżonkom, że chrześcijanie są powołani do tego, aby odkryć obecność samego Boga także w niepowtarzalnej więzi, która jednoczy tylko małżonków. Istnieje bowiem świat głębszych przeżyć, wykraczających poza sferę zmysłowych i psychicznych odczuć. To tajemnica nieprzenikniona dla ludzi oddalonych od Boga” (Orzeszyna 2010, s. 234).

nauki Kościoła. Uświadamiają również, że wielu katolików nie jest jeszcze dojrzałych w wierze i w konsekwencji nie widzi dobra, jakie płynie z życia zgodnego z zasadami moralnymi, nie dostrzega piękna takiego życia, a wręcz, nie rozumiejąc sensu wymagań, odczuwa je jako przeszkodę na drodze do szczęścia.

Co zatem czynić, aby to zmienić? Jest to niewątpliwie poważne wyzwanie stojące przed teologią moralną, a właściwie przed całym Kościołem. Nie chodzi bowiem tylko o samo głoszenie nauki moralnej, ale nade wszystko o przygotowanie ludzkich serc na otwarcie się na działanie Bożej łaski. Warto zatem zwrócić uwagę na pewne wyzwania współczesności, które w jakimś stopniu mogą wytyczać kierunek dyskusji i poszukiwań teologii moralnej w najbliższym czasie.

7. Niektóre wyzwania współczesności

Teologowie moralisci, zgodnie ze swoją funkcją w Kościele, którą jest zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła, winni podejmować tematy, które mogą stać się niebawem aktualne (por. VS, nr 109). Zdaniem Jana Pawła II, ich posługa ma pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla życia i misji Kościoła, ale także dla społeczeństwa i jego kultury. Zachowując ścisłą i niezbędną więź z teologią biblijną i dogmatyczną, powinni podkreślać w naukowej refleksji dynamiczny aspekt moralności, to znaczy poświęcić szczególną uwagę odpowiedzi, jakiej na Boże wezwanie winien udzielić człowiek w procesie swego wzrastania w miłości w łonie zbawczej wspólnoty, tj. Kościoła (por. VS, nr 111).

Teolog moralista winien, niezależnie od pojawiających się trudności, głosić moralność ludzkiego postępowania wynikającą z objawienia Bożego. Skoro pojawiają się trudności i zagrożenia, nie należy ich pomijać, ale próbować znaleźć ich przyczyny i uwarunkowania. Byłoby błędem ignorować je i tylko potępiać. Bez wątpienia, nowych przemyśleń, gdy chodzi o rozwój moralności, wymaga aktualnie moralność społeczna, zwłaszcza zagadnienie grzechu społecznego, wynikającego z patogennych struktur społecznych, przy zachowaniu zasady odpowiedzialności indywidualnej za grzech. W życiu społecznym chodzi także o zgłębienie i dopracowanie takich zagadnień, jak moralność polityczna, moralność gospodarcza, solidarność globalizacyjna czy wrażliwość ekologiczna.

W kontekście współczesnych wyzwań warto zwrócić uwagę na rozwój nauk o człowieku oraz ich wkład w teologię moralną. Należy jednak wyraźnie odróżniać chrześcijańską moralność od lansowanej często moralności laickiej.

Ta pierwsza ma wymiar responsoryczny, czyli jest odpowiedzią na wezwanie miłującego Boga, a nie respektowaniem bezdusznych nakazów i zakazów. Z kolei moralność laicka, której źródłem jest często scjentyzm, fizycyzm, naturalizm, eklektyzm, pragmatyzm, nihilizm czy egzystencjalizm ateistyczny, jest moralnością eudajmonistyczną. Jej celem staje się uzyskanie satysfakcji, zadowolenia, przyjemności. Jest to często moralność liberalistyczna i hedonistyczna.

Podstawą zdrowej moralności jest właściwa antropologia teologiczna, bo ukazuje człowieka w pełnym wymiarze jego egzystencji. Taka moralność ma charakter personalistyczny (gwarantuje rozwój osobowy) a równocześnie dialogiczny (kształtuje poprawne relacje z Bogiem i ludźmi).

Szczegółowej uwagi moralisty wymagają zagadnienia z zakresu bioetyki. Pojawiające się nowe odkrycia, badania, eksperymenty medyczne wymagają nieustannej troski o respektowanie prawa człowieka do życia i poszanowania jego godności.

Istotne jest także zwrócenie uwagi na język, jakim posługuje się teologia moralna. Wymaga on wciąż odnowy, by nowym językiem głosić światu starą, niezmienną prawdę. Chodzi o to, by mówić o rzeczywistości tak, żeby nie utracić teologiczno-religijnej istoty, by nie zamazywać prawdy. Bardzo często publicystyka w tej dziedzinie naraża teologię moralną na uproszczenia. Musi ona być zorientowana kerygmatycznie na rzeczywistość ludzką. Nie można moralizować. Trzeba przekazywać Bożą prawdę. Kerygmat tym różni się od mentorstwa (moralizowania), że nie wypływa z poczucia dominacji czy duchowej wyższości, ale jest partnerskim świadectwem żywej wiary, w której przejawia się moc samego Boga. Przepowiadanie moralności objawionej przez Chrystusa pojmowane jest niekiedy jako wojowanie o prawo Boże w tym świecie, co poniekąd w jakimś wymiarze jest słusznym działaniem. Inni zaś widzą powodzenie ewangelizacji w sile przedstawianych argumentów, bez wątpienia są one ważne i potrzebne. Wydaje się jednak, że najsilniejszym orężem w głoszeniu moralności chrześcijańskiej jest dawanie świadectwa. Można powiedzieć, że to, co może przekonać świat do powrotu do Boga, to świadectwo szczęśliwego życia chrześcijan, ludzi, którzy swoim przykładem pokazują, że kiedy człowiek jest z Bogiem, to wszystko da się zrobić, że można być osobą dobrą, kochającą i spełnioną.

Dającą wiele do myślenia kwestią jest brak spójności między głoszonymi w Kościele zasadami moralnymi a życiem niektórych wiernych. Odnosi się to zwłaszcza do dokonywanych przez nich moralnych rozstrzygnięć. Pokazały to choćby ostatnie wybory samorządowe w Polsce (2018), podczas których część wyborców głosowała na kandydata na prezydenta miasta aktualnie siedzącego w więzieniu. Podobnie jest z przyzwoleniem na aborcję. Jak wykazują badania statystyczne, tylko 24% katolików w Polsce jest za całkowitym zakazem

aborcji. Pozostali, w jakiś zadziwiający sposób, godzą przyzwolenie na aborcję ze swoją pobożnością. Takie zjawiska skłaniają nie tylko do poszukiwania przyczyn takiego stanu rzeczy, ale nade wszystko do zastanowienia się, czy język i argumentacja, jakimi posługuje się teologia moralna, są wystarczająco zrozumiałe i przekonujące.

Bez wątpienia ważnym wyzwaniem dla teologii moralnej dzisiaj jest przypomnienie nauki o sakramentach. Widoczny jest rodzaj totalnego zagubienia i niezrozumienia, czym one są. Wielu pojmuje je tylko jako dar Boży, jako nagrodę za dobre postępowanie, a nie dostrzega ich moralnego wymiaru, czyli nie postrzega ich jako daru zobowiązującego. Wielu też w praktyce duszpasterskiej bywa przygotowywanych tylko do przyjęcia danego sakramentu, a już nie do życia po jego przyjęciu. Nic zatem dziwnego, że młodzież przygotowywana tylko do przyjęcia sakramentu bierzmowania, a nie do zadań, jakie stawia on przed nią, traktuje go jako „sakrament pożegnania” z Kościołem.

Trzeba sobie uświadomić, że przecież sakrament to działanie Chrystusa w Kościele, a nie duszpasterska akcja. Każdy sakrament stawia przed przyjmującym go powinności moralne dotyczące jego życia osobistego, eklezjalnego i społecznego. Bywa też, że sakramenty traktuje się magicznie, akcentując przesadnie ich drugorzędne znaczenie, jak np. uzdrowienie fizyczne w związku z namaszczeniem chorych. Ponadto Kościół niezmiennie podkreśla, że tzw. sakramenty żywych należy przyjmować w stanie łaski uświęcającej.

Przypomnienia moralnej nauki Kościoła wymaga także prawda o grzechu. Obok zaniku poczucia grzechu pojawiają się także błędne jego interpretacje, sięgające korzeniami do obcych chrześcijaństwu wierzeń, np. reinkarnacji czy demonologii. Przykładem takich wypaczeń jest teoria o tzw. grzechu pokoleńowym, a w konsekwencji praktyka tzw. spowiedzi furtkowej.

Od początku istnienia Kościoła chrześcijanie byli prześladowani i zmuszani, by płacić życiem za swoją wiarę. Historia Kościoła naznaczona jest krwią męczenników. Na przestrzeni stuleci męczeństwo rozumiane było jako najbardziej radykalna możliwość naśladowania Chrystusa. Stało się wręcz ideałem i wzorem świętości i chrześcijańskiego męstwa. W tym kontekście można zrozumieć tęsknotę prześladowanych chrześcijan za cierpieniem i śmiercią z powodu swojej wiary. Jak postępować we wrogim sobie środowisku i jaką postawę przyjąć? Odpowiedź jest jasna: trzeba być wiernym Bogu, nawet aż po męczeństwo. Wiadomo, że wiek XXI jest czasem prześladowania chrześcijan. Jak podają statystyki, co 5 minut ginie jeden człowiek. Wszystko wskazuje na to, że temat gotowości na oddanie życia za wiarę winien stać się przedmiotem moralnego nauczania. Należy poważnie się zastanowić, czy wzorem ojców Kościoła nie należałoby w teologii moralnej i w teologii duchowości podejmować problematyki męczeństwa, tłumacząc, że naśladowanie Chrystusa osiąga najdoskonalszy wyraz właśnie w męczeństwie. O tym, że jest to temat

aktualny, przekonują nas ostatnie wydarzenia, które mają miejsce w Europie i w naszej Ojczyźnie: publiczne znieważanie wizerunku Matki Bożej czy też wyszydzanie Kościoła i ludzi do niego należących.

Jeszcze jeden temat zasługuje na podjęcie przez moralistów. Wiąże się on z rozpowszechniającą się praktyką kremacji ludzkich zwłok, a wraz z nią pogrzebów z urną, zamiast z trumną. Zmienia się dość widocznie mentalność w zakresie szacunku dla ludzkiego ciała po śmierci. Może to skutkować w niedalekiej przyszłości zanikaniem tradycyjnych cmentarzy, a co za tym idzie, zmianą rozumienia ludzkiej śmierci i, być może, zanikiem praktyki modlitwy za zmarłych. Już daje się zauważyć, że w niektórych krajach z powodu kremacji zwłok zanika w ogóle zwyczaj grzebania zmarłych i troski o ich grób. Znikają cmentarze. Jest to temat godny przemyślenia i podjęcia z powodu szacunku dla zmarłych i troski o ich zbawienie.

Głębszej refleksji teologiczno-moralnej domaga się także kwestia utraty relacji społecznych. Zanikają bowiem naturalne więzi, zarówno w małżeństwie, w rodzinie, jak i we wspólnocie narodowej, ojczyźnianej i państwowej. W ich miejsce pojawiają się jakieś nowe więzi, np. międzynarodowe, które tak naprawdę niczego nie wnoszą do międzyludzkich relacji. Jest to również widoczne we wspólnotach parafialnych, w których ludzie tracą naturalny związek ze swoją parafią na rzecz tzw. churchingu (czyli uczęszczania na mszę świętą do różnych kościołów) czy bliżej nieokreślonych wspólnot kościelnych.

Znaczący wpływ na to ma, bez wątpienia, rozwój Internetu i telefonii komórkowej, które poważnie niszczą naturalną komunikację międzyludzką. Obecnie ludzie coraz rzadziej rozmawiają ze sobą „w cztery oczy”, zarówno w swoich rodzinach, szkołach, miejscu pracy czy też w wolnym czasie spotykając się towarzysko. Jest to bez wątpienia bardzo ważny problem wymagający natychmiastowych działań i podjęcia skutecznych rozwiązań, by przeciwdziałać tym katastrofalnym w skutkach zagrożeniom.

Trudno w krótkim artykule odnieść się do wszystkich współczesnych wyzwań moralnych, ale nie można nie zauważyć lekceważenia regulacji cywilno-kościelnych związków małżeńskich. Niestety dzieje się to często przy aprobacie wierzących rodziców i krewnych. Taka postawa rzutuje bardzo negatywnie na wychowanie przyszłych pokoleń. Słabe rodziny, to słabe społeczeństwa, a w konsekwencji słaby staje się Kościół.

Wielką bolączką jest także dzisiaj brak ciągłości nauczania i jedności niektórych duchownych, wypowiadających się publicznie w kwestii moralnego nauczania Kościoła. Pojawiają się bowiem tendencje do podważania dotychczasowego porządku moralnego. Wielu współczesnych chrześcijan, zwłaszcza młodych, powołuje się na tego typu wypowiedzi, bo są im na rękę, bo im pasują do własnej sytuacji życiowej, bo wreszcie, jest im tak wygodniej. Czasem słyszy się stwierdzenia, że ten ksiądz jest nowoczesny, modny, bo po-

wiedział coś, co niektórym się podoba. Każda osoba duchowna zabierająca głos powinna zdawać sobie sprawę z tego, co i do kogo mówi.

*

Należy więc podkreślić, że teologia moralna jest dyscypliną teologiczną, która zajmuje się moralnością czynów ludzkich w świetle objawienia Bożego. Do jej uprawiania potrzebny jest rozum kierowany przez wiarę, co oznacza, że poza ściśle teologiczną argumentacją posługuje się także argumentami rozumowymi (*ex ratione*). Nie można wszakże wykładu o moralności ograniczać tylko do wyłożenia racji rozumowych. By odczytać Boże wezwanie, niezbędna jest głęboka wiara i żywa, realna więź z Bogiem. Głoszenie nauki moralnej winno iść w parze z gorliwością duszpasterską, która jednoczy wiernych z Bogiem i buduje realne wspólnoty ludzi żyjących na serio Ewangelią.

Teologia moralna, będąc nauką teologiczną, formułuje zasady postępowania dotyczące różnych dziedzin ludzkiego życia i jest jednocześnie otwarta na aktualne uwarunkowania ludzkich czynów. Wychodzi naprzeciw wyzwaniom, jakie niesie ze sobą postęp naukowy, techniczny i cywilizacyjny. Świadczą o tym publikowane monografie, artykuły i organizowane sympozja naukowe, na których podejmowane są aktualne zagadnienia moralne. Moraliści są świadomi przeciwności i zagrożeń, które utrudniają głoszenie moralności objawionej we współczesnym świecie.

Dziś w epoce postmodernizmu dominuje tendencja do sprowadzania wszelkiego sądu do indywidualnej oceny, do przedkładania jej ponad obiektywną prawdę. To skutkuje niekiedy odrywaniem moralnych rozstrzygnięć od doktrynalnych fundamentów Kościoła i zbytnim skupianiem się nad skomplikowaną etycznie sytuacją człowieka.

Teologia moralna stanowi taką dziedzinę wiedzy, która jakby z natury swej domaga się ciągłej odnowy i nowej, pogłębionej refleksji nad moralnymi zagadnieniami życia człowieka. Tak zresztą było w historii tej dyscypliny i tak dzieje się dzisiaj.

MORAL THEOLOGY IN THE FACE OF CONTEMPORARY CHALLENGES

SUMMARY

Moral theology is a theological discipline which deals with the morality of human acts in the light of the God's Revelation. It is for planting to need a mind directed by comrades what is marking, that apart from argumentation closely theological, it is us-

ing also rational arguments. Moral theology is a theological science; it is formulating rules of conduct concerning different fields of the human life and at the same time, it opens to current conditioning of human acts. It is trying to meet challenges with itself scientific, technical and of civilization progress that is carrying of them.

Today in the age of the postmodernism a tendency of importing all court for the individual evaluation, for submitting to it over the objective truth is dominating. It results sometimes in tearing away moral decisions from doctrinal foundations of the Church and excessive concentrating oneself above the complicated ethically situation of the man. Moral theology constitutes such field of knowledge, which kind of one's is demanding the continuous revival and new, deepened reflection over moral issues of the life of the man. This way as a matter of fact it was in the history of this discipline still is happening today.

Keywords: moral theology; crisis in the morality; faith; Bible; contemporary challenges

Słowa kluczowe: teologia moralna; kryzys w moralności; wiara; Słowo Boże; wyzwania współczesności

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI (2010), *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”* (30.09.2010), Kraków.
- Benedykt XVI (2019), *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków.
- Błoch G. (2012), *Wiara – to sprawa prywatna czy publiczna?*, „Franciszkański Świat” nr 2 (72), s. 17-24.
- Ciuła G. (2014), *Uwarunkowania czynu ludzkiego. Studium teologicznomoralne na podstawie polskiej posoborowej literatury teologicznej i pozateologicznej*, Katowice.
- Franciszek (2016), *Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”* (19.03.2016), Kraków.
- Franciszek (2017), *Prawdziwy chrześcijanin nie boi się ryzyka. Audienca generalna* (11.10.2017), „L'Osservatore Romano” 38 nr 11 (397), s. 33-34.
- Franciszek (2018), *Nie niewolnicy, lecz dzieci. Audienca generalna* (20.06.2018), „L'Osservatore Romano” 39 nr 7 (404), s. 42-43.
- Góralczyk P. (1992), *Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 62, f. I, s. 57-69.
- Jan Paweł II (1998), *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym „Familiaris consortio”* (22.11.1981), Wrocław.
- Jan Paweł II (1998), *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”* (06.08.1993), Wrocław.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002), Poznań.
- Marcol A. (1998), *Korzenie soborowej odnowy teologii moralnej*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin, s. 59-73.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2012), *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (29.11.2011), Kraków.

- Nagórny J. (2001), *Kościół nakazów i zakazów? Współczesne zakwestionowanie „moralności przykazań”*, w: *Przykazania kościelne dzisiaj. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin, s. 23-60.
- Orzeszyna J. (2011), *Spowiednik wobec antykoncepcji. W 40. rocznicę opublikowania encykliki Pawła VI „Humanae vitae”*, „Family Forum” t. 1, s. 227-238.
- Orzeszyna J. (2013), *Czy wiara decyduje o normach moralnych?*, „Polonia Sacra” 17, nr 2 (33), s. 71-83.
- Papieska Komisja Biblijna (1994), *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (23.04.1993), Poznań.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II (2002), *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, s. 350-203.
- Szmyd J. (2008), *Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja*, „Res Humana” nr 2, s. 5-30.
- Wincenty z Lerynu (1987), *Pismo napominające*, w: *Liturgia godzin*, t. IV, Poznań, s. 283-284.

Jan Orzeszyna – ks. prof. zw. dr hab. teologii (teologia moralna), ur. 1954 r. w Wieluniu. Dyrektor Instytutu Teologii Moralnej i kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów i Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Redaktor naczelny „Sosnowieckich Studiów Teologicznych”.

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Specyfika form i praktyk religijnych społeczności afroamerykańskiej wyzwaniem pastoralnym dla amerykańskiego Kościoła katolickiego

Stwierdzenie, że Stany Zjednoczone są narodem chrześcijańskim, stanowi polityczny aksjomat, zwłaszcza dla amerykańskich konserwatystów. To właśnie głównie w konserwatywnej wizji Amerykanów chrześcijaństwo od zawsze było związane z białym odcieniem skóry, zaś określenie „wartości judeochrześcijańskie” pozwalało politykom jednoznacznie wskazywać, o których wartościach mowa¹.

W raporcie *America's Changing Religious Identity*² opublikowanym w roku 2017 czytamy, że amerykański krajobraz religijny przechodzi drastyczną transformację. Biali chrześcijanie, stanowiący niegdyś dominującą grupę religijną³ w Stanach Zjednoczonych, tworzą obecnie mniej niż połowę wszystkich dorosłych mieszkańców tego kraju⁴. Zgodnie z danymi *World Po-*

¹ Zob. J. Wilson, *We're at the end of white Christian America. What will that mean?*, *The Guardian*, 20.09.2017, <https://www.theguardian.com/us-news/2017/sep/20/end-of-white-christian-america> [dostęp: 12.03.2019].

² Zob. D. Cox, R.P. Jones, *America's Changing Religious Identity*, 09.06.2017., <https://www.ppri.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated> [dostęp: 12.03.2019].

³ Powołując się na dane z 1970 roku, Michael Novak podaje, że w Ameryce żyje ponad pięćdziesiąt milionów katolików (zob. Novak 1984, s. 64).

⁴ Zdaniem Daniela Coxa i Roberta P. Jonesa, amerykański Kościół katolicki przeżywa przemianę etniczną, czego dowodem są dane statystyczne, z których wynika, że w ciągu 25 lat liczba białych katolików spadła o 32% (w 1992 roku wynosiła niespełna 87%, w roku 2017 około 55%). Jeszcze w roku 1976 około 81% białych Amerykanów utożsamiało się z wiarą chrześcijańską, zaś cztery dekady później taką deklarację złożyło niespełna 43% respondentów populacji osób rasy białej. Zob. <https://www.ppri.org/research/american...> [dostęp: 12.03.2019].

*pulation Review*⁵ w Stanach Zjednoczonych mieszka obecnie około 36 milionów Afroamerykanów⁶, co stanowi prawie 13% populacji tego kraju⁷, zaś do roku 2050 przewiduje się prawie dwukrotny wzrost liczby przedstawicieli tejże grupy mniejszościowej w USA (ponad 16% populacji kraju)⁸. W obliczu tych danych Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich⁹ podaje, że już prawie 3 milionów wierzących to przedstawiciele czarnej społeczności. Ta rosnąca w siłę ekspresyjna grupa etniczna stanowi nie lada wyzwanie duszpasterskie dla amerykańskich ordynariuszy.

Niniejszy artykuł przedstawia specyfikę form i praktyk religijnych Afroamerykanów w amerykańskim Kościele katolickim oraz prezentuje zmagania członków czarnej społeczności w swoich rodzimych parafiach z nierównością, ksenofobią i rasizmem. Opis dominujących aspektów w życiu społeczno-kulturowym czarnych pozwala określić ogrom wyzwań, wobec których stoi współczesny Kościół amerykański, wśród których warto wymienić problem powołań, celebrację liturgii czy kwestię integracji wiernych pochodzenia afroamerykańskiego.

Afroamerykanie w amerykańskim Kościele katolickim

W amerykańskim społeczeństwie panuje błędne przekonanie, że bycie czarnym wierzącym jest równoznaczne z przynależnością do charyzmatycznego kultu protestanckiego (zob. Kowalak 1996, s. 41-49), a przecież, mówiąc o amerykańskim Kościele, trzeba wspomnieć o czarnych katolikach, którzy, mimo zniesienia niewolnictwa, wciąż „walczą” o swoją tożsamość społeczno-kulturową, o bycie „autentycznie czarnym i prawdziwie katolickim”¹⁰.

Jak wspomniano, populacja czarnych katolików oscyluje w granicach 3 milionów, a dane te uwzględniają nie tylko osoby świeckie, ale również

⁵ Zob. worldpopulationreview.com/countries/united-states-population [dostęp: 12.03.2019].

⁶ Warto podkreślić, że społeczność Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych nie jest monolityczna, o czym świadczą stosowane określenia względem tejże grupy przez samych jej członków: „Murzyn”, „Afrykanin”, „Afroamerykanin”, „Czarny”, „kolorowy”.

⁷ Według danych United States Census Bureau z lutego 2018 roku populacja Stanów Zjednoczonych szacowana jest na ponad 327 milionów, zob. <https://www.census.gov/popclock> [dostęp: 12.03.2019].

⁸ <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/demographics/index.cfm> [dostęp: 13.03.2019].

⁹ Z angielskiego United States Conference of Catholic Bishops, zob. <http://www.usccb.org> [dostęp: 13.03.2019].

¹⁰ Z angielskiego “authentically black and truly Catholic” – E. Green, *There Are More Black Catholics in the U.S. Than Members of the A.M.E. Church*, *The Atlantic*, 05.11.2017, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/11/black-catholics/544754/> [dostęp: 14.03.2019].

13 biskupów¹¹, 250 księży, 437 diakonów, 75 mężczyzn w trakcie formacji seminaryjnej, 400 sióstr zakonnych oraz 50 zakonników. Obecnie aż w sześciu diecezjach władzę sprawują czarnoskórzy biskupi¹², zaś zgodnie z danymi National Black Catholic Survey (NBCS) z roku 2011 spośród 21 000 amerykańskich parafii około 800 to parafie zdominowane w zupełności przez Afroamerykanów¹³, a najwięcej z nich mieści się w stanach Luizjana i Teksas oraz w mieście Waszyngton¹⁴. Przywołując historię afrykańsko-amerykańskich katolików, warto przy tej okazji wspomnieć, że w Maryland powstała pierwsza spośród kolonii, w której osiedlili się czarni członkowie Kościoła. W ten sposób, jak podaje The National Black Catholic Congress, Inc.¹⁵, na amerykańskiej ziemi zasiane zostało katolickie ziarno „wśród Indian, czarnych niewolników i przedstawicieli innych mieszanek rasowych¹⁶”.

Katolicy Afroamerykanie we wszystkich kategoriach wiekowych wykazują większe zaangażowanie w sferze religijnej aniżeli biali członkowie Kościoła. Prawie 75% ciemnoskórych przedstawicieli Kościoła katolickiego powyżej 60 roku życia jest silnie zaangażowanych w życie swojej parafii. Podobną deklarację składa prawie 53% Afroamerykanów pomiędzy 18 a 29 rokiem życia. W przypadku białych katolików jest to niespełna 56% osób w wieku 60 lat i więcej oraz ponad 28% wierzących w przedziale wiekowym 18-29 roku życia. Wiara i tożsamość religijna Afroamerykanów, jak podaje raport National Black Catholic Survey¹⁷, jest silnie skorelowana z poziomem wykształcenia: biorący udział w badaniu Afroamerykanie to osoby

¹¹ Do urzędujących biskupów zaliczają się: Edward K. Braxton, Belleville; E. Campbell, Jr., Waszyngton; Fernand J. Cheri, OFM, Nowy Orlean; Shelton J. Fabre, Houma-Thibodaux; Wilton D. Gregory, Atlanta; Curtis J. Guillory, SVD, Beaumont; George Murry, SJ, Youngstown; Joseph N. Perry, Chicago. Biskupi przebywający na emeryturze: Gordon D. Bennett, SJ, diecezja Mandeville; Martin D. Holley, diecezja Memphis; John H. Ricard, SSJ, diecezja Pensacola-Tallahassee, Guy A. Sansaricq, diecezja Brooklyn; J. Terry Steib, SVD, diecezja Memphis, Zob: <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/african-american-bishops.cfm> [dostęp: 12.03.2019].

¹² Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity...> [dostęp: 12.03.2019].

¹³ Zob. *The 2011 National Black Catholic Survey. Executive Summary of Key Findings of Pastoral Issues*, w: [https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets/File/exec-summary-key-findings\[1\].pdf](https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets/File/exec-summary-key-findings[1].pdf) [dostęp: 12.03.2019].

¹⁴ <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/demographics/parishes-with-a-strong-black-catholic-presence.cfm> [dostęp: 13.03.2019].

¹⁵ The National Black Catholic Congress, Inc. to utworzona w roku 1985 organizacja non-profit, której celem jest opracowanie skutecznych środków ewangelizacyjnych wśród afrykańsko-amerykańskich katolików, zob. <https://nebula.wsimg.com/532a28df024cf652aab197ddd11a8338?AccessKeyId=BC1D04F48C0411888F51&disposition=0&alloworigin=1> [dostęp: 12.03.2019].

¹⁶ Z angielskiego: “among Indians, Black slaves and the various racial mixtures of them all” – <https://www.nbccongress.org/history-of-black-catholics.html> [dostęp: 12.03.2019].

¹⁷ Zob. <https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets...> [dostęp: 12.03.2019].

dobrze wykształcone, cieszące się wysoką pozycją społeczno-ekonomiczną¹⁸. Wspomnieć należy, że istnieje duża przepaść na tle społeczno-ekonomicznym pomiędzy czarnymi katolikami a czarnymi protestantami. Zarobki afroamerykańskich katolików są dwukrotne wyższe aniżeli afroamerykańskich protestantów, zaś porównywalne do zarobków białych wyznawców protestantyzmu. Czarni członkowie Kościoła katolickiego bardzo cenią sobie interakcje społeczne w ramach wspólnot przykościelnych i są bardziej zaangażowani w życie parafii aniżeli biali wierzący. Na fakt ten, zdaniem autorów NBCS, wpływ mają kulturowe i rasowe normy wspólnot Afroamerykanów, które stawiają duży akcent na znaczenie religii oraz duchowości w życiu codziennym¹⁹. Aż 62% Afroamerykanów deklaruje, że w ramach struktur parafialnych zaspokajane są ich potrzeby duchowe, emocjonalne i społeczne²⁰, co przekłada się na przywiązanie do swojej parafii²¹.

Jak czytamy w raporcie National Black Catholic Survey, ponad 48% afroamerykańskich katolików uczęszcza do Kościoła raz w tygodniu, co stanowi o ponad 18% więcej aniżeli białych wiernych. Poczucie duchowego uniesienia oraz potrzeba wsłuchania się w słowo Boże to dwa najczęściej akcentowane motywy uczestnictwa we Mszy Świętej. Afroamerykanie (31,7%) odczuwają większe aniżeli biali (20,5%) poczucie obowiązku uczestnictwa we Mszy Świętej. Czarni katolicy deklarują wysoki poziom satysfakcji z głoszonych kazania oraz śpiewów liturgicznych (73,2% czarnych vs. 67,5% białych).

Dyskryminacja rasowa i tęsknota za „czarną tożsamością”

W latach sześćdziesiątych XX wieku²², wraz z powstaniem ruchu Black Power²³, niewielka grupa czarnych aktywistów, katolików, zaczęła krytycznie odnosić się do działań w amerykańskim Kościele katolickim. Spór dotyczył pseudouniwersalności struktur Kościoła: Afroamerykanom narzucano

¹⁸ <https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets...> [dostęp: 12.03.2019].

¹⁹ <https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets...> [dostęp: 12.03.2019].

²⁰ Warto wspomnieć, że deklarację taką składa tylko 40,5% białych katolików.

²¹ Ponad 40% czarnych wiernych i niespełna 22% białych członków Kościoła katolickiego niechętnie podchodzi do sytuacji, w której musiałoby zmienić parafię, do której uczęszcza, zob. <https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets...> [dostęp: 12.03.2019].

²² W tym okresie, zgodnie z danymi U.S. Bureau of the Census, aktywność społeczna Afroamerykanów w poszczególnych stanach USA znacznie wzrosła (zob. Martin, Roberts, Mintz, McMurry, Jones 1989, s. 958-961).

²³ Ruch Black Power w latach 60. i 70. XX wieku był ruchem politycznym i społecznym, którego zwolennicy wierzyli w dumę rasową, samowystarczalność i równość dla wszystkich ludzi pochodzenia afrykańskiego. Członkowie ruchu brali udział w działaniach na rzecz praw obywatelskich, zob. <https://dp.la/primary-source-sets/the-black-power-movement> [dostęp: 15.03.2019].

albo model „irlandzkiego katolika”, albo „niemieckiego katolika”. Pokolenia Afroamerykanów, którzy nawrócili się na katolicyzm, wierzyły w prawo do powszechności amerykańskiego Kościoła. Jednakże konfrontacja z rzeczywistością okazała się zaskakująca. Zdaniem członków ruchu Black Power (zob. Ludwikowski 1976), „nie można być prawdziwym katolikiem, skoro nie można być naprawdę sobą²⁴”. Warto wspomnieć, że w tym okresie „wojowniczość” Murzynów dostrzegalna była w wielu innych aspektach życia społecznego²⁵. Wszystko za sprawą wojny w Wietnamie, w której udział Afroamerykanów był „nieproporcjonalnie wysoki w stosunku do innych grup społecznych [...] albowiem na 11 procent ogółu społeczeństwa służących w armii Stanów Zjednoczonych w Wietnamie czarni stanowili 18 procent” (Jones 2016, s. 640).

Carl Scott w opublikowanym na łamach czasopisma „First Things” artykule pisze, że ruch Black Power przetrwał na ulicach amerykańskich miast głównie za sprawą zniekształconych obrazów przedstawiających „zbrodnie” czarnej klasy robotniczej, którym wtórują chore ideologicznie wizje oraz wulgarny styl życia²⁶. Natomiast, zdaniem Richarda Johna Neuhausa²⁷, powstanie ruchu Black Power rozpoczęło proces transformacji głęboko zakorzenionych w amerykańskim zwyczaju zachowań. Ojciec Neuhaus moment zawiązania ruchu określa mianem „światłości moralnej”, który zakończył wygrzewanie się nadklasy białej części społeczeństwa w swoim blasku²⁸. Dni działalności Black Power, w opinii Davida Bradleya, to czas, gdy wojowniczość była trybem i wściekłością²⁹.

Z początkiem lat siedemdziesiątych czołowi przywódcy Black Power zginęli podczas starć z policją, zaś pozostałe grono zaniechało działań w ramach

²⁴ Z angielskiego: “we can’t be truly Catholic unless we can be our true selves” – E. Green, *There Are More Black Catholics in the U.S...*, [dostęp: 12.03.2019].

²⁵ W latach 1964-1968 w Stanach Zjednoczonych doszło prawie 225 gwałtownych incydentów na tle rasowym, w których zginęło ponad 190 osób, a prawie 49 tysięcy zostało aresztowanych (zob. Lewicki 2017, s. 351-352).

²⁶ Zob. C. Scott, *Carl’s Rock Songbok #79: Martha Bayles and I on Rap, Pt. 2, First Things*, 07.04.2013, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/04/carls-rock-songbook-martha-bayles-and-i-on-rap-pt> [dostęp: 23.03.2019].

²⁷ Ojciec Richard John Neuhaus był jedną z najbardziej wpływowych postaci amerykańskiego życia publicznego. Jego pisarstwo, aktywizm i związki z ludźmi ze świata religii, polityki, kultury miały bezpośredni wpływ na kształtowanie współczesnej historii Stanów Zjednoczonych. Początkowo luterński pastor, w 1991 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk kardynała Johna Josepha O’Connora. Założyciel, wieloletni redaktor naczelnny czasopisma „First Things” (zob. Boyagoda 2015).

²⁸ R.J. Neuhaus, *Farewell to the Overclass*, *First Things*, Sierpień 1996, <https://www.firstthings.com/article/1996/08/farewell-to-the-overclass> [dostęp: 23.03.2019].

²⁹ D. Bradley, *The Omni-American Blues*, *First Things*, Marzec 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/03/the-omni-american-blues> [dostęp: 23.03.2019].

ruchu³⁰. Niemniej jednak do chwili obecnej afroamerykańscy katolicy, mimo że stanowią kręgosłup amerykańskiego Kościoła, wciąż są celem nietolerancji rasowej. Co gorsza, ogromna większość białych wierzących nie dostrzega rasowej marginalizacji Afroamerykanów i nietolerancji wobec nich ze strony Kościoła. Według danych sondażowych przygotowanych przez Darrena W. DAVIS oraz DONALDA B. POPE-DAVISA (zob. DAVIS, POPE-DAVIS 2017) 40% afrykańsko-amerykańskich katolików deklaruje, że przynajmniej raz w życiu doświadczyło negatywnych zachowań na tle rasowym w swojej rodzinnej parafii. Warto podkreślić jednak, że rasistowskie poczynania nie zniechęcają czarnych do praktykowania wiary oraz zaangażowania w życie wspólnoty kościelnej. Z raportu, który przygotowali DAVIS oraz POPE-DAVIS, wynika, że większość badanych przyznaje, iż Kościół nie prowadzi działań mających na celu zwiększenie powołań wśród czarnych katolików, a przecież Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich już od lat prowadzi działania na rzecz zwalczania rasizmu, który „wyrządza wielką krzywdę swoim ofiarom i niszczy dusze tych, którzy mają rasistowskie lub uprzedzające myśli³¹”. Amerykańscy biskupi prowadzą akcje edukacyjne wśród wiernych we wszystkich grupach wiekowych³², zawiadują działaniami w poszczególnych parafiach³³, sukcesywnie zwracają się do członków Kościoła za pośrednictwem listów³⁴ oraz materiałów audiowizualnych³⁵. Warto przy tej okazji podkreślić, że w sierpniu 2017 roku Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich zainicjowała Ad Hoc Komitet Przeciwko Rasizmowi w odpowiedzi na pogorszenie się dyskursu publicznego i epizodyczne akty przemocy o charakterze rasistowskim i ksenofobicznym. Pokłosiem tychże działań był list pasterski amerykańskich biskupów na temat rasizmu: *Open Wide Our Hearts: The Enduring Call to Love*³⁶, który przypomina, że wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami stworzonymi na obraz i podobieństwo Boga. Rasizm, zdaniem biskupów, jest proble-

³⁰ Zob. <https://www.archives.gov/research/african-americans/black-power> [dostęp: 23.03.2019].

³¹ Z angielskiego: “This evil causes great harm to its victims, and it corrupts the souls of those who harbor racist or prejudicial thoughts”, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/index.cfm> [dostęp: 23.03.2019].

³² Edukacja prowadzona jest zarówno wśród uczniów szkół podstawowych i średnich, jak i studentów amerykańskich uczelni oraz osób dorosłych, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/educational-resources-on-racism.cfm> [dostęp: 23.03.2019].

³³ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/parish-resources-on-racism.cfm> [dostęp: 23.03.2019].

³⁴ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/...> [dostęp: 23.03.2019].

³⁵ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/racism-videos.cfm> [dostęp: 23.03.2019].

³⁶ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/upload/open-wide-our-hearts.pdf> [dostęp: 23.03.2019].

mem również moralnym i teologicznym, który manifestuje się instytucjonalnie i systemowo. Przemiana serc wiernych to jedyna droga do zmian postaw w amerykańskim społeczeństwie.

Jak czytamy na stronie The National Black Catholic Congress, Inc., przedstawiając historię amerykańskiego katolicyzmu, podkreślić należy istotną rolę, jaką mężczyźni i kobiety pochodzenia afroamerykańskiego odegrali w budowaniu Kościoła³⁷. Mając za sobą wieloletnią historię niewolnictwa oraz segregacji rasowej, czarni katolicy wciąż pielęgnują wiele aspektów swojego dziedzictwa kulturowego. Zdaniem ks. Scotta A. Baileya³⁸, wiara chrześcijańska nadaje znaczenia ludzkiej kulturze, która z kolei prowadzi ludzi do Chrystusa. Rolą Afroamerykanów jest wzbogacanie Kościoła, dzielenie się swoim dorobkiem kulturowym z całą społecznością wiernych. W opinii Baileya tym, co społeczność czarnych przyciąga do Kościoła, jest głębokie uznanie dla daru wolności w Jezusie Chrystusie. Mając w pamięci doświadczenie niewoli i rasizmu, Afroamerykanie doskonale rozumieją znaczenie wolności w Chrystusie, bo „nawet przed emancypacją znali wewnętrzną duchową wolność, która pochodzi od Jezusa... Pozostawili nam lekcję, że bez duchowej wolności nie można walczyć o tę wolność, która jest prawem wszystkich³⁹”. To właśnie w okresie niewolnictwa, zdaniem ks. Scotta A. Baileya, słowo Boże zawarte na kartach Pisma Świętego dodawało otuchy i siły. Historia Izraela, opowieść o niewoli i wyzwoleniu, rezonuje do dnia dzisiejszego głęboko w sercach wiernych Afroamerykanów. Co więcej, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dają nadzieję w obliczu tragedii, które czarnej części amerykańskiego społeczeństwa nie są obce. Wydarzenia te sprawiły, że katolicy pochodzenia afroamerykańskiego, wdzięczni za dar wolności udzielonej przez Boga, sami starają się głosić wolność i żyć w myśl wolności Chrystusowej⁴⁰.

³⁷ Zob. „*What We Have Seen and Heard*” *A Pastoral Letter on Evangelization From the Black Bishops of the United States*, U.S.A. 1984, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/upload/what-we-have-seen-and-heard.pdf> [dostęp: 23.03.2019].

³⁸ Ksiądz Scott A. Bailey jest sekretarzem kapłana arcybiskupa Aquili w Denver, a na stronie The National Black Catholic Congress, Inc. przedstawia, w jaki sposób funkcjonuje społeczność Afroamerykanów w amerykańskich parafiach Kościoła katolickiego, zob. <https://archden.org/clergy/rev-scott-bailey/#.XJfmZvZFw2w>, <https://www.nbccongress.org/> [dostęp: 23.03.2019].

³⁹ Z angielskiego: “Even before emancipation they knew the inner spiritual freedom that comes from Jesus ... They left us the lesson that without spiritual freedom we cannot fight for that broader freedom which is the right of all” – <https://www.nbccongress.org/history-of-black-catholics.html> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁰ Zob. <https://stcolumba-oak.com/black-catholic-history-facts> [dostęp: 24.03.2019].

Duch afroamerykański we współczesnym Kościele

Zdaniem Jamesa Baldwina, „doświadczenie murzyńskie jest czymś całkiem odrębnym, niepowtarzalnym i nieporównywalnym z doświadczeniem innych grup etnicznych w Ameryce. I dopóki wszyscy, którym sprawa leży na sercu, nie uświadomią sobie tej odrębności [...] dopóty czarni i biali nie znajdą nawet wspólnego języka dla oceny sytuacji” (Brodzki 1963, s. 137). W chwili, kiedy czarni katolicy wyrazili wolę wprowadzenia afrykańskiej ekspresji w amerykańskim Kościele, zaczęto zmierzać w kierunku powielania tradycji Kościoła protestanckiego. Działania te spotkały się ze sprzeciwem Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich z uwagi na różnice eklezjologiczne i wyznaniowe, a także odmienności teologiczne i socjologiczne.

Główną cechą rozpoznawczą społeczności czarnych wydaje się radość. Już w czasach niewolnictwa, ucisku i trudu mężczyźni i kobiety pochodzenia afroamerykańskiego wyrażali wielką radość i nadzieję, a ich źródłem było zbawienie, które przyszło przez Krzyż. Owa radość wyraża się zazwyczaj w pieśniach, tańcach, modlitwach uwielbienia oraz dziękczynieniu. Wesołość rysująca się na twarzach Afroamerykanów jest wyrazem wiary w Dobrą Nowinę, którą ofiarują światu. Jednakże, zdaniem ks. Scotta A. Bailey, bez przepowiadania Pismo Święte nigdy nie zapuściłoby korzeni w sercach członków czarnej społeczności. Kultura Afroamerykanów wyrasta z silnej tradycji głoszenia Biblii w taki sposób, by miała ona zastosowanie w życiu codziennym. Afroamerykanie tęsknią za spotkaniem Chrystusa nie tylko w Eucharystii, ale również podczas kazania, które otwiera serca wiernych na Słowo. Fakt ten niezwykle trafnie cechuje społeczność afrykańsko-amerykańskich katolików, dlatego nauczanie musi odbywać się z pełną świadomością kulturową i musi być dynamiczne.

W marcu 1991 roku Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich opublikowała dokument *Plenty Good Room. The Spirit and Truth of African American Catholic Worship*, w którym Podkomisja ds. Liturgii Czarnych⁴¹ zajęła się kwestią dostosowania liturgii do stylu i wymowy wspólnoty Afroamerykanów. Jak czytamy w dokumencie, Kościół uznaje różnorodność wspólnot wiernych oraz wymogi ewangelizacyjne, dlatego uczy, że obrzędy liturgiczne muszą być dostosowane do temperamentów i tradycji różnych grup etnicznych, językowych, kulturowych i rasowych. W sytuacji, w której zwyczaje grup mniejszościowych są wolne od błędów i przesądów, mogą być dopuszczone do liturgii zgodnie z jej autentycznym duchem⁴². W roku 1987 papież

⁴¹ Z angielskiego: The Black Liturgy Subcommittee.

⁴² *Plenty Good Room. The Spirit and Truth of African American Catholic Worship*, Waszyngton DC, s. 12, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/upload/plenty-good-room.pdf> [dostęp: 24.03.2019].

Jan Paweł II podczas spotkania z Afroamerykanami w Nowym Orleanie podkreślał, że Kościół ceni, szanuje wszystkie kultury i wszelkie działania ewangelizacyjne wśród wiernych. Należy sobie jednak uświadomić, „że nie ma żadnego czarnego Kościoła, żadnego białego Kościoła, żadnego amerykańskiego Kościoła; ale jest i być musi, w Kościele Jezusowym, miejsce dla czarnych, białych, Amerykanów, dla członków każdej rasy i każdej kultury⁴³”.

Ekspresyjna forma wyrazu, charakterystyczna dla liturgii czarnych wiernych, ściśle nawiązuje do dramatycznej historii ucisku i niewolnictwa, którego doświadczyli przed laty członkowie tej grupy rasowej. Okrzyki były bowiem środkiem, dzięki któremu Afroamerykanie doświadczyli nawrócenia i Boga, stanowiły więc mniej lub bardziej uporządkowany sposób rozwiązywania ich problemów⁴⁴. Do dnia dzisiejszego, podczas kazań, dostrzegalny jest dramatyczny ton, charakterystyczna intonacja oraz rytm wypowiedzi budujący napięcie i nawołujący do nawrócenia. Warto podkreślić, że czarni duchowni cechują się niezwykłą charyzmą, przenikliwym głosem, rytmiczną intonacją, zaś głoszenie słowa Bożego podczas liturgii staje się dialogiem na linii kapłan – zgromadzeni wierni. Podczas kazania wierni mogą spontanicznie, z serca wypowiadać zwroty: „Amen”, „Tak Panie”, „Dziękuję Ci, Jezu”, jak również mogą unosić ręce w geście uwielbienia⁴⁵.

Duchowość Afroamerykanów, jak czytamy w dokumencie *Plenty Good Room. The Spirit and Truth of African American Catholic Worship*, obejmuje całą osobę, zarówno w sferze intelektu, emocji, ducha, ciała, w formie działań indywidualnych oraz wspólnotowych. Doświadczenie Boga, w wersji afroamerykańskiej, stawia duży nacisk na emocje, dlatego właśnie nabożeństwa tej grupy rasowej eksplodują radością, śpiewem, tańcem, kolorem. Owa „radość jest wynikiem przekonania, że w czasie ucisku On mnie poprowadzi... Ta radość pochodzi z nauki i mądrości naszych matek i ojców w wierze⁴⁶”. Emocjonalna forma wyrazu wiary jest silnie zakorzeniona w formie poznawania i doświadczania otaczającego świata, bo przecież nie tylko intelekt, ale również emocje, biorą udział w przeżywaniu rzeczywistości. Jednakże emo-

⁴³ Z angielskiego: “there is no black Church, no white Church, no American Church; but there is and must be, in the one Church of Jesus Christ, a home for blacks, whites, Americans, every culture and race” – *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 17, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁴ *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 32, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁵ *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 43-44, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁶ Z angielskiego: “This joy is a result of our conviction that ‘in the time of trouble, He will lead me... This joy comes from the teaching and wisdom of our mothers and fathers in the Faith’” – *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 37, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

cjonalny sposób poznania opiera się, oprócz zmysłu wzroku, również na afrykańskiej tradycji ustnej, która jest pełna wszelkich środków stylistycznych, mających na celu wywołanie pożądanych emocji.

Ręce uniesione w czasie modlitwy, pochylone głowy, skoki, tańce, krzyki – wszystko to odgrywa istotną rolę w afroamerykańskim Kościele katolickim, gdyż ujawnia wewnętrzne uczucia, nadzieje, lęki, marzenia i tęsknoty za wolnością tejże grupy etnicznej⁴⁷. Co więcej, działania te, wykonywane przez całą wspólnotę wiernych, przyczyniają się do budowania jedności zgromadzenia. Gesty te, wykonywane przez księdza, przewodniczącego liturgii, mogą zaangażować całą społeczność wiernych i zwiększyć poczucie wspólnotowości.

W opinii ks. Bailey Afroamerykanie to istoty stadne bez względu na okoliczności społeczno-ekonomiczno-polityczne. Dostrzegalne jest to nie tylko w liturgii, gdyż przekłada się również na życie rodzinne, gdzie każdy wspiera, zachęca i wzbogaca drugiego, samemu czerpiąc nie mniejsze korzyści. Scott A. Bailey twierdzi, że nieodłączny wspólnotowy aspekt czarnej duchowości jest pod wieloma względami owocem i źródłem życia w jedności z Trójcą Świętą⁴⁸.

Afroamerykanie wyzwaniem dla amerykańskiego Kościoła

Przedstawienie kilku aspektów, które dominują w życiu społeczno-kulturowym Afroamerykanów, pozwala nie tylko lepiej poznać tę grupę rasową, ale również określić wyzwania, wobec których stoi amerykański Kościół.

Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich podkreśla ogromny dług wdzięczności wobec czarnych mężczyzn i kobiet kształtujących historię Stanów Zjednoczonych. To właśnie za ich sprawą afrykańsko-amerykańscy wierni zasilają licznie szeregi współczesnego Kościoła. W opinii biskupów wszystkie dary społeczno-kulturowe cechujące społeczność Afroamerykanów stanowią nie lada wyzwanie. Powołana przy amerykańskim episkopacie Podkomisja do spraw afroamerykańskich⁴⁹ zajmuje się potrzebami i aspiracjami katolickich Afroamerykanów w kwestiach duszpasterstwa, ewangelizacji, sprawiedliwości społecznej, kultu oraz rozwojem innych obszarów zainteresowania. Podkomisja stara się być również oficjalnym źródłem informacji dla

⁴⁷ *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 41, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁸ Zob. <https://www.nbccongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

⁴⁹ Z angielskiego: *The Subcommittee on African American Affairs (SCAAA)*. Przewodniczącym SCAAA jest Joseph N. Perry, biskup pomocniczy archidiecezji Chicago, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/> [dostęp: 24.03.2019].

wszystkich biskupów oraz wiernych Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych. Celem jej jest wyartykułowanie społeczno-kulturowego wymiaru wspólnoty katolickiej Afroamerykanów oraz stworzenie podstaw do autentycznej integracji bogactwa tejże grupy rasowej.

Na stronie Konferencji przedstawiono trzy opracowane przez Donnę Grimes⁵⁰, asystentkę dyrektora do spraw Afroamerykańskich przy Sekretariacie Różnorodności Kulturowej Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich, kluczowe zasady, którymi winny się kierować wspólnoty afroamerykańskich katolików⁵¹. Pierwsza z nich mówi o planowaniu strategicznym, które stanowi klucz do sukcesu dla służby na rzecz czarnych wiernych. Dobry harmonogram działań winien uwzględniać wszelkie formy aktywności, które mogłyby przynieść korzyści Afroamerykanom, między innymi: organizację rekolekcji, spotkania treningowe dla katechetów czy zaangażowanie młodych w organizowane i planowane inicjatywy. Druga z zasad odnosi się do budowania struktur, centralnych miejsc spotkań dla czarnych wiernych. Mówiąc o budowaniu struktur, Grimes ma na myśli centra duszpasterstwa bądź kancelarie, w których organizować można spotkania, także wielokulturowe, również z wiernymi innych grup rasowych. Ostatnia ze wspomnianych zasad mówi o zaangażowaniu duchownych. Zdaniem Donny Grimes, księża, diakoni oraz pracownicy ośrodków parafialnych winni służyć wiernym z pełnym szacunkiem, zrozumieniem oraz braterską miłością⁵².

Kluczowym problemem dla amerykańskich biskupów wydaje się nie tylko kwestia integracji w Kościele wiernych pochodzenia afroamerykańskiego, jak również brak powołań wśród członków tejże grupy rasowej. W opinii National Black Catholic Clergy Caucus of the United States pragnienie większej liczby powołań wśród Afroamerykanów jest istotne zarówno od strony ewangelizacyjnej tej części wiernych, jak i „promocji” w amerykańskim Kościele kultury czarnych. Kwestia powołań, zdaniem amerykańskich biskupów, stanowi najwyższy priorytet dla współczesnego Kościoła w Stanach Zjednoczonych. Analizując materiały przedstawione na stronie National Black Catholic Clergy Caucus of the United States można stwierdzić, że za niską liczbą powołań kryje się konieczność „alienacji kulturowej i społecznej” w okresie seminarium lub domu formacyjnym⁵³. Ponad to, brak powołań wiąże się ściśle z „lukami kulturowymi”: nierzadko do czarnych parafii kierowani są biali duchowni, co

⁵⁰ Zob. https://www.catholicerald.com/opinions/not_in_print/black_history_month____why/ [dostęp: 24.03.2019].

⁵¹ Z angielskiego: *Secretariat of Cultural Diversity of the U.S. Conference of Catholic Bishops*, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/index.cfm> [dostęp: 24.03.2019].

⁵² Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity...> [dostęp: 24.03.2019].

⁵³ Zob. <https://www.nbccongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

wywołuje kulturową i empiryczną przepaść na linii kapłan-wspólnota. Zdaniem amerykańskich biskupów, „zbyt często biali duchowni zaangażowani w posługę duszpasterską wśród Afroamerykanów wchodzą do społeczności czarnych z chętnym sercem, ale niewystarczającą formacją⁵⁴”. Dlatego też amerykański Kościół zachęca do kształcenia historycznego i kulturalnego kapłanów zamierzających podjąć działalność w afroamerykańskich parafiach. Formacja w tym zakresie pozwoli przede wszystkim lepiej służyć na rzecz czarnej wspólnoty, jak również kształtować postawy młodych wiernych⁵⁵.

Afroamerykańska młodzież to nie tylko wielka nadzieja Kościoła, ale również nie lada wyzwanie. Wielu czarnoskórych młodych ludzi, głównie na obszarach miejskich i wielkomiejskich, boryka się z problemem biedy, ubóstwa, narkotyków, braku pracy. Właśnie dlatego ordynariusze amerykańskiego Kościoła zachęcają do większego zaangażowania na rzecz czarnoskórej młodzieży, do formowania nie tylko serc, ale również umysłów⁵⁶. Współczesna afroamerykańska młodzież, zdaniem biskupów, nie ceni czarnej historii i kultury w takim stopniu, jak ich rodzice czy dziadkowie. W miarę upływu czasu młodzież afrykańsko-amerykańska „jest pochłaniana przez styl życia, który jest coraz bardziej indywidualistyczny, hedonistyczny, materialistyczny i ateistyczny⁵⁷” i zapomniała o przodkach, którzy walczyli nie tylko o życie czy wolność, ale również o rozwój czarnej społeczności. Właśnie dlatego, zdaniem Konferencji, ewangelizacja młodych czarnych wymaga zrozumienia kultury istniejącej wewnątrz kultury, która rozpaczliwie dąży do wyzwolenia i wewnętrznej dezintegracji.

Celebracja liturgii w afroamerykańskich parafiach to, zdaniem Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich, nie lada wyzwanie. Msza Święta, zdaniem ordynariuszy, winna być zarówno „autentycznie czarna, jak i prawdziwie katolicka⁵⁸”. Wymaga to od celebransu świadomości i integracji afroamerykańskich elementów kulturowych w muzyce, głoszeniu Słowa, ekspresji cielesnej, szatach, a nawet w tempie prowadzenia obrzędów. Jednocześnie, o czym przypominają biskupi, liturgia nie jest formą wyrażania kultury okreś-

⁵⁴ Z angielskiego: “Too often, White ministers engaged in pastoral ministry among African Americans come into the community with willing hearts but inadequate formation” – <https://www.nbcongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

⁵⁵ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/building-leaders-in-the-black-catholic-community-for-service-in-the-church.cfm> [dostęp: 24.03.2019].

⁵⁶ Zob. <https://www.nbcongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

⁵⁷ Z angielskiego: “they are swallowed up by lifestyles which are increasingly individualistic, hedonistic, materialistic, and atheistic” – <https://www.nbcongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

⁵⁸ Z angielskiego: “authentically Black and truly Catholic” – <https://www.nbcongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

lonej grupy społecznej, a kultem powszechnego Kościoła. Dlatego też idiomy kulturowe, mimo że niezwykle ważne dla czarnych wierzących, nie powinny odwracać uwagi od istoty Mszy Świętej⁵⁹.

Wnioski i zakończenie

Współczesny amerykański Kościół wyczuwa echo dziedzictwa kulturowego, które przed laty przyniosła za sobą społeczność afroamerykańska. „Jest to echo, które opowiada historię zrodzoną z ubóstwa i cierpienia, a zatem musi być echem, które Kościół przyjmuje i obejmuje⁶⁰”. Adaptacja życia chrześcijańskiego na polu oryginalnego języka, stylu bycia czy też geniuszu kultury współwyznawców nie jest niemożliwa. Zdaniem papieża Pawła VI, manifestowanie wiary chrześcijańskiej może mieć wieloraki wymiar, zaś pluralizm w Kościele jest nie tylko uzasadniony, ale wręcz pożądanym⁶¹.

Wydaje się jednak, że działania Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich na rzecz walki z ksenofobią i rasizmem nie przynoszą zamierzonych efektów. Jak wspomniano w niniejszym artykule, czarni katolicy, mimo większego statystycznie zaangażowania w życie parafii, wciąż deklarują brak poczucia wspólnotowości z białymi wiernymi. Być może amerykańscy ordynariusze winni z większym zaangażowaniem odnosić się do trudnej, wręcz bolesnej historii tej społeczności? Mając na uwadze dane liczbowe, warto docenić i poznawać wszystko to, co niesie za sobą kultura Afroamerykanów: radość, ekspresję oraz charyzmę. Być może w listach czy oficjalnych dokumentach amerykański Episkopat powinien częściej podkreślać wkład działań czarnych wiernych na rzecz Kościoła w Stanach Zjednoczonych? Warto nie tylko w społecznościach lokalnych (poszczególnych stanów), ale na forum krajowym „promować” afroamerykańskich duchownych, których cechuje lekkość słowa oraz charyzma.

W nawiązaniu do tego, co wcześniej powiedziano, słuszny wydaje się sprzeciw Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich wobec powielania protestanckich praktyk przez czarnych wiernych. Być może jednak zamiast krytyki owych działań warto rozpocząć dialog z czarnymi duchownymi i wiernymi, a wszystko po to, by wypracować wspólne rozwiązanie uwzględ-

⁵⁹ Zob. <https://www.nbccongress.org/history...> [dostęp: 24.03.2019].

⁶⁰ Z angielskiego: "It is an echo that tells a story born of poverty and affliction, and therefore it must be an echo that the Church receives and embraces" – *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. IX, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

⁶¹ *Plenty Good Room. The Spirit and Truth...*, s. 15, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-...> [dostęp: 24.03.2019].

niające poszanowanie tradycyjnych praktyk katolickich oraz ekspresyjnych, afroamerykańskich form wyrazu?

THE SPECIFICITY OF THE FORM AND RELIGIOUS PRACTICES OF THE AFRICAN-AMERICAN COMMUNITY AS A PASTORAL CHALLENGE FOR THE AMERICAN CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

Almost three million faithful of the American Church are representatives of an African-American ethnic group. This community, which experienced oppression and slavery for years, is characterized not only by great faith but also by expression and joy in experiencing God. A strong attachment to tradition is a challenge for American bishops to cultivate cultural values not to lose the universalist spirit of the Church.

Keywords: Afro-American; *United States Conference of Catholic Bishops*; American Church

Słowa kluczowe: Afroamerykanie; *Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich*; amerykański Kościół

BIBLIOGRAFIA

- Boyagoda R. (2015), *Richard John Neuhaus. A Life in the Public Square*, New York.
 Brodzki S. (1963), *Czarny problem USA*, Warszawa.
 Davis D.W., Pope-Davis D.B. (2017), *Perseverance in the Parish?: Religious Attitudes from a Black Catholic Perspective (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics)*, Cambridge.
 Jones M.A. (2016), *Historia USA*, tłum. P. Skurowski, P. Ostaszewski, Gdynia.
 Kowalak T. (1996), *Problemy społeczne Stanów Zjednoczonych*, Warszawa.
 Lewicki Z. (2017), *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era konfrontacji 1941-1980*, Warszawa.
 Ludwikowski R.R. (1976), *Murzyński radykalizm w USA*, Warszawa.
 Martin J.K., Roberts R., Mintz S., McMurry L.O., Jones J.H. (1989), *America and its People*, New York.
 Novak M. (1984), *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, tłum. H. Pawlikowska, Warszawa.

Publikacje elektroniczne

- Bradley D., *The Omni-American Blues, First Things*, Marzec 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/03/the-omni-american-blues> [dostęp: 23.03.2019].
 Cooper M., *Why have there been no catholic presidents since John F. Kennedy?*, *Newsweek*, 23.09.2015., <https://www.newsweek.com/why-have-there-been-no-catholic-presidents-john-f-kennedy-375401> [dostęp: 12.03.2019].
 Cox D., Jones R.P., *America's Changing Religious Identity*, 09.06.2017, <https://www.ppri.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated> [dostęp: 12.03.2019].

- <https://archden.org/clergy/rev-scott-bailey/#.XJfmZvZFw2w> [dostęp: 12.03.2019].
- <https://dp.la/primary-source-sets/the-black-power-movement> [dostęp: 15.03.2019].
- <https://nebula.wsimg.com/532a28df024cf652aab197ddd11a8338?AccessKeyId=BC1D04F48C0411888F51&disposition=0&alloworigin=1> [dostęp: 12.03.2019].
- http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html [dostęp: 12.03.2019].
- <https://www.archives.gov/research/african-americans/black-power> [dostęp: 23.03.2019].
- https://www.catholicherald.com/opinions/not_in_print/black_history_month____why_/ [dostęp: 24.03.2019].
- <https://www.census.gov/popclock> [dostęp: 12.03.2019].
- <https://www.nbccongress.org/> [dostęp: 23.03.2019].
- <https://www.nbccongress.org/history-of-black-catholics.html> [dostęp: 12.03.2019].
- <https://www.ppri.org/about> [dostęp: 12.03.2019].
- <https://stcolumba-oak.com/black-catholic-history-facts> [dostęp: 24.03.2019].
- <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/11/black-catholics/544754/> [dostęp: 14.03.2019].
- <http://www.usccb.org> [dostęp: 13.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/> [dostęp: 24.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/demographics/index.cfm> [dostęp: 13.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/demographics/parishes-with-a-strong-black-catholic-presence.cfm> [dostęp: 13.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/index.cfm> [dostęp: 24.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/african-american-bishops.cfm> [dostęp: 12.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/building-leaders-in-the-black-catholic-community-for-service-in-the-church.cfm> [dostęp: 24.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/upload/what-we-have-seen-and-heard.pdf> [dostęp: 23.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/educational-resources-on-racism.cfm> [dostęp: 23.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/index.cfm> [dostęp: 23.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/parish-resources-on-racism.cfm> [dostęp: 23.03.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/racism/upload/open-wide-our-hearts.pdf> [dostęp: 23.03.2019].
- Neuhas R.J., *Farewell to the Overclass, First Things*, Sierpień 1996, <https://www.firstthings.com/article/1996/08/farewell-to-the-overclass> [dostęp: 23.03.2019].
- Plenty Good Room. The Spirit and Truth of African American Catholic Worship*, Waszyngton DC, <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/african-american/resources/upload/plenty-good-room.pdf> [dostęp: 24.03.2019].
- Scott C., *Carl's Rock Songbok #79: Martha Bayles and I on Rap, Pt. 2, First Things*, 07.04.2013, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/04/carls-rock-songbook-martha-bayles-and-i-on-rap-pt> [dostęp: 23.03.2019].
- The 2011 National Black Catholic Survey. Executive Summary of Key Findings of Pastoral Issues*, [https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets/File/exec-summary-key-findings\[1\].pdf](https://www.dor.org/tasks/sites/home/assets/File/exec-summary-key-findings[1].pdf) [dostęp: 12.03.2019].
- Wilson J., *We're at the end of white Christian America. What will that mean?*, *The Guardian*, 20.09.2017, <https://www.theguardian.com/us-news/2017/sep/20/end-of-white-christian-america> [dostęp: 12.03.2019].
- worldpopulationreview.com/countries/united-states-population [dostęp: 12.03.2019].

Zoll R., *White Christians now a minority among US population, study finds*, *Independent*, 7.09.2017., <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-population-white-christians-minority-immigration-atheism-religion-demography-evangelism-a7933601.html> [dostęp: 14.03.2019].

Aleksandra Kłos-Skrzypczak – dr teologii (teologia moralna), magister socjologii. Adiunkt w Katedrze Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swoich zainteresowaniach naukowych zajmuje się tematyką rodziny w perspektywie społeczeństwa amerykańskiego, neokonserwatyzmem amerykańskim oraz historią teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych.

ANDRZEJ DERDZIUK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

PATRIOTYZM W CZASIE POKOJU

Kwestia patriotyzmu podkreślana zazwyczaj w kontekście obrony ojczyzny przed zagrożeniami jest ważna nie tylko w zakresie narażania swego życia w działaniach zbrojnych. W okresie zwiększonej globalizacji i narastającego procesu ujednolicania kultury przyjmującej postać światowej dominacji wielkich koncernów promujących rozmaite formy kultury masowej istotne jest zachowanie tożsamości poszczególnych narodów, które istnieją dzięki posiadaniu własnego kodu kulturowego zapisanego w języku, zwyczajach i dziedzictwie sztuki oraz wyznawanej wierze w Boga. Ponadto w dobie zwiększonej wymiany handlowej i wzmożonego oddziaływania grup biznesowych o zasięgu międzynarodowym istotne jest powtarzane przez polityków i publicystów stwierdzenie, że kapitał ma narodowość i w sytuacjach kryzysów gospodarczych rządy państw wykorzystują przedsiębiorstwa do dbania o interes kraju, z którego pochodzą.

Zagadnienie patriotyzmu w dobie pokoju jest jak najbardziej aktualne i winno być podejmowane w perspektywie podkreślania troski o własną kulturę oraz zabiegania o dobro wspólnoty narodu i kraju, w którym ktoś mieszka. Porządek miłości wskazujący zakresy oddziaływania zaangażowania w rozwijanie dobra wspólnego wymaga określenia i uzasadnienia istnienia środowisk, które mają pierwszeństwo w zabieganiu o ich strzeżenie i rozwój. Po określeniu samej istoty patriotyzmu zostaną wskazane dwie płaszczyzny jego rozwijania w okresie pokoju, które dotyczą kultury i życia gospodarczego.

1. Określenie pojęcia patriotyzm

Mianem patriotyzmu określa się właściwą postawę wobec własnej ojczyzny, wskazującą konieczność szacunku do ziemi ojczystej i rozwijanej na niej kultury. Termin patriotyzm wywodzi się z łacińskiego słowa *patria* oznaczającego ojczyznę (por. Jan Paweł II 2005, s. 66-69). W skład pojęcia patriotyzmu wchodzi: pragnienie poznawania ojczystej historii, przywiązanie do ziemi oraz pielęgnowanie kultury wyrażającej się w obyczajach i formach zachowań, a także dziełach sztuki. Postawa patriotyczna obejmuje zatem najpierw poznanie dziedzictwa narodu, a następnie jego umiłowanie. Istotnym wymogiem patriotyzmu jest osobisty wkład w rozwijanie przejętego dziedzictwa, wyrażające się w trosce o dobro wspólne danej społeczności narodowej.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na trzy elementy patriotyzmu: poznawczy, emocjonalny oraz wolitywny. Wyróżnienie ich pozwala na ukazanie złożoności postawy patriotyzmu, która będąc ujęta integralnie, pomaga człowiekowi w osiąganiu rozwoju osobistego. Prawdziwe i pełne poznanie historii i kultury narodu prowadzi do jej właściwego umiejscowienia w historii świata i pozwala na zachowanie słusznych proporcji w przypisywaniu zasług własnemu narodowi. Patriotyzm zawsze jest jednak czymś więcej niż tylko wiedzą, gdyż zakłada osobiste i szczere zaangażowanie oparte na miłości do ojczyzny, które ma prowadzić do gotowości ponoszenia dla niej nawet największych ofiar (por. Derdziuk 2008, s. 112).

Zaburzenie proporcji we wzajemnym ułożeniu elementów poznawczego, emocjonalnego i wolitywnego może prowadzić do lekceważenia dziedzictwa rodzimej kultury lub też ujawniać się w postaci nadmiernego idealizowania roli własnego narodu. Postawą przeciwną patriotyzmowi jest zatem kosmopolityzm, który ujawnia egzystencjalny brak więzi z własną ojczyzną. W skrajnych przypadkach może on być posunięty aż do wyrzeczenia się własnej ojczyzny lub dopuszczania się działania na jej szkodę. Inną postawą przeciwną patriotyzmowi i będącą zarazem przeciwnym stanowiskiem do kosmopolityzmu jest nacjonalizm, który przewartościowuje znaczenie własnego narodu i prowadzi do pogardy, a nawet zwalczania innych narodów (por. Kempys 2005, s. 171-178). Skrajna forma nacjonalizmu to szowinizm wyrażający się w agresji wobec przedstawicieli innych społeczności narodowych.

Wzrastanie w cnocie patriotyzmu dokonuje się na drodze mądrego przekazywania przez świadectwo rodziców i wychowawców dziedzictwa poprzednich pokoleń oraz wartości, które ożywiały osoby znaczące dla historii narodu. Dlatego istotne jest wskazywanie na postaci bohaterów narodowych, którzy bronili ojczyzny w czasie wojny oraz podejmowali trud rozwijania wspólnoty narodowej w okresie pokoju. W rozwoju postawy patriotyzmu ważne jest właściwe używanie symboli narodowych w postaci godła i flagi, które stają się wyrazem identy-

fikacji z własnym narodem i zarazem pozwalają na odróżnianie się w wielonarodowym społeczeństwie. Upodobanie w muzyce wyrażającej wartości narodowe oraz poznawanie literatury opiewającej dzieje ojczyzny pomaga w kształtowaniu pozytywnego nastawienia do dziedzictwa narodu. Nie należy też lekceważyć znaczenia poznawania ojczystych krajobrazów, które głęboko wpisują się w serce i umysł. Wywierają one wpływ na wyobraźnię, która pozwala na widzenie rzeczy w odpowiednich proporcjach i określonych uwarunkowaniach.

Cnota patriotyzmu, pojmowana jako postawa moralna, za którą człowiek odpowiada przed własnym sumieniem, jest oparta na zasadzie sprawiedliwości, która wzywa do okazania należnego szacunku oraz wyrażenia wdzięczności tym, z których dorobku i dobroci korzysta się w osobistym rozwoju. Do wartości wpływających na kształtowanie osobowości należą wspólnota krwi i więzi osobowe, rodzinna ziemia oraz kultura. Poznawanie i uszanowanie dziedzictwa narodowego przyczynia się do głębszego odkrywania własnej tożsamości i sprzyja nabywaniu sprawności moralnych. Stąd też odrzucanie patriotyzmu lub zaniedbywanie troski o jego rozwój i pielęgnowanie nie tylko jest przeciwne sprawiedliwości, ale też przyczynia się do wyobcowania człowieka i ztracenia zdolności identyfikowania się z danym kręgiem kulturowym. Odrzucanie ojczystej tradycji kulturowej może owocować zbytnim indywidualizmem i brakiem więzi społecznych, prowadzącym do utraty wrażliwości na wartości przyjmowane przez innych. W istocie kosmopolityzm tylko w teorii staje się tolerancją. W rzeczywistości jest on jednakowym brakiem szacunku dla wszystkich. Właściwie ukształtowana postawa patriotyzmu, oparta na umiłowaniu ojczyzny, uczy szacunku dla innych, gdyż potrafi dostrzec rolę wartości dla kształtowania osobowości (por. Nagórny 2006, s. 136-138).

Problematyka cnoty patriotyzmu łączy się z zagadnieniem czwartego przykazania Dekalogu i wskazuje na moralny obowiązek poszanowania ojczyzny jako rzeczywistości przekazanej przez minione pokolenia. Okazując wdzięczność rodzicom i krewnym, chrześcijanin przyjmuje pozostawione przez nich dziedzictwo i stara się je rozwijać. Szacunek dla dorobku poprzednich pokoleń nie może jednak przybierać formy zobowiązania do jego mechanicznej recepcji i niezmiennego powielania, bez dostrzegania rzeczywistej wartości ojczystej ziemi i kultury, który to dziedzictwo obejmuje. Personalistyczny wymiar patriotyzmu zawarty w szacunku dla ojcowizny musi być dopełniony przez odkrycie i docenienie duchowych wartości samego dziedzictwa. Taka postawa oznacza zaangażowanie umysłu, serca i woli w poznawanie, ukochanie i pomnażanie otrzymanych zasobów ducha i materii. Człowiek jako istota wolna i rozumna, dogłębnie rozważywszy wartość kultury, w której się wychował, sam wybiera sposoby jej kultywowania, co pozwala na twórcze zaangażowanie się w rozwijanie dziedzictwa narodu. Odpowiedzialne poszanowanie przeszłości nie może usuwać możliwości krytycznej jej oceny w per-

spektywie teraźniejszości i nie zamyka na kreatywne otwieranie się na wyzwania płynące z przeszłości.

Rozwijanie dobra wspólnego w ramach wspólnoty ojczyźnianej w okresie pokoju obejmuje zarówno gotowość do obrony narodu przed zagrożeniami, jak i do inwestowania w rozwój ducha narodu oraz angażowanie się w rozwój społeczny i ekonomiczny kraju. Współczesne państwa bowiem są silne nie tylko dzięki liczbie ludności i poziomowi rozwoju ekonomicznego, ale nade wszystko dzięki potencjałowi duchowemu świadomych obywateli, który wyraża się w jedności wspólnoty narodowej i ujawnia w postaci kreatywności w myśleniu i innowacyjności w działaniu w ramach poszukiwania rozwiązań napotykanym problemom. Dlatego należy rozważyć kwestię wspólnoty ducha narodu, która potwierdza się przez wyznawane wartości i utrwała się w dziełach kultury. Inną niezmiernie ważną kwestią jest angażowanie się w rozwój gospodarczy, który wskazuje nie tylko na poziom zamożności, ale też ujawnia stopień osiągania dobrostanu przez ludzi, którzy znajdują w swojej ojczyźnie optymalne warunki rozwoju.

2. Wspólnota ducha narodu

Człowiek jako jedność duszy i ciała pozostaje w relacji ze światem na poziomie duchowym i materialnym, to znaczy, że zarówno odbiera, jak i wysyła elementy procesu komunikacyjnego tworzącego i opisującego czasoprzestrzeń, w której żyje. Oznacza to, że na jego myślenie i działanie wpływają różne czynniki o charakterze materialnym i niematerialnym oraz że także sama osoba działająca wpływa na świat przez swe wewnętrzne procesy duchowe i zewnętrzne czyny. Wymowne jest stwierdzenie Antoine'a de Saint-Exupéry, który w swojej książce *Twierdza* napisał, że budowniczy katedry, zanim nauczy swoich współpracowników ciosania i układania kamieni, winien nauczyć ich pieśni, która będzie ożywiać i zespalać ich wysiłki. Dlatego ważne jest uświadomienie sobie wspólnego dziedzictwa duchowego, które jest jak atmosfera, którą się oddycha i która kształtuje myślenie, odczuwanie i działanie człowieka.

Niezwykle ważnym elementem kapitału społecznego ożywiającym zaangażowanie i wysiłki wielu świadomych obywateli danego kraju jest zespół wartości i motywacji, którymi kierują się oni w swoich wyborach. Wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który swoim zmartwychwstaniem poświadczył pewność zwycięstwa dobra nad złem i ukazał nadzieję powstawania z upadku, strzeże człowieka przed zniechęcaniem się i rezygnacją w obliczu pojawiających się trudności. Odpowiedzią człowieka wiary na orędzie Ewangelii jest podjęcie duchowego wysiłku kształtowania w sobie cnót chrześcijańskich, które umac-

nią sprawczość człowieka, pozwalając mu mądrze i owocnie kierować swoim życiem (por. Derdziuk 2018, s. 151). Nie biorąc pod uwagę wewnętrznej wartości rzeczy rozpatrywanych w perspektywie ostatecznej, człowiek traci szansę ich właściwego usytuowania w doczesności, gdyż nie ma wystarczających kryteriów do ich adekwatnej oceny (por. Biel 2012, s. 290-291).

Cnota stanowi kapitał społeczny nie wprost, to jest bezpośrednio, ale tylko pośrednio, gdyż w jej dynamice na pierwszym miejscu nie może być postawiony pragmatyzm i utylitaryzm. W fizjonomii cnoty podkreślona zostaje gotowość osoby cnotliwej do przekraczania siebie w dążeniu do uczynienia z siebie bezinteresownego daru (por. Derdziuk 2015, z. 3, s. 64). Cnota zapewnia fundament w postaci odpowiedniej motywacji i dostępu do źródła mocy oraz określa kształt rozwoju i zapewnia stałość działania. Dzięki posiadanym sprawnościom moralnym człowiek lepiej myśli, lepiej działa i skuteczniej osiąga postawione sobie cele. Będąc szczęśliwym, jest w stanie uszczęśliwiać innych, gdyż cnota powoduje „łatwość, pewność i radość w prowadzeniu życia moralnie dobrego” (KKK, nr 1804).

Dokument Episkopatu Polski *W trosce o człowieka i o dobro wspólne* wydany w marcu 2012 roku wskazuje na wymagania etyki politycznej, która winna kierować się cnotami, ponieważ tylko postępowanie oparte na solidnym fundamencie wartości zapewnia skuteczne budowanie lepszej przyszłości i pozwala na uszanowanie godności człowieka. Człowiek bowiem nie jest jedynie istotą społeczną, która realizuje swoją ziemską pielgrzymkę wraz z innymi ludźmi, ale jest też istotą moralną, która kieruje się prawem Bożym rozbrzmiewającym w sumieniu.

Zdolność do współodczuwania wraz z innymi obywatelami przywiązania do ojczyzny budzi odpowiedzialność za jej rozwój i ma ze swej natury charakter wspólnototwórczy. Ludzie związani więzami patriotyzmu łatwiej łączą się, realizując wspólne cele, które jawią się im jako urzeczywistnianie dobra służącego wszystkim rodakom. Wspólne zaangażowanie polityczne na rzecz ojczyzny przybiera różne formy w okresie wojny i pokoju. W czasie zagrożeń suwerenności państwa wzywa ono do stawiania w obronie wolności i bytu narodowego. Inne wyróżniki postawy patriotycznej ujawniają się w okresie pokoju, gdy trzeba rozwijać wspólnotę polityczną zdolną ocalić zdobytą niepodległość i rozwinąć potencjał narodu.

Patriotyczna postawa obywatela, który świadomie podejmuje odpowiedzialność za kształt życia społeczno-politycznego w ojczyźnie, ujawnia się w braniu udziału w decyzjach politycznych w formie wyborów powszechnych i referendum. Postawa patriotyzmu zapewnia też większe angażowanie się w życie polityczne poprzez działalność społeczną i polityczną. Intensywność działań samorządowych, aktywność partyjna ludzi i ich gotowość do łączenia się z innymi w organizacjach społecznych jest pochodną ich osobistego przy-

wiązania do rzeczywistości, w której żyją. Jednocześnie patriotycznie ukształtowani obywatele doświadczają wewnętrznego imperatywu chronienia wartości narodowych i troski o naturalne środowisko. Zakres spraw, którymi się interesują i o które zabiegają, dotyczy zapewnienia warunków do godziwego życia i zabezpieczenia przyszłości następnym pokoleniom.

Tam, gdzie ludzie złączeni są więzami duchowymi, działania administracyjne w naturalny sposób koordynują dążenie do osiągania dobra wspólnego. Nie trzeba wówczas mnożyć służb egzekwujących respektowanie prawa i przeciwdziałających patologiom życia społecznego. Uczestnictwo w życiu publicznym bowiem zawsze oparte jest na jakiejś filozofii życia, która leży u podstaw światopoglądu i wpływa na odpowiednie postrzeganie rzeczywistości (por. Skorowski 2004, s. 19-20). W istocie bowiem człowiek nie postrzega świata obiektywnie, takim jaki on jest, ale widzi go przez pryzmat swoich doświadczeń i wewnętrznych przeżyć oraz nastawień.

Gdy w sercach ludzi uformowana jest właściwa miłość do ojczyzny, łatwiej ujawnia się gotowość do poświęceń na jej rzecz. Człowiek bowiem kieruje się w życiu miłością, która odpowiednio oświetlając mu rzeczywistość, staje się sposobem docierania do istoty rzeczy i nadaje motywację do odpowiedniego ich traktowania. Nie chodzi tu tylko o uczucia, które powodują zmienność nastawień, ale o trwałą dyspozycję do czynienia czegoś, o czym jest się wewnętrznie przekonany, że jest dobre i właściwie służy jednostce i ogółowi. Miłość uprzedzająca poznanie i działanie jest wewnętrznym wyposażeniem, przez które człowiek nawiązuje kontakt z rzeczywistością. Dlatego patriotyzm, będąc pozytywnym nastawieniem do ojczyzny, nie czyni obywatela ślepy na wymagania obiektywnego porządku rzeczy. Raczej wyostreza jego uwagę na pewne zakresy spraw, które stając się przez to droższe i bliższe sercu, zasługują na jego szczególne zainteresowanie. W konsekwencji dochodzi do poświęć większej uwagi kwestiom ważnym dla społeczności osób, z którymi się żyje na określonym terytorium.

Zaangażowanie się w sprawy ojczyzny winno mieć komponent emocjonalny, polityczny i ekonomiczny. Traktowanie danego kraju jako własnej ojczyzny pozwala na przeżywanie duchowej wspólnoty z rodakami i czyni rodzinę z ludzi mieszkających na wspólnym terytorium. Nie oznacza to tylko jakiegoś sentymentalizmu i nie ogranicza się jedynie do zaspokajania emocjonalnej potrzeby przynależności. Człowiek z natury swej będąc bowiem istotą społeczną, potrzebuje więzi z innymi, gdyż przez nie doświadcza poczucia swej wartości i potwierdza swą godność. Ponadto zdolność do współdziałania z innymi pozwala na lepsze poznanie swych możliwości i daje szansę na wykorzystanie swych talentów. Drugi człowiek mobilizuje do działania, zarówno przez oczekiwanie na pomoc, jak i przez to, że staje się kimś, kto ocenia i weryfikuje działania społeczne innego. Ludzie w zespole osiągają większy stopień socja-

lizacji, co przyczynia się do ugruntowania poczucia pewności w podejmowanych działaniach i nadaje większą trwałość przyjmowanym nastawieniom.

Patriotyzm mobilizuje do wyjścia z kręgu własnych spraw, przyczynia się do rozwoju osobowościowego człowieka i prowadzi do polepszania relacji społecznych. Udział w historii większej od własnego życia sprawia, że ludzkie zaangażowanie cechuje klimat podniosłości, służy też poszerzaniu horyzontów i zmusza człowieka do pokonania bariery lęku przed uczestniczeniem w życiu społecznym. Doświadczenie wspólnoty ducha narodowej historii daje poczucie partycypacji w czymś wielkim i pozwala przekraczać banalność codziennego zatroskania o własne sprawy. Czynienie czegoś dla innych nie jest już wówczas tylko hobby zapaleńców, ale staje się powszechnym patriotycznym obowiązkiem przynaglającym do włączenia się w nurt przemian. Owo poetyckie poczucie wiatru historii może zostać przekute na konkretne zaangażowanie w działalność społeczną i polityczną.

3. Troska o życie gospodarcze kraju

Spółeczeństwo obywatelskie w sposób świadomy przyjmujące odpowiedzialność za sprawy narodu i państwa musi mieć narzędzia właściwe do kształtowania losu wspólnoty narodowej. Jednym z nich jest możliwość wpływania na gospodarkę kraju (por. Gocko 2002, s. 76-77). Świadomość możliwości realnego oddziaływania na kształt życia ekonomicznego i społecznego wspiera motywację do aktywnej troski o państwo i zachęca obywateli do włączania się w procesy decyzyjne. Chociaż trudno precyzyjnie wskazać zależności zachowań gospodarczych człowieka od przyjmowanej postawy patriotycznej, to jednak warto pokusić się o wskazanie kilku prawd, które są istotne w tym kontekście.

Odpowiedzialność za dobro wspólne motywowana przez cnotę patriotyzmu wyraża się w trosce o funkcjonowanie państwa. Jednym z przejawów tego jest uczciwe płacenie podatków, które to zobowiązanie wypływa z zasady sprawiedliwości legalnej. Ważne jest tu nie tylko przekonanie o prawnej konieczności takiego obowiązku, ale też sumienne podejście do niego. Poprawne funkcjonowanie mechanizmów społecznych bowiem jest oparte na wolnym i odpowiedzialnym postępowaniu osób, które te mechanizmy realizują (por. Skorowski 2004, s. 150-151). Świadomość przynależności do jednej rodziny narodowej i głębokie poczucie obowiązku współodpowiedzialności za wszystkich ludzi jest przejawem myślenia solidarystycznego, które niejako od wewnątrz przynagla do rzetelnego wywiązywania się ze zobowiązań podatkowych.

Leżąca u podstaw takich zachowań wewnętrzna motywacja jest zakorzeniona w dobrze ukształtowanym sumieniu. Miłość do ojczyzny pomaga

w przewyciężaniu oporu do włączania się w płacenie danin na utrzymanie państwa, która to niechęć może się niekiedy rodzić ze względu na złe zarządzanie majątkiem narodowym oraz nieudolność, a czasem nawet nieuczciwość innych uczestników życia społecznego. Zamiast bowiem obrażać się i wycofywać z życia publicznego, człowiek kierujący się mądrze rozumianym patriotyzmem dąży do polepszenia ekonomii kraju przez wpływanie na zmiany społeczne i gospodarcze oraz zabiega o wyłonienie właściwej reprezentacji politycznej. Ze swej strony, kierując się imperatywem dobrze ukształtowanego sumienia, pozostając uczciwy i solidny, wie, że w ten sposób przyczynia się do najlepszego krzewienia pożądanych wartości i jednocześnie zapewnia wzrost gospodarczy wspólnocie narodowej.

Głęboko zakorzeniony patriotyzm pomaga we właściwym podejściu do przestrzegania prawa. Poczucie przynależności do wspólnoty państwowej, traktowanej jako wielka poszerzona rodzina, wzmaga odpowiedzialność za jej losy. Utwierdzone przekonanie o współzależności od innych podmiotów życia społecznego podpowiada rozumnemu człowiekowi potrzebę uczciwości, gdyż ma on świadomość, że trwając w kręgu różnych zależności, będzie kiedyś sam ponosił konsekwencje swoich niewłaściwych zachowań, które mogą do niego wrócić na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Istotnym elementem przestrzegania prawa jest unikanie korupcji, która staje się poważnym wykroczeniem przeciwko sprawiedliwości. Perspektywa historyczna obecna w postawie patriotyzmu uczy długofalowego spojrzenia na rzeczywistość, w której łatwiej dostrzega się nieuchronność dalekosiężnych konsekwencji podejmowanych działań. Wznosząc się ponad krótkowzroczną taktykę nieuczciwości, prawdziwy patriota ma świadomość, że historia rozlicza ze zrad i krzywd oraz nagradza tych, którzy pielęgnują dobro i sprawiedliwość.

Postawa patriotyzmu potwierdzana odniesieniem do wiary odnosi zachowania człowieka do Boga i sprawia, że świadomość istnienia instancji boskiej dodaje motywacji do zachowania wierności zasadom. Człowiek religijny, pamiętając o trosce o swoje zbawienie, nie tylko ma na uwadze odległą perspektywę pośmiertnej nagrody. Ma on świadomość, że zachowania w trakcie ziemskiej pielgrzymki mają wpływ na kształt wiecznego szczęścia. Ojcowie soboru stwierdzają:

oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owe ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej (KDK 39).

Troska o życie przyszłe nie alienuje zatem chrześcijanina z odpowiedzialności za aktualne postępowanie, ale jeszcze wzmaga odpowiedzialność za sumienne wypełnianie swych zobowiązań nakładanych przez prawo społeczności, w której żyje.

Przynależność do wspólnoty narodowej rodząca miłość do własnej ojczyzny skłania do dbania o rozwój rodzimej gospodarki i inwestowania w kapitał krajowy. Jakkolwiek w świecie globalnej gospodarki wielu ludziom się wydaje, że prawa rynku stymulują jednoznacznie do uczestniczenia w wielkich ponadnarodowych korporacjach, to jednak nie bez znaczenia jest troska o niezależność ekonomiczną narodu i państwa, przynajmniej w pewnych dziedzinach, które mają znaczenie strategiczne. O ile bowiem kiedyś toczono wojny z użyciem broni, by zapanować nad innymi, to dzisiaj jednym z najbardziej skutecznych narzędzi podporządkowywania sobie innych narodów jest ich uzależnianie ekonomiczne. Przez opanowanie strategicznych gałęzi przemysłu i usług można ubezwłasnowolnić naród i skutecznie wpływać na funkcjonowanie państwa. Wyzbywanie się wpływu na procesy gospodarcze nie jest wyrazem dobrze pojętego patriotyzmu. Może ono bowiem prowadzić do nadmiernego uzależnienia od obcych źródeł kapitału i przeszkodzić w osiągnięciu celów właściwych dla danej wspólnoty wartości. Mimo sztywnych reguł rynkowych dotyczących opłacalności ekonomicznej niektórych przedsięwzięć gospodarczych roztropna miłość do ojczyzny nakazuje poświęcenie większej uwagi rozważeniu politycznych i społecznych konsekwencji oddawania strategicznych sektorów gospodarki w obce ręce. Ekonomia winna mieć istotny wymiar etyczny, którego ważnym elementem jest troska o dobro wspólnoty narodowej (por. Zadroga 2018, s. 219).

Mimo globalnej gospodarki świat nie stał się bowiem wielką przyjazną rodziną bezinteresownych biznesmenów, która straciła ambicje polityczne i różnorodność etniczną. Mechanizmy gospodarcze nie mają same w sobie zdolności do kreowania lepszego świata. U podstaw aktywności gospodarczej stoi wolna działalność człowieka, który ma różne cele do osiągnięcia (por. Gocko 2005, s. 215-216). Dlatego odpowiedzialność za własne państwo wymaga poczucia realizmu i gotowości do obrony własnych interesów. W przypadku konieczności obrony kraju podczas wojny patriotyzm oznacza nawet gotowość do przelania krwi, co przeciwstawia się czystej kalkulacji zysków i strat, a odnosi się do wymiaru duchowego i symbolicznego. Podobnie w przypadku zapewnienia suwerenności ekonomicznej, będącej narzędziem wolności i niezależności kraju, potrzeba cnoty patriotyzmu, która przekracza czystą pragmatykę ekonomiczną. Można w tym kontekście przytoczyć wezwanie papieża Benedykta do kierowania się troską o innych w perspektywie logiki daru. „Rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, jeśli chce być autentycznie ludzki, powinien uwzględniać zasadę bezinteresowności jako wyraz braterstwa” (por. CV, nr 34).

Jest rzeczą oczywistą, że samo umiłowanie ojczyzny nie jest w stanie zastąpić zwyczajnych zabiegów o powiększenie dobrobytu i troski o utrzymanie siebie i rodziny. Jednak to właśnie z postawy patriotyzmu wypływają zadania, które człowiek realizuje w duchu miłości Boga i ojczyzny. Stosunek do własnego narodu i kultury jest też w pewnym stopniu czynnikiem decydującym o zjawisku emigracji. Choć sama emigracja zarobkowa i polityczna nie jest czymś złym i człowiek ma do niej prawo, to zawsze pozostają do rozważenia etyczne konsekwencje opuszczania własnej rodziny i ojczyzny w poszukiwaniu lepszego życia (por. LE, nr 23). Dla kraju kształcącego tysiące ludzi, którzy osiągnąwszy wiek produkcyjny, wyjeżdżają za granicę i tam po podjęciu pracy płacą podatki oraz zakładają rodziny i rodzą dzieci, nie jest to zjawisko obojętne. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę nakłady na edukację i wychowanie oraz utratę rąk do pracy. Istotne jest też rozważenie potencjału osobowego wyjeżdżających, gdy ma się świadomość, że są to ludzie znający język obcy oraz mający wykształcenie i inicjatywę. Decyzja o emigracji często jest podejmowana przez ludzi rzutkich i odważnych, którzy pozostając w kraju, mogliby się przyczynić do jego zintensyfikowanego rozwoju.

Dlatego krzewienie patriotyzmu jest w istocie wielką inwestycją, gdyż pozwala na pozostanie w kraju wartościowych jednostek zdolnych do podniesienia potencjału intelektualnego i gospodarczego kraju. Należy jednak zaznaczyć, że w takim przypadku krzewienie patriotyzmu nie może ograniczyć się do głoszenia pięknych haseł, ale winno prowadzić do podjęcia zdecydowanych działań zapewniających młodym i przedsiębiorczym ludziom lepszych warunków życia i rozwoju własnego potencjału osobowego. Zakłada to zatem umiłowanie ojczyzny przez tych, którzy mają wpływ na jej losy i pracują dla jej dobra, przedkładając służbę publiczną ponad prywatę i pogoń za karierą.

Formą poszanowania własnej ojczyzny jest też właściwie ujęta troska o dziedzictwo kultury i natury. Kto kocha swój kraj, poznaje jego zabytki i je szanuje. Jednocześnie zabiega o zachowanie pomników kultury materialnej i duchowej przez ich utrwalanie i pomnażanie. Łożenie publicznego i prywatnego grosza na ratowanie i wspieranie kultury jest pochodną jej umiłowania i dostrzeżenia wartości. Tam, gdzie jest obecne przekonanie o pięknie i niezwykłości dziedzictwa kulturowego, tam jest też większa możliwość pozyskiwania środków na jego rozwój i konserwację. Podobnie jest także z poszanowaniem przyrody i ochroną środowiska naturalnego. Miłość do ziemi ojczystej nakazuje jej poznanie i pielęgnację. Świadomość, że jest się członkiem wspólnoty narodowej, która przechowuje dziedzictwo kulturowe ubogacające człowieka, podpowiada formy zachowań, które ustrzegą i zachowają dla następnych pokoleń to, co przekazuje historia. Dzięki temu patriotyzm jest drogą do właściwego odniesienia do bogactw naturalnych kraju. Rabunkowa gospodarka zasobami energetycznymi i brak strategicznej polityki ekonomicznej przyczyniają się do niszczenia przyrody i pogrążania w zacofaniu gospodarczym (por. LS, nr 5).

*

Troska o rozwój patriotyzmu jako postawy aktywnego angażowania się w poznawanie i tworzenie dziedzictwa narodowego jest moralnym obowiązkiem chrześcijanina wypływającym z cnoty sprawiedliwości. Otwierając się na potrzeby innych członków wspólnoty narodowej, człowiek poszerza swoje horyzonty i rozwija talenty otrzymane od Boga. Patriotyzm obejmuje element poznawczy, uczuciowy i wolitywny, które pozwalają na integralne włączanie się w strzeżenie i rozwijanie duchowego i materialnego dziedzictwa własnej kultury. Rozwój cnoty miłości i sprawiedliwości jest ważnym wkładem w budowanie kapitału społecznego, który ma wymiar osobowy i obejmuje duchowy potencjał ludzi tworzących daną wspólnotę narodową. Wśród działań promujących patriotyzm w czasie pokoju należy wskazać angażowanie się w życie polityczne przez udział w wyborach i aktywność obywatelską oraz troskę o kulturę, gospodarkę i środowisko naturalne. Inwestowanie we własnym kraju, płacenie podatków i pozostawanie w ojczyźnie przyczyniają się do rozwoju wspólnoty narodowej.

PATRIOTISM IN PEACE TIME

SUMMARY

Care for the development of patriotism as an attitude of active involvement in learning about and development of national heritage is a Christian's moral duty stemming from the virtue of justice. Opening to the needs of other members of the national community, man broadens his horizons and develops talents received from God. Patriotism includes a cognitive, emotional and volitional element that allows us to integrate ourselves into guarding and developing the spiritual and material heritage of our own culture. The development of the virtue of love and justice is an important contribution to building social capital, which has a personal dimension and includes the spiritual potential of people creating a given national community. Among the activities promoting patriotism in time of peace, one should indicate involvement in political life through participation in elections and civic activity as well as concern for culture, economy and natural environment.

Keywords: moral theology; patriotism; virtues

Słowa kluczowe: teologia moralna; patriotyzm; cnoty

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI (2009), Encyklika *Caritas in veritate*, Roma.
- Biel R. (2012), *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów.
- Derdziuk A. (2015), *Cnota jako kapitał społeczny*. „Roczniki Teologiczne” 62, z. 3, s. 59-75.
- Derdziuk A. (2008), *Inwestycja w patriotyzm*, „Kontrola Państwa” 53, nr 2, s. 110-121.
- Derdziuk A. (2018), *W kręgu zagadnień bioetycznych i ekologicznych*, Lublin.
- Franciszek (2015), Encyklika *Laudato si'*, Roma.
- Gocko J. (2005), *Globalizacja*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom, s. 214-217.
- Gocko J. (2002), *Oblicza współczesnej demokracji – gospodarka*, w: *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin, s. 73-81.
- Jan Paweł II (1981), Encyklika *Laborem exercens*, Roma.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.
- Kempys J. (2005), *Cnota patriotyzmu*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 7, s. 171-183.
- Nagórny J. (2006), *Wychowanie do patriotyzmu w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Formacja moralna – formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz, Lublin, s. 129-151.
- Skorowski H. (2004), *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego w kontekście integracji europejskiej*, w: *Pytania o wartości. W podstaw integracji europejskiej*, red. T. Syczewski, S. Mazur, Drohiczyn, s. 11-29.
- Skorowski H. (2004), *Spór o prawa człowieka*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin, s. 145-162.
- Sobór Watykański II (2002), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań, s. 526-606.
- Zadroga A. (2018), *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec fundamentalnych założeń ekonomii głównego nurtu*, Lublin.

Andrzej Derdziuk – ur. 1962 r., członek Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Wyświęcony na prezbitera w 1987 r. przez Jana Pawła II w Lublinie. Profesor zwyczajny doktor habilitowany nauk teologicznych. Pracownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Teologii Moralnej KUL. Członek Polskiej Komisji Akredytacyjnej. Specjalizuje się w historii teologii moralnej, spowiednictwie oraz teologii życia konsekrowanego. Jest autorem 24 książek i ponad 400 artykułów. Pod jego redakcją ukazało się 21 pozycji książkowych. Jest promotorem 26 doktoratów i 204 magisteriów. Prowadził rekolekcje dla kapłanów i osób konsekrowanych oraz świeckich w kraju i za granicą. Jest opiekunem Grupy Modlitwy Ojca Pio oraz Duszpasterstwa Absolwentów i przewodniczy czuwaniom fatimskim na Poczekajce w Lublinie.

ANTONI BARTOSZEK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Miejsce Hipokratesa i Samarytanina we współczesnej medycynie, czyli etyczna formacja pracownika służby zdrowia w świetle *Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia*

W 2016 roku Papieska Rada ds. Służby Zdrowia opracowała *Nową Kartę Służby Zdrowia* (NKPSZ, nr 2). Celem przyświecającym powstaniu tego dokumentu było dostarczenie pracownikom służby zdrowia materiału pomocnego do formacji ich sumień. Charakterystyczny jest fakt, że zarówno we wstępie, jak i w zakończeniu tego dokumentu (i tylko w tych miejscach) następuje odwołanie do tzw. *Przysięgi Hipokratesa*. We wstępie można przeczytać: „w obecnie zróżnicowanej panoramie filozoficznej i naukowej można dostrzec obecność wielu kompetentnych naukowców i filozofów, którzy w duchu przysięgi Hipokratesa, uważają nauki medyczne za służbę wobec kruchości człowieka, poprzez leczenie jego chorób, niesienie ulgi w cierpieniu i obejmowanie niezbędną opieką w równym stopniu wszystkich ludzi” (por. DP, nr 2). Jest to zresztą cytat pochodzący z innego dokumentu dotyczącego zagadnień bioetycznych, a mianowicie z Instrukcji *Dignitas personae*. Fragment ten przypomina ogólnie, że starożytna *Przysięga Hipokratesa* miała u swoich podstaw wrażliwość na człowieka chorego, cierpiącego. Z kolei w zakończeniu *Nowej Karty* pojawiają się następujące słowa:

w dzisiejszym kontekście kulturowym i społecznym, w którym nauka i sztuka medyczna ryzykują utratę ich wrodzonego wymiaru etycznego, mogą oni często doświadczać silnej pokusy przeobrażenia się w rzemieślników manipulacji życiem, a czasem wręcz w operatorów śmierci. Wobec takiej pokusy niezmiernie wzrasta dzisiaj ich odpowiedzialność, która znajduje najgłębszą inspirację i naj-

mocniejsze oparcie właśnie w wewnętrznym i niezbywalnym wymiarze etycznym zawodu lekarskiego, o czym świadczy już starożytna, ale zawsze aktualna *Przysięga Hipokratesa*, według której każdy lekarz jest zobowiązany okazywać najwyższy szacunek życiu ludzkiemu i jego świętości (NKPSZ – Zakończenie).

Jest to cytat z jeszcze innego dokumentu poświęconego trosce o świętość życia, a mianowicie z Encykliki *Evangelium vitae* Jana Pawła II (por. EV, nr 89). Słowa te mówią wprost o aktualności *Przysięgi*, a odnoszą ją do zagrożeń wobec ludzkiego życia, płynących ze strony samej medycyny.

Również we wstępie do *Nowej Karty Służby Zdrowia* pojawia się odniesienie do innego starożytnego tekstu, do pochodzącej z Ewangelii wg św. Łukasza przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Dokument Papieskiej Rady stwierdza: „pracownik służby zdrowia jest jak miłosierny samarytanin z przypowieści, który zatrzymuje się przy zranionym człowieku, stając się jego «bliźnim» w miłości (por. Łk 10,29-37)” (NKPSZ 8). Wstęp do dokumentu opatrzony jest słowem wprowadzającym arcybiskupa Zygmunta Zimowskiego. Również w tym tekście, na samym jego końcu ma miejsce przywołanie przypowieści o Samarytaninie: „każdego dnia na nowo będzie się mogło pisać przypowieść o Dobrym Samarytaninie (por. Łk 10,29-37)” (Zimowski 2017, s. 11). Słowa te przypominają o aktualności oraz o potrzebie stałego uaktualniania ewangelicznego przesłania.

W tym kontekście rodzi się pytanie bardziej podstawowe: Czy, a jeśli tak, to na ile przesłanie *Przysięgi Hipokratesa* oraz przypowieści o dobrym Samarytaninie zachowuje aktualność w odniesieniu do formacji etycznej pracownika służby zdrowia. Czy teksty powstałe w czasach, które nie znały wielu współczesnych dylematów moralnych świata medycznego, mogą jeszcze kształtować ludzkie sumienia? Czy *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, która poza wyżej przywołanymi cytatami nie powołuje się już nigdzie indziej na te dwa starożytne teksty, dostarcza jeszcze w jakiś inny (może pośredni) sposób argumentów za ich aktualnością? Próbą odpowiedzi na te pytania będą niniejsze analizy, w których dodatkowo zostanie przywołany współczesny kontekst bioetyczny.

1. Współczesne poszukiwania podstawowych założeń dla bioetyki

Dziedziną, która próbuje formułować normy etyczne dotyczące ludzkiego życia, a także choroby człowieka, jest bioetyka. Sama bioetyka jest ściśle związana z etyką lekarską i szerzej z etyką pracownika służby zdrowia. *De facto* każdy pracownik służby zdrowia winien mieć podstawową wiedzę z zakresu współczesnej bioetyki, przy czym – od razu trzeba dodać – korzystanie

z osiągnięć tej dziedziny nauki nie jest łatwe. Istnieją bowiem różne typy uprawiania bioetyki. Jej poszczególne formy zanurzone są prawie zawsze w jakieś szersze systemy myślowe, czasem dopełniające się, ale niejednokrotnie pozostające wręcz we wzajemnej sprzeczności. Warto, bodajże w skrótowy sposób, przywołać niektóre systemy bioetyczne i równocześnie przeprowadzić, także skrótowo, dyskusję z nimi, wskazując na ich niektóre ograniczenia. Krótki przegląd tych form podejścia do bioetyki będzie miał i tę wartość, że umiejscowi problem formacji etycznej pracownika służby zdrowia we współczesnym kontekście filozoficzno-kulturowym.

Fundamentem jednej z form tworzenia bioetyki są prawa człowieka. Wojciech Bołoz stwierdza, że „na obecnym etapie refleksji etycznej najbardziej zrozumiałym i nośnym argumentem dla większości ludzi są prawa człowieka i stanowiąca o ich obowiązywalności godność ludzka”¹. Rzeczywiście język praw człowieka jest czytelny dla wielu współczesnych ludzi i społeczeństw. Ważne jest też dopowiedzenie, że fundamentem tych praw jest godność osoby ludzkiej². Równocześnie jednak trzeba stwierdzić, że zarówno sama godność osobowa, jak i wynikające z niej prawa człowieka, są dziś różnie rozumiane, a nawet sprzecznie interpretowane. Dziś z jednej strony mówi się na przykład o prawie do życia, a z drugiej – niektórzy powołują się na prawo do aborcji, postrzegając je jako podstawowe prawo kobiety. Te sprzeczności widoczne są nieraz w systemach prawnych³. Jedni mówią o prawie do godnej śmierci, rozumiejąc je jako wezwanie do wszechstronnej opieki nad terminalnie chorymi, a inni przywołują prawo do eutanazji.

Na tej samej linii, która buduje bioetykę i związaną z nią etykę lekarską na prawach człowieka, można znaleźć te systemy etyczne, które na pierwszym miejscu stawiają zasadę autonomii pacjenta. I znów trzeba stwierdzić, że podkreślenie znaczenia autonomii człowieka chorego⁴ jest czymś jak najbardziej właściwym i stanowi sprzeciw wobec przedmiotowego podejścia do chorego, w którym to podejściu wolność i decyzyjność pacjenta podporządkowane są lekarzowi i całemu systemowi służby zdrowia. Wyakcentowanie autonomii pacjenta było formą odreagowania na skrajny paternalizm służby zdrowia.

¹ W. Bołoz, *Rezygnacja z uporczywej terapii a prawo do życia* (8.10.2009) – artykuł zamieszczony na portalu *Medycyna praktyczna dla lekarzy* – mp.pl/etyka/kres_zycia [dostęp: 31.08.2019].

² Z tego też względu stanowisko W. Bołoz jest zbliżone, a właściwie wręcz powiązane ze stanowiskiem personalistycznym, zgodnie z którym podstawą ocen etycznych jest niezbywalna godność osoby ludzkiej.

³ Na przykład *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* w art. 38 stwierdza: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”, a równocześnie *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z dnia 7.01.1993 roku dopuszcza w niektórych przypadkach aborcję.

⁴ Istotna jest tu rola opracowania Beauchampa, Childressa i czterech zasad: autonomii, czynienia dobra, nieszkodzenia oraz sprawiedliwości (por. Beauchamp, Childress 1996).

Jednak przeakcentowanie jej może z kolei prowadzić do umniejszenia, a nawet przekreślenia autonomii lekarza. Poza tym skrajna autonomia, zbudowana na skrajnej wolności człowieka, prowadzi do odrzucenia kryteriów, na których podstawie można podejmować owe autonomiczne decyzje.

Rozwijając wątek wolności w budowaniu systemu bioetycznego, można dojść do wniosku, że najlepszy w bioetyce byłby liberalizm, według którego szacunek dla poglądów jednych osób nie wyklucza stanowiska przeciwnego. Na przykład szacunek dla życia nienarodzonych nie wykluczałby stanowiska przeciwnego, czyli poglądu dopuszczającego aborcję. Takie podejście do sprawy uzasadnia się istniejącym dziś pluralizmem społecznym. Jednak trzeba w tym miejscu podkreślić, że prawa jednych rodzą obowiązki drugich, a pogląd etycznie przeciwny rodzi konflikt sumienia. Problem pojawia się właśnie w przypadku konfrontacji osób o dwóch przeciwstawnych poglądach. Dla wielu osób uznających liberalizm w etyce rozwiązaniem jest podejście legalistyczne, związane z przestrzeganiem prawa państwowego. Zaś prawo – w tym ujęciu – jest efektem umowy społecznej. W takiej perspektywie moralne jest przede wszystkim to, co jest legalne. Jednak należy pamiętać, że jest właśnie odwrotnie, a mianowicie, że to moralność stanowi fundament prawa. Same zaś rozstrzygnięcia prawne nie eliminują konfliktów sumienia⁵.

Wyraźnie dziś widoczną tendencją jest kierowanie się w etyce lekarskiej zasadą, w której istotną rolę odgrywa jakość życia, a nie sama jego świętość i nietykalność. W imię tej kategorii możliwe jest na przykład dokonanie aborcji w przypadku dziecka, którego jakość życia wskutek jakieś choroby czy też wady jawi się jako niska. Możliwe jest też dokonanie eutanazji w przypadku ciężko chorego i niepełnosprawnego życia. Kategoria jakości życia, abstrahująca od kategorii świętości, staje się narzędziem w promowaniu utylitarystycznego podejścia do ludzkiego życia⁶.

⁵ Liberalizm w etyce i powiązany z nim legalizm prawny prezentuje J. Hartman (zob. Hartman 2009). Co prawda stwierdza, że „zasada nakazująca przestrzeganie prawa nie jest zasadą absolutną. Prawo nie jest bowiem [...] kodyfikacją moralności, a tylko moralność nakazana jest bezwzględnie” (tamże, s. 20). Jednak w wielu miejscach autor wskazuje na prawo państwowe jako rozstrzygające o moralności. Klasyczna w tym względzie jest następująca wypowiedź: „z moralnego punktu widzenia jest istotne, czy w danym kraju eutanazja jest dopuszczalna, czy nie. Jeśli jest całkowicie wykluczona, jej dokonanie, nawet w najlepszej wierze, w każdym razie jest przynajmniej w tej mierze niemoralne, w jakiej łamanie prawa w ogólności jest złe” (tamże, s. 123).

⁶ Najbardziej znanym autorem prezentującym stanowisko utylitarystyczne w bioetyce jest Peter Singer. Wystarczy w tym miejscu przywołać dwie jego pozycje: Singer 2003; Singer 1997. Wnikliwa analiza i krytyka poglądów P. Singera przeprowadzona została w książce Bołoz, Höver (red.) 2002.

2. Przyrzeczenia lekarskie świadectwem refleksji etycznej w środowisku medycznym

Powyższy przegląd pokazuje niewystarczalność wspomnianych systemów etycznych. Równocześnie stanowi potwierdzenie, że środowisko służby zdrowia jest wezwane do podejmowania refleksji etycznej. Tak zresztą zawsze działa się w społeczności medyków: od starożytności, od czasu powstania tzw. *Przysięgi Hipokratesa*⁷ do czasów współczesnych. Jeśli *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* przywołuje *Przysięgę Hipokratesa*, to pośrednio potwierdza znaczenie refleksji etycznej, dokonywanej w środowisku wewnątrzmedycznym, której owocem są różnego typu kodeksy deontologiczne, opisujące podstawowe obowiązki natury etycznej⁸ oraz związane z tymi kodeksami różnego typu przyrzeczenia lekarskie.

W *Przysiędze Hipokratesa* pojawia się wiele ważnych obowiązków, dotyczących przestrzegania sztuki medycznej, szacunku dla pacjentów, dla nauczycieli sztuki medycznej, zachowania tajemnicy zawodowej. Pojawia się też bardzo wyraźna norma odnosząca się do szacunku dla ludzkiego życia: „nikomu, nawet na żądanie, nie dam śmiertelnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał, podobnie też nie dam nigdy niewieście środka poronnego”.

W czasach powojennych problematyka etyki lekarskiej nabrała nowego znaczenia. Działo się tak między innymi dlatego, że – jak wiadomo – w czasie II wojny światowej sztukę medyczną wykorzystywano do zbrodni przeciw ludzkości. W 1948 roku, w roku uchwalenia *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, powstała w środowisku medycznym tzw. *Deklaracja genewska*⁹, poprawiona w Sydney w 1968 roku oraz we Włoszech – w roku 1983. Deklaracja ta, wyraźnie nawiązując do *Przysięgi Hipokratesa*, przypomina o obowiązku szacunku dla: nauczycieli sztuki medycznej, innych lekarzy, pacjenta. Zobowiązuje się do niekierowania się względami światopoglądowymi, religijnymi, politycznymi, rasowymi, do zachowania tajemnicy zawodowej. Pojawia się następująca norma dotycząca szacunku dla samego życia: „będę bezwarunkowo strzegł ludzkiego życia, od chwili poczęcia. Żadne groźby nie skłonią mnie, bym moją wiedzę lekarską skierował przeciw służbie człowiekowi” (Brzeziński 2002, s. 37-38). Wybrzmiewa tutaj wyraźnie nawiązanie do doświadczeń wojennych, widoczne jest odwołanie do kategorii praw człowieka. Charakterystyczne jest to, że szacunek dla początków życia jest czytelny i jednoznaczny, podobnie jak w *Przysiędze Hipokratesa*.

⁷ Historię powstania *Przysięgi* na tle powstania wszystkich pism Hipokratesa (460-370 przed Chr.), określanych jako *Corpus Hippocraticum*, omawia T. Biesaga (zob. Biesaga 2006, s. 13-20).

⁸ „Charakterystyczną cechą *Przysięgi* i innych pism etycznych zawartych w *Corpus Hippocraticum* jest poszukiwanie dla profesji lekarskiej nie tyle zasad prawnych, co zasad etycznych” (tamże, s. 14).

⁹ Uchwalona przez Światowe Stowarzyszenie Lekarzy.

W tym kontekście warto przywołać *Przyrzeczenie lekarskie*, składane obecnie przez absolwentów medycyny w Polsce. Jego treść nawiązuje zarówno do *Przysięgi Hipokratesa*, jak i do *Deklaracji genewskiej*. Jest w nim mowa o sumiennym wypełnianiu obowiązków, o przeciwdziałaniu cierpieniu i chorobom niezależnie od rasy, religii, narodowości, poglądów politycznych, stanu majątkowego, o szacunku dla zawodu lekarskiego, o przestrzeganiu tajemnicy lekarskiej. Norma dotycząca szacunku dla ludzkiego życia brzmi: „służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu”. Widoczny jest wysoki poziom ogólności sformułowania normatywnego, który sprzyja wielości niejednoznacznych interpretacji¹⁰.

Wskazywanie na aktualność *Przysięgi Hipokratesa*, poza zaakcentowaniem wagi wewnątrzmedycznej refleksji etycznej, stanowi zatem jednoznaczne potwierdzenie, że to, na co zwracała wyraźnie uwagę starożytna przysięga, nie traci dziś na znaczeniu. Wyraźny sprzeciw wobec aborcji i eutanazji obecny w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* jest spójny z przesłaniem obecnym w *Przysiędze Hipokratesa*.

3. Paradygmat Samarytanina

Jak wspomniano, poza nawiązaniem od *Przysięgi Hipokratesa*, w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* znajduje się odwołanie do przypowieści o dobrym Samarytaninie. Z tego faktu można wyprowadzić wiele szczegółowych wniosków dla etyki lekarskiej. Najpierw należy stwierdzić, że ten ewangeliczny tekst jest powszechnie znany i akceptowany. Wynika to między innymi z faktu, że jest to opowiadanie, które może zrozumieć każdy człowiek dobrej woli, bez odnoszenia się do wymiaru konfesyjnego, a zatem także przedstawiciel religii niechrześcijańskiej czy też człowiek niewierzący. Poza tym z ewangelicznej przypowieści można wyprowadzić wiele szczegółowych reguł postępowania. Możliwe jest wręcz stworzenie pewnego wzorca zachowań, który należy określić mianem paradygmatu Samarytanina¹¹.

Warto w tym miejscu wymienić przynajmniej niektóre elementy tego paradygmatu. Samarytanin zatrzymuje się przy poszkodowanym, by nieść mu po-

¹⁰ *Przyrzeczenie lekarskie* powstało w kontekście tworzenia *Polskiego Kodeksu Etyki Lekarskiej* [=KEL]. *Polski KEL* powstał w 1991 roku (jego nowelizacje następowały w 1993 oraz 2003 roku). Przy tworzeniu treści samego *Przyrzeczenia* nie zaakceptowano zaproponowanego sformułowania: „Przyrzekam służyć zdrowiu i życiu ludzkiemu od chwili poczęcia do naturalnej śmierci”. Trzeba jednak podkreślić, że mimo ucieczki w *Przyrzeczeniu* w ogólnikowość *Polski KEL* w swych różnych zaleceniach chroni życie ludzkie od jego początku; na przykład w art. 39 (por. Biesaga 2006, s. 41-42).

¹¹ Szeroko paradygmat Samarytanina w odniesieniu do opieki paliatywnej przedstawiam w artykule Bartoszek 2005, s. 179-189. Tutaj jedynie przywołuję najważniejsze jego elementy i wykazuję, w jaki sposób są one obecne w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia*.

moc. Nie mija go w postawie obojętności, jak wcześniejsi wędrowcy¹². Pierwszym elementem paradygmatu Samarytanina jest więc podstawowa wrażliwość na człowieka cierpiącego i gotowość niesienia mu pomocy. Odniesienie Samarytanina do rannego z jednej strony wskazuje na racjonalność oglądu sytuacji, a równocześnie jest to reakcja głęboko ludzka, w której obecna jest empatia oraz wczucie się w doświadczenie cierpiącego. Takie zachowanie jest wzorem dla pracownika służby zdrowia, który nie może nie działać racjonalnie, ale który nigdy nie powinien utracić podstawowej ludzkiej wrażliwości¹³. Samarytanin zadziałał od razu, a dopiero w następnej kolejności odwołał się do pomocy przydrożnej gospody. Wskazuje w ten sposób na pierwszeństwo relacji międzyludzkich nad instytucją. Instytucje sanitarne i medyczne są niezbędne, ale podstawą ich działania winno być zawsze dobro konkretnego człowieka. Samarytanin wykorzystuje kompetentnie i profesjonalnie dostępne środki: wino służy mu do dezynfekcji, oliwa – jako analgetyk. To właśnie te swoje kompetencje połączył z wrażliwością na człowieka. Od współczesnego pracownika służby zdrowia także oczekuje się profesjonalizmu w aplikowaniu koniecznych leków i dostępnych terapii, powiązanego z otwartością serca¹⁴.

Samarytanin, będąc w drodze, poświęca wiele czasu na opiekę nad poszkodowanym, a także ofiaruje potrzebne wsparcie materialne. Współcześnie oczekuje się takiego wykorzystania czasu i środków finansowych, by służyły dobru pacjentów. Problem alokacji finansów jest zagadnieniem głęboko etycznym i wymaga szczegółowej wrażliwości na dobro zarówno pojedynczych ludzi chorych, jak i całych społeczeństw¹⁵.

¹² Papież Franciszek mówi często o Kościele jako szpitalu polowym. Jego słowa dotyczące Kościoła w ogólności można odnieść także do pracownika służby zdrowia, który winien charakteryzować się otwartością i wrażliwością na człowieka chorego, cierpiącego. „Powiedziałem już kilka razy, że Kościół wydaje się być szpitalem polowym. Tak wielu jest ludzi zranionych, którzy proszą nas o bliskość. Proszą o to samo, o co prosił Jezus. Ale zachowując postawę uczonych w Piśmie czy faryzeuszów nigdy nie damy świadectwa bliskości” (Franciszek 2014).

¹³ O takim integralnym podejściu do pacjenta pisze *Nowa Karta*: „Troska o zdrowie dokonuje się w codziennej praktyce, poprzez międzyosobową relację opartą na zaufaniu, różnym od tego, z jakim człowiek naznaczony cierpieniem i chorobą zwraca się do wiedzy i sumienia pracownika służby zdrowia. Wychodzi on naprzeciw chorego, aby się nim opiekować i go leczyć, przybierając w ten sposób szczerą postawę «współ-czucia», w etymologicznym znaczeniu tego pojęcia” (NKPSZ, nr 4). Postawę współczucia można zestawić z „pocieszeniem”, o którym pisał Benedykt XVI: „Łacińskie słowo *con-solatio*, pocieszenie, wyraża to w piękny sposób, sugerując «bycie-razem» w samotności, która już nie jest samotnością” (SS, nr 38).

¹⁴ „Pracownicy służby zdrowia winni [...] posiadać – równoległe z niezbędnymi kompetencjami techniczno-zawodowymi – świadomość wartości i znaczenia, które nadają sens chorobie i ich osobistej pracy oraz czynią każdy pojedynczy przypadek kliniczny ludzkim spotkaniem” (NKPSZ, nr 73).

¹⁵ „Strategie sanitarne, zmierzające do realizacji sprawiedliwości i dobra wspólnego, muszą być zrównoważone ekonomicznie i etycznie. Istotnie, muszą one strzec równowagi zarówno badań, jak i struktur opieki medycznej, a jednocześnie powinny zapewnić dostęp do odpowiedniej ilości podstawowych leków, w przystępnej formie farmaceutycznej i o gwarantowanej jakości, wraz

Ewangeliczny Samarytanin podejmuje współpracę z gospodarzem przydrożnego zajazdu w celu właściwego zabezpieczenia chorego: zapewnia środki materialne i zapowiada powrót. To zachowanie wskazuje na zasadę współpracy i współodpowiedzialności, która potrzebna jest współcześnie, w dobie wąskich specjalizacji. Współpraca w służbie zdrowia nie może oznaczać zniesienia odpowiedzialności ani też nie może być sposobem na przerzucanie odpowiedzialności¹⁶.

Relacje między trzema osobami występującymi w przypowieści: między poszkodowanym, Samarytaninem oraz gospodarzem jako przedstawicielem instytucji pomagającej, są podstawą tego, co w katolickiej nauce społecznej określono zasadami solidarności i pomocniczości, a co ma także zastosowanie w tworzeniu relacji w ramach współczesnej służby zdrowia¹⁷.

Wreszcie należy zaznaczyć, że Samarytanin pomaga poszkodowanemu Żydowi, nie bacząc na ówczesne napięcia polityczne i narodowościowe między mieszkańcami Samarii oraz Judei. W ten sposób potwierdza, że w obliczu cierpienia i choroby nie liczą się żadne różnice między ludźmi czy poszczególnymi grupami społecznymi. Potrzebna jest natomiast podstawowa gotowość do pomocy.

4. Chrześcijańskie źródła formacji sumienia pracownika służby zdrowia

Tak jak wspomniano wyżej, przypowieść ma charakter naturalnego opowiadania, bez odniesień do wiary i religii. Jednak trzeba podkreślić, że jest to historia opowiadana przez Jezusa Chrystusa. Ten wątek chrystologiczny jest obecny nie tylko w związku z tym, kto opowiada przypowieść. W sposób ukryty występuje on w przypowieści jeszcze w dwojaki sposób, przy czym jest to możliwe do odkrycia jedynie na płaszczyźnie wiary. Jezus jest obecny w samym poszkodowanym, a czym świadczą słowa Chrystusa z innego miejsca

z towarzyszącą im prawidłową informacją oraz w cenie przystępnej dla jednostek i społeczeństwa” (NKPSZ, nr 92).

¹⁶ „Krańcowa specjalizacja i rozdrobnienie kompetencji oraz oddziałów klinicznych, jakkolwiek są gwarantami biegłości zawodowej, mogą jednak działać także na szkodę chorego, jeśli służba zdrowia na danym terenie nie zapewnia troskliwego i całościowego wsparcia dla jego choroby” (NKPSZ, nr 77).

¹⁷ „Zasada pomocniczości musi być ściśle powiązana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności prowadzi do partykularyzmu społecznego, a solidarność bez pomocniczości przeradza się w opiekuńczość poniżającą potrzebującego człowieka. Obie zasady: pomocniczości i solidarności powinny być w szczególności uwzględnione i realizowane zarówno przez odpowiedzialnych za polityki zdrowotne w aspekcie sprawiedliwego przydziału środków finansowych, jak i przez odpowiedzialnych za przemysł farmaceutyczny, przynajmniej w krajach słabiej rozwiniętych” (NKPSZ, nr 142-143).

Ewangelii: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, Mnie uczyniliście” (Mt 25,40). Wierzący pracownik służby zdrowia w chorym dostrzega oblicze Chrystusa¹⁸. Równocześnie Jezus jest obecny w osobie samego Samarytanina. Przypowieść stanowi bowiem specyficzny autoportret Jezusa, który sam staje się wzorcem postępowania dla pracowników służby zdrowia¹⁹.

Religijny charakter przypowieści związany jest także z tym, że zamieszczona jest ona w źródle specyficznie chrześcijańskim, czyli w Piśmie Świętym. Naturalność treści przypowieści, a równocześnie zakorzenienie jej w źródle na wskroś chrześcijańskim wskazuje także pośrednio na niesprzeczność między ludzkim rozumem a chrześcijańskim objawieniem, wyjaśnianym i głoszonym przez nauczanie Kościoła. Przypowieść jest potwierdzeniem tego, co dla chrześcijaństwa było i jest czymś charakterystycznym, że nie ma sprzeczności między *ratio* a *fides*²⁰. Przypowieść pokazuje, że szczególną sferą współpracy rozumu i wiary może być służba człowiekowi choremu i cierpiącemu.

Ta współpraca ludzkiego rozumu i objawienia chrześcijańskiego może przynieść wiele korzyści dla formacji etycznej pracownika służby zdrowia. Z tego też względu *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* posługuje się licznymi tekstami biblijnymi, przede wszystkim dotyczącymi początku i kresu ludzkiego życia. Jeśli chodzi o początek ludzkiego życia, pojawiają się teksty mówiące o Bożym źródle ludzkiego życia²¹. Jeśli zaś chodzi o koniec ludzkiej egzystencji, znajdujemy odniesienia do śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. NKPSZ 148). To właśnie te graniczne momenty ludzkiej egzystencji potrzebują refleksji odwołującej się do transcendencji. Dla człowieka wierzącego objawienie chrześcijańskie staje się kluczowym przesłaniem dla życia i postępowania. Takie podejście do objawienia nie jest żadnym zagrożeniem ani dla służby zdrowia, ani dla całego społeczeństwa, gdyż objawienie to jest właśnie niesprzeczne z ludzkim rozumem.

¹⁸ *Nowa Karta* tak pisze o tej prawdzie, odnosząc ją zasadniczo do umierającego: „miłość dostrzega w nim, jak w nikim innym, oblicze cierpiącego i umierającego Chrystusa, który powołuje go do miłości. Miłość wobec umierającego jest uprzywilejowanym wyrazem miłości Boga w bliżnim (por. Mt 25,31-40)” (NKPSZ, nr 161).

¹⁹ *Nowa Karta* pisze o Bogu, który w Chrystusie pochylał się nad ludzkim cierpieniem (por. NKPSZ, nr 137).

²⁰ „Kościół, proponując zasady i oceny moralne badań biomedycznych, kieruje się zarówno światłem rozumu, jak i wiary” (NKPSZ, nr 6).

²¹ „W opisie biblijnym odrębność człowieka od innych istot stworzonych jest podkreślona zwłaszcza przez fakt, że tylko jego stworzenie zostaje przedstawione jako owoc specjalnej decyzji Boga i Jego postanowienia, by połączyć człowieka ze Stwórcą szczególną i specyficzną więzią: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam» (Rdz 1,26). Życie ofiarowane przez Boga człowiekowi jest darem, dzięki któremu Bóg udziela stworzeniu coś z siebie” (NKPSZ, nr 11).

5. Pogłębiona antropologia fundamentem formacji etycznej

Liberalizujące tendencje obecne w wewnątrzmedycznym środowisku etycznym, czego wyrazem jest na przykład przywołana na początku nieprecyzyjna norma dotycząca szacunku dla ludzkiego życia obecna w *Przyrzeczeniu lekarskim*, a także wielość modeli bioetycznych, stanowią ciągłe wezwanie do szukania nowych fundamentów etyki medycznej. Nie wszystkich z kolei przekonują argumenty teologiczne wypływające z objawienia chrześcijańskiego. Potrzebna jest zatem pogłębiona refleksja filozoficzna, sięgająca podstaw antropologicznych. *Nowa Karta* odpowiada w tym względzie dyskretnie, choć może za mało wyraziście, trop, którym warto podążać w etycznych poszukiwaniach. Przywołuje mianowicie integralną wizję osoby ludzkiej, pokazując, że człowiek jest jednością duchowo-cieleśnie-psychiczną²². Istotą człowieczeństwa nie jest sama jego świadomość czy wolność, ale podmiotowe zjednoczenie wymiaru duchowego z cielesnym wymiarem człowieczeństwa. *Nowa Karta* stwierdza, że „ludzkie ciało jest rzeczywistością typowo osobową, znakiem i miejscem relacji z innymi, z Bogiem oraz ze światem” (NKPSZ 46). Człowiek zatem nie może dowolnie dysponować ludzkim ciałem ani swoim własnym²³, ani – drugiego, w tym także ciałem nienarodzonego jeszcze dziecka (por. NKPSZ 51), człowieka naznaczonego utratą pamięci czy świadomości, na przykład w sytuacji śpiączki, utrzymującego się stanu wegetatywnego bądź głębokiej demencji starczej (por. NKPSZ 168).

Tak jak początkiem życia ludzkiego jest moment poczęcia, tak też kresem ludzkiego życia jest śmierć biologiczna. Znakiem ludzkiego życia jest żyjące ludzkie ciało, w które wpisana jest ludzka duchowość. Jest ona obecna od chwili zapłodnienia, choć nie przejawia się do samego początku w postaci świadomości i wolności²⁴. Jest także obecna w przypadku głębokich upośledzeń umysłowych, czy to wrodzonych²⁵, czy nabytych. Z tej przyrodzonej struktury osoby ludzkiej wypływa niezbywalna godność osoby ludzkiej od

²² „Działalność pracowników służby zdrowia, komplementarna co do zadań i odpowiedzialności, ma wartość służby osobie ludzkiej, gdyż strzeżenie, odzyskiwanie i polepszanie zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego oznacza służbę życiu w jego wszystkich wymiarach” (NKPSZ, nr 2).

²³ „Na mocy zjednoczenia substancjalnego z duszą rozumną, ciało ludzkie nie może być uważane tylko za zespół tkanek, narządów i funkcji; ani nie może być oceniane tą samą miarą co ciało zwierząt, jest bowiem istotną częścią osoby, która przez nie objawia się i wyraża” (NKPSZ, nr 45; por. NKPSZ, nr 47).

²⁴ „Od chwili zapłodnienia rozpoczyna się historia ludzkiego życia, którego wszystkie zdolności wymagają czasu na ukształtowanie się i przygotowanie do działania. Odkrycia biologii człowieka potwierdzają, że w zygocie powstałej z zapłodnienia utworzyła się już tożsamość biologiczna nowej jednostki ludzkiej. Jest to własna indywidualność autonomicznego bytu, wewnętrznie określonego, samorealizującego się stopniowo w bytowej ciągłości” (NKPSZ, nr 40).

²⁵ *Nowa Karta* wspomina problem płodów anecefalicznych (por. NKPSZ, nr 58).

chwili poczęcia do naturalnej śmierci, a także świętość życia człowieka, niezależna od poziomu jego jakości. Oczywiście, sama kategoria jakości życia jako kryterium pomocnicze jest w medycynie bardzo istotna. Podnoszenie jakości życia ludziom chorym jest bowiem jednym z ważniejszych zadań służby zdrowia²⁶. Jednak nie może być ona absolutyzowana i wykorzystywana do zabijania ludzkiego życia, na przykład wskutek jakościowej selekcji embrionów²⁷.

6. Aktualność Hipokratesa i Samarytanina we współczesnej medycynie

Analizy antropologiczne, ukazujące integralną wizję osoby ludzkiej stanowią rozumowy pomost między objawieniem chrześcijańskim a zwykłą refleksją etyczną dokonywaną wewnątrz środowiska medycznego. Analizy te stanowią też specyficzny łącznik między tymi dwoma obszarami refleksji: nadprzyrodzonym i czysto rozumowym. Można zatem w tym miejscu spróbować odpowiedzieć na pytanie: Jakie jest miejsce Hipokratesa i Samarytanina we współczesnej medycynie i służbie zdrowia? Obydwie te postaci wzywają pracowników służby zdrowia do formacji sumienia, sięgającej głębiej niż aktualne przepisy prawa medycznego. Na płaszczyźnie ogólnoludzkiej Hipokrates (mówiąc symbolicznie) wzywa do pogłębionej formacji etycznej²⁸. Na płaszczyźnie chrześcijańskiej Jezus Chrystus, głoszący przypowieść o dobrym Samarytaninie i dyskretnie z nim się utożsamiający, wzywa do wrażliwości na każdego człowieka. Szersze przesłanie ewangeliczne pogłębia prawdę o Bogu Ojcu jako Dawcy wszelkiego życia oraz wzywa do formacji sumienia w świetle Ducha Świętego.

Integralna antropologia pomoże zrozumieć ludzkiemu umysłowi prawdy wynikające z objawienia chrześcijańskiego. Zaś objawienie chrześcijańskie zabezpieczy ludzki umysł przed możliwymi manipulacjami, które w imię rzekomego postępu cywilizacyjnego mogą obracać się przeciw godności jednostki, szczególnie najmniejszej oraz najsłabszej²⁹. Pogłębiona refleksja etyczna pozwoli świadomie kierować się sumieniem, które będzie nakazywało reali-

²⁶ *Nowa Karta* wspomina „obowiązek profilaktycznej i terapeutycznej ochrony zdrowia oraz polepszania – środkami i w zakresach dla niego adekwatnych – jakości życia osób i środowiska życiowego” (NKPSZ, nr 65).

²⁷ *Nowa Karta* omawia ten problem w kontekście wykorzystania diagnostyki prenatalnej i preimplantacyjnej do dokonania aborcji (por. NKPSZ, nr 36).

²⁸ Wg T. Biesagi *Przysięga Hipokratesa* może być niezwykle przydatna w kontekście absolutyzacji autonomii we współczesnej etyce medycznej oraz uwikłania medycyny i lekarza w procesy pozamedyczne (por. Biesaga 2006, s. 20).

²⁹ „Wartość etyczną wiedzy biomedycznej mierzy się poprzez odniesienie do bezwarunkowego szacunku należnego każdej istocie ludzkiej we wszystkich chwilach jej istnienia” (NKPSZ, nr 6).

zając dobra, a równocześnie będzie przestrzegało przed złem, nawet złem dopuszczonym przez prawo cywilne.

W niektórych przypadkach sprzeciw wobec takiego zła będzie wymagał powołania się na klauzulę sumienia³⁰, co może wymagać szczególnej odwagi³¹. Męstwo to będzie rodziło się z faktu, że odkryte imperatywy etyczne będą głęboko zakorzenione i nie będą związane ze zmieniającymi się i często podatnymi na manipulacje opiniami społecznymi.

Przywołanie *Przysięgi Hipokratesa* oraz przypowieści o dobrym Samaritaninie w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* ma zatem znaczenie głębsze, niż może się to wydawać przy powierzchownym spojrzeniu na ten dokument. Niniejsze rozważania potwierdzają nie tylko aktualność przesłania tych dwóch starożytnych tekstów, ale pokazują, że wytyczają one sposób prowadzenia refleksji etycznej w środowiskach związanych ze służbą zdrowia.

PLACE OF HYPOCRATES AND SAMARITAN IN CONTEMPORARY MEDICINE: THE ETHICAL FORMATION OF A MEDICAL WORKER IN THE LIGHT OF *THE NEW CARD OF HEALTH CARE WORKERS*

SUMMARY

The introduction and the ending of *The new card of health care workers*, which was released by the Pontifical Council for Health Care Workers, recall the Hippocratic Oath. The introduction also reminds us the evangelical parable of the good Samaritan. This article indicates that these references are not simply a reminder of those ancient texts important for medical ethics. Quoting the Hippocratic Oath and the parable of the Good Samaritan shows their timeliness. These well-known texts synthesize many detailed issues raised by bioethics and medical ethics, described in detail in *The new card of health care workers* and, perhaps most importantly, outline the formation of the conscience of medical workers, which should take two courses: through ethical reflection, carried out on the rational plane and by exploring on the level of faith the moral message that comes from Christian revelation proclaimed by the teaching of the Church.

³⁰ Temat klauzuli sumienia szeroko podejmuje opracowanie Stanisław, Pawlikowski, Ordon 2014.

³¹ „Nie zawsze jest łatwo iść za głosem sumienia w przestrzeganiu prawa Bożego, zwłaszcza, że może to pociągnąć za sobą ofiary i obciążenia, których wagi nie wolno lekceważyć. Trzeba niekiedy heroizmu, aby pozostać wiernym tym wymaganiom. Trzeba jednak jasno stwierdzić, że stała wierność prawdziwemu i prawemu sumieniu jest drogą do autentycznego rozwoju osoby ludzkiej” (NKPSZ, nr 59).

Keywords: Hippocrates oath; Good Samaritan; medical ethics; formation of conscience

Słowa kluczowe: przysięga Hipokratesa; Dobry Samarytanin; etyka lekarska; formacja sumienia

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25.03.1995), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/evangelium_1.html [dostęp: 31.08.2019].
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/spe_salvi-30112007.html [dostęp: 31.08.2019].
- Franciszek, *Przemówienie na konferencji poświęconej projektowi duszpasterskiemu „Evangelii gaudium”* (19.09.2014), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/evangelii_19092014.html [dostęp: 31.08.2019].
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* (12.12.2008), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dignitas_personae_12122008.html [dostęp: 31.08.2019].
- Papieska Rada ds. Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia – tłumaczenie polskie*, Katowice 2017.

Dokumenty prawa państwowego

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (1997), <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/U/D19970483Lj.pdf> [dostęp: 31.08.2019].
- Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z dnia 7.01.1993 roku, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU-19930170078/U/D19930078Lj.pdf> [dostęp: 31.08.2019].

Literatura

- Bartoszek A. (2005), *The Samaritan Paradigm in modern palliative care*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 38 numer specjalny, s. 179-189.
- Beauchamp T.L., Childress J.F. (1996), *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa.
- Biesaga T. (2006), *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków.
- Bołoz W. (2009), *Rezygnacja z uporczywej terapii a prawo do życia* (8.10.2009) – artykuł zamieszczony na portalu *Medycyna praktyczna dla lekarzy* – mp.pl/etyka/kres_zycia [dostęp: 31.08.2019].
- Bołoz W., Höver G. red. (2002), *Utylitaryzm w bioetyce. Jego założenia i skutki na przykładzie poglądów P. Singera*, Warszawa.
- Brzeziński P. (2002), *Etyka lekarska*, Warszawa.
- Hartman J. (2009), *Bioetyka dla lekarzy*, Warszawa.
- Singer P. (2003), *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa.
- Singer P. (1997), *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa.
- Stanisz P., Pawlikowski J., Ordon M. red. (2014), *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, Lublin.
- Zimowski Z. (2017), *Słowo wstępne*, w: Papieska Rada ds. Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia – tłumaczenie polskie*, Katowice.

Antoni Bartoszek – ur. 1968 r. w Rudzie Śląskiej; prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog moralista; profesor Uniwersytetu Śląskiego, dziekan Wydziału Teologicznego; równocześnie kapelan w Ośrodku dla Niepełnosprawnych w Rudzie Śląskiej. Autor i redaktor kilku książek naukowych, autor kilkudziesięciu artykułów naukowych z teologii moralnej społecznej, bioetyka, etyki seksualnej, nauk o rodzinie.

WOJCIECH KUĆKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Studiów nad Rodziną

Dylematy etyczne dotyczące badań prenatalnych prowadzonych w Polsce

1. Wprowadzenie

W ostatnich latach w Polsce ma miejsce zagorzała dyskusja, związana z propozycjami zmiany *Ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*. Po zmianie tej Ustawy, jakiej dokonano w 1996 roku, w art. 1 ust. 1 pkt. 1 nałożone zostało zobowiązanie na organy państwowe oraz samorządowe do zapewnienia opieki medycznej, socjalnej i prawnej kobietom w ciąży, szczególnie poprzez opiekę prenatalną nad płodem¹. Istotne wskazanie w tej materii zostało zawarte w art. 2 ust. 2a:

Organy administracji rządowej oraz samorządu terytorialnego, w zakresie swoich kompetencji określonych w przepisach szczególnych, są zobowiązane zapewnić swobodny dostęp do informacji i badań prenatalnych, szczególnie wtedy, gdy istnieje podwyższone ryzyko bądź podejrzenie wystąpienia wady genetycznej lub rozwojowej płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej życiu płodu².

Tym samym ustawodawca podkreślił konieczność szerszego dostępu do diagnostyki prenatalnej. Należy jednak zauważyć, że tekst normatywny, choć

¹ Por. Dz.U. z 1996 r. Nr 139, poz. 646.

² Dz.U. z 1996 r. Nr 139, poz. 646, s. 2886.

znajduje się w kontekście ustawy dopuszczającej w określonych sytuacjach przerywanie ciąży, w żaden sposób nie podkreśla wagi badań prenatalnych dla podjęcia decyzji o aborcji; wręcz przeciwnie – wnikliwa lektura tekstu wyrażnie wskazuje, że mają one pomagać ochronie płodu ludzkiego (por. Haberko 2010, s. 183-256).

Głównym celem artykułu jest analiza najważniejszych dylematów etycznych, związanych z badaniami prenatalnymi w kontekście polskiego prawodawstwa i praktyki lekarskiej oraz w świetle bioetyki personalistycznej³. Podjęte rozważania zwracają uwagę na role osób, biorących udział w przeprowadzaniu badań prenatalnych: rodziców i lekarza, ze szczególnym uwzględnieniem osobowej roli nienarodzonego dziecka, które także jest pacjentem.

Aby zrealizować te założenia, została zastosowana „metoda trójkąta” (wł. *il metodo triangolare*), wypracowana i rozwinięta z powodzeniem na gruncie bioetyki personalistycznej, opartej na adekwatnej antropologii, wypływającej z arystotelesowsko-tomistycznej wizji człowieka⁴. Zgodnie z założeniami metody, pierwszym krokiem będzie wyeksponowanie danych biomedycznych na temat diagnostyki prenatalnej, z uwzględnieniem faktów ekonomicznych, społecznych i legislacyjnych, aby w dalszej części móc właściwie ocenić konsekwencje moralne z punktu widzenia nienarodzonego dziecka, jego rodziców i lekarza ginekologa.

Już na wstępie należy odróżnić badania prenatalne, których celem jest ocena płodu ludzkiego w łonie matki, od diagnostyki preimplantacyjnej, związanej z zapłodnieniem pozaustrojowym i mającej na celu badanie wczesnego embrionu w okresie od zapłodnienia do implantacji w macicy. Diagnostyka tego typu jest ukierunkowana na wyselekcjonowanie informacji genetycznej, a w konsekwencji wszczepienie embrionu wybranego według określonych, z góry założonych kryteriów (por. Machinek 2009, s. 150-154). Diagnostyka preimplantacyjna nie jest zatem przedmiotem tego artykułu, wymaga bowiem szerszego omówienia⁵.

³ Polska bibliografia na temat etycznych aspektów diagnostyki prenatalnej nie jest zbyt obszerna, w przeciwieństwie do choćby literatury włoskiej czy angielskiej. Spośród najważniejszych publikacji zwartych należy wymienić: Gałkowski, Gula [red.] 1991; Marcol 1998. Spośród artykułów por. Kornas 1995, s. 129-140; Bołoz 2000; Chelstowski 2000; Tylki-Szymańska 2004. Należy wspomnieć też szersze spojrzenie na kwestię diagnostyki prenatalnej, np. w: Kornas-Bielas 1996; Dangel 2007; Frączek, Jabłońska, Pawlikowski 2013.

⁴ Metoda została opisana i z powodzeniem zrealizowana m.in. przez: Sgreccia 2007a, s. 73-75, 92-94.

⁵ Obszerne opracowanie komparatywne tematu, dotyczące Włoch i Polski por. Cherubin 2016.

2. Czym jest diagnostyka prenatalna?

Badania prenatalne zaczęto rozwijać od lat 60. XX wieku w kontekście analizy chromatyny płciowej (zwanej *ciałkiem Barra* lub *ciałkiem X*), dzięki czemu było możliwe określenie płci płodu w związku z ryzykiem wystąpienia chorób powiązanych z chromosomem X⁶. W 1966 roku podjęto badania nad komórkami płodowymi, a w 1968 roku po raz pierwszy zdiagnozowano trisomię 21, powiązaną z zespołem Downa (Neri, Serra 2007). W Polsce badania prenatalne zostały wprowadzone w 1975 roku w Zakładzie Genetyki Instytutu Psychiatrii i Neurologii w Warszawie (por. Tyłki-Szymańska 2004, s. 167).

Wśród wielu dostępnych w literaturze definicji powtarzającym się motywem jest określanie diagnostyki prenatalnej jako serii badań diagnostycznych, wykonywanych przed urodzeniem dziecka, których celem jest określenie stanu embrionu lub płodu, jak również stwierdzenie obecności ewentualnych patologii wrodzonych lub nabytych podczas ciąży oraz tych, które mogłyby się objawić na którymś jej etapie⁷. Od 1981 roku Międzynarodowe Stowarzyszenie Diagnostyki Prenatalnej (*International Society for Prenatal Diagnosis*) wydaje regularnie swoje oficjalne czasopismo „Prenatal Diagnosis”, w którym analizowane są różne aspekty problemu, szczególnie od strony medycznej⁸.

Diagnostyka prenatalna pozwala nie tylko śledzić przebieg ciąży, ale też zdiagnozować patologie rozwojowe typu genetycznego (np. zespół Downa), ogólnego (np. hemoglobinopatia, zaburzenia rozwoju rdzenia kręgowego) lub infekcyjnego (np. różyczka, toksoplazmoza). Na zakończenie międzynarodowego sympozjum w Val David w Quebec w 1979 roku został wypracowany swoisty kodeks deontologiczny, gwarantujący kobietom dostęp do tego typu badań. Dokument opisuje siedem wskazań, na podstawie których zaleca się ich przeprowadzenie: (1) matka w wieku powyżej 36 lat; (2) obecność w rodzinie już narodzonego dziecka z chorobą trisomii 21 (zespół Downa); (3) obecność u jednego z rodziców aberracji chromosomowej; (4) obecność w rodzinie dziecka (lub rodzica), mającego jakąś dysfunkcję metaboliczną; (5) dziecko w rodzinie z ciężką hemoglobinopatią; (6) dziecko z chorobą powiązaną z chromosomem X (np. zespół Huntera); (7) wcześniejsze dziecko z cięż-

⁶ Kompleksową prezentację tematu z punktu widzenia historii i etyki można odnaleźć w tekście włoskiego Narodowego Komitetu Bioetycznego, wymagającym dziś wielu uaktualnień (Comitato Nazionale per la Bioetica 1992).

⁷ Niezwykle użyteczną pozycją bibliograficzną w tym kontekście wydaje się dzieło Chen 2006 oraz inne informacje zawarte w publikacjach: Neri, Serra 2007, s. 453-454; Kornas-Biela 1996, Kornas-Biela 2009, s. 155-158, Campanella 2015, s. 309-319.

⁸ Stowarzyszenie zostało założone w 1996 roku, a jego siedziba znajduje się dziś w Charlottesville (VA) w USA. W logo Stowarzyszenia umieszczono hasło: *Building Global Partnership in Genetics and Fetal Care*. Por. www.prenataldiagnosisjournal.org oraz www.ispdhome.org [dostęp: 01.05.2019].

kim defektem cewki nerwowej (por. Sgreccia 2007a, s. 433-456; Serra 1984, s. 433-448). Warto dodać, że nieinwazyjne badania prenatalne nie cieszą się w Polsce dużą popularnością – decyduje się na nie jedynie ułamek procenta przyszłych matek. Wynika to zarówno z obaw, jak i z pewnej nieświadomości, czym są takie badania.

3. Rodzaje technik diagnostycznych

Wśród autorów podejmujących zagadnienie panuje zasadnicza zgodność co do podziału metod diagnostyki prenatalnej na nieinwazyjne oraz inwazyjne na podstawie kryterium, jakim jest ingerencja w worek owodniowy, w którym przebywa dziecko, jak również określenie ryzyka dla jego zdrowia lub życia w konsekwencji zastosowania tychże technik (por. Kornas-Biela 2009, s. 155-156)⁹.

3.1. Metody nieinwazyjne

Inaczej nazywane są przesiewowymi, z uwagi na ich cel weryfikacyjny. Choć nie są związane z ingerencją w worek owodniowy, to niektóre z nich także mogą nieść innego rodzaju ryzyko. Zaliczane są do nich różnego typu badania, oparte na metodach ultrasonograficznych lub analizie surowicy krwi matki oraz komórek płodowych w krążeniu macicznym. Należy tutaj wymienić następujące metody, dostępne na rynku medycznym w Polsce: USG genetyczne, test NIFTY, test PAPP-A, test potrójny, test zintegrowany, standardowe badanie USG w ciąży, USG 4D, badanie przepływu w obrębie przewodu żylnego, przepływ przez zastawkę trójdzielną. Ich wspólnym mianownikiem jest określenie ryzyka wad chromosomowych, będących przyczyną chorób genetycznych (por. Najwyższa Izba Kontroli 2016).

Badanie USG, wprowadzone do szpitali w latach 60. XX wieku właśnie w kontekście badań prenatalnych, należy do podstawowych, najbardziej rozpowszechnionych technik, wykonywanych w czasie ciąży, na podstawie którego można, z dużą wiarygodnością, ocenić stan płodu czy też obecność sytuacji patologicznych jego rozwoju. Użycie fal dźwiękowych o częstotliwości przekraczającej zakres słyszalności ludzkiego ucha umożliwia wizualizację rozwijającego się dziecka, nie będąc jednocześnie szkodliwe ani traumatyczne dla matki i dziecka. W niezakłóconym przebiegu ciąży wykonuje się zwy-

⁹ E. Sgreccia dzieli techniki na nieinwazyjne, minimalnie inwazyjne oraz inwazyjne (Sgreccia 2007a, s. 440).

kle trzy takie badania (Polskie Towarzystwo Ginekologiczne rekomenduje je w 11-14 tygodniu, między 18. a 22. tygodniem oraz po 30 tygodniu). Technika ta nie pozwala zweryfikować anomalii genetycznych lub chromosomowych dziecka, natomiast dostarcza wielu danych, dotyczących samego faktu poczęcia, liczby poczętych dzieci, wieku ciążowego, wagi, położenia, jak również nieprawidłowości rozwojowych i somatycznych (wad szkieletu, dysproporcji ciała, zaburzeń układu nerwowego czy innych narządów wewnętrznych) nie tylko rozwijającego się dziecka, ale też i matki (lokalizacji łożyska, obręzków wewnątrzmacicznych, ilości wód płodowych; por. Dangel 2007, s. 31-47).

Innymi z metod nieinwazyjnych są testy biochemiczne wykonywane w pierwszym i na początku drugiego trymestru ciąży (test podwójny – PAP-Pa oraz test potrójny), do których pobierana jest surowica krwi matki. Mają one za cel określenie ryzyka wystąpienia zespołów chorobowych dziecka, związanych z zaburzeniami w liczbie i strukturze chromosomów. Aberracje chromosomowe wpływają bowiem na poziom ciążowego białka osoczowego (PAPP-A, ang. *pregnancy-associated plasma protein A*) i białka płodowego α -fetoproteiny (AFP, ang. *alpha-fetoprotein*), a także stężenie hormonów takich jak estriol oraz gonadotropina kosmówkowa (hCG, ang. *human chorionic gonadotropin*). Dzięki określeniu ryzyka wystąpienia aberracji daje się matce możliwość podjęcia decyzji o ewentualnym wykonaniu badania cytogenetycznego. Bardzo istotna jest tutaj rzetelna i uczciwa informacja lekarza na temat prawdopodobieństwa wystąpienia choroby ośrodkowego układu nerwowego (rozszerzenia kręgosłupa, zespołu Downa [trisomii 21] lub zespołu Edwardsa [trisomii 18]), a nie tylko o rzeczywistej jej obecności u nienarodzonego dziecka (por. Campanella 2015, s. 309-330).

3.2. Metody inwazyjne

Metody inwazyjne zakładają wniknięcie instrumentami medycznymi w ciało matki lub znajdującego się w jej łonie dziecka. Są to: biopsja trofoblastu, amniopunkcja, kordocenteza, fetoskopia oraz biopsja tkanek płodu, jak również wszystkie techniki diagnostyczne w procesie preimplantacyjnym, związanym z zapłodnieniem pozaustrojowym.

W pierwszym trymestrze ciąży stosowana jest biopsja kosmówki (*chorionic villus sampling* – CVS), polegająca na pobraniu, pod kontrolą USG, przez powłoki brzuszne matki tkanki, pochodzącej z zewnętrznej warstwy kosmówki, czyli trofoblastu. Rzadziej biopsja jest w tym badaniu wykonywana drogą dopochwową. Materiał poddany hodowli i badaniom genetycznym pozwala na wykrycie ok. 20 chorób metabolicznych oraz tych, które są powodowane anomaliami chromosomowymi (np. zespołu Downa). Podobna do tego bada-

nia jest placentocenteza, czyli biopsja kosmków łożyska, wykonywana ok. 20 tygodni przed porodem. Zabiegi te wiążą się z ryzykiem krwawienia, immunizacji, wycieku płynu owodniowego, a nawet poronienia (ogólnie ok. 1-5% przypadków; por. Kornas-Biela 2009, s. 156-157).

Inne badanie, amniopunkcja, ma na celu pobranie za pomocą specjalnej igły ok. 10-20 ml płynu owodniowego, w którym znajdują się złuszczone komórki płodu (np. z naskórka czy przewodu pokarmowego), a następnie ustalenie kariotypu wyhodowanych komórek. Badanie jest praktykowane między 11. a 18. tygodniem ciąży. Poddane różnym badaniom pobrane komórki dają wyniki w kierunku zdiagnozowania chorób. Analizuje się zatem komórki pod kątem: cytogenetycznym (analiza chromosomów), molekularnym (badanie DNA wykrywające ponad 1000 chorób, ustalanie ojcostwa jeszcze nienarodzonego dziecka), biochemicznym (wady rozwojowe lub choroby metaboliczne), immunologicznym (wykrycie infekcji, np. różyczki, cytomegalii, toksoplazmozy, krętków kiły). Ryzyko błędu oceniane jest na ok. 1%, natomiast powikłania w wyniku amniopunkcji są najrzadsze spośród wszystkich technik inwazyjnych (ok. 0,5-1%; por. Campanella 2015, s. 317-325).

Następny rodzaj badania to kordocenteza, przeprowadzana ok. 18. tygodnia ciąży, która zakłada pobranie krwi z żyły pępowinowej po nakłuciu pępowiny przez powłoki brzuszne, pod kontrolą USG. Po badaniu kobieta wymaga kilkunastogodzinnej opieki lekarskiej, gdyż zabieg ten jest najtrudniejszym do wykonania ze wszystkich badań inwazyjnych i niesie dwukrotnie większe ryzyko powikłań niż amniopunkcja. Na podstawie analizy próbki krwi dziecka można ustalić kariotyp, czyli zestaw chromosomów i DNA (a w konsekwencji ocenić ryzyko wystąpienia choroby genetycznej), jak również można przeprowadzić analizę morfologiczną i grupy krwi, zdiagnozować anemię u płodu, a nawet zalecić przetoczenie krwi w łonie matki (wewnątrzmaciczna transfuzja krwi; por. Kornas-Biela 2009, s. 158).

Kolejnym typem badań inwazyjnych jest fetoskopia, stosowana rzadziej niż poprzednie metody. Wykonywana jest między 18. a 20. tygodniem ciąży. Przez powłoki brzuszne matki, po wykonaniu małego nacięcia skóry, wprowadzany jest do macicy specjalny wziernik z systemem optycznym, który umożliwia oglądanie płodu, jak i wykonywanie niektórych zabiegów na nim. Ryzyko powikłań wynosi 0,5-1% (por. Campanella 2015, s. 321). Warto wspomnieć wreszcie o biopsji tkanek płodu, dzięki której uzyskuje się materiał do badań mikroskopowych i biochemicznych nienarodzonego dziecka, np. wycinka jego skóry, mięśni czy wątroby (por. Campanella 2015, s. 324-326).

4. Ocena moralna diagnostyki prenatalnej

Aby w sposób integralny ocenić jakiś akt w świetle tradycyjnej katolickiej teologii moralnej, należy wziąć pod uwagę sam przedmiot czynu, intencje osób go wykonujących oraz okoliczności. Kornas-Biela stoi na stanowisku, że trudno jest przedstawić ogólną ocenę moralną diagnostyki prenatalnej z uwagi na wielość jej metod i różne ich specyfiki (por. Kornas Biela 2009, s. 158). Dlatego też o dobru i złu moralnym diagnostyki prenatalnej będą decydowały zarówno intencja, cel działania diagnostycznego, jak i okoliczności badań, ich potencjalne skutki chciane w sposób bezpośredni i niebezpośredni. Rzetelna ocena badań prenatalnych będzie ponadto brała pod uwagę „aktorów” w nich uczestniczących, a są nimi: nienarodzone dziecko, jego rodzice oraz lekarz/lekarze. Dla pełności obrazu należy posłużyć się zinterpretowaniem tych działań w świetle niektórych zasad bioetyki personalistycznej.

Podstawowy dylemat moralny dotyczący diagnostyki prenatalnej wynika z dysproporcji między możliwościami diagnostycznymi i terapeutycznymi, którymi dysponuje współczesna medycyna. Z jednej strony bowiem niewątpliwym osiągnięciem są nowe metody diagnozowania stanu dziecka nienarodzonego, pozwalające również na podjęcie skutecznej terapii już w łonie matki, z drugiej zaś ryzyko związane zarówno z diagnostyką, jak i z terapią przy obecnym stanie wiedzy medycznej okazuje się czasem zbyt duże. Wiąże się z tym obecna w świadomości niektórych ludzi „mentalność eugeniczna” (związana z opisywaną przez Jana Pawła II „cywilizacją śmierci”), która bardzo często ujawnia intencje działania podejmowanego w diagnostyce prenatalnej. Jeśli rodzice decydują się na takie działania, należy ocenić cel, dla którego je podejmują.

Nierzadko rodzice zadają sobie pytanie o stan zdrowia dziecka poczętego, znajdującego się w łonie matki. Obok dobra dziecka jednym z podstawowych celów diagnozy jest z pewnością uspokojenie rodziców, szczególnie matki, co może wywierać ogromny wpływ na dalszy przebieg ciąży. Jednak także oczekiwanie na wynik badania i związany z tym stres nie jest czymś obojętnym dla zdrowia dziecka (por. Kornas-Biela 2009, s. 158-59).

Niezwykle istotne w ocenie moralnej jest właśnie wykazanie celu podejmowania takich badań, ze szczególnym uwrażliwieniem na wszelkie formy „mentalności eugenicznej”. Przywołując stwierdzenia instrukcji *Donum vitae* z 22 lutego 1987 roku, zawierające teleologię badań prenatalnych, *Katechizm Kościoła katolickiego* sytuuje problematykę diagnostyki prenatalnej w kontekście piątego przykazania Dekalogu oraz personalistycznej wizji ludzkiego embrionu, który „powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralności, troszczyć się o niego i leczyć go w miarę możliwości jak każdą inną istotę ludzką” (KKK, nr 2274). Moralna akcep-

tacja diagnostyki prenatalnej zakłada zatem jedynie takie jej metody, które będą wykonywane z szacunkiem dla życia oraz integralności embrionu i płodu ludzkiego oraz mające za cel ochronę nienarodzonego człowieka lub też dążenie do podjęcia właściwego i możliwego do wykonania leczenia (por. DV, I, 2). Tym samym, jeśli diagnostyka prenatalna prowadzi do przerwania ciąży, to takie jej formy, jak i działania, które mają na celu wyrok śmierci dla nienarodzonego dziecka, w świetle etyki katolickiej, nie są do zaakceptowania. Poważnym zagrożeniem jej stosowania, szczególnie w przypadku diagnostyki preimplantacyjnej, jest nakierowanie na działania eugeniczne, zarówno ze strony rodziców, jak i lekarza. Kornas-Biela wylicza, że negatywna ocena moralna dotyczy także sytuacji podejmowania diagnozy prenatalnej w przypadku pragnienia zaspokojenia ciekawości, np. o płeć dziecka, z chęci tworzenia jego albumu fotograficznego od poczęcia czy, jak zostało wskazane, sprawdzenia stanu zdrowia dziecka, by w przypadku stwierdzenia jakiejś wady czy choroby podjąć działania zmierzające do aborcji selektywnej.

Nie można pominąć pozytywnego wymiaru rozwoju nauki i badań specjalistycznych, prowadzących do udoskonalania diagnostyki prenatalnej¹⁰. Jej pozytywna ocena moralna wynika, jak wskazano, z jasnego określenia celu terapeutycznego i wykazania braku przesłanek eugenicznych, które mogłyby kierować rodziców do podjęcia decyzji o przerwaniu życia poczętego dziecka. Należy pamiętać, że choroba jest zjawiskiem dynamicznym, stąd i diagnoza na różnych jej etapach będzie przedstawiała czasem zupełnie różne zalecenia (por. Fabó 2009, s. 41-41). Diagnoza zakłada także pewien rodzaj towarzyszenia rodzicom, w duchu zaufania, zachowania sekretu zawodowego i solidarności ze strony lekarza. Wyrażać się to może nie tylko w godziwym przeprowadzaniu badań, z poszanowaniem praw pacjenta-dziecka i pacjenta-matki, ale nade wszystko w etyce odpowiedzialności, w rozwoju właściwych metod poradnictwa (ang. *counselling*), które oparte jest na pewnej wizji antropologicznej, np. typu wykonawczego (za życiem albo za śmiercią), neutralnego albo wartościującego (na podstawie np. wartości osoby, fundamentalnej dla personalizmu chrześcijańskiego; por. Gonzales-Melado, Di Pietro 2011). Niewątpliwie antropologia chrześcijańska jest w tym kontekście najbardziej adekwatna, uwzględnia dobro osoby od poczęcia aż do naturalnej śmierci.

¹⁰ Ten optymizm poznawczy wyraził na początku lat 80. XX wieku Jan Paweł II w pierwszym przemówieniu papieskim, poświęconym *stricto* badaniom prenatalnym: „Kościół wita z radością osiągnięte dotąd wyniki i cieszy się, że może zachęcać tych, którzy wykorzystują talenty swej inteligencji w owym najdonioślejszym sektorze badań medycznych, obejmujących pierwsze miesiące istnienia bytu ludzkiego. Z drugiej strony Kościół nie może nie ostrzegać przed niebezpieczeństwami, jakie zagrażają podczas każdego zabiegu terapeutycznego dokonywanego na istnieniu, które zaledwie powołane do życia jest szczególnie delikatne i, bardziej niż w okresach późniejszych, narażone na śmierć lub nieodwracalne szkody” (Jan Paweł II 1982, s. 201).

W dalszej części ocena moralna diagnostyki prenatalnej zostanie przedstawiona z uwagi na nienarodzone dziecko, jego rodziców i lekarza z nimi współpracującego.

4.1. Nienarodzone dziecko

Postęp medycyny i rozwój wiedzy położniczej sprawiły, że od kilkunastu lat zwraca się uwagę na to, że nie tylko kobieta w ciąży jest pacjentką. Także płód – nienarodzone dziecko winno być traktowane jako pacjent, który może być diagnozowany i leczony w łonie matki. Takie personalistyczne spojrzenie na nienarodzonego człowieka wprowadza kwestię badań prenatalnych we właściwą optykę. Należy uznać przysługujące nienarodzonemu dziecku prawo ochrony życia i zdrowia, rozpatrywane w kontekście niezwykle subtelnej relacji z jego matką. Tym samym diagnostyka prenatalna jawić się może nie jako zagrożenie dla jego rozwoju, a nawet życia, ale jako ogromna szansa dla dalszych losów ciąży, z uwzględnieniem powyżej wskazanych celów.

U podstaw kwestii etyczności badań prenatalnych, szczególnie jeśli chodzi o ich wykonywanie w procesie sztucznego zapłodnienia, stoi spór o status osobowy ludzkiego embrionu.

Z jednej strony – komentuje Andrzej Kobyliński – dzięki niezwykle postępowi techniki, wiemy coraz więcej o pierwszych momentach życia ludzkiego płodu. W konsekwencji przekonanie, że po zapłodnieniu powstała nowa istota ludzka, nie jest już sprawą osobistych upodobań czy metafizycznym stwierdzeniem, z którym można się spierać, ale zwykłym faktem doświadczalnym (Kobyliński 2007, s. 171).

Z drugiej strony będzie wielu przedstawicieli nauki, filozofii i medycyny kwestionujących ten osobowy charakter *nasciturusa*.

Aplikacja fundamentalnej zasady rzymskiego prawa spadkowego do dylematów bioetycznych, związanych z badaniami prenatalnymi, pozwala na poważną dyskusję i wysunięcie mocnych argumentów na rzecz ochrony życia embrionu i płodu, zagrożonego eugenicznym ich stosowaniem¹¹. Nienarodzonemu dziecku przysługiwać więc powinno prawo do badań prenatalnych w taki sam sposób, jak jest ono prawnie uznawane w przypadku matki dziecka. Jeśli uznajemy embrion czy płód ludzki za człowieka, osobę, to jego prawa jako pacjenta są takie same, jak każdego innego dorosłego.

¹¹ *Nasciturus pro iam nato habetur, quotiens de commodis eius agitur* – „Dziecko poczęte, lecz jeszcze nie urodzone, uważa się za już urodzone”, ilekroć chodzi o jego korzyść (por. Pieńkos 2010, s. 262).

Bardzo istotna jest zatem ocena negatywnych skutków, jakie określone badanie prenatalne może przynieść płodowi. Powinnością nie tylko moralną, ale też medyczną wydaje się więc unikanie stosowania „takich metod diagnostycznych, co do których uczciwej celowości i zasadniczej nieszkodliwości nie posiadałoby się wystarczającej gwarancji” (Jan Paweł II 1982, s. 202). Wykluczone jest traktowanie płodu ludzkiego jako obiektu ewentualnych eksperymentów medycznych albo próbowanie zabiegów, które mogłyby przynieść rozwój medycyny, ale prowadziłyby do wyrządzenia dużo większych szkód nienarodzonemu, łącznie z ryzykiem uśmiercenia go.

Wśród pozytywnych skutków badań prenatalnych należy podkreślić obniżenie wskaźników umieralności okołoporodowej i noworodkowej. Oficjalne dane za lata 2013 i 2014 w Polsce są następujące: „już w 2013 r. osiągnięto efekt obniżenia umieralności okołoporodowej, a w 2014 r. wskaźnik ten wyniósł 5,6‰. Współczynnik zgonu niemowląt zmniejszył się z 4,6‰ w 2013 r. do 4,2‰ w 2014 r. Wskaźnik zgonu noworodków również zmalał z 3,1‰ w 2013 r. do 2,9‰ w 2014 r.” (Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 8). Wady rozwojowe i choroby płodu w Polsce występują w liczbie 3-4,5 na 100 diagnozowanych przypadków (średnio 3,5%). Od 20 lat liczba urodzeń w Polsce nieprzerwanie maleje. Na ok. 400.000 porodów rocznie, wady rozwojowe rozpoznawane są w ok. 14.000 przypadków. Nie wszystkie jednak wymagają terapii wewnątrzmacicznej, są wśród nich bowiem wady letalne płodu (np. zaburzenia, w wyniku których dochodzi do zgonu wewnątrzmacicznego) lub też wady kośćca, mózgowia, gałek ocznych, dwunastnicy czy skóry, których nie można leczyć w terapii prenatalnej. W konsekwencji liczba płodów, które mogą być leczone w czasie ciąży to ok. 0,5% ogólnej liczby urodzeń, czyli ok. 2.000 przypadków rocznie. Brak podjęcia leczenia skutkuje śmiercią okołoporodową w 95% przypadków (por. Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 13).

Tym samym ok. 2.000 dzieci rocznie, u których udałoby się wykryć wadę w okresie prenatalnym, mogłoby dostać szansę na ograniczenie liczby powikłań i następstw wad rozwojowych, lepsze zdrowie oraz życie. Zależy to jednak głównie od tego, czy matki, mając odpowiednią wiedzę i świadomość, poddadzą się specjalistycznym badaniom prenatalnym jeszcze w okresie ciąży (Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 13).

4.2. Rodzice

Choć badania prenatalne wykonywane są na ciele matki nienarodzonego dziecka, jak i na samym płodzie, dla pełnej ich oceny etycznej należy wziąć pod uwagę także ojca dziecka, włączonego przynajmniej psychologicznie w ten proces badań.

Według polskiego ustawodawstwa nie wszystkie kobiety mają prawo do bezpłatnych badań prenatalnych. *Programem badań prenatalnych*, realizowanym przez Ministerstwo Zdrowia, objęto kobiety powyżej 35 roku życia oraz niezależnie od wieku te, u których stwierdzono podczas ciąży nieprawidłowy wynik badania USG i/lub badania biochemicznego. Tymczasem choćby Najwyższa Izba Kontroli w raporcie z 2016 roku wskazuje, że „ograniczenie wiekowe dostępności kobiet do bezpłatnego dla nich Programu badań prenatalnych nie ma uzasadnienia w sytuacji, gdy więcej dzieci z wrodzonymi wadami rozwojowymi rodzą matki poniżej 35 r.ż.” (Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 8).

Na pierwszym miejscu należy więc podjąć szeroką pracę na rzecz uświadamiania obojga rodziców, nie tylko matek, na temat pozytywnych aspektów badań prenatalnych oraz ich konsekwencjach terapeutycznych dla płodu ludzkiego. Bardzo istotna wydaje się także postulowana przez NIK zmiana prawa, by możliwe było objęcie wszystkich kobiet w ciąży, bez względu na wiek, prowadzeniem badań profilaktycznych, w tym badań prenatalnych oraz profilaktyki stomatologicznej (Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 13).

Celowość przeprowadzenia badań prenatalnych, która budzi najczęściej zastrzeżeń moralnych, jawi się jako taka właśnie w decyzji samych rodziców, jak również lekarza prowadzącego. Jeśli jest nią chęć uzyskania informacji, że na danym etapie rozwoju dziecko jest zdrowe (udaje się to w 95-97%), to badania takie nie budzą zastrzeżeń moralnych, nawet jeśli rodzice obawiają się urodzenia dziecka chorego, ale nie biorą pod uwagę aborcji. W przeciwnym razie, jeśli nie jest wykluczany akt aborcji, „to już samo poddanie się badaniu jest wysoce niemoralne i z katolickiego punktu widzenia jest grzechem przeciw życiu” (Kornas-Biela 2009, s. 161).

Ta radykalna ocena może być jednak zrelatywizowana w kontekście wiedzy rodziców oraz konieczności właściwego uświadomienia ich przez lekarza. Dlatego, paradoksalnie, upowszechnienie badań prenatalnych doprowadziło do nasilenia poczucia zagrożenia przed urodzeniem dziecka z wadami, choć statystycznie jedynie ok. 3% urodzeń obarczonych jest takimi wadami lub chorobami dziedzicznymi. „Medykalizacja ciąży i porodu powoduje utrwalenie mentalności, iż dziecko prenatalne powinno udowodnić, że jest zdrowe, aby mogło uzyskać pozwolenie na dalszy rozwój i urodzenie się” (Kornas-Biela 2009, s. 161-162; por. także: Dabrassi, Imbasciati 2010).

4.3. Lekarz

Badania prenatalne dostarczają bardzo dużo danych medycznych dla ginekologa, szczególnie tego, który prowadzi ciążę pacjentki. Wczesne wykrycie powikłań lub ryzyka wystąpienia chorób pozwala lekarzowi spojrzeć na

nienarodzone dziecko jako na pacjenta, któremu przynależą takie same prawa jak osobie dorosłej. Informacje o stanie zdrowia dziecka są bardzo istotne dla dalszego jego rozwoju.

Z punktu widzenia lekarza także sposób poinformowania rodziców, udzielenie informacji o konsekwencjach badań są kluczowe dla dalszego ich przebiegu, a w konsekwencji dla zdrowia, a nawet życia dziecka poczętego. To właśnie lekarz, uczciwie postępujący według elementarnej zasady etyki Hipokratejskiej: *Primum non nocere*, może być nazwany „advokatem” dziecka jako pacjenta. Naturalne zaufanie rodziców do diagnozy lekarskiej, sposób przedstawienia ewentualnych działań terapeutycznych, jak i uczciwa ocena czynników ryzyka pozwalają rodzicom realnie patrzeć na życie nienarodzonego dziecka. Z drugiej strony, właściwa diagnoza lekarska, ale połączona z nienastawionym na ochronę życia poczętego dziecka przedstawieniem ryzyka wystąpienia chorób czy defektów płodu, mogą prowadzić rodziców do podjęcia decyzji skrajnych, które będą potem rzutowały na dalsze koleje ich rodzicielstwa. „Czynnik ryzyka – zauważa Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia – występuje w związku z rozmaitymi technikami diagnostycznymi i skalą ryzyka, które każda z tych technik niesie z sobą przede wszystkim w odniesieniu do życia i integralności fizycznej płodu, a tylko częściowo w odniesieniu do matki” (nr 60; por. EV, nr 14)¹².

Odpowiedzialność lekarza realizuje się zatem w tej kwestii przede wszystkim w ocenie ewentualnych negatywnych skutków, zarówno użycia określonej techniki dla życia płodu, jak i konsekwencji tych działań dla zdrowia albo życia matki. Pomocne mogą być w tym względzie zasady całościowości i proporcjonalności, wypracowane w nurcie etyki personalistycznej (por. Wróbel 1999, s. 355-436; Privitera 2004, s. 907-908; Romano 2004, s. 921-926).

Zasada całościowości (zwana terapeutyczną), znana od czasów starożytnej Grecji, a rozwijana na gruncie filozofii arystotelesowskiej i teologii tomistycznej, jak również w ostatnich latach w nauczaniu Piusa XII, jest normą, która „w wymiarze ogólnym podporządkowuje części ukonstytuowanej przez nie całości, a w odniesieniu do człowieka części jego organizmu całości bytowej osoby” (Wróbel 1999, s. 361). Dlatego w podejmowaniu decyzji zarówno o przeprowadzeniu i wyborze metody badań prenatalnych, jak i ewentualnych dalszych działań, które powinny mieć charakter jedynie terapeutyczny, lekarz, kierując się tą zasadą, winien mieć na uwadze, że „naruszenie organizmu nie może mieć na celu wyłącznie jego dobra biologicznego, ale musi się ostatecznie kierować całościowym dobrem osoby, w tym jej dobrem duchowym

¹² W *Karcie Pracowników Służby Zdrowia* z 1994 r. podstawowe problemy etyczne diagnostyki prenatalnej, jak i preimplantacyjnej przedstawione są w nn. 59-61. Wydana przez tę samą dykasterię watykańską w 2016 roku, a opublikowana w języku polskim w 2017 roku *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* podejmuje rzeczzone kwestie w podobny sposób w nr 33-36.

i moralnym” (Wróbel 1999, s. 365). Życie i zdrowie embrionu i płodu ludzkiego winny być rozpatrywane na jakościowo wyższej płaszczyźnie, a nie tylko w perspektywie funkcji pełnionych przez jego poszczególne elementy. Jak zauważył w tym względzie Pius XII, osoba nie jest podporządkowana dobru wspólnemu społeczeństwa, ale to właśnie zadaniem wspólnoty jest solidarna troska o dobro konkretnej osoby, w omawianym przypadku bezbronnej i wymagającej szczególnej troski¹³. Podejmując badania diagnostyczne, trzeba zatem brać pod uwagę, jakie dobro wyniknie z naruszenia integralności płodu, zwłaszcza przed podjęciem metod inwazyjnych. Rodzi to słuszne pytanie, czy w wyniku diagnozy (szczególnie przeprowadzanej kolejny raz) będzie można podjąć konkretne i możliwe do wykonania działania, które przyniosą większą korzyść pacjentowi niż w sytuacji, gdyby miały zostać zaniechane.

W tym kontekście pewnym wyzwaniem może być propozycja „terapii edukacyjnej” (wł. *la terapia educativa*), czyli metody towarzyszenia, podejmowanego przez lekarza dla dobra dziecka i rodziców, która jest z powodzeniem rozwijana w kontekście włoskim (por. Noia 2008). Jej celem jest zintegrowanie wiedzy medycznej z pewną personalistyczną wizją moralną, etyczną i psychologiczną życia człowieka, poprzez przyjęcie przez lekarza w opiekę rodziców nienarodzonego dziecka, którzy zwracają się o pomoc. Realizując „terapię edukacyjną”, lekarz ma za zadanie, po pierwsze, zwalczać syndrom „perfekcyjnego płodu”, to znaczy eugenicznego przekonania, że nienarodzony człowiek, u którego stwierdzono ryzyko wystąpienia jakiejś anomalii, będzie ciężarem dla rodziny i społeczeństwa. Po drugie, rolą lekarza jest ukazanie fałszu kryterium „proporcjonalnej traumy”, której zwolennicy twierdzą, że im embrion mniejszy, tym łatwiej kobieta przeżyje ewentualne konsekwencje aktu aborcji w konsekwencji niepomyślnych badań prenatalnych. Po trzecie, lekarz jest moralnie zobowiązany do towarzyszenia kobiecie i uświadamienia jej konsekwencji różnych decyzji, także tych, które prowadziłyby do wystąpienia syndromu poaborcyjnego, który może dotyczyć zarówno matki, jak i ojca dziecka. Dlatego proponowany jest lekarzowi następujący algorytm postępowania, zawsze w duchu personalizmu: towarzyszyć rodzinie – ułatwić podjęcie właściwej decyzji – a następnie podjąć właściwą troskę i opiekę nad dzieckiem i jego rodzicami (por. Noia 2008, s. 175-176).

Jak to zostało wskazane wcześniej, istotna jest w tym kontekście kolejna zasada, proporcjonalności w odniesieniu do stosowanych środków medycznych, niepolegająca na stawianiu granic działaniom lekarskim, ale na takim przyświecieniu z pomocą człowiekowi potrzebującemu, aby osiągnąć dobro zarów-

¹³ Por. Pius XII, *Los límites morales de los métodos médicos. Discurso del Santo Padre Pío XII a los participantes en el I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso* (14 września 1952 r.), w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520914_istopatologia.html [dostęp: 01.06.2019].

no w jego wymiarze moralnym, jak i fizycznym (por. Wróbel 1999, s. 399-436). Jeśli dla ratowania zdrowia i życia człowieka powinno się wykorzystać wszystkie dostępne możliwości, można postawić pytanie: W jakim sensie diagnostyka prenatalna mogłaby być rozpatrywana jako środek zwyczajny, dzięki któremu możliwe byłoby podjęcie innych interwencji medycznych dla dobra nienarodzonego pacjenta? Do metod diagnostyki prenatalnej można odnieść wynikający z zasady proporcjonalności podział środków na proporcjonalne i nieproporcjonalne, biorąc pod uwagę możliwość zastosowania ich w konkretnym przypadku, jak i ich związek z jej skutkiem. W sensie szerokim diagnostyka prenatalna byłaby środkiem zwyczajnym, proporcjonalnym, w przypadku wykonywania jej w celu terapeutycznym, dla określenia, w jaki sposób można pomóc płodowi, co do którego pojawiło się uzasadnione podejrzenie wystąpienia jakiejś wady czy choroby.

Ze wszech miar oczywiste wydaje się, że to właśnie lekarz odgrywa decydującą rolę nie tylko w rozpoznaniu, jakie metody diagnostyki będą w kontekście danych rodziców i dziecka uważane za proporcjonalne, ale także opinia medyka ma decydujący wpływ na to, które zostaną wybrane przez rodziców. Biorąc pod uwagę hierarchię wartości i celów, jakie reprezentują ojciec i matka, lekarz nie może wymówić się od poinformowania ich o obowiązku moralnym podjęcia leczenia płodu w sytuacji zdiagnozowania takiej konieczności. Jednocześnie także lekarz winien rozwiać ich wątpliwości i zawsze działać na rzecz życia, przekazując rodzicom właściwe medyczne i etyczne argumenty na rzecz zaniechania zamiarów aborcyjnych. W obliczu odmiennej woli rodziców lekarz powinien wybrać drogę wierności własnemu sumieniu, nie ulegając pokusie porzucenia ideałów swojego powołania, a wyrażając je na drodze przysługującego mu sprzeciwu sumienia (por. Jan Paweł II 2001, nr 3).

W ocenie proporcjonalności środków bierze się także pod uwagę ich ewentualne konsekwencje dla zdrowia i życia płodu. W tym kontekście trzeba powiedzieć, że coraz częściej mówi się o ostrożności w wykonywaniu choćby podstawowego badania nieinwazyjnego, jakim jest USG, zlecając je tylko w uzasadnionych przypadkach, by nie wystawiać dziecka na do końca niepoznane następstwa biologiczne fal ultradźwiękowych. Inne zastrzeżenia w tym względzie dotyczą także konsekwencji psychologicznych podejmowanych działań, np. niebezpieczeństwa odmowy przywiązania do dziecka w trakcie ciąży, co może mieć znamiona przemocy prenatalnej, a w konsekwencji prowokować u już narodzonego dziecka cechy „zespołu ocalenia od aborcji” (por. Kornas-Biela 2009, s. 158-159, 163).

Na podstawie przedstawionych dotychczas argumentów trzeba jasno stwierdzić, że ocena moralna diagnostyki prenatalnej jest skomplikowana. Z uwagi na coraz to nowe możliwości diagnostyczne i terapeutyczne może ona budzić uzasadniony entuzjazm, ale wiele wątpliwości z nią związanych

nakazuje bardzo uważnie przyjrzeć się celowi i okolicznościom jej przeprowadzania.

Należy jednak zauważyć, że diagnostyka prenatalna nie musi się łączyć koniecznie z wyborem między terapią a aborcją. Istnieją bowiem takie sytuacje, w których rodzice nie chcą podejmować decyzji o aborcji, ale też – przy obecnym stanie wiedzy medycznej – nie jest możliwe podjęcie skutecznych metod leczniczych. Niektórzy lekarze proponują wówczas rodzicom skorzystanie z hospicjum perinatalnego, mającego na celu otoczenie opieką paliatywną nieuleczalnie chorego dziecka (por. Frączek, Jabłońska, Pawlikowski 2013, s. 106).

5. Wnioski końcowe

Celem artykułu było ukazanie złożonego zjawiska diagnostyki prenatalnej w kontekście polskim. Analizy rozwiązań prawnych, sytuacji medycznej i uwarunkowań społecznych rzuciły nowe światło na ciągle jeszcze mało przebadany problem diagnostyki prenatalnej w Polsce. Szczególnie istotna jest ostatnia część tekstu, w której zaprezentowano moralne wyzwania osób, biorących udział w tych praktykach medycznych: nienarodzonego dziecka, rodziców i lekarza/lekarzy. W świetle pryncypiów tradycyjnej katolickiej teologii moralnej, jak i zasad bioetyki personalistycznej, należy uznać, że badania prenatalne niosą wielkie szanse zarówno dla poczętych dzieci, jak i społeczeństwa. Istotny w ich ocenie jest cel wykonania takich zabiegów. Stosowanie ich eugenicznie stoi w głębokiej sprzeczności z podstawową zasadą ochrony życia i zdrowia pacjenta. Wskazano także wielką rolę lekarzy w uświadamianiu rodziców, jak i właściwym informowaniu ich o zagrożeniach i skutkach nieinwazyjnych oraz inwazyjnych metod badań prenatalnych.

Ograniczenia prawne w dostępie do badań prenatalnych w Polsce są powodem rodzenia się wątpliwych etycznie praktyk lekarskich. Jak zostało podkreślone w raporcie Najwyższej Izby Kontroli, w większości przypadków lekarze informowali kobiety, niekwalifikujące się do nieodpłatnych usług medycznych, o możliwości skorzystania z takich badań komercyjnie (por. Najwyższa Izba Kontroli 2016, s. 10; Jarosz 2012). W kontekście obecnych programów prorodzinnych i pronatalistycznych, uchwalonych przez polski Parlament¹⁴, należy dążyć do takiego stanu, w którym rodzice mieliby szerszy dostęp do badań prenatalnych, ale takich, które będą wykonywane jedynie „za zgodą dobrze poinformowanych rodziców, chroniąc życie i integralność embrionu

¹⁴ Por. Ustawa z dn. 11 lutego 2016 r. o pomocy państwa w wychowaniu dzieci, w: Dz.U. z 2016 r., poz. 195.

i jego matki, nie narażając ich na nieproporcjonalne ryzyko” (DV, I, 2). Bardzo ważne jest, by z większą dostępnością do badań szła w parze właściwa wiedza medyczna i etyczna, szczególnie o ryzyku dla płodu w wypadku metod inwazyjnych oraz o zagrożeniach związanych z tendencjami eugenicznymi.

Bardzo istotne wydaje się w tym aspekcie zaangażowanie ośrodków bioetycznych i uniwersyteckich we właściwe kształcenie bioetyczne lekarzy oraz podnoszenie świadomości rodziców, aby przeciwstawić się rozwijającej się mentalności eugenicznej, która „jest haniebna i w najwyższym stopniu naganą, ponieważ rości sobie prawo do mierzenia wartości ludzkiego życia wyłącznie według kryteriów «normalności» i zdrowia fizycznego, otwierając tym samym drogę do uprawomocnienia także dzieciobójstwa i eutanazji” (EV, nr 63). To zadanie nie jest łatwe, odwołuje się bowiem do nigdy niekończącej się i mozolnej formacji sumienia lekarza, jak i rodziców poczętego dziecka.

ETHICAL DILEMMAS REGARDING PRENATAL DIAGNOSIS CONDUCTED IN POLAND

SUMMARY

Prenatal diagnosis, developed in medicine since the 1960s and practiced in Poland since the 1970s, is a set of diagnostic procedures that allow to determine the pathology of the embryo or fetus before birth. The aim of the article is to analyze the dilemmas of bioethical prenatal diagnosis in the Polish context, in the light of personalistic bioethics with an ontological foundation. Ethical dilemmas concerning people who face prenatal diagnosis: unborn child, parents and doctor are considered in a special way. The article delineates the distinction between prenatal and preimplantation diagnosis, as well as the moral evaluation of the good purpose of therapeutic prenatal diagnosis, in contrast to the bad purpose of it, which could be abortion.

Keywords: prenatal testing; prenatal diagnosis; personalistic bioethics; educational therapy; unborn; *nasciturus*; perinatal hospice

Słowa kluczowe: badania prenatalne; diagnostyka prenatalna; bioetyka personalistyczna; terapia edukacyjna; dziecko poczęte; *nasciturus*, hospicjum perinatalne

BIBLIOGRAFIA

- Bołoz W. (2000), *Pierwotne i wtórne cele diagnostyki prenatalnej*, „Episteme” 7, s. 59-79.
- Campanella M. (2015), *Diagnosi prenatale e interventi su embrioni e feti. Aspetti scientifici*, w: *Dalla parte della vita. Fondamenti e percorsi bioetici*, red. E. Largero, G. Zeppigno, Torino, s. 309-334.
- Chelstowski J. (2000), *Defekty genetyczne dziecka a prawo do życia*, „Człowiek w Kulturze” 13, s. 171-177.
- Chen H. (2006), *Atlas of Genetic Diagnosis and Counseling*, Totowa [USA, New Jersey].
- Cherubin M. (2016), *La diagnosi preimpianto nella legge italiana e polacca. Approccio antropologico-etico*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia Morali consequendum, Pontificia Universitas Lateranensis – Academia Alfonsiana – Institutum Superius Theologiae Moralis, Romae.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (1992), *Diagnosi prenatali*, Roma.
- Dabrassi F., Imbasciati A. (2010), *Diagnosi prenatale: pensieri, emozioni e credenze delle mamme in attesa*, „Psychofonia” 23, s. 179-208.
- Dangel J. (2007), *Diagnostyka prenatalna – mity i rzeczywistość*, „Nauka” 3, s. 31-47.
- Fabó F. (2009), *Alcune implicazioni e problemi bioetici della diagnosi prenatale*, „Studia Bioethica” 1, s. 36-47.
- Frączek P., Jabłońska M., Pawlikowski J. (2013), *Medyczne, etyczne, prawne i społeczne aspekty badań prenatalnych w Polsce*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2, s. 103-109.
- Gałkowski J., Gula J. red. (1991), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin.
- Gonzales-Melado F.J., Di Pietro M.L. (2011), *El diagnóstico prenatal genético no invasivo en el contexto de una mentalidad eugenésica*, „Medicina e Morale” 1, s. 61-88.
- Haberko J. (2010), *Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego a stosowanie procedur medycznych*, Warszawa.
- Jan Paweł II (1982), *Zasady moralne diagnostyki prenatalnej. Przemówienie do uczestników kongresu Movimento per la vita*, 4 grudnia 1982 r., w: *W trosce o życie człowieka. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej* (1998), red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 200-203.
- Jan Paweł II (1995), *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej* (1998), red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 41-134.
- Jan Paweł II (2001), *Całym sercem służcie ludzkiemu życiu. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Położników i Ginekologów*, 18 czerwca 2001 r., w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. II (2012), red. J. Brusilo, Tarnów, s. 267-269.
- Jarosz M. (2012), *The need of prenatal public health initiatives in Poland*, „Ginekologia Polska” 11, s. 854-857.
- Kobyliński A. (2007), *Czy embrión jest osobą? Spór o sztuczne zapłodnienie we Włoszech*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 5, s. 157-172.
- Kongregacja Nauki Wiary (1987), *Instrukcja Donum vitae o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, w: *W trosce o życie człowieka. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej* (1998), red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 360-385.
- Kornas S. (1995), *Współczesne badania prenatalne a encyklika Jana Pawła II „Evangelium vitae”*, w: *Życie – dar nienaruszalny*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław, s. 129-140.
- Kornas-Biela D. (1996), *Psychologiczne problemy poradnictwa genetycznego i diagnostyki prenatalnej*, Lublin.
- Kornas-Biela D. (2009), *Diagnostyka prenatalna*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom, s. 155-164.
- Machinek M. (2009), *Diagnostyka preimplantacyjna*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom, s. 150-155.

- Marcol A. red. (1998), *Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej*, Opole.
- Neri G., Serra A. (2007), *La diagnosi prenatale oggi*, „La Civiltà Cattolica” 158, IV, 3779, s. 453-463.
- Noia G. (2008), „*La terapia educativa*”. *Una nuova frontiera nella diagnosi del „prenatale”*, „*Studia Bioethica*” 2-3, s. 171-177.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (1994), *Karta Pracowników Służby Zdrowia, w: W trosce o życie człowieka. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej* (1998), red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 549-627.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (2017), *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice.
- Pieńkos J. (2010), *Praecepta iuris*, Warszawa–Poznań.
- Privitera S. (2004), *Principio di totalità*, w: *Nuovo Dizionario di Bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Roma–Acireale, s. 907-908.
- Romano M.L. (2004), *Proporzionalità delle cure*, w: *Nuovo Dizionario di Bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Roma–Acireale, s. 921-926.
- Serra A. (1984), *La diagnosi prenatale di malattie genetiche*, „*Medicina e Morale*” 4, s. 433-448.
- Sgreccia E. (2007a), *Manuale di Bioetica*, t. I, Milano.
- Sgreccia E. (2007b), *Manuale di Bioetica*, t. II, Milano.
- Tylki-Szymańska A. (2004), *Badania prenatalne – czym są?*, „*Studia nad Rodziną*” 8/1, s. 167-172.
- Wróbel J. (1999), *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków.

Akty prawne

- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78 z późn. zm.
- Ustawa z dn. 11 lutego 2016 r. o pomocy państwa w wychowaniu dzieci, Dz.U. z 2016 r., poz. 195.
- Najwyższa Izba Kontroli (2016), *Badania prenatalne w Polsce. Informacja o wynikach kontroli*, Nr ewid. 21/2016/P/15/073/LKA, <https://www.nik.gov.pl/plik/id,10793,vp,13126.pdf> [dostęp: 01.02.2019].

Publikacje internetowe

- www.prenataldiagnosisjournal.org [dostęp: 01.05.2019].
- www.ispdhome.org [dostęp: 01.05.2019].
- Pius XII, *Los límites morales de los métodos medicos. Discurso del Santo Padre Pío XII a los participantes en el I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso* (14 września 1952 r.), w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520914_istopatologia.html [dostęp: 01.06.2019].

Wojciech Kućko – od 2009 r. kapłan diecezji płockiej. Studiował teologię moralną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz w Accademia Alfonsiana – Istituto Superiore di Teologia Morale w Rzymie, gdzie w 2016 roku obronił doktorat na podstawie rozprawy: *Etica dei farmacisti in Italia. Verso una nuova comprensione e prassi alla luce della bioetica personalista*. Od 2016 roku wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, diecezjalny duszpasterz rodzin i dyrektor Wydziału ds. Rodzin Kurii Diecezjalnej Płockiej. Od 2018 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie.

JANUSZ SURŻYKIEWICZ

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Philosophisch-Pädagogische Fakultät

Krankensalbung ein Zeichen der Zuwendung und Heilszusage: vorläufige Ergebnisse einer Studie

Die Heilsbotschaft und das Handeln Jesu selbst im Umgang mit kranken Menschen und ihrer sozialen Umwelt fundieren den seelsorgerischen Auftrag der Kirche und des ganzen Christentums. Eine ganz besondere Rolle, sowohl in der theologischen Reflexion über die heilende Dimension des Glaubens, als auch in der Bedeutung der pastoralen Praxis der Krankenseelsorge, kommt dabei der Spendung der sogenannten „stärkenden Sakramente“, die sich vor allem im Versöhnungssakrament und der Eucharistie und ganz besonders in der Krankensalbung klar im Leben des Menschen an Wendemomenten bzw. Grenzen seiner kritischen Grunderfahrungen platzieren: zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Leben und Tod. Gerade die rituelle Einbettung von Krankheit und Abschied ist es nämlich, die sowohl dem Betroffenen als auch seinen Angehörigen einen möglichen Weg eröffnet, die ungewohnte, krisenhafte Situation im Glauben betrachten und bewältigen zu können.

Die Liturgie des Krankensakraments verbindet die horizontale Dimension eines Zeichens – die heilende Berührung mit Öl und menschlicher Nähe – mit dem heilsspendenden Wirken Jesu als vertikale Bindung an Gott. Im sakramentalen Geschehen wird der Erkrankte ganzheitlich sowohl anthropologisch als auch theologisch angesprochen, indem er psychophysisch und sozial aufgerichtet wird und auch eine ganzheitliche spirituelle Heilung erfährt. Im terminalen Erkrankungszustand wird dies durch die Zusage ergänzt, dass der Kranke, selbst in seinem letzten Schritt des Lebens, auf Gottes Nähe zählen darf (Grillo, Saporì 2005; Prétot 2006; Ziegenaus 2006; Böntert 2008; Kröger 2009; Bärsch 2012).

Gerade in einer Zeit, in der eine gewisse Affinität für Rituale im Krankheitsfall wie auch im alltäglichen Leben zu verzeichnen ist, sollte dieses Potential der Krankensalbung eigentlich eine außergewöhnliche Positionierung und Wertschätzung in der Wahrnehmung und dem Wunschempfang der Gläubigen sichern. Doch scheint dies im Alltagsgeschehen nicht der Regelfall zu sein, wie es Beobachtungen der Seelsorge, Meinungsumfragen unter Beschäftigten im Gesundheitswesen wie auch Äußerungen der Gläubigen selbst zu belegen vermögen. Leider fehlt es hier an empirischen Studien und Erhebungsdaten, um diesbezüglich gesicherte Aussagen treffen zu können, wenngleich das Interesse für alternative Rituale und symbolhafte Heilsmethoden in den letzten Jahren stark gestiegen ist und auch in der Medizin und Psychotherapie zu einer Neuentdeckung des Religiösen und Spirituellen geführt hat (Wacker 2009; Windisch 2010; Nocke 2011; Mateja 2016; Kopp 2019).

Ausgehend von der bereits angesprochenen Diskrepanz zwischen theologischer Bedeutung und nur geringer Nachfrage schließt sich eine eigene empirische Studie zur Untersuchung der Wahrnehmungen von Gläubigen bezüglich Krankheit und Krankensalbung an.

Theologie und Seelsorgeverständnis bei der Spendung der Krankensalbung

Lebensbedrohliche Krankheitserfahrungen zwingen den Betroffenen und seine soziale Umwelt dazu, über Bedeutung und Sinn der Erkrankung nachzudenken und sich mit dem Wesentlichen des eigenen Lebens und Sterbens auseinanderzusetzen. So wird Krankheit nicht nur zu einer existenziellen, sondern auch zu einer religiösen und spirituellen Herausforderung, auch wenn die theologische Bedeutung und Gottesfrage nicht immer explizit thematisiert wird (Koenig 2018; Pargament et al. 2013; Puchalski 2012; Büssing et al. 2012; Jeserich 2011).

Eine ganz besondere Berechtigung erfährt dieses Anliegen angesichts der gerade in jüngster Zeit zu beobachtenden Annäherung zwischen medizinischen und theologischen Zugangsweisen zum Verständnis menschlicher Gesundheit und Krankheit (O'Brien 2013; Puchalski 2013; Lucchetti, Lucchetti 2014).

Diesen Trends folgend wird sowohl von Medizinern als auch Theologen immer öfter eine komplementäre Sichtweise begrüßt. „Heil“ und „Heilung“ werden dabei nicht nur als Gesundheit bzw. Abwesenheit von Krankheitssymptomen verstanden, sondern vielmehr in einem ganzheitlichen Verständnis betrachtet, das sowohl individuelle und soziale, als auch transzendente Aspekte umfassen kann. Daher wird zunehmend an eine ganzheitliche Patientenversorgung angedacht, die auch die besondere Bedeutung von Spiritualität und

Religiosität für die Krankheitsbewältigung und Sinnfindung in der Begleitung der Patienten ernsthaft berücksichtigt (Schneider-Harpprecht, Allwinn 2010; Puchalski 2013; Pargament et al. 2013; Koenig, Al Shohaib 2014). Diesem Trend folgend wurden seit 90-er Jahre in verschiedenen Ländern in Medizin- und Therapieausbildung entsprechende Programme eingerichtet, die sich mit der Erfassung und Berücksichtigung spiritueller Bedürfnisse, vor allem von Palliativpatienten, wie auch anderer schwer erkrankter Menschen beschäftigt (Narayanasamy 1993; Emblen, Halstead 1993; Jim et al. 2015; Büssing, Pilchowska, Surzykiewicz, J. 2015).

Auch auf kirchlicher Seite wird der Umgang mit Krankheit und Gesundheit als wichtiger Bestandteil einer interdisziplinär geführten Pastoral geschätzt und in neuen Ansätzen zur diakonischen Seelsorge bzw. Sozialpastoral entsprechend priorisiert. So etwa begründet die Krankenhausfürsorge die partnerschaftlich geführte spirituelle Betreuung der Patienten wie auch die spirituelle Begleitung des Personals (Puchalski 2013; Fischer 2010; Guinan, Zabiega, Zainer 2010; Roser 2009; Groen 2005; Grillo 2005). Darüber hinaus wurden in jüngster Zeit neue pastoral-theologische Studiengänge und Hochschulprofile, wie z.B. die Hochschule für Sozialarbeit, Gesundheit und Pflege usw.

Im Alltagsverständnis der Kirche jedoch ist gerade die sakramentale Krankensalbung eine grundlegende, wenn nicht sogar, theologisch betrachtet, die wichtigste Form eines ganzheitlichen Zuspruchs am Krankenbett, die die Kirche und die Gläubigen im Auftrag Jesu praktizieren. So lesen wir in der Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott (2000): „Das Gebet der Gläubigen, die um die eigene Heilung oder die Heilung anderer bitten, ist lobenswert. Auch die Kirche bittet den Herrn in der Liturgie um die Gesundheit der Kranken. Sie hat vor allem ein Sakrament, das ganz besonders dazu bestimmt ist, die durch Krankheit Geprüften zu stärken: die Krankensalbung“ (Kongregation für die Glaubenslehre, 2000, S.9). Auch im Katholischen Katechismus werden die Sakramente der Krankensalbung und der Buße als „Sakramente der Heilung“ hervorgehoben (Kath. KK, N. 1421). So glaubt die Kirche in der sakramentalen Handlung mit dem kranken Christen, dass dieser nicht allein durch seine Überzeugung im Kampf gegen sein Leiden gestärkt, sondern vor allem auch von Gott und der Gemeinschaft der Gläubigen getragen wird. Dadurch ist die Krankensalbung mehr als ein reiner sinn- und hoffnungsstiftender Ritus. Das Sakrament findet sein Ziel in der „gesamtmenschlichen Stärkung der Hoffnung, die dem Gläubigen in der sakramentalen Begegnung mit Christus, der in seiner Kirche wirkt, geschenkt wird (Martimort 1988; Casel 1986; Kleinheyer 1989; Leijssen 1995; Gerhards 2000; Błaszczyk 2016).

Dieses Verständnis der Krankensalbung ist jedoch mit Blick auf seine Geschichte kein selbstverständliches. Aus historischer Perspektive betrachtet durchlief die Krankensalbung nämlich mehrmalige grundsätzliche Bedeu-

tungswandel von einem Stärkungssakrament zum Sterbesakrament bis hin zu einem „therapeutischen Sakrament“. Diese Wandlungsprozesse sind bis heute aktiv, sowohl in Bezug auf die Bedeutung des Sakraments, als auch auf seine Feier (Alois 1987; Martimort 1988; Kaczynski 1992; Bärsch 2012). Dieser sakramentale Zuspruch vermittelt dem Kranken die Zusage der Nähe Gottes, die ihn in die Gemeinschaft einbindet und es ihm so ermöglicht, seine Beziehung zu Gott und ganze Umwelt neu zu ordnen. So begründet sich auch die heilende Wirkung des Sakraments, die jedoch nicht notwendigerweise als physische bzw. psychoemotionale Genesung, sondern mitunter auch als mitleidendes Erlösen von religiösen und spirituellen Nöten zu verstehen ist (Böntert 2008; Müller 2006; Larson-Miller 2005; Greshake 1997; Leijssen 1995; Kaczynski 1992; Traets 1990).

Basierend auf diesen Grundlagen lassen sich in der Deutung des Sakraments zwei grundlegende Auffassungen unterscheiden: eine heilende Dimension und eine, die auf dem letzten Weg Begleitung, Nähe und Beistand vermittelt. Wenngleich eine gleichgewichtige Betrachtung beider Optionen von grundlegender Bedeutung und Notwendigkeit für das Verständnis der Krankenheilung wäre (Power 1991; Leijssen 1995; De-Poortere 1998; Schulz 2001; Kröger 2009; Peters 2012), sind Diskussionen um das rechte Verhältnis beider Dimensionen bis heute nicht beigelegt (Gerhards 2000; Fuchs 2002; Donovan 2004; Revel 2009; Mette 2010; Bärsch 2012; Kumor 2016).

Eingebunden in die scholastische Tradition wird in der traditionellen Auslegung vor allem der Aspekt der Vernehmung akzentuiert (Kaczynski 1992). Von Amtswegen ist die Sakramentspendung eher bei ernsthafteren Erkrankungen angezeigt. So etwa wären nach Auffassung der offiziellen kirchlichen Meinung die allgemeine Gebrechlichkeit des Alters oder eine nur bedingt schwerwiegende Erkrankung noch kein Grund, die Spendung der Krankensalbung vorzunehmen. Nach dieser Auffassung lässt sich ein gläubiger Christ das Sakrament nur, weil er punktuell erkrankt ist, sicherlich nicht spenden.

Während im vorkonziliaren Verständnis dabei eine eher formgerechte Betrachtung der Heilskraft des Sakraments, symbolisiert im Interaktionsprozess zwischen der Kirche (bzw. dem Priester) und dem erkrankten Menschen, betont wurde, rückte mit der Liturgiereform eine deutlich akzentuierte, vor allem eine existenziell-personale Dimension des Sakraments in den Vordergrund: sakramentale Begegnung mit Christus als Zeichen der Stärkung. Im Krankensalbung ist es Jesus selbst, der den Kranken Heilung schenkt. Dieses Heilsgeheimnis ist eingebettet in die Lebensrhythmen der Menschen. Darin begründet sich auch die soteriologisch-eschatologische Dimension des Sakraments (Greshake 1980; Richter 1993; Kranemann 1992; Leijssen 1995; Rouillard 2000; Müller 2002; Grillo 2005). Diese Ausrichtung, vor allem der eschatologische Aspekt, wirkt heutzutage, infolge der immer stärkeren Tabuisierung des

Sterbens und des Todes in unserer Gesellschaft, in einer gewissen Form provozierend. Dies gilt für junge wie für alte Menschen, für Kranke und ihre Angehörigen, aber auch für die kirchlichen Seelsorgemitarbeiter und das Personal in Krankenhäusern und Heimen. Andererseits jedoch ist auch eine zu restriktive Sakramentspendung kritisch zu betrachten. In diesem Fall nämlich werden beispielsweise chronisch kranke Schmerzpatienten daran gehindert, die Wirklichkeit des lebendigen Gottes zu erfahren, der ihnen das persönliche Angebot der Vergebung und der Liebe macht und auf ihre persönliche Antwort wartet (Mick 2007; Drumm 2002; Kaczynski 1980; Greshake 1980; Moioli 1978).

Die zweite Form der Auslegung, deren Wiederentdeckung vor allem liturgiewissenschaftlichen und theologiehistorischen Forschungsarbeiten zu verdanken ist, fokussiert in erster Linie den heilwirkenden, „therapeutischen Charakter“ des Sakraments. Infolge dieser Reflexionen beschloss auch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), die Praxis der „letzten Ölung“ zu reformieren und durch eine Umbenennung des Sakraments in „Krankensalbung“ (*unctio infirmorum*) die therapeutisch-heilende Dimension des Sakraments verstärkt in den Vordergrund zu rücken (SC 73-75). Dies hatte auch bedeutsame Auswirkungen auf die Gebrauchspraxis des Sakraments, das fortan nicht mehr nur Sterbenden vorbehalten ist. So sollte es vermehrt auch Kranken und Senioren gespendet werden, die in bedrohlichere Lebenssituationen geraten (Kaczynski 1992; Jorissen, Meyer 1974; Knauber 1978; Kohlschein 1989; Lustiger 2001; Błaszczyk 2016; Sobeczko 2016).

In der ekklesiologischen Konstitution *Lumen Gentium* ist zu lesen: „Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette (vgl. Jak 5, 14-16), ja sie ermahnt sie, sich bewußt dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen“ (LG 11). Mit den Worten „aufrichten“ und „retten“ knüpft das Konzil an den biblischen Sprachgebrauch und spricht sich deutlich für den Heilscharakter des Sakraments in seiner „therapeutischen Funktion“ aus. Auch in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* heißt es: „Die ‘letzte Ölung’, die auch – und zwar besser – ‘Krankensalbung’ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten... Die Zahl der Salbungen soll den Umständen angepasst werden; die Gebete, die zum Ritus der Krankensalbung gehören, sollen so revidiert werden, dass sie den verschiedenen Verhältnissen der das Sakrament empfangenden Kranken gerecht werden.“ (SC 73/75). Laut dem offiziellen römischen Formular *Ordo unctionis infirmorum* (1972) ist die Krankensalbung für jene Gläubigen bestimmt, die durch Krankheit und Alter geschwächt

sind, und soll vor allem dem Aufgerichtet-Werden im breiten Sinne des Wortes dienen. Die Krankensalbung kann auch mit Sterbenden gefeiert werden, wobei dann die Aspekte der Erleichterung, Milderung und Ruhe akzentuiert werden. Grundlegend jedoch möchte das Sakrament im „Bestehen“ der Krankheit unterstützen und jenen Menschen Hilfe schenken, die infolge ihrer unheilvollen Lebenssituation in ihren Möglichkeiten entscheidend behindert und beeinträchtigt sind. Ähnlich und sogar noch stärker findet die therapeutische Option des Sakraments in der liturgischen bzw. pastoral-theologischen Fachliteratur Ausdruck. Hier wird explizit eine Distanzierung von der restriktiven Praxis gefordert. Vielmehr solle das Krankensakrament in jeder ernsthaften Erkrankung gespendet werden, die eine ernsthafte Beeinträchtigung des gesamt menschlichen Befindens darstellt, und könne folglich auch mehrmals im Leben oder wiederholt innerhalb einer fortschreitenden Krankheit empfangen werden. Dieser theologische Paradigmenwechsel wird auch von Liturgiewissenschatlern hervorgehoben, die sich gegen ein zu einseitiges Verständnis der Krankensalbung sowohl bezüglich einer rein soteriologisch-eschatologischen, als auch einer rein therapeutischen Auffassung aussprechen. Vielmehr betonen sie die Kernbedeutung des Sakraments als heilswirkende Nähe Gottes in allen Lebensbereichen des Kranken (Sobeczko 2016; Bärsch 2012; Böntert 2008; Revel 2009; Prétot 2006; Gerhards 2000, Kaczynski 1993; Mélia 1983). Dieses Verständnis zeigt sich auch in der ökumenischen Theologie und Praxis (Glawatzki 2007; Jordahn 2005; Zimmerling 2002; zu Lenzinghausen 1999).

In dieser Tradition wird auch die ekklesiologische Dimension der Krankensalbung als Verwirklichung der Funktion der Kirche als Grundsakrament hervorgehoben. Das Aufrichten, Stärken und Begleiten des Christen ist Ausdruck der Sorge Jesu in seiner Kirche um den Gläubigen. Die Krankensalbungsliturgie ist somit ein grundlegendes Zeugnis der christlichen Nächstenliebe und begründet daher im weiteren Sinne den diakonischen Sendungsauftrag der Kirche in der Welt (Greshake 1983; 1998; Borobio 1991; Grillo 2005; Groen 2005; Kranemann 2009; Mateja 2016).

Die Krankensalbung in der Alltagspraxis

Die Krankensalbung, ähnlich wie das Versöhnungssakrament wird im Alltagsleben von Katholiken immer seltener wahrgenommen. In gewisser Hinsicht könnte man beide Sakramente gar als vergessene Sakramente bezeichnen, wobei gerade die Krankensalbung das „stillste der sieben Sakramente“ zu sein scheint (Karrer 2009). Denn trotz der Freude über die nachkonziliare Erneuerung der Krankensalbung kam es in der pastoralen Praxis schnell zu einer großen Ernüchterung (Windisch 2010).

Die Einstellungen der Gläubigen zur Krankensalbung sind in der Praxis von verschiedenen Faktoren bedingt, die unter anderem auf Traditionen und Gewohnheiten sowie strukturbedingte Wahrnehmungen zurückzuführen sind. Dies gilt auch für die innerhalb der praktischen Theologie relativ unsichere theologische Auffassung zur Rolle der Krankensalbung im Krankheits- und Heilungsverständnis, die ebenso die Wahrnehmung des Sakraments durch die Gläubigen prägt, wie auch möglicherweise eine vernachlässigte Positionierung der Krankensalbung in der Seelsorgelandschaft selbst erkennen lässt. Nicht selten sehen sich Seelsorger mit dem Problem konfrontiert, dass Angehörige eines Erkrankten mit folgender Bitte vor sie treten: „Herr Pfarrer, bitte spenden Sie meiner Mutter die Krankensalbung – aber so, dass sie davon nichts merkt“. In diesem Phänomen wird deutlich, dass das Krankensakrament von Gläubigen zwar gewünscht, aber nicht verstanden, sondern vielmehr gefürchtet wird. So scheinen viele Christen auch heute noch dem tradierten Denkschema der Krankensalbung als Abschiedssakrament unterlegen zu sein, nach dem Motto: „Wenn der Priester kommt, dann geht es zu Ende...“

Hier wird ein nicht unbedeutendes theologisches und pastorales Dilemma deutlich: zwar wurde das Krankensakrament seit dem II. Vatikanischen Konzil von „letzter Ölung“ in „Krankensalbung“ umbenannt, doch scheinen die Gläubigen trotz Aufklärung und Katechese das neue Verständnis des Sakraments mehrheitlich nicht anzunehmen. So gilt auch heute noch, was schon während der postkonziliaren Reformzeit erkannt wurde: „Es gibt kein anderes Sakrament, das infolge einseitiger geschichtlicher Entwicklung in seiner Praxis so sehr in eine Sackgasse geraten ist wie die Krankensalbung. Daran hat auch die Umbenennung von 'Letzte Ölung' in 'Krankensalbung' immerhin schon im Katechismus von 1955 leider nichts geändert. Zu tief saß die alte Gewohnheit, den Priester erst zu rufen, wenn nichts mehr zu hoffen war.“ (Probst, Richter 1975, S. 5).

Die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte haben dazu geführt, dass sich in einem Großteil der Gemeinden die allgemeine Spendepaxis der Krankensalbung üblicherweise auf eine eher punktuelle Anwendung an der kritischen Grenzsituation zwischen Leben und Tod beläuft. Mitunter kann es jedoch auch bis hin zu einem inflationären Gebrauch kommen, etwa im Rahmen regulärer Sonntagsgottesdienste und liturgischer Sonderfeiern, in denen die Krankensalbung als Zeichen der Stärkung und des Vertrauens auf Gottes heilende Kraft für alle Gläubigen angeboten wird. Auch in der Seniorensorge werden mitunter Krankensalbungsgottesdienste gefeiert, ohne ersichtlich akuten, gesundheitlichen Handlungsbedarf. Derartige Praxisentwicklungen können zu einer Art Bedeutungs-inflation in der Wahrnehmung von Heilssinn und Heilspotenzial des Sakraments führen.

Letztlich jedoch tragen wohl beide Praxisauffassungen in einer nicht reflektierten Form – d.h. ein sowohl zu restriktiver Gebrauch, als auch ein zu diffuses Verständnis – latent dazu bei, dass das Sakrament der Krankensalbung

von den Gläubigen immer seltener wahrgenommen und erfragt wird bzw. mit anderen Ritualen verwischt oder möglicherweise sogar ersetzt wird. Diese negative Dynamik ist in einer ohnehin relativ seltenen pastoralen Anwendungspraxis ernst zu nehmen, spiegelt sie sich doch ebenso in einem deutlich sinkenden „Spendungsbedarf“ im Sinne einer nur mangelnden Nachfrage seitens der Gläubigen wider, wie auch umgekehrt in einem nur unzureichenden seelsorgerlichen Angebot seitens der Pastoral.

Diese Entwicklungen lassen sich jedoch nicht nur im Gemeindegeschehen beobachten. Auch in den Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge und Altenpflege lässt sich eine ähnlich problematische Entwicklung beobachten. Eine mögliche Ursache könnte die Tatsache darstellen, dass das Angebot der Krankensalbung in den Einrichtungen oftmals nicht aktiv im Sinne einer offenen Einladung unterstützt wird. Viele Kliniken informieren zwar durch Flyer über ihr seelsorgerisches Angebot, auch speziell über die Spendung der Krankensalbung. Doch liegt es nicht selten trotzdem im Eigenengagement der Patienten oder ihrer Angehörigen, den Spendungswunsch beim Pflegepersonal kundzutun. Früher hingegen war es in katholischen Krankenhäusern üblich, dass Patienten und ihre Angehörigen aktiv vom geistlichen Personal über die Krankensalbung aufgeklärt und zu einem Sakramentenempfang eingeladen wurden. Heute ist dies zu einer Seltenheit geworden, nicht zuletzt, um den Patienten bzw. die Angehörigen nicht zu beunruhigen.

Selbst im Idealfall jedoch, bei dem die Krankensalbung aktiv von Seiten Schwerkranker gewünscht wird, kann sie heutzutage strukturell nicht mehr garantiert werden. Dies gilt nicht nur für Pfarrgemeinden, sondern auch für die strukturell noch besser versorgten Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen. Selbst hier ist die Selbstverständlichkeit der Sakramentspendung, insbesondere der Krankensalbung, oftmals nicht mehr übergreifend gesichert. Ein hierzu bedeutsamer Aspekt ist sicherlich, dass die Spendung der Krankensalbung kirchenrechtlich nur einem Priester vorbehalten ist (Canon 1003, §1), was angesichts des bestehenden Priestermangels den Zugang der Gläubigen zum Krankensakrament zusätzlich erschwert (Dufour 1989; Ziegenaus 1996; Kumor 2016). Hinzu kommen in westlichen Kirchen die gegenwärtigen Umstrukturierungsmaßnahmen von Pfarrgemeinden in Pfarrverbände bzw. Pfarreigemeinschaften (Karrer 2009). Dies betrifft auch die Krankenhausseelsorge, infolgedessen in Großstädten oftmals ökumenisch arbeitende Seelsorgeteams eingesetzt werden, die jedoch nur einen Krankensegen spenden dürfen.

Dieser Zustand weckt vor allem unter Theologen die berechtigte Sorge, ob in diesem Falle neben den vielfältig bedingten Erschwernissen der Sakramentspendung auch eine kircheninstitutionelle Gefährdung zu befürchten ist – und das, obwohl gerade die Sorge um Kranke zum Grundsendungsauftrag der Kirche gehört (Windisch 2010; Karrer 2009; Köster 2010).

Den Umfang der tatsächlichen Spendep Praxis der Krankensalbung in den Gemeinden und Krankenhäusern einzuschätzen ist schwierig, fehlen doch systematisch erhobene, empirische Daten. Empirische Studienberichte sind eher selten und ermöglichen nur rudimentäre Einblicke in einen eher beunruhigenden Entwicklungstrend, auch in traditionell katholischen Länder, wie z.B. Polen (Wielebski 2007a; 2007b; 2015; Zdaniewicz 2014; Mateja 2016; Jamroch 2006) und Schottland (Carey, Cobb, Equeall 2005). Die schottische Studie zeigte, dass die Krankenhausseelsorger im Rahmen von insgesamt 13.502 Seelsorgekontakten das Sakrament der Krankensalbung nur 38mal gespendet und nur 153mal eine nichtsakramentale Salbung durchgeführt hatten. Anstelle dessen dominierten Handlungen der spirituellen Unterstützung (4740mal), Begrüßungsgespräche und Ersteinschätzungen (2013mal), die Verteilung der Heiligen Kommunion (1920mal) und Seelsorgebesuche mit Gebet (1283mal). Das Versöhnungssakrament wurde 5mal gespendet. Die im Rahmen dieser Studie herangezogenen Kontaktkategorien unterscheiden sich von der Kodierung für pastorale Interventionen (WHO-PI Codings) des international eingesetzten Evaluationsbogens der Weltgesundheitsorganisation zur Qualitätssicherung der Klinikseelsorge (WHO 2002). Nach den hier zugrunde gelegten Systematisierungskriterien würden die im Rahmen der schottischen Studie registrierten 13.502 Seelsorgekontakte wie folgt aufgeschlüsselt: „Seelsorgerische Betreuung 96187-00“ (35%), „Seelsorgerituelle und liturgische Gebete 96109-00“ (35%), „Pastorale Einschätzung 96186-00“ (30%) und „Seelsorgerische Beratung und pastorale Bildung 96087-00“ (0%). In dieser Gegenüberstellung bei der Kategorisierungssysteme konnte die schottische Studie die Notwendigkeit einer stärkeren Präzisierung der Kategoriensysteme zur Erfassung seelsorgerlicher Handlungen aufzeigen. So etwa wird das Sakrament der Krankensalbung als zentraler Handlungsschwerpunkt der Krankenseelsorge im Erhebungsinstrument der WHO nicht differenziert betrachtet. Vielmehr kommt es mit der Kategorie „Seelsorgerituelle und liturgische Gebete“ zu einer Gleichsetzung und Verwischung der sakramentalen Seelsorge mit anderen Ritualen (z.B. Segnungen mit Weihwasser oder Öl), die nicht nur aus pastoraler Sicht, sondern auch im Bestreben nach empirisch gesicherten Daten als kritisch zu bewerten ist.

Auch in Deutschland gibt es Bestrebungen, spezifisch christliche Werte in das Qualitätsmanagement von Einrichtungen einzubeziehen. Dies gilt vor allem für konfessionell geführte Kliniken, die das Zertifikat proCumCert erwerben können¹, das neben zahlreicher anderer Qualitätskriterien auch Seel-

¹ <http://www.procumcert.de/>; die proCum Cert GmbH Zertifizierungsgesellschaft mit Sitz in Frankfurt/Main wurde 1998 auf Initiative des Katholischen Krankenhausverbandes gemeinsam mit dem Deutschen Evangelischen Krankenhausverband, der Caritas, der Diakonie und der Ecclesia Versicherungsdienst GmbH gegründet. Ihre Zielsetzung ist es, christliche Werte in das Qualitätsmanagement von Kliniken einzubeziehen und in ihrer Organisation zu verankern. Zu diesem Zweck

sorgeleistungen als relevante Kategorie berücksichtigt. Die jährlich von den proCumCert-zertifizierten Kliniken vorgelegten Qualitätsberichte beschreiben unter Punkt 7 „Seelsorge im kirchlichen Krankenhaus“ (7.A pcc 7A) unter anderem die in der Klinik verfügbaren „Angebote in der Seelsorge“. Im Rahmen dieses Unterpunkts wäre auch die Spendung der Krankensalbung einzuordnen, die jedoch in der Mehrzahl der erstellten Qualitätsberichte nicht explizit als Seelsorgeleistung erfasst wurde. Diese fehlenden Angaben erheben die Frage, ob die Krankensalbung tatsächlich so selten gespendet wird, dass dieses als nicht erwähnenswert gilt, oder ob sich hierin vielmehr eine fehlende Wertschätzung der Sakramentenseelsorge und insbesondere der Krankensalbung ausdrückt. Studien aus den USA wie auch eine Replikationsstudie aus der Schweiz belegen in diesem Zusammenhang, dass Verantwortliche im Gesundheitswesen, die für die Sicherung der Qualitätskriterien Sorge tragen, dem Sakrament der Krankensalbung als Unterstützungsfaktor in der Krankheitsbewältigung eine eher niedrige Rolle zuschreiben. Zwar muss man diese Ergebnisse entsprechend ihrer jeweiligen soziokulturellen und ökonomischen Kontexte, die maßgeblich die Meinungen gesundheitsbezogener Berufsgruppen über die Rolle der Krankenhausseelsorge prägen, differenziert betrachten. Dennoch aber zeigen die Ergebnisse eindeutige Trends auf. So etwa wurden im Rahmen einer landesweiten Untersuchung in den USA 494 Verwaltungsdirektoren von Krankenhäusern um eine Einschätzung der seelsorglichen Aufgaben in ihren Einrichtungen gebeten (Flannelly et al. 2005). Dabei wiesen die Befragten der emotionalen Unterstützung der Patienten und ihren Angehörigen die höchste Wichtigkeit zu, während das liturgische Angebot am unwichtigsten eingeschätzt wurde. Ebenso wurde deutlich, dass seelsorgerliche Aufgaben umso höher eingeschätzt wurden, je religiöser die Befragten selbst waren. In einer zweiten nationalen Studie wurde die Wichtigkeit unterschiedlicher Rollen Aspekte der Krankenhausseelsorge durch die vier Berufsgruppen Pflege, Sozialarbeit, Mediziner sowie Krankenhausseelsorger beurteilt. Alle vier Gruppen schätzten die Sterbebegleitung, das Gebet sowie die emotionale Unterstützung in der Krankenhausseelsorge als „sehr wichtig“ ein, während Aufgaben wie die Vermittlung eines Gemeindekontakts, das Gottesdienst- oder Ritualangebot als weniger wichtig eingeschätzt wurden (Flannelly et al. 2006; Weinberger-

wurden dem KTQ-Manual mit derzeit 70 Kriterien 33 weitere Qualitätskriterien zugefügt, sodass das KTQ-Manual den vollumfänglichen Bestandteil des proCumCert-Qualitätshandbuchs bildet. Um das pCC-KTQ®-Zertifikat zu erhalten, muss eine Klinik neben allen Voraussetzungen für das KTQ-Zertifikat zusätzlich auch die proCum Cert-Anforderungen nachweisen. Diese umfassen unter anderem auch die Position „Seelsorge im konfessionellen Krankenhaus“, die sich in folgende Kriterien unterteilt: „Integration der Seelsorge im Krankenhaus“, „Strukturelle Rahmenbedingungen und Organisation der Seelsorge“, „Angebote der Seelsorge“, „Verbindung und Zusammenarbeit mit Kirchengemeinden von Ort“. Bislang wurden rund 180 Krankenhäuser nach dem pCC-Verfahren inkl. KTQ zertifiziert. Diese Form der Zertifizierung wird auch von den Deutschen Bischöfen empfohlen.

Litman et al. 2010). Unter Zugrundelegung des Untersuchungsinstruments der Forschergruppe um Flannelly und Kollegen (2005, 2006), gingen Winter-Pfändler, Morgenthaler (2010) auch in der Schweiz der Frage nach, welche Bedeutung seelsorglichen Aufgaben von Pflegenden beigemessen wird. Dabei ergaben sich vergleichbare Trends. So wurde die Sterbe- und Trauerbegleitung von den Stationsleitungen als wichtigster Bereich der Seelsorge genannt. Traditionell religiös-spirituelle Handlungen hingegen wie Gottesdienstfeiern, Rituale oder Sakramentspendung, Gebete mit Patienten und Angehörigen wie auch die Kontaktpflege zur örtlichen Kirchengemeinde wurden sogar hinter der psychosozialen Aufgabe der emotionalen Begleitung und Unterstützung von Patienten angesichts von Lebens- und Krankheitssituationen eingestuft.

Die genannten Studien differenzierten zwar nicht zwischen parasakramentalen Ritualen und sakramentalen Handlungen, weisen nichtsdestotrotz aber auf deren prinzipielle Geringschätzung aus Sicht des Krankenhauspersonals hin, was somit auch das Sakrament der Krankensalbung betrifft. Gerade die befragten Berufsgruppen sind es jedoch, die für die Patientenbetreuung zuständig sind und somit einen wesentlichen Einfluss auf den strukturell bedingten Gebrauch des Sakraments haben. Zugleich weisen Forschungsergebnisse nachdrücklich auf die Bedeutung und Sinnhaftigkeit ritueller Handlungen, vor allem in der letzten Phase des Lebens, hin (van Leeuwen et al. 2007; Senders et al. 2012; Jeggle-Merz 2012; O'Brien 2013; Soffner 2015; Schroeter-Wittke 2018; Ruppert, Heindl 2019).

Möglicherweise sind diese Erkenntnisse Effekte eines Teufelskreises, indem die heute zumeist nur punktuelle Spendepraxis am Ende eines Lebens dem Krankenhauspersonal möglicherweise ein eher traditionelles Verständnis der Krankensalbung als „letzte Ölung“ vermittelt und die spirituelle, kraftspendende Wirkung eher in den Hintergrund drängt. So wird die Notwendigkeit deutlich, unter dem Krankenhauspersonal verstärkte Aufklärungs- und Überzeugungsarbeit über Sinn und Heilspotential der Krankensalbung zu leisten und somit die Grundeinstellungen gegenüber der Krankensalbung zu verändern.

In dieser Problematik spiegeln sich möglicherweise auch Bedenken hinsichtlich einer vorschnellen Begeisterung für eine „billige“ Heilung im Kontext des allgemeinen Gesundheitskults wider, wie es etwa die in den letzten Jahren immer häufiger gefeierten Heilungs-, Segnungs- oder Salbungsgottesdienste wie auch der breitgefächerte religiös-spirituelle Publikationsmarkt vermuten ließen (Lutz 2005; Hilpert 2009; Poovathanikunnel 2012). Auch in der „Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott“ von der Kongregation für die Glaubenslehre (2000) werden diese Unsicherheiten thematisiert, indem hier das rechte Verhältnis von Heilungsgebeten bzw. -gottesdiensten und sakramentlichen Feiern behandelt wird. Hintergrund ist möglicherweise die

Befürchtung, dass die Tendenz zur Neuentdeckung von Heilungsritualen, die Kranke mit anderen oder sogar mit sich selbst durchführen können, zu einer Art „rituellen Selbsterlösung“ führen könnte.

Wer schweres Leid zu tragen hat und dieses bei vollem Bewusstsein aushalten muss, ist vielfach nicht zufrieden mit der „Ersatz-Transzendenz menschlicher Fürsorge“. Letztendlich wird vielmehr die Grenzerfahrung der persönlichen Hingabe und des Loslassens in Gottes Hand Maßstab für das Verständnis von Krankheit und Heilung sein. Hierin wird die Notwendigkeit einer theologischen Grundlagenforschung deutlich (Hoff, Klein, Volkenandt 2010; Frick, Haagen 2009).

Diese Problematik wird unter anderem auch von Rahner (1980) direkt thematisiert, indem er die Zeichen des Wirkens Gottes als „Ausbrüche ... der innersten, immer gegebenen Begnadetheit der Welt mit Gott selbst in die Geschichte hinein [...]“ versteht (S.230). In diesem Zusammenhang weist er darauf hin, „[...] dass der Gottesdienst die ausdrückliche Feier der göttlichen Tiefe ihres Alltags ist, dass in ihm deutlich erscheint und darum entschiedener in Freiheit angenommen werden kann, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet“ (S.236).

Unter dieser Prämisse besteht die Frage, wie eine neue Wertschätzung der sakramentalen Krankensalbung erreicht werden kann. Inwiefern dies tatsächlich durch eine Betonung der „Heilsnotwendigkeit“ bzw. des „Gebots“ realisiert werden kann, oder das Angebot der Krankensalbung nicht doch eher als schöne und hilfreiche Begegnung mit dem stärkenden und heilenden Gott gefeiert werden sollte, ist zu erwägen. So wird der Gläubig im konkreten Alltagsleben in seiner Mündigkeit des christlichen Lebens letztlich selbst entscheiden, ob er dieser freudigen und heilenden Botschaft der Krankensalbung folgen wird.

Zusammenfassend stellt sich die Frage, ob somit sowohl eine zu einseitige und starke Betonung der soteriologisch-eschatologischen Dimension des Krankensakraments bei gleichzeitiger Vernachlässigung seiner therapeutisch-heilenden Perspektive, als auch die strukturbedingten Entwicklungen, und hier insbesondere die unzureichende Personalsituation, letztlich dazu beitragen, dass die Anwendung der Krankensalbung in den Gemeinden und Krankenhäusern auch auf systemischer Seite unterbunden bzw. nicht gefördert wird (Windisch 2010).

Dies verwundert, gerade angesichts der kontinuierlich steigenden Nachfrage in der Gesellschaft an religiösen bzw. spirituellen Angeboten im Bereich der Gesundheitsförderung. Einhergehend mit dem gestiegenen individuellen Bedarf der Gläubigen erfuhren Religiosität und Spiritualität etwa auch in der medizinischen Praxis eine gestiegene Wertschätzung. Auch werden spirituelle und religiöse Rituale und Praktiken häufig ausgeübt.

Die Popularität der Krankensalbung scheint von diesen Tendenzen jedoch unberührt. Diese Diskrepanz weckt zum einen die fundamentaltheologische und liturgische Frage nach der Effektivität der Vermittlung des allgemeinen Verständnisses der Heilungsrolle des Sakraments sowie zum anderen die Notwendigkeit, die pastorale Gebrauchspraxis des Sakraments in der Kirche in Bezug auf die ihr anvertrauten Gläubigen kritisch zu hinterfragen. Dabei ist auch offen, inwiefern die nur geringe Nachfrage des Krankensakraments ein unzureichendes Wissen der Gläubigen über das ganzheitliche Verständnis des Sakraments widerspiegelt, oder vielmehr ein Verkennen der zugleich auch therapeutisch wirkenden Heilsfunktion des Sakraments offenbart.

Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt: um die Krankensalbung als wohltuend und heilvoll schätzen zu können und annehmen zu wollen, muss man sie als solche zuerst kennengelernt und erfahren haben. Daher besteht die Frage, ob die liturgische Pastoral im Anlass und in der Art der Feier der Krankensalbung nicht selbst hinderlich dafür sein könnte, indem sie gerade die Menschen in ihrer Betroffenheit und ihrem Selbstverständnis nicht dort abzuholen vermag, wo sie sich gerade befinden. Müsste die Seelsorge im Rahmen der Spendep Praxis der Krankensalbung Menschen nicht viel direkter in ihrer Befindlichkeit und ihren Lebensgeschichten, ihren Erfahrungen des Krankseins und des Todes begegnen? So könnte ihnen möglicherweise die stärkende, tröstende und heilende Liebe Gottes viel deutlicher und sogar auch über den Tod hinaus zugänglich gemacht werden.

Möglicherweise sehen wir uns folglich mit einer systemisch begründeten, ungünstigen Konstellation an negativen Bedingungsfaktoren konfrontiert, die nicht nur die individuelle Nachfrage nach der Sakramentspendung ungünstig beeinflusst, sondern auch auf die Angebotspraxis der Seelsorge prägt. Und das gerade in einer Zeit, die Rituale insbesondere im Vernetzungsgefüge von Gesundheit und Krankheit als wichtige Einflussquelle erkannt hat. Angesichts dessen stellt sich die Frage, wie die Gläubigen selbst das Sakrament der Krankensalbung wahrnehmen, das gerade in Anbetracht von Krankheit und Leiden Stärkung und Heilung vermitteln und auch auf dem letzten Weg Zuspruch und Nähe schenken soll.

Ziel und Fragestellung der eigenen Untersuchung

Wenn auch die Frage um die therapeutisch und/ oder soteriologische-eschatologische Dimension des Krankensakraments Gegenstand einer offenen pastoral-theologischen Diskussion bleibt, wird heute in der praktischen Theologie vermehrt die Gesamtstärkung des Menschen betont (Nocke 2011; Bärsch 2012). Entsprechend wird dieses Verständnis der Krankensalbung auch im Re-

ligionsunterricht, der Gemeindekatechese und in themenspezifischen Verkündigungen vermittelt. Die hier explizierten Lern- und Verkündigungsziele sollten eine gewisse Vertrautheit der Gläubigen mit dem heutigen Verständnis der Krankensalbung ebenso umfassen, wie die Fähigkeit zu einer kritischen Reflexion und Abgrenzung von ihrer ursprünglichen Bedeutung als „letzte Ölung“ bzw. Sterbesakrament. Auch sollten die Gläubigen zwischen der besonderen Bedeutung der Krankensalbung als Sakrament und alternativen Heilsritualen (z.B. in sog. Erneuerungsbewegungen) unterscheiden können, infolge dessen ihre persönliche Motivation, das Sakrament zu erbitten, auf einer überzeugten und aufgeklärten Haltung gründen sollte.

In der Alltagspraxis jedoch scheinen diese Voraussetzungen bei den Gläubigen eher selten zuzutreffen. Wie aus den vorausgegangenen theoretischen Betrachtungen hervorging, sehen wir uns nicht nur mit einer ständig rückläufigen Spendepraxis der Krankensalbung konfrontiert. Vielmehr erscheint es auch so, als ob die Gläubigen weiterhin ein eher traditionelles Verständnis der Krankensalbung als Abschiedssakrament vertreten. Auch eine fehlende Wertschätzung der besonderen sakramentalen

Bedeutung könnte eine mögliche Ursache für die fehlende Nachfrage nach der Spendung der Krankensalbung seitens der Gläubigen sein. Dies geht etwa aus den wenigen empirischen Untersuchungen hervor, die sich zwar überwiegend an das Klinikpersonal richteten, jedoch auch die allgemeingesellschaftliche Haltung widerspiegeln könnten.

Angesichts dieser Vermutungen und dem gleichzeitigen Fehlen an empirischen Studien mit einer schwerpunktmäßigen Betrachtung der Krankensalbung setzte sich die vorliegende empirische Untersuchung zum Ziel, mögliche Ursachen und Hintergründe für die bestehende Diskrepanz zwischen den pastoraltheologischen Voraussetzungen zur Krankensalbung und den tatsächlichen Haltungen und Einstellungen der Gläubigen gegenüber dem Sakrament zu erheben.

Ziel der Untersuchung war es somit, einen ersten Zugang zur gesellschaftlichen Wahrnehmung und Wirklichkeit des Sakraments unter Gläubigen zu erarbeiten, relevante Erklärungsmechanismen aufzudecken sowie mögliche pastorale Implikationen abzuleiten. In diesem Zusammenhang wird in einem ersten Schritt der Frage nachgegangen, inwiefern die Befragten Glauben und Religiosität ein gesundheitsförderliches und heilendes Potential zuschreiben (*Hypothese 1*). Diese Grundhaltung gilt als Voraussetzung dafür, dass die Krankensalbung von den Befragungsteilnehmern überhaupt als Option erkannt wird. Auf dieser Prämisse aufbauend wird vermutet, dass die Vernetzung von Glaube und Heilung insbesondere im konkreten Krankheitsfall deutlich wird (*Hypothese 2*). Getragen vom Vertrauen auf Gott sollten im Falle von Krankheit nicht Verzweiflung, sondern vielmehr der Gedanke an Heilung aus

dem Glauben im Vordergrund stehen (*Teilhypothese 2.1*). Wenn auch das allgemeine Ausmaß an Verzweiflung im Glauben infolge der Erkrankung punktuell zuzunehmen vermag (*Teilhypothese 2.2*), sollte der Erkrankte, verankert in seinem Glauben, gerade in religiösen Praktiken verstärkt Heilung und Trost suchen (*Teilhypothese 2.3*). Diese Grundvoraussetzungen sollen nun auf die sakramentale Krankensalbung angewandt werden. In diesem Kontext wird angenommen, dass im Falle von Krankheit selbst im Glauben gefestigte Christen die theologische Gewichtung des Sakraments verkennen (*Hypothese 3*) und infolgedessen alternativen religiösen Praktiken deutlich häufiger folgen, als die Krankensalbung zu ersuchen (*Teilhypothese 3.1*). Diese Vernachlässigung des Sakramentes wird in erster Linie auf ihre negative Wahrnehmung im kirchlichen Alltagsverständnis als Abschiedssakrament zurückgeführt (*Teilhypothese 3.2*), demzufolge auch die subjektiv mit der Krankensalbung verbundenen Erwartungen und Zielsetzungen der Betroffenen auf eine eschatologische Dimension hin ausgerichtet sein sollten (*Teilhypothese 3.3*).

Methodische Grundlagen

Beschreibung der Stichprobe

Mit der Zielsetzung, eine möglichst große Stichprobe zu rekrutieren, wurde die Fragebogenuntersuchung in verschiedenen Pfarrgemeinden im Großraum München, Ingolstadt, Eichstätt und Augsburg durchgeführt. Zusätzlich wurden auch Studierende der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt wie auch ein Gymnasium und eine Hauptschule in München in die Befragung einbezogen. Auf diese Weise wurden rund 1000 Fragebögen verteilt. Von diesen Fragebögen wurden 417 Bögen zurückgeschickt, was einer Rücklaufquote von etwa 42% entspricht. Insgesamt konnten 402 Fragebögen in die statistischen Auswertungen einbezogen werden.

Basierend auf der Annahme, dass selbst Gläubige und aktive Christen der Krankensalbung in eher kritischer Haltung gegenüberstehen, wurde bei der Rekrutierung explizit versucht, auch eine kirchlich sozialisierte Stichprobe einzubeziehen. Dieser Stichprobenausschnitt von 276 Personen soll mit Blick auf die gestellten Hypothesen nachfolgend genauer analysiert werden. Hierbei lassen sich zwei Befragungsgruppen differenzieren: So setzt sich dieser Stichprobenausschnitt zum einen aus *Gottesdienstbesuchern* zusammen (180 Personen, 65.2%), die über kein fundiertes theologisch-fachliches Wissen verfügen und infolgedessen als Laiengruppe bezeichnet werden kann. Zum anderen wurden ausgebildete Seelsorger (u.a. Pastoralreferenten, Religionspädagogen; 36 Personen, 13.1%) und Studierende der Religionspädagogik und Theologie (60 Personen, 21.7%) befragt. Diese zuletzt genannten Befragungsteilnehmer,

die eine theologische Profession ausüben bzw. eine theologische Ausbildung absolvieren, sind sowohl hinsichtlich ihres Wissens, als auch ihrer grundlegenden Glaubenshaltung als *Expertengruppe* zu betrachten. Insgesamt umfasst diese Gruppe 96 Personen (34.8%).

Ihrer kirchlichen Sozialisierung entsprechend, geben die 276 Befragungsteilnehmer auf einer fünfstufigen Likertskala (1: „überhaupt nicht“ bis 5: „voll und ganz“) im Mittel eine starke proreligiöse Grundhaltung an ($M = 4.27$; $SD = .58$). Dabei ergibt sich für die Expertengruppe eine mittlere Religiosität von $M = 4.51$ ($SD = .43$; $N = 96$). Auch in der Gruppe der Gottesdienstbesucher ist die Religiosität mit einem Mittelwert von $M = 4.13$ ($SD = .61$; $N = 180$) sehr hoch ausgeprägt, wenn auch dieser Wert verglichen mit der Expertengruppe signifikant niedriger ausfällt ($F(1, 258) = 28.90$, $p < .01$).

Die *Altersverteilung* sollte möglichst breit streuen, um auf diese Weise gezielt die Haltungen jüngerer und älterer Christen vergleichen zu können. Mit einem mittleren Alter von $M = 48.1$ Jahren und einer Standardabweichung von $SD = 20.7$ konnte dieser Vorsatz zufriedenstellend realisiert werden. So variiert das Alter der Teilnehmer zwischen 18 und 93 Jahren. Die *Geschlechterverteilung* der Gesamtstichprobe setzt sich aus 200 Frauen (72.5%) und 76 Männern (27.5%) zusammen.

Hinsichtlich des *Bildungsniveaus*, das durch eine Abfrage des höchsten erworbenen Schulabschlusses erhoben wurde, gaben 86 Personen (31.2%) ein abgeschlossenes Studium an. Ebenfalls 86 Personen (31.2%) haben das (Fach-)Abitur abgelegt. 60 Personen (21.7%) schlossen die Schule mit der Mittleren Reife ab, 42 Personen (15.2%) mit dem Qualifizierenden Abschluss. Zwei Befragungsteilnehmer enthielten sich der Angaben.

Untersuchungsinstrument

Zur empirischen Untersuchung der explizierten Forschungsfragen wurde ein standardisierter Fragebogen entwickelt. Mit Ausblick auf die zugrunde gelegten Hypothesen werden nachfolgend zwei thematische Abschnitte des Fragebogens näher aufgeschlüsselt, die für die Verfolgung der gestellten Forschungsfragen thematisch von Relevanz sind. Hierbei handelt es sich um fünf Skalen zum Thema Glaube, Gesundheit und Krankheit sowie um weitere drei Skalen zum Sakrament der Krankensalbung. Die Konstrukte wurden jeweils über Item-Listen unterschiedlicher Längen abgefragt und im Rahmen statistischer Analysen faktorenanalytisch zusammengefasst. Da bislang kaum empirische Untersuchungen zum Sakrament der Krankensalbung existieren, mussten die verwendeten Skalen durchwegs neu konzipiert werden. Die Bearbeitung sämtlicher Items erfolgte anhand einer fünfstufigen Likertskala mit den Polen

„überhaupt nicht“ (=1) bis „voll und ganz“ (=5), die in ihrer genauen Ausformulierung inhaltlich jeweils den einzelnen Fragestellungen angepasst wurde.

Mit dem Themenkomplex **Glaube, Gesundheit und Krankheit** wurde im Fragebogen die Zielsetzung verfolgt, Zusammenhänge zwischen Glaube und Religiosität einerseits und Gesundheitsförderung, Krankheitsbewältigung und Genesung andererseits aufdecken. Bezugnehmend auf die fünf Erhebungsskalen stellt Tabelle 1 die jeweils extrahierten Subskalen vor, die den faktorenanalytischen Untersuchungen entnommen wurden.

Tabelle 1

Extrahierte Faktorenlösungen der fünf Skalen zur Erfassung des Themenkomplexes *Glaube, Gesundheit und Krankheit*

Skala	Subskalen	Beispielitem	Itemzahl	Alpha-Cronbach
Typische Verhaltenspraktiken zur Gesundheitsförderung bzw. aktiven Krankheitsbewältigung	Religiöse Verhaltenspraktiken	<i>Ich nehme mir Zeit für religiöse Gedanken und Besinnung</i>	6	$\alpha = .86$
	Nicht-religiöse Verhaltenspraktiken	<i>Ich nehme kulturelle Angebote in Anspruch (Musik, Theater usw.)</i>	7	$\alpha = .63$
Wirksamkeit typischer Verhaltenspraktiken im Kontext Gesundheitsförderung und Krankheitsbewältigung	Wirksamkeit religiöser Verhaltenspraktiken	<i>Gottesdienstbesuche</i>	7	$\alpha = .90$
	Wirksamkeit nicht-religiöser Verhaltenspraktiken	<i>Yoga oder andere Meditationen</i>	6	$\alpha = .71$
Persönliche Religiosität	Religiosität	<i>Würden Sie sich selbst als religiös bezeichnen?</i>	6	$\alpha = .89$
Überzeugungen zum Zusammenhang zwischen Glaube, Gesundheit, Krankheit	Salutogenetische Glaubenshaltung	<i>Mein Glaube lehrt mich, dass Krankheit und Leiden einen tieferen Sinn haben</i>	7	$\alpha = .88$
Persönliche Glaubenshaltungen in Konfrontation mit Krankheit oder anderen Schicksalsschlägen	Konstante Glaubenshaltung	<i>Gott wird einen Weg für mich finden</i>	5	$\alpha = .81$
	Zweifelhafte Glaubenshaltung	<i>Wie kann Gott mir das antun?</i>	4	$\alpha = .67$

In einem weiteren Abschnitt des Fragebogens stand das **Sakrament der Krankensalbung** im Mittelpunkt der Befragung. Basierend auf den allgemeinen Erkenntnissen zum Zusammenhang von Glaube, Gesundheit und Krankheit, sollten diese nun unmittelbar im Kontext des Sakraments reflektiert wer-

den. Abermals führten faktorenanalytische Untersuchungen der drei Skalen jeweils zur Herausbildung inhaltsspezifischer Subskalen (Tabelle 2).

Tabelle 2

Extrahierte Faktorenlösungen der vier Skalen zur Erfassung des Themenkomplexes *Sakrament der Krankensalbung*

Skala	Subskalen	Beispielitem	Itemzahl	Alpha-Cronbach
Grundhaltungen und damit verbundene Glaubensinhalte der Befragten zur Krankensalbung	Eschatologische Dimension der Krankensalbung	<i>Die Krankensalbung sollte nur in lebensbedrohlichen Situationen gespendet werden</i>	2	$\alpha = .61$
	Therapeutische Dimension der Krankensalbung	<i>Die Krankensalbung dient zur Stärkung und Ermutigung</i>	6	$\alpha = .74$
Quellen des Wissenserwerbs über das Sakrament der Krankensalbung	Wissensvermittlung durch gezielte Unterweisung	<i>Predigt im Gottesdienst</i>	4	$\alpha = .72$
	Indirekte Wissensvermittlung durch Gemeindegarbeit	<i>Thematisierung in Gemeindegkreisen</i>	4	$\alpha = .84$
	Wissensvermittlung durch allgemeine Informationsarbeit	<i>Internetseite der Kirchengemeinde</i>	2	$\alpha = .66$
Subjektive Assoziations- und Erwartungsspektren bei der Spendung des Sakraments der Krankensalbung	Therapeutische Zielsetzungen	<i>Ganzheitliche Heilung</i>	6	$\alpha = .74$
	Eschatologische Zielsetzungen	<i>Gottes Beistand im Sterben und Tod</i>	4	$\alpha = .69$

In einem weiteren Schritt wurden die Teilnehmer im Rahmen eines Einzelitems befragt, wie häufig sie bereits an einer Spendung des Krankensakraments teilgenommen haben. Die Erhebung erfolgte abermals anhand einer fünfstufigen Likertskala mit den Polen 1 („nie“) bis 5 („sehr oft“).

Der demographische Fragebogen umfasst – neben Angaben zu Alter, Geschlecht, Konfession, Familienstand und Schulbildung – auch einen Abschnitt zu bisherigen persönlichen lebensbedrohlichen und/ oder chronischen Krankheitserfahrungen.

Ergebnisse

Die Überprüfung der Hypothesen erfolgte überwiegend auf Basis varianz-analytischer Untersuchungen. Darüber hinaus werden im Rahmen deskriptiver Analysen die wichtigsten statistischen Kennwerte der einzelnen Konstrukte vorgestellt.

Religion und Gesundheit in der gesellschaftlichen Wahrnehmung

Im Rahmen einer situationsanalytischen Betrachtung widmet sich die *erste Hypothese* dem wahrgenommenen Zusammenhang von Glaube und Gesundheit. Deskriptive Analysen der Skala „Salutogenetische Glaubenshaltung“ ergeben auf der fünfstufigen Likertskala von „stimme überhaupt nicht zu“ (=1) bis „stimme voll und ganz zu“ (=5) eine mittlere Zustimmung von $M = 3.92$ ($SD = .55$). Mit Blick auf die Likert-Skalierung lässt sich dieser Wert hypothesenkonform als überzeugte Zustimmung („stimme zu“) interpretieren. Dies bestätigt eine enge Vernetzung von Glaube und Gesundheit in der Wahrnehmung der Befragten. Auf die einzelnen Befragungsgruppen aufgeschlüsselt treten dabei hochsignifikante Unterschiede in der mittleren Zustimmung auf ($F(1, 256) = 11.65, p < .01$), indem Gottesdienstbesucher mit einem Mittelwert von $M = 4.00$ ($SD = .56$) eine signifikant höhere mittlere Zustimmung zur salutogenetischen Funktion des Glaubens äußern, als die Expertengruppe ($M = 3.76, SD = .49$).

Der Glaube an Heilung im Krankheitsfall

Der *zweite Hypothesenkomplex* geht davon aus, dass der Zusammenhang von Glaube und Heilung gerade in Momenten kritischer Lebensereignisse, v.a. im Krankheitsfall, für die Betroffenen von besonderer Bedeutung ist.

Basierend auf den bisherigen Erkenntnissen möchte die *Teilhypothese 2.1* untersuchen, inwiefern die salutogenetische Funktion des Glaubens gerade auch im Krankheitsfall angenommen und nicht etwa durch eine zweifelnde Glaubenshaltung ersetzt wird. Um im Rahmen dieser Teilhypothese sowohl tatsächliche Erfahrungswerte, als auch allgemeine Grundeinstellungen der Befragungsteilnehmer zur Beständigkeit ihrer persönlichen Glaubenshaltung erheben zu können, wurden alle 276 Personen in die statistischen Analysen einbezogen. Über diese Stichprobe hinweg betrachtet, zeigt sich mit einem Mittelwert von $M = 3.63$ ($SD = .62$) bereits eine hochsignifikant stärkere Zu-

stimmung der befragten Teilnehmer zu einer konstant vertrauensvollen Haltung zum Glauben, verglichen mit den entsprechenden Zustimmungswerten zu einer zweifelnden Glaubenshaltung ($M = 1.81$, $SD = .70$; $t(249) = 34.29$, $p < .01$). Hierbei wird deutlich, dass sowohl jene Befragungsteilnehmer, die mit lebensbedrohlichen Krankheitserfahrungen vertraut sind ($M = 3.72$, $SD = .62$), als auch jene Personen, die unter chronischen Erkrankungen leiden ($M = 3.60$, $SD = .64$) einer vertrauensvollen Haltung zum Glauben auch angesichts kritischer Lebensereignisse ebenso nachhaltig zustimmen, wie Befragungsteilnehmer ohne persönliche Krankheitsgeschichte ($M = 3.63$, $SD = .60$). Varianzanalytische Untersuchungen konnten hier keinerlei signifikante Gruppenunterschiede nachweisen ($F(1, 252) = .54$, n.s.). Auch eine Aufschlüsselung dahingehend, ob sich die Befragung an Gottesdienstbesucher ($M = 3.65$, $SD = .60$) oder an die Expertengruppe richtete ($M = 3.61$, $SD = .64$; $F(1, 258) = .32$, n.s.) ergab keinerlei statistisch bedeutsamen Unterschiede im Zustimmungsniveau. Demgegenüber erweist sich die mittlere Zustimmung für eine zweifelnde Glaubenshaltung, die angesichts krisenhafter Lebenssituationen Zweifel an Gottes Nähe und Beistand erwägt, sowohl für die Gruppe der lebensbedrohlich Erkrankten ($M = 2.12$, $SD = .86$; $t(43) = 9.24$, $p < .01$), als auch für die Befragungsteilnehmer mit chronischen Erkrankungen ($M = 1.85$, $SD = .72$; $t(103) = 21.29$, $p < .01$) bzw. ohne schwerwiegende Krankheitserfahrungen ($M = 1.63$, $SD = .54$; $t(98) = 26.97$, $p < .01$) als vergleichsweise hochsignifikant schwächer ausgeprägt. Bezugnehmend auf die Interpretation der fünfstufigen Likertskala lässt sich hier sogar eine direkte Verneinung („stimme nicht zu“) einer zweifelnden Glaubenshaltung ableiten. Zusammenfassend erweist sich die Teilhypothese damit als bestätigt.

Unabhängig von einer generell beständigen Glaubenshaltung vermutet die *Teilhypothese 2.2* im Krankheitsfall dennoch auch eine parallele Zunahme an Glaubenszweifeln der Betroffenen. Um eine solche Zunahme feststellen zu können, müssen die allgemeinen Grundeinstellungen der gesunden Befragungsteilnehmer den tatsächlichen Erfahrungen der lebensbedrohlich Erkrankten gegenübergestellt werden. Dies erfolgt im Rahmen einer einfaktoriellen ANOVA, die einen signifikanten Haupteffekt für den Faktor persönliche Krankheitserfahrungen aufdeckt ($F(1, 252) = 8.49$, $p < .01$). Bonferroni korrigierte Post-Hoc-Analysen ergeben hochsignifikante Mittelwertunterschiede zwischen Befragungsteilnehmern mit lebensbedrohlichen Krankheitserfahrungen ($M = 2.12$) und jenen Personen, die keine bislang keine schwerwiegenden Erkrankungen erleiden mussten ($M = 1.63$). Das mittlere Zustimmungsniveau zu einer zweifelnden Glaubenshaltung zeigt zwar ein tendenzielles Ansteigen im direkten Vergleich der gesunden Befragungsteilnehmer mit jenen Personen, die unter chronischen Erkrankungen leiden ($M = 1.85$). Dennoch erlangt der hier aufgedeckte Mittelwertunterschied kein Signifikanzniveau. Wird im Rah-

men der varianzanalytischen Untersuchungen zusätzlich eine Differenzierung zwischen der Gruppe der Gottesdienstbesucher und der Expertengruppe vorgenommen, ergibt sich ein hochsignifikanter Interaktionseffekt ($F(2, 249) = 6.62, p < .01$). Diesem zufolge äußern die Teilnehmer ohne persönliche Krankheitsgeschichte sowohl in der Gruppe der Gottesdienstbesucher ($M = 1.68$), als auch in der Expertengruppe ($M = 1.56$) eine jeweils ähnlich gering ausgeprägte Zustimmung zu einer zweifelnden Glaubenshaltung, während sich dieses Bild mit zunehmendem Schweregrad bisheriger Krankheitserfahrungen deutlich verändert. So steigt das mittlere Zustimmungsniveau innerhalb der Gruppe der Gottesdienstbesucher sowohl für jene Befragungsteilnehmer mit chronischen Krankheiten ($M = 1.93$), als auch insbesondere für jene mit lebensbedrohlichen Krankheitserfahrungen ($M = 2.32$) signifikant und kontinuierlich an, während die mittlere Zustimmung zu einer zweifelnden Glaubenshaltung innerhalb der Expertengruppe für Personen mit chronischem Leiden ebenfalls leicht ansteigt ($M = 1.71$), dann jedoch für jene Befragungsteilnehmer mit lebensbedrohlichen Krankheitsgeschichten auf Minimum absinkt ($M = 1.19$). Damit kann die Teilhypothese nur partiell, nämlich für die Gruppe der Gottesdienstbesucher, als bestätigt angesehen werden. Für die Befragungsgruppe, die sich aus Seelsorgern und Studierenden der Theologie und Religionspädagogik zusammensetzt, ergibt sich gerade im Krankheitsfall eine zunehmende Distanzierung von Glaubenszweifeln.

Die besondere Bedeutung des Glaubens im Krankheitsfall zeigt sich laut *Teilhypothese 2.3* auch darin, dass gerade in kritischen Lebenssituationen vermehrt religiöse Verhaltenspraktiken ausgeübt werden – in der Hoffnung auf Heil und Trost. Zur Untersuchung dieser Annahme werden typische Verhaltenspraktiken zur Gesundheitsförderung bzw. aktiven Krankheitsbewältigung analysiert, wobei gemäß der zweidimensionalen Faktorenstruktur hierbei zwischen religiösen und nicht-religiösen Verhaltenspraktiken unterschieden werden kann. Auch diesbezüglich sollen sowohl allgemeine Grundeinstellungen, als auch tatsächliche Erfahrungswerte einander gegenübergestellt werden. Folglich werden neben den Befragungsteilnehmern mit Krankheitsgeschichte abermals auch gesunde Personen mit in die Analysen einbezogen. Abbildung 1 verdeutlicht, über alle 276 Befragten hinweg betrachtet, sowohl das prozentuelle Ausmaß wie auch die jeweils mittlere Zustimmung zu den einzelnen untersuchten Verhaltenspraktiken. Erwartungsgemäß wird bereits hier deutlich, dass die Zustimmung zu religiösen Verhaltenspraktiken mit einem Mittelwert von $M = 3.36$ ($SD = .78$) unter allen Befragungsteilnehmern signifikant höher liegt, als die Zustimmung zu nichtreligiösen Verhaltenspraktiken ($M = 2.99$, $SD = .66$; $t(241) = 6.23, p < .01$).

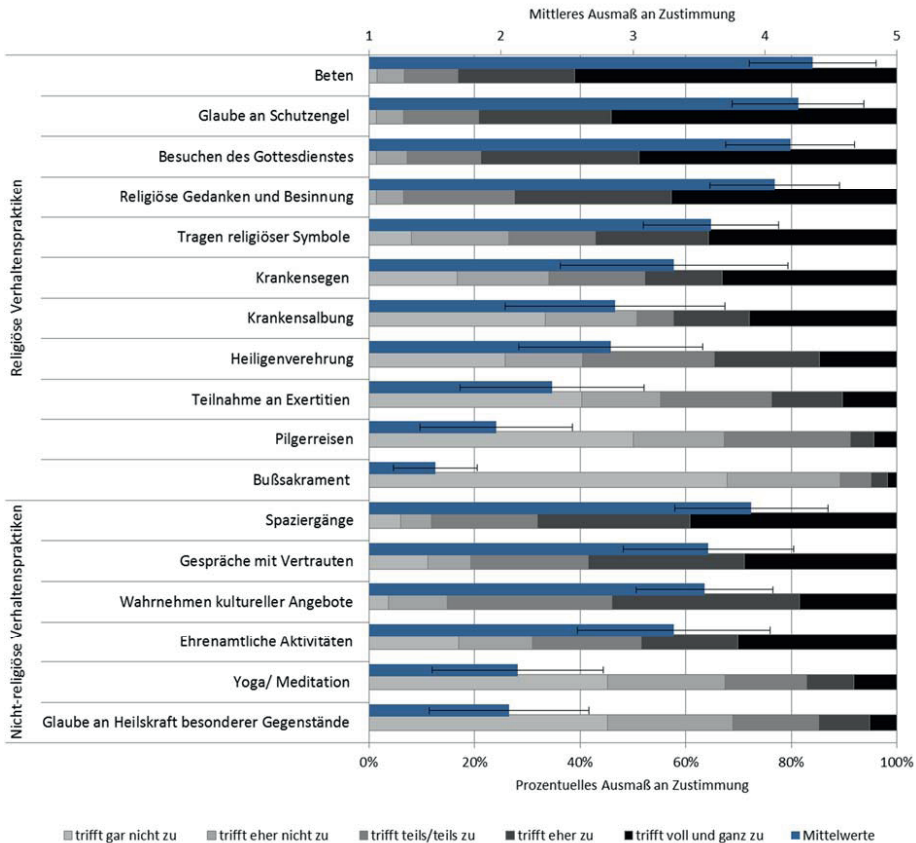


Abb. 1: Typische Verhaltenspraktiken im Krankheitsfall

Aufgeschlüsselt nach individuellen Krankheitserfahrungen lässt sich dieser erste Eindruck weiter verfeinern. So ergeben Mittelwertanalysen, dass die Gruppe lebensbedrohlich Erkrankter ($M = 3.78$, $SD = .92$), ebenso wie die Befragungsteilnehmer mit chronischen Krankheitsleiden ($M = 3.3$, $SD = .71$) und die Personen ohne Krankheitsgeschichte ($M = 3.20$, $SD = .71$) einer Ausübung religiöser Verhaltenspraktiken in Krisensituationen tendenziell zustimmen, wobei Befragungsteilnehmer mit lebensbedrohlichen Krankheitserfahrungen hypothesenkonform – sowohl verglichen mit den chronisch Erkrankten, als auch mit den gesunden Befragungsteilnehmern – eine diesbezüglich hochsignifikant höhere Zustimmung äußern ($F(2, 250) = 10.11$, $p < .01$). Auch wird die Wirksamkeit religiöser Verhaltenspraktiken von lebensbedrohlich erkrank-

ten Personen deutlich höher eingeschätzt ($M = 3.53$, $SD = .79$), verglichen mit den beiden anderen Befragungsgruppen (chronisch Erkrankte: $M = 3.24$; gesunde Teilnehmer: $M = 3.16$). Dieser Unterschied erweist sich als statistisch hochsignifikant ($F(2, 246) = 4.69$, $p < .01$). Ebenfalls erwartungsgetreu zeigt sich, dass die mittlere Zustimmung zu nicht-religiösen Verhaltenspraktiken unter den lebensbedrohlich erkrankten Befragungsteilnehmern ($M = 3.08$, $SD = .68$), verglichen mit den entsprechenden Werten im Rahmen religiöser Verhaltenspraktiken, signifikant niedriger liegt ($t(39) = 4.56$, $p < .01$). Hinsichtlich der subjektiven Einschätzung zur Wirksamkeit nicht-religiöser Verhaltenspraktiken lassen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den betrachteten Gruppen feststellen ($F(1, 252) = .04$, n.s.). Zusammenfassend gilt damit auch diese Teilhypothese als bestätigt.

Das Sakrament der Krankensalbung

Der *dritte Hypothesenkomplex* widmet sich dem Sakrament der Krankensalbung, getragen von der Annahme, dass die theologische Gewichtung dieses Sakraments selbst von aktiven Christen verkannt und daher in der pastoralen Praxis kaum erbeten wird.

Teilhypothese 3.1 erstrebt zunächst den Nachweis, dass Betroffene im Falle schwerer Erkrankungen zwar dankbar auf religiöse Praktiken zurückgreifen, dabei das Sakrament der Krankensalbung jedoch stark vernachlässigen. Zur Untersuchung dieser Hypothese wird der Blick abermals auf typische Verhaltenspraktiken im Krankheitsfall gerichtet, wobei nun jedoch die mittleren Zustimmungswerte allein zu religiösen Verhaltenspraktiken im Mittelpunkt stehen. Über die gesamte Stichprobe hinweg betrachtet, wird dem Erbiten des Krankensakraments im Mittel signifikant schwächer zugestimmt ($M = 2.86$, $SD = 1.66$), verglichen mit der mittleren Zustimmung zu allen anderen abgefragten religiösen Verhaltenspraktiken (d.h. Gebet, Gottesdienstbesuch, religiöse Gedanken, Heiligenverehrung, Pilgerreisen; $M = 3.48$, $SD = .74$; $t(255) = -6.98$, $p < .01$; siehe Abbildung 1). Aufgeschlüsselt nach persönlichen Krankheitserfahrungen wird dieser Eindruck präzisiert. Dabei wird deutlich, dass jene Personen, die keinerlei Krankheitsgeschichte aufweisen und in der Beantwortung dieser Fragestellung folglich allgemeine Grundeinstellungen äußern, alternativen religiösen Verhaltenspraktiken tatsächlich signifikant häufiger zustimmen ($M = 3.38$, $SD = .69$) als einem Erbiten der Krankensalbung ($M = 2.54$, $SD = 1.66$; $t(100) = -5.62$, $p < .01$). Diese Tendenz zeigt sich auch für jene Befragungsteilnehmer, die zwar durch chronische Erkrankungen entsprechende krankheitsbezogene Erfahrungen aufweisen, diesbezüglich jedoch nicht mit lebensbedrohlichen Situationen konfrontiert waren. Auch hier liegt

die mittlere Zustimmung zum Sakrament der Krankensalbung deutlich geringer ($M = 2.74$, $SD = 1.51$) als zu anderen religiösen Verhaltenspraktiken ($M = 3.44$, $SD = .71$; $t(103) = -5.14$, $p < .01$). Auch für jene Personengruppe, die bereits lebensbedrohliche Erkrankungssituationen durchleben musste (bzw. aktuell durchlebt), lassen sich entsprechende Unterschiede in der mittleren Befürwortung des Krankensakraments ($M = 3.21$, $SD = 1.65$) und alternativen religiösen Praktiken ($M = 3.79$, $SD = .88$; $t(47) = -2.67$, $p < .01$) nachweisen. Damit erweist sich die Teilhypothese als bestätigt. Trotz durchwegs signifikanter Unterschiede in der mittleren Zustimmung zum Sakrament der Krankensalbung gegenüber alternativen religiösen Verhaltenspraktiken soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Mittelwertdifferenzen mit zunehmendem Schweregrad der Erkrankung im Trend geringer werden. Hintergrund dieser Beobachtung ist eine verstärkte Zustimmung für ein Erbitten des Krankensakraments.

Im Rahmen der *Teilhypothese 3.2* wird vermutet, dass das Sakrament der Krankensalbung im kirchlichen Alltagsverständnis primär als Abschiedssakrament verstanden wird. Hierin könnte eine Ursache für die Vernachlässigung des Sakraments zu suchen sein. Die Überprüfung der Hypothese bezieht sich vor allem auf die Frage nach Grundhaltungen gegenüber dem Sakrament der Krankensalbung sowie damit verbundenen Glaubensinhalten. Hypothesenkonform wäre dabei eine stärkere Betonung der eschatologischen Dimension des Sakraments durch die Befragungsteilnehmer zu erwarten. Mittelwertanalysen zeigen hier jedoch ein überraschendes Bild. So stimmen die Befragungsteilnehmer im Mittel hochsignifikant stärker der therapeutischen Dimension der Krankensalbung zu ($M = 3.52$, $SD = .60$), verglichen mit der Zustimmung zur eschatologischen Grunddimension des Sakraments ($M = 2.52$, $SD = .99$; $t(247) = 12.84$, $p < .01$; siehe Abbildung 2).

Diese Haltung zieht sich konstant über sämtliche Befragungsgruppen, differenziert nach dem Schweregrad der erfahrenen Erkrankung, hinweg. Damit muss diese Teilhypothese als widerlegt angesehen werden.

Die *Teilhypothese 3.3* schließlich vermutet, dass auch die subjektiven Erwartungen und Zielsetzungen der Betroffenen hinsichtlich des Sakraments der Krankensalbung eher auf eine eschatologische Dimension hin ausgerichtet sind. Die Überprüfung dieser Hypothese bezieht sich vor allem auf Prozent- und Mittelwertanalysen auf Item-Ebene (siehe Abbildung 3), um so das gesamte Motivspektrum der Befragungsteilnehmer für einen Empfang des Krankensakraments abbilden zu können. Dabei zeigt sich eine signifikant stärker ausgeprägte therapeutische Erwartungshaltung der Befragungsteilnehmer gegenüber dem Sakrament der Krankensalbung ($M = 3.69$, $SD = .79$), verglichen mit einem eschatologisch motivierten Empfang des Sakraments ($M = 2.61$, $SD = 1.08$; $t(247) = 12.72$, $p < .01$).

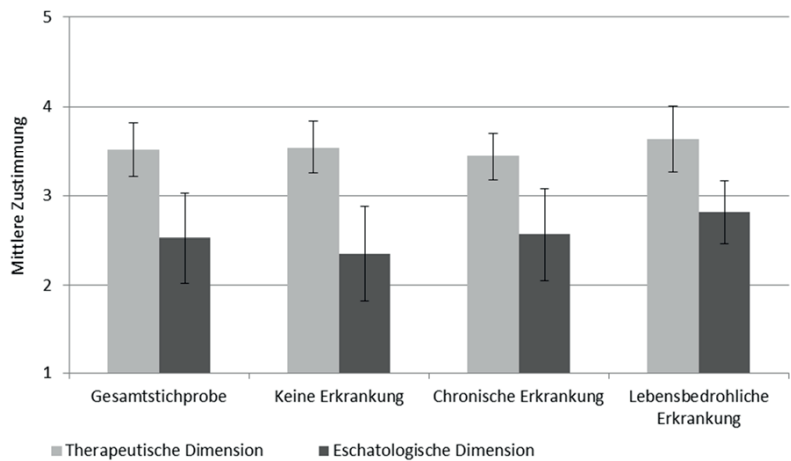


Abb.2: Grundhaltungen gegenüber dem Sakrament der Krankensalbung

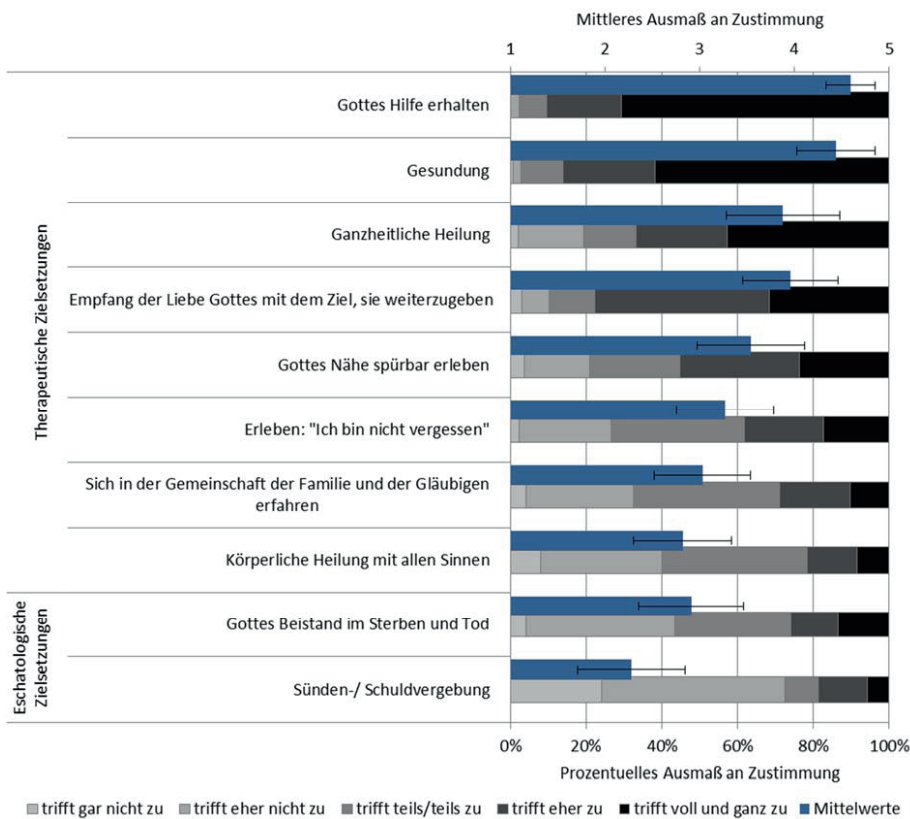


Abb. 3: Persönliche Zielsetzungen der Krankensalbung

Diese deutlich auf Heilung und Geborgenheit abzielende Erwartungshaltung der Befragungsteilnehmer gegenüber dem Sakrament der Krankensalbung ist unabhängig vom Schweregrad der persönlichen Krankheitsgeschichte. Damit gilt zusammenfassend auch diese Teilhypothese als widerlegt.

Diskussion

Im Spannungsfeld zwischen einer früher tradierten eschatologischen Auffassung des Krankensakraments, begriffen als „letzte Ölung“ oder auch Sterbesakrament, und einer therapeutischen Ausrichtung desselbigen, das insbesondere die heilenden und kräftigenden Potentiale hervorhebt und somit auch zur Stärkung Schwerkranker Einsatz finden kann, klagt die pastorale Praxis – trotz einem allseitig steigenden Interesse an spirituellen und religiösen Ressourcen in der Gesundheitsförderung – darüber, dass gerade das Sakrament der Krankensalbung zu den am stärksten vernachlässigten Heilspraktiken gehört.

Wie ist diese negative Dynamik zu begründen? Wie wird das Sakrament der Krankensalbung in den Augen der Gläubigen wahrgenommen? Welche Erwartungen und Hoffnungen verknüpfen sich aus ihrer Sicht mit dem Sakrament? Basierend auf den vorliegenden explorativen Daten sollen praktische Implikationen für die pastorale Praxis im Hinblick auf die Vermittlung eines positiven Zugangs der Gläubigen zum Sakrament gezogen werden. Dabei können die Ergebnisse der Studie jedoch nur ansatzweise im Kontext anderer empirischer Studien diskutiert werden, da bislang keine Untersuchungen zu Einstellungen und Gebrauch des Sakraments der Krankensalbung existieren. Ebenso wurden im Rahmen der Befragung nur subjektive Wahrnehmungen und Einstellungen der Gläubigen zum Krankensakrament untersucht. Die tatsächliche pastorale Praxis abzubilden war hingegen in der vorliegenden Studie nicht beabsichtigt.

Die Untersuchung ist als Pilotstudie zu betrachten, indem sie im Rahmen der Stichprobenziehung nicht etwa versucht, Selbstverständnis und Einstellungen zum Sakrament der Krankensalbung in der Gesellschaft zu eruieren, sondern dies vielmehr innerhalb einer ausgewählten Extremgruppenstichprobe aus sich selbst als gläubig deklarierenden Katholiken und Seelsorgern erstrebt. Diese Entscheidung beruht auf der Annahme, dass ein ohnehin als vernachlässigt bzw. vergessen zu erachtendes Sakrament am ehesten unter jenen Katholiken auf Befürwortung stoße, die aktiv in einem kirchlich sozialisierten Milieu leben und somit einen prinzipiell natürlicheren und spontaneren Zugang zum sakramentalen Angebot haben, als andere Katholiken. Die spezifische Stichprobenauswahl ist bei der Interpretation der Ergebnisse zu berücksichtigen.

Ausgehend von der Zielsetzung, individuelle Einstellungen und Wahrnehmungen zum Sakrament der Krankensalbung zu erheben, konnte in Überein-

stimmung mit der Literatur (siehe z.B. Levin 2001; Koenig 2001; Koenig et al. 2011; Büssing et al. 2012) zunächst belegt werden, dass auch die vorliegende Stichprobe in Glaube und Religiosität ein gesundheitsförderliches und heilendes Potential sieht (Hypothese 1). Diese Grundhaltung ist eine prinzipielle Voraussetzung, dass von Seiten der Gläubigen die heilende Funktion des Krankensakraments im Speziellen wie aber auch anderer religiöser Praktiken überhaupt erkannt und wahrgenommen werden kann.

Basierend auf dieser Grundhaltung wird zudem deutlich, dass die Gläubigen auch im Krankheitsfall eine vertrauens- und hoffnungsvolle Grundhaltung sowie eine hohe Beständigkeit und Festigkeit im Glauben zeigen (Hypothesenkomplex 2) und sich nicht etwa durch das Erleben eines tiefgreifenden Lebenschnitts von ihrem Glauben distanzieren. Auch dieses Erkenntnis steht im Einklang mit früheren Forschungsergebnissen (Sherman, Simonton 2001; Feher, Maly 1999; Thuné-Boyle et al. 2011) und erscheint ebenfalls als wichtige persönliche Voraussetzung, um im bedrohlichen Krankheitsfall das Sakrament der Krankensalbung zur Stärkung und Heilung zu erbeten.

Im Gegensatz zu früheren Studien wurden jedoch nicht nur mögliche Veränderungen hinsichtlich des persönlichen Gottvertrauens erhoben, sondern parallel auch das Ausmaß an Glaubenszweifel in die Analyse mit einbezogen. Diesbezüglich zeigen die Ergebnisse, trotz einer insgesamt konstant hohen vertrauensvollen Glaubenshaltung der Befragten, eine parallele Zunahme an Glaubenszweifeln in der Gruppe der Erkrankten. In dieser Reaktion spiegelt sich die aus der Trauerarbeit bekannte Phase des Haderns mit dem eigenen Schicksal wider. So richtet sich diese zweifelnde Haltung zwar auf die Frage, weshalb man von Gott auf diese Weise geprüft wird und ob er dennoch Gesundheit schenken wird. Dennoch aber wird zugleich deutlich, dass Gott – allen momentanen Zweifeln zum Trotz – dennoch als „*optio fundamentalis*“ erkannt wird und dieses Bekenntnis für den Gläubigen hoffnungsstiftend wirkt. Interessanterweise zeigt sich dieser Trend in der Stichprobe vor allem für die Laiengruppe der Gottesdienstbesucher. In der Expertengruppengruppe der Seelsorger und Studierenden der Theologie und Religionspädagogik hingegen zeigte sich lediglich im Falle chronischer Erkrankungsmuster ein leichter Anstieg an Glaubenszweifeln, während diese Gruppe gerade im Falle lebensbedrohlicher Krankheitserfahrungen eine zunehmende Hinwendung zu Gott, einhergehend mit einer nachdrücklichen Distanzierung von Glaubenszweifeln berichtete. In diesen Ergebnissen wird deutlich, dass die Expertengruppe nicht nur über ein ausgeprägtes theologisches Fachwissen verfügt, sondern dieses auch in ihrem persönlichen Glaubensverhalten verinnerlicht hat. Ebenfalls zeigt die Untersuchung, dass die Mehrheit der Befragten in schwerwiegenden Erkrankungssituationen bereitwillig und hoffnungsvoll auf religiöse Verhaltenspraktiken zurückgreifen, um auf diese Weise den Umgang mit der eigenen Erkrankung

besser bewältigen zu können (Koenig 2001; Moschella et al. 1997; Büssing, Ostermann, Matthiessen 2005; Hilpert 2009; Koenig, Al Shohaib 2014). Dabei erstrebte die vorliegende Untersuchung – im Gegensatz zu zahlreichen früheren Studien – keinen Häufigkeitsvergleich religiöser Verhaltenspraktiken vor und während einer schwerwiegenden Erkrankungssituation (u.a. Thuné-Boyle et al. 2011; Benjamins, Musick, Gold, George 2003), sondern vielmehr eine Gegenüberstellung religiöser und nicht-religiöser Verhaltenspraktiken und Wirksamkeitsüberzeugungen im Krankheitsfall.

Betrachtet man die spezifischen Wahrnehmungen und Einstellungen der Gläubigen zum Sakrament der Krankensalbung (Hypothesenkomplex 3), wird deutlich, dass die Befragten – entgegen der Hypothesen geleiteten Erwartungen – durchwegs die therapeutische Dimension des Krankensakraments betonen und befürworten, während die eschatologische Ausrichtung des Sakraments von den Gläubigen weitgehend Ablehnung und Verneinung erfährt. Eng mit dieser positiven Wahrnehmung und Grundhaltung des Krankensakraments in Zusammenhang steht auch, dass sich die Befragten von einem Empfang des Sakraments vor allem Unterstützung in Form von Hilfe, Heilung, Gesundung und Stärkung erhoffen. Beweggründe, die eher die eschatologische Dimension des Sakraments thematisieren würden, wie etwa Gottes Beistand im Sterben und Tod, werden von den Befragten hingegen deutlich schwächer befürwortet. Diese positive Grundhaltung der Gläubigen zum Krankensakrament überrascht, da die alltagspastorale Praxis nach wie vor die Spendung des Krankensakraments vor allem am Sterbebett berichtet.

Die bisherigen Ergebnisse zusammenfassend, zeigt sich eine prinzipielle Offenheit und Bereitschaft der Gläubigen, sich in schwerwiegenden Erkrankungssituationen vertieft auf ihre Religiosität zu besinnen und in religiösen Praktiken Stärkung und Heilung zu suchen. Auch wird in den Ergebnissen deutlich, dass die Befragten einen positiven Zugang zum Sakrament der Krankensalbung äußern und dieses vor allem in seiner therapeutischen Dimension wertschätzen. Dennoch aber spiegelt sich diese kognitive Haltung der Gläubigen nicht in ihrer tatsächlichen Verhaltenspraxis gegenüber dem Krankensakrament wider. So belegen die Ergebnisse, dass sich die Gläubigen im Krankheitsfall verstärkt religiösen Praktiken zuwenden. Das Sakrament der Krankensalbung jedoch wird nur von den wenigsten erbeten. Zwar zeichnet sich unter den lebensbedrohlich Erkrankten zumindest ein leichter Trend zu einer stärkeren Befürwortung des Krankensakraments ab, doch überwiegen selbst in dieser Gruppe alternative religiöse Praktiken. Damit wird eine tiefe Diskrepanz zwischen Wissensstrukturen und Verhalten deutlich, umfasste doch die Befragungsgruppe zu großen Teilen auch Gläubige, die bereits mit lebensbedrohlichen Krankheiten oder schwer chronischen Erkrankungen konfrontiert sind und daher der eigentlichen Zielgruppe des Sakraments angehör-

ten. So verdeutlichen die Ergebnisse, dass die Gläubigen zwar mit dem gegenwärtigen theologischen Verständnis des Krankensakraments vertraut sind, die therapeutische Wirkung des Sakraments erkennen und eine Abgrenzung von dessen ursprünglicher Auffassung als Sterbesakrament kritisch wahrzunehmen vermögen. Doch fehlt es an der persönlichen Motivation, das Krankensakrament als weitere Option für Linderung, Heilung und „Heil-Werden“ neben jeglichen anderen Praktiken und komplementärmedizinisch vorhandenen Angeboten wahrzunehmen.

Wie lässt sich diese Kluft zwischen Wissen und Verhalten erklären? Ein möglicher Erklärungsansatz könnte sein, dass die Gläubigen, trotz ihres positiven Zugangs zum Krankensakrament auf kognitiver Ebene, emotional das Sakrament dennoch in seiner ehemals tradierten Zielsetzung als Abschiedssakrament und „letzte Ölung“ begreifen. Anhaltspunkt hierfür ist etwa, dass die Mehrzahl der Befragten äußerte, in ihren Einstellungen und Haltungen zum Krankensakrament vor allem vom Elternhaus stark geprägt worden zu sein. Getragen von der Befürchtung der pastoralen Praxis, dass eine zu starke Betonung der therapeutischen Sichtweise des Sakraments möglicherweise zu einem inflationären Gebrauch führen könnte, verblieb die besondere Wertschätzung und Betonung der therapeutischen Dimension des Krankensakraments bislang eher im Rahmen kirchentheoretischer Diskussionen. So ist anzunehmen, dass gerade im Elternhaus, aber auch im Alltagswissen der Pfarrgemeinde nach wie vor die Mentalität der „letzten Ölung“ vertreten und gelebt wird. Solche über Generationen hinweg gelebten Traditionen lassen sich durch „neues“ Wissen um eine zugleich auch therapeutische Funktion des Sakraments, wie es unseren Studienergebnissen folgend bei vielen Gläubigen vorhanden ist, nicht einfach aufheben oder ersetzen. Damit ist nicht nur ein Umdenken der Gläubigen erforderlich, sondern auch die Notwendigkeit, in der pastoralen Verkündigung die „neue“ Spendepaxis des Krankensakraments stärker zu kommunizieren und eine Art Normalisierung im emotionalen Zugang der Gläubigen herzustellen. Vor allem die emotionale Ebene nämlich scheint hier ein wichtiger Einflussfaktor zu sein.

In dieser Schlussfolgerung wird eine zweite Problematik deutlich. Einhergehend mit der theologischen Diskussion um den „richtigen“ Gebrauch des Krankensakraments etablierten sich von Seiten der Pastoral vor allem in letzter Zeit zwei Befürchtungen. Während einerseits durch eine zu starke Betonung der therapeutischen Heilkräfte eine religiöse Devaluation des Krankensakraments befürchtet wird, besteht andererseits unter den Theologen auch das Bestreben, allgegenwärtigen Verdrängungs- und Tabuisierungsprozessen von Sterben und Tod entgegenzutreten. Das Sakrament der Krankensalbung kann gerade in lebensbedrohlichen Erkrankungszuständen verdeutlichen, dass auch diese Entwicklungen einen wichtigen Abschnitt im menschlichen Leben kenn-

zeichnen und der Betroffene nicht allein ist. Während sich letztere Position unmittelbar an die eschatologische Dimension des Krankensakraments wendet und damit die Spendung des Sakraments vor allem für Terminalerkrankungen vorsieht, plädiert erstere Haltung stärker für die therapeutischen Potentiale des Sakraments, wenn auch hier die Spendung nur lebensbedrohlich Erkrankten vorbehalten werden sollte. Infolge dieser Diskussionen ist für die Gläubigen in der pastoralen Praxis möglicherweise zu schwach und undurchsichtig formuliert, unter welchen Umständen das Sakrament der Krankensalbung erbeten werden sollte. So fehlt zum einen eine adäquate Verkündigung, die den Gläubigen das Spannungsfeld von therapeutischer und eschatologischer Dimension des Sakraments zu erläutern versucht. Damit einhergehend und sicherlich auch ein Produkt der theologisch uneinig geführten Debatte um die richtige Anwendungspraxis fehlen zum anderen auch auf struktureller Seite entsprechende Angebote für die Gläubigen. Im Gegensatz zu einer aktiven Vermittlungspraxis wird das Krankensakrament zumeist nur „auf Nachfrage“ angeboten.

Diese nur unzureichende Positionierung des Krankensakraments in der pastoralen Praxis bedingt möglicherweise auch, dass das kognitiv vorhandene Wissen um die Heilungs- und Stärkungseffekte des Sakraments einer persönlichen Scheu und subjektiven Hemmung gegenübersteht, das Sakrament im Krankheitsfall zu erbeten. Denn mit der Bitte um das Krankensakrament muss sich der Betroffene mit seiner Krankheit nach außen wenden und seine intimen spirituellen Bedürfnisse und Ängste offen verbalisieren. Während die Spendung des Krankensakraments in ernsthaften Erkrankungssituationen noch immer kein festes Ritual ist und daher von den Betroffenen die Überwindung einer unsichtbaren Schwelle aus Unsicherheit und Scheu erfordert, ist es in der Tradition der „letzten Ölung“ im Abschieds- und Trauerprozess um einen terminal erkrankten Menschen als übliches Ritual verankert. Durch diesen ritualisierten Zugang wird das Sakrament zu einer ungeschriebenen Gesetzmäßigkeit, sodass persönliche Zweifel und die Frage nach dem „richtigen“ Zeitpunkt wie auch jegliche Scheu, intime religiöse und spirituelle Bedürfnisse offen zum Ausdruck zu bringen, bei den Betroffenen entfallen. Damit ergibt sich ein Teufelskreis, der durch die unzureichende Anwendungs- und Verkündigungspraxis der therapeutischen Dimension des Krankensakraments die tradierte Mentalität, die Krankensalbung nur im Terminalstadium zu erbeten, aufrechterhält – unabhängig von den theoretisch vorhandenen Wissensstrukturen der Gläubigen.

Zugleich jedoch berichtet die pastorale Praxis, dass das Sakrament der Krankensalbung auch im Kontext seiner eschatologischen Dimension, d.h. als Abschiedssakrament in terminalen Erkrankungssituationen, von den Gläubigen immer seltener erbeten wird. Diese Entwicklung steht völlig unabhängig von jeglichen theologischen Diskussionen und deutet darauf hin, dass das

Krankensakrament auch in seiner traditionellen eschatologischen Dimension in Vergessenheit zu geraten scheint. In diesem Phänomen zeigt sich möglicherweise eine Folgeerscheinung der tabuisierenden gesellschaftlichen Grundhaltung gegenüber Schwachsein, Sterben und Tod. Gerade hier jedoch wäre eine rituelle Zugangsweise von enormer Bedeutung und Hilfe.

Welche pastoralen Implikationen lassen sich aus diesen Befunden ziehen? Die Studienergebnisse verdeutlichen, dass die Gläubigen relevantes Wissen über das heilende Wirken des Sakraments der Krankensalbung besitzen und auch die nominelle Umbenennung des Sakraments von „letzte Ölung“ in „Krankensalbung“ mittragen. Doch führten theologische Diskussionen wie auch gesellschaftliche Individualisierungsprozesse dazu, dass das Sakrament selbst von jenen Christen, die tief im Glauben sozialisiert sind und als ausgebildete Seelsorger sogar als Experten zu bezeichnen sind, wenig in Anspruch genommen wird. Um ein Wiederaufleben des Krankensakraments in der pastoralen Praxis zu unterstützen, scheint es angesichts der theologischen Diskussionen um das Sakrament daher notwendig, zunächst auf theoretischer Ebene die inhaltliche Spaltung in eine therapeutische und eschatologische Dimension zu überwinden und eine ganzheitliche Betrachtung des Krankensakraments zu etablieren. So benötigen die Liturgie des Sakraments wie auch die rechtlichen Regelungen zur Spendepaxis eine vertiefte theologische Reflexion hinsichtlich des Wesens der sakramentalen Heilung, um auf diese Weise die Anwendung des Sakraments in der pastoralen Praxis konsistenter etablieren zu können. Eine solche innerkirchliche Einigung um die präzise inhaltliche Ausrichtung des Sakraments bringt dann auch Klarheit, inwiefern das Sakrament im Krankheitsfalle angeboten und gespendet werden sollte. Um jedoch eine einheitliche Spendepaxis frei von Ängsten eines inflationären Gebrauchs begründen zu können, ist zugleich auch eine vertiefte Diskussion darüber notwendig, für welchen Erkrankungszustand das Krankensakrament vorgehalten und wie der jeweilige Schweregrad einer Erkrankung definiert werden sollte. Nur unter dieser Voraussetzung ist es schließlich möglich, eine flächendeckend einheitliche Verkündigungs- und Anwendungspraxis zu etablieren und somit an die Gläubigen ein klares Bild über Bedeutung und Ausrichtung des Sakraments zu kommunizieren. Für eine neue Positionierung des Krankensakraments in der pastoralen Praxis ist zudem eine stärkere Einbindung in die ritualen Rhythmen des Sakraments – selbstverständlich innerhalb der festgelegten Gebrauchspraxis – anzustreben.

Da die Behandlung von Erkrankungen und Altersschwäche in der heutigen Zeit von einer häuslichen Pflege überwiegend in Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime verlegt wurde – etwa 50% der Menschen sterben in Kliniken, etwa 20% in Pflegeheimen (Welt Online 2011) – verlagert sich auch der potentielle Ort der Spendung des Krankensakraments. In diesem Zusammenhang ist

es von besonderer Bedeutung, die Patienten und ihre Angehörigen überhaupt auf das Angebot der Sakramentenspendung aufmerksam zu machen. Schon einfache Maßnahmen, wie etwa Ankündigungen in einem Flyer, der Betroffene über die bestehende Möglichkeit eines Empfangs der Krankensalbung informiert und zugleich aufzeigt, unter welchen Umständen ein Erbitten des Sakraments als sinnvoll zu erachten ist, könnten hier weiterhelfen. Dies gilt vor allem für Klinikeinrichtungen in nicht kirchlicher Trägerschaft, in denen Auskünfte über das bestehende Seelsorgeangebot ohnehin oftmals zu knapp und allgemein sind. Aber auch in jenen Einrichtungen, in denen seelsorgerliche Betreuung flächendeckend geboten wird, ist die Aufklärung über die Bedeutung der sakramentalen Seelsorge nicht immer ausreichend, wie etwa die Berichte zur Qualitätszertifizierung kirchlicher Gesundheitseinrichtungen zeigen. Flyer bzw. andere Formen der Informationsverbreitung sind jedoch nur dann zielführend, wenn das Angebot der Krankensalbung in der jeweiligen Einrichtung auch aktiv gelebt und vermittelt wird. Hier ist zu bedenken, dass gerade in öffentlichen Einrichtungen das Seelsorgepersonal oftmals nicht flächendeckend eingesetzt werden kann, sodass gerade auch diese Voraussetzungen die Zugänglichkeit zum Sakrament noch weiter gefährden. Daher ist es von zentraler Wichtigkeit, die Bedeutung des Krankensakraments verstärkt auch Ärzten und Pflegekräften mitzuteilen, um auch auf diesem Weg die Verkündigungspraxis zu stärken. Das Krankenhauspersonal jedoch zeigte in den verschiedenen ausländischen Forschungsarbeiten oftmals eine besonders niedrige Wertschätzung für das Sakrament der Krankensalbung (Flannelly et al. 2005, 2006; Weinberger-Litman et al. 2010; Winter-Pfändler, Morgenthaler 2010). Mit dieser Anmerkung soll nicht verkannt werden, dass das Krankenhauspersonal prinzipiell die religiöse und spirituelle Unterstützung von Patienten als äußerst bedeutsam einstuft. Da sakramentale Handlungen im derzeitigen Anwendungskontext oftmals jedoch erst am Sterbebett vollzogen werden, wo keine physische Heilung mehr zu erwarten ist, wird das Sakrament der Krankensalbung vom Krankenhauspersonal möglicherweise als nicht wirksam oder möglicherweise sogar als nur noch magisches Ritual wahrgenommen. Um folglich eine stärkere Nachfrage der Krankensalbung unter den Patienten zu fördern, gilt es daher zunächst, durch eine gezieltere Verkündigung vor allem dem Krankenhauspersonal die Bedeutung der sakramentalen Seelsorge zu verdeutlichen. Dies umso mehr, da eine kirchliche Sozialisierung der heutigen Gesellschaft als nicht mehr selbstverständlich angenommen werden kann und daher dem Krankenhauspersonal möglicherweise auch prinzipiell das Verständnis der Bedeutung der Krankensalbung nicht vertraut ist. Ebenso wäre es wichtig, den Krankenhauseelsorgern die Notwendigkeit aufzuzeigen, die Krankensalbung verstärkt auch im Rahmen der spirituellen Begleitung einzusetzen und anzubieten und nicht etwa als eine Art „Sonderleistung“ auszuglie-

dern. Dies gilt es in zweierlei Hinsicht zu realisieren: zum einen sollte darauf geachtet werden, dass die Krankensalbung nicht ausschließlich in den letzten Stunden des Lebens als Abschiedssakrament eingesetzt wird. Zum anderen sollte die Spendung der Krankensalbung, unabhängig vom Zeitpunkt, stets im Kontext eines spirituellen Gesprächs erfolgen, im Rahmen dessen der Patient und seine Angehörigen die besondere sakramentale Bedeutung erfahren. Diese Bestrebungen, die Krankenhausseelsorge in verstärktem Maße als wichtigen Ort der Sakramentspendung bewusst zu machen, liegen sowohl im Interesse der Pastoral, als auch der Klinikeinrichtungen selbst. Dieses gemeinsame Übereinkommen ist eine wichtige Chance für die aktive Verkündigung der Krankensalbung und spiegelt zugleich auch die eigentliche Zielsetzung sowohl der Pastoral als auch der Medizin, das ganzheitliche Wohlbefinden des Erkrankten zu stärken, wider. Diese Feststellungen sind der Pastoral nicht neu, sondern wurden bereits in den 1970er Jahren in den kirchlichen Praxisanweisungen zur Sakramentenfeier gefordert (Deutsche Bischofskonferenz 1975). Dies führt zu der ernüchternden Feststellung, dass diese Erkenntnisse zwar seit 40 Jahren bestehen, in der kirchlichen Praxis jedoch nur schwache Umsetzung gefunden haben. Dies verdeutlicht auch auf kirchlicher Seite einen großen Handlungsbedarf.

Angesichts der starken Vernachlässigung der Krankensalbung – nicht nur in Anbetracht schwerwiegender Erkrankungssituationen, sondern gerade auch in Terminalzuständen – bedarf auch die Theologie des Krankensakraments einer verstärkten inhaltlichen Verkündigung. Schwer Erkrankte versuchen in der Regel alles, um Heilung und Genesung zu erfahren, übergehen oder übersehen dabei jedoch das Krankensakrament in den allermeisten Fällen. In diesem Paradoxon erschließt sich ein großer Handlungsbedarf sowohl in der Gemeindepastoral, als auch in der Krankenhausseelsorge. Dies betrifft die Vermittlung der Krankensalbung als ein Sakrament, das die kranke Person für das Heilsmysterium aufgeschlossen macht und ihr in der direkten Begegnung mit der erlösenden Kraft des Herrn, im Berührt-Werden von Christus selbst, ganzheitliche Heilung und Stärkung verleiht. In diesem Zusammenhang ist andererseits jedoch auch zu beachten, dass an die Krankensalbung nicht unrealistische Erwartungshaltungen seitens des Patienten gestellt werden.

Wie kann das Sakrament der Krankensalbung in der pastoralen Praxis also eine bessere Verkündigung finden und konzeptionell verankert werden? Wichtig wäre es zunächst, angesichts der Vernachlässigung der Krankensalbung in der pastoralen Alltagspraxis, die klassischen Handlungsvollzüge der Kirche in der Liturgia, Martyria, Koinonia und Diakonia „systemisch“ stärker zu vernetzen. Auf diese Weise könnte die Vermittlung des Krankensakraments von all diesen Bereichen in seinem ganzheitlichen Heilspotential getragen und fruchtbar gemacht werden. In der Tat jedoch wurde die Praxis der Krankensalbung

in Liturgie und Verkündigung oftmals nur punktuell und isoliert reflektiert und tradiert. Diesen Zustand gilt es zu überwinden, sodass das Sakrament der Krankensalbung in seiner Vorbereitung und Feier als Ausdruck des Grundsakraments Jesus Christi in den Vollzug der Kirche eingebettet wird (Windisch 2010; Fischer 2010; Karle 2010; Roser 2009). Um diese Ziele zu erreichen, müsste man sich viel stärker der neuen Seelsorgeparadigmen bedienen, wie etwa der missionarischen Seelsorge, gerade auch in ihrer sozialpastoralen Dimension. Diese Form der Seelsorge kann von der menschlichen Affinität für Religiöses und Spirituelles gut profitieren, selbst dann, wenn ihr „Klientel“ immer stärker säkular geprägt ist. Auf diese Weise kann gerade dem Schwerkranken und seiner familiären Umwelt vermittelt werden, dass sich die Kirche im Namen Jesu um die Belange der Menschen kümmert und Heilungspotenziale freisetzen kann. In diesem Sinne kann auch eine „sozialräumlich orientierte Seelsorge“ in ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion einsetzen, die neue Räume für den „Christus Medicus“ schafft, dessen heilsame Nähe in der Berührung und Salbung dem Kranken Glauben und Vertrauen sowohl im Leben als auch im Sterben vermittelt. Die „Medikamente der Kirche“ gehören einer ganzheitlicheren Heilungsdimension an, die in ihrem Potential sicherlich noch nicht ausgeschöpft sind (Fischer 2005; Wacker 2009; Laughlin et al. 2010; Manikonda 2010). Die Kirche verfügt nämlich über Schätze, die viel zu selten genutzt werden. Dabei stehen sakramentale Handlungen und Sakramentalien, wie etwa Gebete, Segnungen mit Weihwasser, und Salbungen etc. aus pastoraltheologischer Betrachtung einander nicht konträr gegenüber, sondern weisen vielmehr gemeinsam auf das gleiche Ziel hin. Dennoch aber sieht sich das Sakrament der Krankensalbung mit einer starken Vernachlässigung gegenüber anderen Sakramentalien konfrontiert, nicht zuletzt weil letztere auch im privaten Verfügungsrahmen zugänglich sind und auch von vielen spiritualitäts- und esoterikorientierten Angeboten eingesetzt werden (u.a. Hilpert 2009). Die Krankensalbung hingegen erfordert ein Handeln der Amtskirche im priesterlichen Dienst und damit einen entsprechenden strukturellen Zugang des Gläubigen, der nicht nur personalbedingt, sondern auch infolge soziokultureller und psychoreligiöser Traditionen erschwert wird.

Somit ist eine systemisch vernetzte seelsorgerische Verbreitung der Krankensalbung und seine gemeinschaftliche Dimension sicherlich auch nicht durch einen „inflationären“ Gebrauch zu sichern – als prophylaktisches Mittel und Alltagsheilmittel oder als angenehme Unterbrechung des Alltagslebens von Senioren – wie schon öfters kritisiert. Vielmehr erfordert sie eine sachliche und sinnstiftende aktivierende Praxis sowohl in der Individualseelsorge, in der Familien- und Gemeindepastoral wie auch in verschiedenen Gesundheitseinrichtungen und Seniorenheimen. Wie die Resultate der Studie belegen, liegt das Hauptproblem in der Überwindung der eindimensionalen Wahrnehmung und Tradierung von Erfahrungen des Krankensakraments auf Seiten der Gläu-

bigen. Somit ist es wichtig, entsprechende Verkündigungs- und Erfahrungsräume für eine „ganzheitliche Ermutigung und Stärkung der Menschen“ für ihr Leben und Sterben zu schaffen. Um die Krankensalbung als heilsvoll und wohltuend schätzen und annehmen zu können, muss sie für die Menschen stärker erfahrbar werden. So muss die liturgische Seelsorge nach neuen Wegen suchen, die Krankensalbung so zu feiern, dass sie die Menschen in ihrer Betroffenheit und Befindlichkeit direkt anspricht, stärkt und tröstet.

ANOINTING OF THE SICK AS A SIGN OF CARE AND PROMISE OF SALVATION: INITIAL RESEARCH RESULTS

SUMMARY

Religious and spiritual ways of salvation have increasingly become the interest of Western societies in recent years and have gained increasing appreciation as healing resources also in medicine and psychotherapy. Contrary to this development, however, the desire among believers to receive the sacrament of the anointing of the sick decreases. Today, this sacrament of comprehensive healing is one of the most neglected sacramental practices.

The background seems to be that the general administering of the anointing of the sick in recent decades has focused primarily on life-threatening and terminal illness situations at the end of life. In the context of possible explanation perspectives, therefore, from a practical-theological perspective, the question arises as to the extent to which this development may be a too one-sided emphasis on the soteriological-eschatological dimension of the sacrament, combined with the neglect of its therapeutic-healing significance. Similarly, structural changes, in particular the inadequate staff situation, could also be relevant, as a result of which personal demand as well as the proactive practice of sacrament in parishes and hospitals could not be supported sufficiently.

Based on these hypotheses, believers from Bavaria (N = 402 persons) were asked about their understanding of sacramental anointing with the aim of juxtaposing these perceptions with theological interpretation. With this comparative perspective, relevant explanation mechanisms for the decline in administering practice are to be uncovered in order to derive possible pastoral implications.

The research shows that while the believers questioned are turning to religious practices in the event of illness, the sacrament of anointing of the sick is in fact only requested by a few. Contrary to expectations, the respondents are well acquainted with the current theological understanding of the sacrament of the sick. They recognize the therapeutic effect of the sacrament and are able to perceive critically the differentiation from its original conception as a last rite. However, there is a lack of personal motivation to accept the sacrament of the sick as an important option for healing, alongside any other practices and offers.

As an explanation of these findings, a discrepancy between the cognitive understanding and the emotional perceptions of the believers on the sacrament of the anointing of the sick is discussed. It is possible that believers', despite their positive access to the sacrament on a rational-cognitive level, emotionally-unconscious face the sacrament with reserve and a certain distortion as well as reluctance due to its traditional significance as a farewell sacrament or "Last Anointing". This would not only require a rethink of the believers, but above all the need to live a "new" administering practice in pastoral care. This should not only be based on an abstract knowledge building, but above all also actively include the cognitive-emotional approaches of the believers and initiate a certain practice. Pastoral care needs new ways to celebrate the anointing of the sick in such a way that it directly addresses, strengthens and comforts people in their concern and sensitivities.

Ultimately, pastoral theology has a need for a deeper discussion and reflection on how to create positive awareness and familiarity with the sacrament of the anointing of the sick as well as on how to open up new approaches in an experience-oriented manner.

Keywords: the sacrament of anointing of the sick; anointing; ministry; salvation

Słowa kluczowe: sakrament uzdrowienia; namaszczenie chorych; duszpasterstwo; zbawienie

LITERATURVERZEICHNIS

- Alois M.O.O.S. (1987), » Krankensalbung «oder» Letzte Ölung «. Stellungnahme in einer Kontroverse, in: *Im Angesicht des Todes II. Pietas Liturgica 4*, Hrsg. Hj. Becker, B. Einig, P.O. Ullrich, St. Ottilien, S. 791-811.
- Bärsch J. (2012), „Ist einer von euch krank?...“ *Dimensionen der Heilung in der Feier der Krankensalbung*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 1, S. 443-461.
- Benjamins M.R., Musick M.A., Gold D.T., George L.K. (2003), *Religious activities and chronic illness in an elderly population*, „The Journals of Gerontology: Social Sciences“ 58, S. 377-385.
- Błaszczuk R. (2016), *Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych na przestrzeni dziejów do Vaticanum Secundum*, „Liturgia Sacra“ 22(48), S. 337-345.
- Borobio D. (1991), *Annäherung an die Heilungssalbung in der Alten Kirche*, „Concilium“ 27, S. 116-124.
- Böntert S. (2008), *Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns. Überlegungen zur Gottesdienstkultur im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual*, „Heiliger Dienst“ 62, S. 224-244.
- Büssing A., Pilchowska I., Surzykiewicz J. (2015), *Spiritual needs of Polish patients with chronic diseases*, „Journal of religion and health“ 54(5), S. 1524-1542.
- Büssing A., Ostermann T., Matthiessen P.F. (2005), *Engagement of patients in religious and spiritual practices: Confirmatory results with the SpREUK-P 1.1 questionnaire as a tool of quality of life research*, „Health and Quality of Life Outcomes“ 3(53), S. 1-11.
- Büssing A., Reiser F., Michalsen A., Baumann K. (2012), *Engagement of patients with chronic diseases in spiritual and secular forms of practice: results with the shortened SpREUK-P SF17 questionnaire*, „Integrative Medicine A“, 11, S. 28-38.

- Carey L., Cobb M., Equeall D. (2005), *From pastoral contacts to pastoral interventions*, "Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy" 8(2), S. 14-20.
- Casel O. (1986), *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, Regensburg, Pustet Verlag.
- Christifideles Laici – Johannes Paul II. (1989), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Cristifideles laici über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 87, Bonn.
- De-Poortere K. (1998), *Neue Entwicklungen rund um die Krankensalbung*, „Concilium“ 34, S. 553-564.
- Deutsche Bischofskonferenz und Österreichische Bischofskonferenz (1975), *Die Feier der Krankensakramente*, Einsiedeln–Wien: Benzinger, Herder.
- Donovan J. (2004), *Dying alone: The consequences of abandoning extreme unction*, "Questions liturgiques" 85, S. 206-215.
- Drumm M. (2002), *The practice of anointing and the development of doctrine*, in: *Recovering the riches of anointing. A study of the sacrament of the sick*, Hrsg. G. Glen, Collegeville, Minnesota, S. 37-58.
- Dufour B. (1989), *Le sacrement de pénitence et le sacrement de l'onction des malades : commentaire des canons*, Paris: Tardy, S. 959-1007.
- Ecclesia Catholica (2003), *Katechismus der katholischen Kirche*, Oldenbourg Verlag.
- Emblen J.D., Halstead L. (1993), *Spiritual needs and interventions: comparing the views of patients, nurses, and chaplains*, "Clinical nurse specialist" CNS, 7(4), S. 175-182.
- Engebretson K. (2004), *Teenage boys, spirituality and religion*, "International Journal of Children's Spirituality" 9, S. 263-278.
- Feher S. Maly R.C. (1999), *Coping with breast cancer in later life: The role of religious faith*, "Psychooncology" 8, S. 408-416.
- Fischer B. (2005), *Sakrament der Zärtlichkeit und Kraft*, „Gottesdienst“ 39, S. 100-101.
- Fischer M. (2010), *Spezifisch christliches Qualitätsprofil? Das christliche Gütesiegel proCum Cert im Spiegel des konfessionellen Selbstverständnisses*, „Wege zum Menschen“ 62. Jg., S. 164-175.
- Flannelly K.J., Handzo G.F., Weaver A.J., Smith W.J. (2005), *A national survey of health care administrators' views on the importance of various chaplain roles*, "The Journal of Pastoral Care and Counseling" 59(1-2), S. 87-96.
- Flannelly K.J., Handzo G.F., Galek K., Weaver A.J., Overvold J.A. (2006), *A national survey of hospital directors' views about the importance of various chaplain roles: Differences among disciplines and types of hospitals*, "The Journal of Pastoral Care and Counseling" 60(3), S. 213-225.
- Frick E., Haagen T. (2009), *Rituale, Zeichen und Symbole*, in: *Spiritualität und Medizin: Gemeinsame Sorge um den kranken Menschen*, Hrsg. E. Frick, T. Roser, Münchner Reihe Palliative Care, Kohlhammer, S. 265-271.
- Fuchs O. (2002), *Die sakramentale Salbung an der Grenze des Lebens*, „Lebendiges Zeugnis“ 57, S. 190-201.
- Gerhards A. (2000), *Die Krankensalbung – ein heilsames Sakrament*, „Lebendige Seelsorge“ 51, S. 147-152.
- Glawatzki D. (2007), *Krankensalbung nach Jakobus 5: Privatproblem des Kranken oder vernachlässigter Gemeindeauftrag?* (Doctoral dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary).
- Greshake G. (1980), *Letzte Ölung – Krankensalbung – Täuferneuerung angesichts des Todes? (Un-) Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments*, in: *Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag*, Hrsg. R. Schulte, Freiburg–Basel–Wien, S. 97-126.
- Greshake G. (1983), *Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis*, „Geist und Leben“ 56, S. 119-136.
- Greshake G. (1997³), *Krankensalbung. II Systematisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, S. 425.

- Greshake G. (1998), *Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung*, „Concilium“ 34, S. 544-553.
- Grillo A. (2005), *L'unzione degli infermi: salvezza e guarigione. Quale efficacia sacramentale?*, in: *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi*, Hrsg. A. Grillo, E. Saponi, Roma: CLV, S. 41-60.
- Grillo A., Saponi E. (2005), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi*, Roma: CLV.
- Groen B. (2005), *Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge*, „Heiliger Dienst“ 59, S. 100-108.
- Guinan P., Zabiega T., Zainer C. (2010), *Pastoral Care: The Chicago Study*, „Linacre Quarterly“ 77(2), S. 175-180.
- Herzog M. (1994), *Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balneator. Motive einer medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie*, „Geist und Leben“ 67, S. 414-434.
- Hilpert K. (2009), *Spiritualität – esoterisches Gegenphänomen zu traditionell kirchlicher Frömmigkeit?*, in: *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Hrsg. E. Frick, T. Roser, Stuttgart, S. 57-64.
- Hoff G.M., Klein C., Volkenandt M. Hrsg. (2010), *Zwischen Ersatzreligion und neuen Heilserwartungen. Umdeutungen von Gesundheit und Krankheit*, Freiburg-München: Alber.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2000), *Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott*, Bonn.
- Jamroch E. (2006), *Wiedza religijna i media katolickie*, in: *Postawy społeczno-religijne archidiecezji warszawskich*, Hrsg. W. Zdaniewicz, S.H. Zaremba, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, S. 39-51.
- Jeggle-Merz B. (2012), «Ist einer von euch krank? Dann...» (*Jak 5,14*), „Seelsorge in Palliative Care“ 5, S. 115.
- Jeserich F. (2011), *Religion, Spiritualität und Gesundheitswissenschaft: Eine formale und inhaltliche Analyse deutscher Fachbücher und Zeitschriften*, „Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler – German Journal for Young Researchers“ 3(1), S. 121-152.
- Jim H.S., Pustejovsky J.E., Park C.L., Danhauer S.C., Sherman A.C., Fitchett G., ... & Salsman J.M. (2015), *Religion, spirituality, and physical health in cancer patients: A meta-analysis*, „Cancer“ 121(21), S. 3760-3768.
- Jordahn O. (2005), *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, in: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. Theodor Schneider zum 75. Geburtstag*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz, S. 445-466.
- Jorissen I., Meyer H.B. (1974), *Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter: über Krankheit, Alter und das Sakrament der Krankensalbung*, Tyrolia-Verlag.
- Kaczynski R. (1980), *Was heißt »Geheimnisse feiern«?*, „Münchener Theologischer Zeitschrift“ 3(87), S. 241-256.
- Kaczynski R. (1992), *Feier der Krankensalbung*, in: R. Meßner, R. Kaczynski, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 7, 2: *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 241-343.
- Kaczynski R. (1993), *Heilserfahrung durch die erneuerte Feier der Sakramente*, in: *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring*, Hrsg. A. Kreiner P. Schmidt-Leukel, Bonifatius Verlag, S. 195-210.
- Karle I. (2010), *Perspektiven der Krankenhausseelsorge: Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care*, „Wege zum Menschen“ 62(6), S. 537-555.
- Karrer L. (2009), *Kranken – Salbung*, „Diakonia“ 40, S. 78-82.
- Kleinheyer B. (1989), *Handauflegung zur Krankensalbung*, „Heiliger Dienst“ 43, S. 107-121.
- Knauber A. (1978), *Salbung und Gebet des Glaubens – das apostolische Sakrament der Kranken: Liturgie-Pastoral-Spiritualität-Doktrin der Krankensalbung*, St. Benno-Verlag.

- Koenig H.G. (2001), *Religion and medicine IV: Religion, physical health, and clinical implications*, "International Journal of Psychiatry in Medicine" 31(3), S. 321-336.
- Koenig H.G., King D.A., Carson V.B. (2011²), *The Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press: New York.
- Koenig H.G., Al Shohaib S. (2014), *Christian Beliefs, Practices, and Values*, in: *Health and Well-Being in Islamic Societies*, Springer International Publishing, S. 57-80.
- Koenig H.G. (2018), *Religion and mental health: Research and clinical applications*, Academic Press.
- Kohlschein F. Ed., (1989), *Aufklärungskatholizismus und Liturgie: Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Busse, Trauung und Krankensalbung*, EOS-Verlag.
- Kopp S. (2019), *Spirituelle und sakrale Räume*, „Spiritual Care“ 8(1), S. 63-66.
- Köster P. (2010), *Ursymbole und Riten des Glaubens. Die Feier der Sakramente*, BoD-Books on Demand.
- Kranemann B. (1992), *Die Krankensalbung in Aufklärung und Gegenwart. Ein liturgiegeschichtlicher Vergleich*, „Liturgisches Jahrbuch“ 42, S. 96-121.
- Kranemann B. (2009), „Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft. Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung“, „Diakonia“ 40, S. 91-97.
- Kröger A. (2009), *Theologie der Heiligen Ölung*, „Una-Voce-Korrespondenz“ 39, S. 339-352.
- Kumor A. (2016), *Podmiot sakramentu namaszczenia chorych*, „Kościół i Prawo“ 5(1), S. 161-179.
- Larson-Miller L. (2005), *The sacrament of anointing of the sick*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Laughlin C., McGinnis Lee S. (2010), *The Catholic Handbook for Visiting the Sick and Homebound 2011*, Archdiocese of Chicago: Liturgy Training Publications.
- Leijssen L. (1995), *Die Krankensalbung. Eine Neu-Interpretation aus dem heutigen Kontext heraus*, „Liturgisches Jahrbuch“ 45, S. 152-177.
- Lenzinghausen zu U.M. (1999), *Krankensalbung in der evangelischen Klinikseelsorge-ein Ritual wird neu entdeckt*, Vol. 7, Siglo del Hombre Editores.
- Levin J. (2001), *God, faith, and health: Exploring the spirituality-healing connection*, Hoboken, NJ: Wiley.
- Lucchetti G., Lucchetti A.L. (2014), *Spirituality, religion, and health: Over the last 15 years of field research (1999-2013)*, "International Journal of Psychiatry in Medicine" 48(3), S. 199-215.
- Lustiger J.M. (1991), *Stärkung fürs Leben: über das Kranksein und das Sakrament der Krankensalbung*, Verlag Neue Stadt.
- Lutz B. (2005), *Heil und Heilung. Zwei zusammengehörende Dimensionen im Handeln Jesu und der Kirche*, „Glauben leben“ 81, S. 211-215.
- Manikonda P. (2010), *Christus medicus: Die Pastoral als Ort der spirituell ganzheitlichen Heilung*, Bd 33, LIT Verlag.
- Martimort A.G. (1988), *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, in: *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, vol. III: *The Sacraments*, Ed. A.G. Martimort, Collegeville: The Liturgical Press, S. 124-125.
- Mateja E. (2016), *Pastoralne aspekty sprawowania sakramentu namaszczenia chorych*, „Liturgia Sacra“ 22(48), S. 373-384.
- Mélia E. (1983), *The Sacrament of the Anointing of the Sick: Its Historical Development and Current Practice*, in: *Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy*, Ed. A.M. Triacca, New York, S. 127-160.
- Mette J. (2010), *Heilung durch Gottesdienst? Ein liturgietheologischer Beitrag*, Studien zur Pastoral-liturgie, Bd 24, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Mick E.L. (2007), *Understanding the Sacraments: Anointing*, The Order of St. Benedict Inc. Collegeville, Minnesota.
- Moioli G. (1978), *L'unzione dei malati. Il problema teologico della sua natura*, "Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale" 3, S. 33-55.

- Moschella V.D., Pressman K.R., Pressman P., Weissman D.E. (1997), *The problem of theodicy and religious response to cancer*, "Journal of Religion and Health" 36, S. 17-20.
- Müller W. (2002), *Gnade in Welt: Eine symboltheologische Sakramentenskitze*, Münster: Litt-Verlag.
- Müller J. (2006), *Sakramente der Heilung-Erfahrungen der Zärtlichkeit und der Solidarität Gottes mit dem Menschen*, „Spiritualität in der modernen Medizin“ 10, S. 109.
- Narayanasamy A. (1993), *Nurses' awareness and educational preparation in meeting their patients' spiritual needs*, "Nurse Education Today" 13(3), S. 196-201.
- Nocke F.J. (1997), *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf.
- Nocke F.J. (2011), *Krankensalbung: retten – aufrichten – stärken*, „Themenhefte Gemeinde“ 2, S. 5-9.
- O'Brien M.E. (2013), *Spirituality in nursing*, Jones, Bartlett Publishers.
- Ordo unctionis infirmorum* (1972), *Rituale Romanum. Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Pargament K.I., Mahoney A., Exline J.J., Jones J., Shafranske E. (2013), *Envisioning an integrative paradigm for the psychology of religion and spirituality*, in: *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, Vol. 1, Ed. K.I. Pargament, Washington, DC: American Psychological Association, S. 3-19.
- Peters J. (2012), *Die Krankensalbung-Ein Überblick*, GRIN Verlag.
- Poovathanikunnel Th. (2012), *Extra sacramenta nulla gratia: if anyone says, that the sacraments of the New Law are not necessary unto salvation, let him be anathema?*, "Malabar theological review" 7, S. 50-73.
- Power D.N. (1991), *Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen*, „Concilium“ 27, S. 154-163.
- Prétot P. (2006), *Sacraments and healing: A typology of the relationship between two dimensions of salvation*, "Sacra Liturgia" 36, S. 34-59.
- Probst M., Richter K. Hrsg. (1975), *Heilssorge für die Kranken. Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments*, Freiburg–Einsiedeln.
- Puchalski Ch.M. (2012), *Spirituality in the cancer trajectory*, "Annals of Oncology" 23, S. 49-55.
- Puchalski Ch.M. (2013), *The critical need for spirituality in our healthcare system*, "New Theology Review" 14(4).
- Rahner K. (1980), *Zur Theologie des Gottesdienstes*. in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 14: *In Sorge um die Kirche*, Zürich, Verlag Benziger.
- Revel J.Ph. (2009), *Traité des sacrements, VI: L'onction des maladies*, Paris.
- Richter K. (1993), *Die Krankensalbung in der frühen Kirche und die gegenwärtige Praxis*, „Lebendige Seelsorge“ 44, S. 92-95.
- Roser T. (2009), *Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns*, in: *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*, Hrsg. U.H.J. Körtner, S. Müller, M. Kletecka-Pulker, J. Inthorn, Wien, Springer Verlag S. 81-90.
- Rouillard P. (2000), *The anointing of the sick in the west*, in: *Handbook for Liturgical Studies. IV. Sacraments and Sacramentals*, Hrsg. A.J. Chupungco, Collegeville, S. 171-190.
- Ruppert S., Heindl P. (2019), *Divergenz oder Kongruenz von Palliative Care und Critical Care*, in: *Palliative Critical Care*, Springer, Berlin–Heidelberg, S. 83-98.
- Schneider-Harpprecht Ch., Allwinn S. Hrsg. (2010), *Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus: Eine neue Perspektive der Alltagsethik*, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schulz M. (2001), *Sakramentale Theodizee: die Krankensalbung. Anthropologie, Theologie und Spiritualität eines Sakraments*, „Theologie und Glaube“ 91, S. 69-86.
- Senders A., Wabbeh H., Spain R., Shinto L. (2012), *Mindbody medicine for multiple sclerosis: a systematic review*, *Autoimmune Diseases*, Article ID 567324.
- Sherman A.C., Simonton S. (2001), *Coping with cancer in the family*, "The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families" 9, S. 193-200.
- Sobeczko H.J. (2016), *Zagadnienia teologiczne sakramentu namaszczenia chorych*, „Liturgia Sacra“ 22(48), S. 357-371.

- Schroeter-Wittke H. (2018), *Prekäre Situationen: Rituale im Krankenhaus*, „Wege zum Menschen“ 70(4), S. 358-368.
- Soffner S. (2015), *Wenn Gott uns berührt: Gebet und Salbung am Krankenbett*, Vol. 8, Akademische Verlagsgemeinschaft München AVM.
- Thuné-Boyle I.C.V., Stygall J., Keshtgar M.R.S., Davidson T.I., Newman S.P. (2011), *The impact of a breast cancer diagnosis on religious/spiritual beliefs and practices in the UK*, „Journal of Religion and Health“ 50(2), S. 203-218.
- Traets C. (1990), *The sick and suffering person. A liturgical/ sacramental approach*, „Questions Liturgiques“ 71, S. 30-49.
- Van Leeuwen R., Tiesinga L.J., Jochemsen H., Post D. (2007), *Aspects of spirituality concerning illness*, „Scandinavian Journal of Caring Science“ 21, S. 482-489.
- Wacker P. (2009), *Krankensalbung in der Seelsorge*, Examensarbeit. Grin Verlag.
- Weinberger-Litman S.L., Muncie M.A., Flannelly L.T., Flannelly K.J. (2010), *When do nurses refer patients to professional chaplains?*, „Holistic Nursing Practice“ 24, S. 44-48.
- Welt Online (2011), *Wo und wie man in Europa stirbt*, in: http://www.welt.de/welt_print/article1269089/Wo_und_wie_man_in_Europa_stirbt.html, 11. Januar 2011.
- WHO (2002³), *'Pastoral Intervention Codings', International Classification of Diseases*, World Health Organization, Geneva, ICD-10-AM. Vol. 10.
- Wielebski T. (2015), *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią i praktyką*, „Teologia Praktyczna“ (16), S. 43-77.
- Wielebski T. (2007a), *Sakrament namaszczenia chorych w duszpasterskiej posłudze Kościoła. Słowo krzyża*, „Rocznik Poświęcony Teologii Krzyża oraz Duchowości i Historii Pasjonistów“ 1, S. 129-143.
- Wielebski T. (2007b), *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Kierunki rozwoju*, „Ateneum Kapłańskie“ 587(99), S. 314-335.
- Windisch H. (2010), *Die Krankensalbung – das vergessene Sakrament. Denkanstöße für die Pastoral in Gemeinde und Krankenhaus*, „Anzeiger für Seelsorge“ 119, S. 5-7.
- Winter-Pfändler U., Morgenthaler Ch. (2010), *Rolle und Aufgaben der Krankenhausseelsorge in den Augen von Stationsleitungen*, „Wege zum Menschen“, 62. Jg., S. 585-597.
- Zdaniewicz W. (2013), *Model katolickiej religijności*. in: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*. L. Adamczuk, E. Firlić, W. Zdaniewicz (Hg.), Warszawa, S. 107-109.
- Ziegenaus A. (2006), *Der Empfänger der Krankensalbung*. in: A. Egler, W. Rees (Hrsg.), *Dienst an Glaube und Recht. Festschrift für Georg May zum 80. Geburtstag* (, S. 709-719), Kanonistische Studien und Texte, 52.
- Ziegenaus A. (1996), *Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die simulatio sacramenti*. „Forum katholische Theologie“ Vol. 12, No. 3-4, S. 173-195), Schneider Druck.
- Zimmerling P. (2002), *Forum. Gebet und Salbung für Kranke*. „Praktische Theologie“ 37(3), S. 218-228.

Janusz Surżykiewicz – studiował teologię i nauki społeczne w Polsce, we Włoszech, w USA i Niemczech. W 1997 roku podjął pracę duszpasterską w parafii św. św. Piotra i Pawła w Neufarn i przyczynił się do ożywienia życia religijnego w tym regionie. Oprócz obowiązków duszpasterskich w latach 2001 i 2007 pełnił funkcję asystenta naukowego na Wydziale Duchowości Chrześcijańskiej i Homiletyki na Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt-Ingolstadt. W 2008 r. został profesorem teologii pastoralnej. Od 2007 roku jest kierownikiem Katedry Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ANNA WIERADZKA-PILARCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Rodzina jako obszar tworzenia tożsamości

*„Więzy łączące rodzinę należą do najsilniejszych
i najbardziej charakterystycznych zjawisk
decydujących o tym, kim tak naprawdę jesteśmy”
(J. Jagieła 2007, s. 7)*

*Wyznaczanie celów powoduje, że mamy bezpośredni
wpływ na swoje życie, na jego kierunek i ostatecznie
prowadzi nas do znalezienia sensu życia
(L. Kupaj, W. Krysa 2014, s. 36)*

Osoba, jako byt jedyny, niepowtarzalny, będący nieustannie na drodze psycho-społecznego rozwoju, jest powołany do ciągłego „stawiania się” (Popielski 2008). Owa przemiana dokonuje się w procesie samookreślenia, w potrójnym wymiarze relacji. Człowiek stawia sobie pytania dotyczące własnego stylu życia, wyznaczonych celów, przyjętych zasad i wartości. Ponadto zwraca uwagę na otaczającą go rzeczywistość, oczekiwania społeczne dotyczące podejmowanych przez niego ról i zadań. Osobista refleksja dokonuje się poprzez osobisty wgląd, mówimy tu o poczuciu tożsamości, a także poprzez konfrontację z opisem i subiektywną interpretacją własnych zachowań i postaw dokonywaną przez otaczające środowisko. Osoba wierząca stawia podobne pytania w odniesieniu do Boga i w osobistym dialogu odkrywa ścieżki własnego powołania, misji i, szerzej, drogi do doskonałości. W ten sposób człowiek uzyskuje odpowiedź na najważniejsze tożsamościowe pytanie: Kim jestem? (Wieradzka-Pilarczyk 2015). Zgodnie z literaturą dotyczącą tworzenia

tożsamości w koncepcjach opartych na wartościach chrześcijańskich (Frankl 1984; Chlewiński 1989; Koziński 1991) tożsamości człowieka nie można ograniczyć wyłącznie do wymiaru biologicznego, psychicznego czy kulturowego, ale należy również uwzględnić jego wymiar nadprzyrodzony. Będzie on szczególnie ważny w odniesieniu do egzystencjalnej refleksji dotyczącej sensu życia, cierpienia, poświęcenia, a także ziemskiego końca. Powstający w ten sposób konstrukt poznawczy opisuje człowieka jako byt wyjątkowy, o określonych i niepowtarzalnych cechach, mający stały światopogląd, który kreuje i wyznacza życiowe cele oraz ukazuje człowiekowi sens jego życia.

Choć z perspektywy psychologicznej tworzenie tożsamości jest procesem uniwersalnym, o charakterystycznych etapach rozwojowych, to w przypadku każdej z osób przebiega w sposób indywidualny ze względu na czas, natężenie towarzyszących procesów, a także współkonstytuujących je przeżyć i indywidualnych doświadczeń. Jak pokazują współczesne badania, istotną przestrzenią tworzenia tożsamości jest najbliższe środowisko w postaci rodziców i znaczących dorosłych (Brzezińska i in. 2010; Harwas-Napierała 2015; Wieradzka-Pilarczyk 2015). Ten rodzaj socjalizacji społecznej i religijnej stanowi istotną podstawę do uformowania u osób tożsamości dojrzałej charakteryzującej ludzi gotowych podjąć się ról typowych dla okresu dorosłości. Ich istotną cechą jest dostrzeganie we własnych decyzjach i codziennym funkcjonowaniu egzystencjalnego sensu, podejmowanie odpowiedzialności za siebie i innych, a także posiadanie twórczej zdolności konstytuowania własnej wizji świata.

W wielu krajach Europy zauważa się tendencję do odraczania w czasie pełnego wkraczania w dorosłość, która do tej pory charakteryzowała się obiektywnymi, kulturowymi wyznacznikami w postaci: osiągnięcia wykształcenia, podjęcia stałej pracy zarobkowej, stworzenia związku z trwałą relacją partnerską, posiadania mieszkania i dalej założenia własnej rodziny. Młodzi ludzie coraz później decydują się na opuszczenie domu i samodzielne zamieszkanie, stworzenie trwałego związku intymnego z potomstwem, podjęcia pracy dającej stabilność w czasach nieustannego życia „na kredycie”. Stąd w psychologii pojawiają się tendencje do opisu osób w kategorii nowego etapu rozwojowego, jakim jest wyłaniająca się dorosłość (*emerging adulthood*). Jeffrey Arnett opisuje ten etap życia ludzi pomiędzy 18. a 25/30. rokiem życia (Arnett 2000), w Polsce nawet do 35. r. ż. (Brzezińska i in. 2010; Wieradzka-Pilarczyk 2015), jako czas dorastania do dorosłości. Jest to etap testowania, sprawdzania siebie w określonych rolach, wychodzenia i powrotu do rodzinnego gniazda, eksperymentowania z różnymi formami duchowości i światopoglądu, często zależnymi od aktualnie panującej mody (Brzezińska 2017). To etap bycia w swoistej przestrzeni „już, ale jeszcze nie” (*in-between*). Jest to także czas mierzenia się z pytaniem: Kim jestem? Jakie cele chcę realizować

w moim życiu? Jakimi wartościami chcę się kierować, dokonując życiowych wyborów? Co w istocie będzie nadawać mojemu życiu sens?

Przedstawione studium podejmuje problem rodzinnego środowiska wychowawczego i jego roli w tworzeniu tożsamości osobowej ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru poszukiwania sensu i posiadania jasnej wizji siebie i świata. Refleksja oparta jest na teorii Jamesa Marcii i Koena Luyckxa jako najbardziej współczesnych i najbliższych postnowoczesnym tendencjom. W pierwszej kolejności zostaną krótko przedstawione koncepcje rozwoju tożsamości osobowej opracowanej przez wymienionych autorów. Na dalszym etapie zostanie podjęta refleksja dotycząca jednego z istotnych dla rozwoju tożsamości czynników, którym jest – zdaniem autorki – środowisko rodzinne. Uwzględnia ona istniejące trudności rodzinne mogące zaburzać wspomniany proces oraz wyzwania, przed jakimi stoi współczesna rodzina, w której młodzi dorośli wrażliwi na pełni dojrzałych postaw.

Tożsamość w koncepcjach Jamesa Marcii i Koena Luyckxa

Poszukiwania dotyczące tożsamości, zarówno teoretyczne, jak i empiryczne, dokonują się na różnych płaszczyznach. W badaniach socjologiczno-psychologicznych, a także kulturowej refleksji możemy mówić o trzech rodzajach tożsamości: osobistej (indywidualnej), społecznej (grupowej), kulturowej (etnicznej). Dwie ostatnie związane są z kategoryzacją, przynależnością do grupy osób, które pod względem pewnych cech (kwalifikacji, zasobów, zainteresowań, miejsca urodzenia, pochodzenia) pozwalają na odróżnienie od „obcych” i przynależność do „swoich” (Sęk, 2000). Te dwa wymiary zasadzają się na pierwszym i podstawowym wymiarze tożsamościowym, jakim jest tożsamość osobowa, i jednocześnie budują go. Zgodnie z koncepcją J. Marcii tożsamość to „wewnętrzna, stworzona przez człowieka dynamiczna organizacja popędów, zdolności i przekonań oraz indywidualnego doświadczenia” (Marcia 1980, s. 109). Dobrze ukształtowana tożsamość daje osobie poczucie osobistej niepowtarzalności i wyjątkowości oraz określa jej miejsce i odgrywane w świecie społecznym role. James Marcia jako spadkobierca psycho-społecznej koncepcji rozwoju Erika Eriksona zwraca uwagę na szczególnie moment rozwiązania kryzysu tożsamościowego, czyli okres ok. 18/20 lat (Erikson 2004). W tym momencie, po burzliwym czasie stawiania sobie pytań o osobiste cele, koncepcje światopoglądowe, zadania, które osoba chce podjąć i których podjęcie wymaga od niej środowisko, młody człowiek ma szansę zbudowania trwałego kręgosłupa tożsamościowego, połączonego z ukształtowaniem spójnej konstrukcji „Ja”. W koncepcji J. Marcii dla tworzenia tożsamości istotne są dwa następujące po sobie procesy. W pierwszej kolejności jest to eksploracja, a na-

stępnie zobowiązanie. Występowanie lub nie jednego z wymiarów prowadzi do ukształtowania jednego ze statusów tożsamościowych: tożsamości osiągniętej, przejętej, moratoryjnej lub rozproszonej (Marcia 1966; 1980). Analizując charakterystykę osób, u których rozwinął się określony status tożsamości z odpowiednim poziomem eksploracji i zobowiązania, należałoby zwrócić uwagę, że rozwiązywanie tego procesu może mieć zarówno charakter pozytywny, jak i negatywny. Współcześnie przyczyn tego zjawiska upatruje się w zmianach kulturowo-społecznych, przemodelowaniu instytucji rodziny, szerokich możliwościach edukacji czy sytuacji polityczno-ekonomicznej państwa.

Uwspółcześniając teorię J. Marcii, K. Luyckx i jego współpracownicy poszerzyli ogólne pojęcie eksploracji o eksplorację wszerz oraz eksplorację w głąb, podjęcie zobowiązania i identyfikację z nim oraz interesującą nas z punktu widzenia poszukiwania lub braku sensu eksplorację ruminacyjną (Luyckx i in. 2008). Eksploracja wszerz związana jest z poszukiwaniem osobistych przestrzeni w wymiarze relacji, światopoglądu, aktywności, osobistych zasobów i deficytów. Stanowi to ważny moment przed podjęciem zobowiązania. Eksploracja w głąb natomiast, uprzedzona osobistym wyborem, związana jest z potrzebą głębszej analizy wybranego obszaru. Etap ten może zakończyć się interioryzacją wartości, systemów, utożsamieniem się z obranymi celami. Jeżeli jednak okazuje się, że konfrontowana rzeczywistość w pewnym momencie nie spełnia potrzeb osoby, może się ona z niej wycofać i powrócić do eksploracji wszerz. Koen Luyckx zauważył, że podjęcie zobowiązania negatywnie koreluje z eksploracją wszerz. Im większe poszerzanie obszarów w wymiarze poznawczym, doświadczeniowym, emocjonalnym, tym niższy poziom trwałego zobowiązania. Natomiast eksploracja w głąb pozytywnie koreluje z identyfikacją ze zobowiązaniem. Oznacza to, że osoby pogłębiając swój pierwotny wybór co do danego obszaru, zwiększają szansę na jego interioryzację i odpowiedzialne w niego zaangażowanie.

Eksploracja, jakkolwiek jest procesem koniecznym dla prawidłowego rozwoju tożsamości osobowej, może mieć również działanie dezintegrujące. Może objawiać się zatrzymaniem osoby w procesie poszerzania różnorodnych obszarów, bez umiejętności podjęcia ostatecznego zobowiązania, jednocześnie tworząc sytuację swoistego „ugrzężnięcia” w wielości ofert i propozycji współczesnego świata. Sytuacja ta może doprowadzić do pojawiającego się patologicznego lęku i reakcji depresyjnych destabilizujących procesy kształtowania się tożsamości, skutkując wytworzeniem się u osób syndromu wyuczonej bezradności (Jarmakowski 2011). Ten wymiar tożsamości K. Luyckx nazwał eksploracją ruminacyjną (Luyckx i in. 2008). Myślenie ruminacyjne – za Susan Nolen-Hoeksema – to „pasywna i powtarzająca się koncentracja uwagi na odczuwanych negatywnych emocjach, ich źródłach i potencjalnych skutkach, jednak bez sposobów poszukiwania zmiany negatywnego nastroju”.

Przeciwieństwem jest myślenie refleksyjne, czyli „analiza własnych negatywnych emocji w celu zrozumienia ich uwarunkowań i zmiana strategii działania w danym obszarze” (cyt. za: Jarmakowski 2011, s. 63). W pierwszym przypadku mówimy o perseweracji negatywnych odczuć, przeżyć, emocji, w drugim o ich konstruktywnym i świadomym wykorzystaniu. Osoby o wysokim poziomie eksploracji ruminacyjnej charakteryzuje lęk dotyczący głębszego zaangażowania, wycofanie, mechanizmy ucieczkowe. Skutkuje to wieloma płytkimi relacjami, częstym zmienianiem partnerów życiowych, a także miejsc pracy, zainteresowań. Niepokojące jest to, że jeżeli osoba nie podejmie na pewnym etapie swojego życia istotnych decyzji dotyczących ról dorosłości, jak: stały obowiązek zawodowy, związek intymny, posiadanie dzieci (Oleś 2011), może stracić kompetencje do wchodzenia w stałe, odpowiedzialne zadania i obowiązki dotyczące życiowych planów, wizji czy potrzeb.

Zaburzenia w procesie kształtowania tożsamości i ich uwarunkowania

Analizując wyżej opisane procesy i etapy kształtowania się statusów tożsamości, należy sobie zadać pytanie o czynniki konstytuujące tworzenie się tej istotnej struktury osobowości. Rozwój tożsamości jest wynikiem działania zróżnicowanych czynników, uwarunkowań biologicznych, kontekstu społeczno-kulturowego, oddziaływań socjalizacyjnych oraz osobistej aktywności.

Tożsamość dorastającego rozwija się w kilku podstawowych obszarach umożliwiających mu określenie siebie i przystosowanie do wymagań społecznych. Można do nich zaliczyć:

- osobiste określenie światopoglądowe, czyli przyjęcie ideałów zgodnych i odrzucenie nieakceptowanych;
- dokonanie z własnej woli wyboru jednej z dróg życiowych;
- określenie się w dziedzinie wyboru konkretnych autorytetów oraz ocen własnych zdolności przywódczych;
- układanie planów wymagających świadomego wyboru celu i systematycznego wysiłku;
- zdolność do spostrzegania własnego życia jako przebiegającego i ograniczonego w czasie oraz pewność siebie wynikająca ze zgodności własnej oceny i wiedzy o sobie z wiedzą i oceną innych;
- identyfikację seksualną (Oleszkowicz 1995, s. 24-26).

Mówiąc o zaburzeniach procesu kształtowania tożsamości, warto w pierwszej kolejności zadać sobie pytanie, czy rodzina stanowi środowisko stabilne pod względem tożsamości, czy przez przypadek nie następuje jednocześnie redefinicja tożsamości jej członków i nakładający się na tę sytuację proces tworzenia tożsamości młodego pokolenia. Zmiana w strukturze tożsamości ro-

dziców jest znacznie trudniejsza i stwarza ogromne wyzwanie dla członków całej struktury rodzinnej, gdyż w ich przypadku często brakuje jasnych odpowiedzi, o ile w ogóle są, na pytania tożsamościowe. „Stąd też członkowie rodziny współczesnej, znajdują się w ustawicznej tożsamościowej wędrówce ku... – odkrywaniu/ budowaniu/ kreowaniu/ redefiniowaniu swojej autokonceptji, swojego „Ja” i sytuowaniu go w przestrzeni środowiska rodzinnego (Kubiak-Szyborska 2008). Opisywany brak stabilności w strukturze tożsamościowej rodziców może odbić się negatywnie na procesie tworzenia tożsamości przez ich dzieci przeżywające, rozwojowo uprawniony, tożsamościowy kryzys.

Tym, co poważnie destabilizuje procesy tożsamościowe, są zaburzenia w strukturze rodzinnej. Rozwód zawsze będzie stwarzał pewne zagrożenie, nie tylko dla kształtowania psycho-emocjonalnej harmonii w życiu dziecka, lecz także później – dorosłego. Inne zjawiska zachodzące w rodzinach, niepozwalające na konsolidację tożsamości na spójnym, dojrzałym poziomie, opierają się często na indywidualizacji życia poszczególnych jej członków. Są to różnego rodzaju formy kohabitacji, związki „na próbę”, często z wielością partnerów, brak odpowiedzialności za budowanie relacji w związku, gdyż są one niejako z zasady „na chwilę”, ponadto ekspansywnie rozwijający się kult „bycia singlem”. Szerzenie się i propagowanie wspomnianych form życia nie jest zbudowane na rzetelnej wiedzy o ich konsekwencjach, które destabilizują procesy tożsamościowe wszystkich jej członków (Harwas-Napierała 2010).

Należy zaznaczyć, że opisywane struktury rodzinne funkcjonują w określonych ramach społecznych i czasowych. Zachodzące w ostatnich dziesięcioleciach zmiany, polegające na rozwoju technologii, tworzeniu nowych źródeł informacji i szybkim przepływie treści, a także demokratyzacja i indywidualizacja życia, prowadzą do odejścia od struktur socjalizacji panujących w społeczeństwach tradycyjnych i stworzenia nowych wzorców z jednostką i jej potrzebami w centrum. Ta sytuacja może dezintegrować więzi rodzinne i jej hierarchiczne struktury, które ulegają rozluźnieniu, a czasami nawet zanikaniu. Podporządkowanie i posłuszeństwo (kultura postfiguratywna) zamieniają się w dialog międzypokoleniowy, gdzie wszyscy mogą uczyć się od siebie (kultura prefiguratywna). Służy temu rozwinięty kod językowy, nieograniczony jedynie do nakazów, lecz rozwijający indywidualizm, poszerzający zdolności swobodnego wypowiadania, twórczego myślenia, a przy tym łatwiejszego kreowania własnej przyszłości (Mead 2000). Taka forma socjalizacji z jednej strony uwalnia od sztywnych ram, daje szerokie możliwości eksplorowania rzeczywistości, konstituowania siebie w przestrzeniach relacji, zdobywania wiedzy i doświadczeń, poznawania i wyboru wartości. Z drugiej strony nie tworzy klarownych zasad, opierając je na trudno uchwytnych uczuciach i abstrakcyjnych wyobrażeniach. Brak jasnych oczekiwań ze strony dorosłych

odnośnie do ról płciowych, społecznych, zawodowych, stwarza młodemu pokoleniu możliwość indywidualnych wyborów w zależności od osobistych wizji i potrzeb (Bynner 2005; Côté 1997; Bynner, Côté 2008). Taka sytuacja może być ogromnym zasobem dla zachodzących procesów tożsamościowych, w przypadku jednak różnego rodzaju osobowych i społecznych dysfunkcji może utrudniać kształtowanie tożsamości dojrzałej.

Analizując różnorodność stylów wychowawczych, można zauważyć, że w społeczeństwach zachodnich obowiązuje bardziej liberalny styl wychowania niż w państwach o tradycyjnej, hierarchicznej strukturze rodzinnej i autorytatywnym rodzicielstwie. W obu przypadkach istnieje opisywana przez Henryka Gasiulę (2006) transmisja kulturowa. Polega ona na przekazywaniu światopoglądów, wartości i zasad na drodze wzajemnej komunikacji i wielokierunkowych relacji. W ten sposób u osoby może tworzyć się bardziej lub mniej trwały kręgosłup etyczno-moralny, prowadzi to także do ukształtowania wśród młodych dorosłych określonych postaw i zachowań. Są one najczęściej konfrontowane z zewnętrzną rzeczywistością i wielością ofert współczesnego świata, w momencie opuszczenia rodzinnego domu i wyjścia spod kontroli znaczących dorosłych. Warto tu zaznaczyć, że rodzina jest czynnikiem, który może wzmacniać lub osłabiać wpływy innych środowisk zarówno namacalnych – społecznych, jak także wirtualnych. W dobie wydłużonego moratorium i przyzwolenia społecznego na szeroką eksplorację, ta tak znacząca dla młodych niezależność jest ograniczana często uzależnieniem finansowym od najbliższych. Może to stanowić, w niektórych przypadkach, swoistą kartę przetargową i specyficzną formę kontroli. Rodzice często utrzymują swoje dzieci podejmujące studia wyższe. Daje to młodym ludziom szerokie możliwości poznawania nowych obszarów naukowych, zawierania licznych znajomości, próbowania się z tym, co nowe i nieznane, bez konieczności dodatkowych obowiązków w postaci pracy zarobkowej. Jednocześnie odracza się czas usamodzielnienia i podjęcia wiążących decyzji życiowych. Nadopiekuńczy stosunek rodziców może utrudniać wejście w dorosłość i zwiększa ryzyko nieprzystosowania społecznego (Hendry, Kloep 2011). Z badań Beaty Wiszejko-Wierzbieckiej i Agnieszki Kwiatkowskiej wynika, że aktualnie 62,2% osób pomiędzy 18. a 29. rokiem życia otrzymuje finansowe wsparcie od swoich rodziców lub krewnych (Wiszejko-Wierzbiecka, Kwiatkowska 2017). Osoby pochodzące z rodzin o niższym statusie ekonomicznym najczęściej są zmuszone do podjęcia pracy zarobkowej w celu utrzymania i możliwości dalszego kształcenia. Ogranicza to ich czas na swobodną eksplorację, zwiększa jednak poziom odpowiedzialności za innych i siebie, uczy szacunku do finansów, wyrabia zdolności przystosowawcze i elastyczność. Tradycyjne kategorie odnoszące się do dorosłości związane ściśle z tożsamością o ukształtowanych życiowych celach i wartościach, jak: wspomniane już posiadanie wykształce-

nia, stałej pracy zawodowej, mieszkania, bycie w wiążącym, bliskim związku czy stworzenie rodziny, ustąpiły miejsca cechom intrapsychicznym, jak: zdolność do samodzielnego podejmowania decyzji i ponoszenia ich konsekwencji, rozsądek, mądrość życiowa, umiejętność zarobienia na siebie oraz na rodzinę, umiejętność zaplanowania własnej kariery zawodowej czy utrzymania bliskiej relacji partnerskiej (Wiszejko-Wierzbicka, Kwiatkowska 2017, s. 157-158). Dla ludzi nadal ważnym elementem dorosłości jest odpowiedzialność, jednakże aktualnie nabiera ona niejako innego znaczenia. Jeszcze 20 lat temu odpowiedzialność charakteryzująca ludzi dorosłych oznaczała troskę o dobro własne i wspólne – bliskich i całych grup społecznych, wspólnot, grup zawodowych, całego narodu. Stąd związana była z nią troska o innych, lojalność, wierność. Współcześnie młode pokolenie odpowiedzialność, charakterystyczną dla dorosłości, wiąże z odpowiedzialnością za siebie, swój własny rozwój, wierność osobistym ideałom, realizację planów zgodnie z obranym światopoglądem (Carroll i in. 2009).

Trzeba również wspomnieć, że braki wychowawcze wiążące się z procesem kształtowania tożsamości młodych dorosłych nie zawsze mają charakter uświadomiony. Często wynikają z wcześniejszych błędów rodzicielskich, zaniedbań w systemie rodzinnym czy też sytuacji losowych (np. śmierć rodzica czy współmałżonka). Mogą mieć one istotne znaczenie w powstawaniu zaburzeń procesu formowania się poczucia tożsamości. Wśród nich można wymienić nadopiekuńcze postawy rodzicielskie. W pierwszych etapach życia rolą rodziców jest pomoc w tożsamościowym wyodrębnieniu i dokonaniu poznawczego rozdziału pomiędzy tym, co jest mną, a tym, co mną nie jest, bo jest rodzicem. Pojawiająca się świadomość własnej odrębności stanowi niejako fundament budowania, od okresu adolescencji, poczucia tożsamości. Na drodze różnorodnych życiowych doświadczeń, tworzonych szczególnie w relacji z bliskimi, młody człowiek zyskuje zdolność samookreślenia w obszarze tożsamości indywidualnej oraz społecznej. Sytuacją zaburzającą ten proces w pierwszych etapach życia może być niezdolność ustalenia granic w relacji dziecko-rodzic, w obszarze emocjonalnym, poznawczym i społecznym, co w konsekwencji może powodować problem w kształtowaniu świadomego obrazu siebie (Opozda 2003b). Prowadzi to często do symbiotycznego związku rodzica z dzieckiem oraz zaburzenia granic wewnątrzrodzinnych między członkami rodziny. Dodatkowo proces prawidłowego kształtowania poczucia tożsamości destabilizuje autokratyczny styl wychowania (jako dominujący) oraz przekaz irracjonalności (Opozda 2003a). Powyższe zaburzenia, obecne w nasilonym stopniu w przebiegu procesu wychowania w rodzinie, nie sprzyjają dojrzałemu kształtowaniu się tożsamości osobistej i społecznej młodego człowieka lub wręcz utrudniają ten proces.

Należy również zwrócić uwagę, że we współczesnym świecie rodzice albo przestają być autorytetami dla swoich dzieci, albo stają się autorytetem niepodważalnym. Nie jest to związane z autorytarną formą wychowania, lecz okazją do zwolnienia się z odpowiedzialności za podejmowane decyzje, które choć zewnętrznie są moje, to w istocie są „ich”, czyli rodziców. Partnerski układ ról rodzinnych sprawia, że często zaspokajają oni wyłącznie potrzeby materialne swojego potomstwa (Zagórska i in. 2012). Wielość obowiązków, intensywna aktywność zawodowa, sprawia, że rodzice mniej czasu poświęcają na przebywanie z dorastającym dzieckiem oraz budowanie z nim więzi emocjonalnych i rodzinnych. Konsekwentnie, młodzi ludzie poszukują wzorców dla siebie poza strukturami rodzinnymi. Brak moralnego odniesienia skutkuje jednak często zagubieniem, relatywizacją pojęć i trudnością ze zbudowaniem dojrzałej struktury tożsamościowej.

Znaczenie rodziny w procesie kształtowania tożsamości

Jak już wspomniano, dojrzała tożsamość zawiera w sobie pewne stałe elementy. Stanowi swoisty kręgosłup zasad, wartości, osobistych celów i wizji życia, co do których osoba zobowiązuje się pozostać wierna, niezależnie od życiowych sytuacji. Z punktu widzenia procesów tożsamościowych istotny jest klimat, w jakim dokonał się proces socjalizacji obejmujący: status ekonomiczny rodziny, emocjonalne więzi między poszczególnymi członkami, styl wychowania, a także promowany światopogląd i system wyznawanych wartości. Te czynniki tworzą tło dokonywanych przez młodego człowieka odpowiedzi, ważnych z punktu widzenia kształtowania jego tożsamości. To one kreują jego postępowanie i stanowią fundament do dalszego rozwoju na różnych płaszczyznach życia. To więc, kim jestem jako człowiek, w dużej mierze zależy od spotkanych na drodze rozwoju znaczących dorosłych, gdzie szczególne miejsce zajmuje rodzina. Mimo rosnącej indywidualizacji wciąż to właśnie ona, a nie inne grupy społeczne, stanowi silny fundament kształtowania tożsamości młodych ludzi (Hendry, Kloep 2011).

Pierwsze i fundamentalne zadanie wychowawcze rodziców w rozwoju tożsamości ich dzieci wyraża się przede wszystkim w poczuciu odpowiedzialności za ich rozwój (Nowak 1998). Zasoby rodzinne, mentalne, intelektualne, społeczne i finansowe istotnie wpływają na jakość wchodzenia w okres dorosłości, gdzie intensywnie trwają procesy określania własnego „Ja” i rozwiązywany jest kryzys tożsamościowy. Przede wszystkim udzielane przez rodzinę wsparcie ma charakter długoterminowy i nie jest związane z ukończeniem 18. roku życia. Emocjonalne i mentalne towarzyszenie podtrzymuje optymizm, wspiera budowanie wiary we własne możliwości, pomaga w wytrwałym dą-

zeniu do ambitnych celów. Bierne i roszczeniowe podejście znaczących dorosłych do aktualnie przeżywanej sytuacji życiowej osób w okresie adolescencji i wyłaniającej się dorosłości zmniejsza u nich chęć do podejmowania nowych wyzwań, mierzenia się z przeciwnościami, poznawania nowych obszarów działań i doświadczeń.

Poziom realizacji zadania wsparcia procesów tożsamościowych w rodzinie zależy przede wszystkim od tego, kim są rodzice, a dokładniej, jakie mają poczucie tożsamości. Jaka jest ich odpowiedź na pytania: Kim jestem? Jaki jest sens i cel mojego życia? Jakie atrybuty są najbardziej dla mnie charakterystyczne? Dojrzała tożsamość rodziców sprzyja przekazywaniu wartości i nadaje sens egzystencjalnemu i społecznemu funkcjonowaniu ich dzieci (Knafo, Schwartz 2004). Analizując potencjał poszczególnych statusów tożsamości koncepcji J. Marcii i K. Luyckxa oraz współpracowników, można określić zasoby i deficyty rodziców jako osób wspierających procesy tożsamościowe swoich dzieci.

Osoby o tożsamości osiągniętej bardzo dobrze odnajdują się w roli towarzyszy po zagmatwanych ścieżkach odkrywania i tworzenia własnego „Ja”. Charakteryzuje je rozumna kontrola i elastyczny dystans, który z jednej strony chroni, a z drugiej nie odbiera szansy na uczenie się na własnych błędach. Istotną wartością pozbawionej ruminacji i zharmonizowanej w wymiarach eksploracji i zobowiązania tożsamości rodziców jest spójność ich postaw z obranymi wartościami. Dzięki temu popełniane przez młodych dorastających błędy mogą być odbierane przez nich jako lekcje, a nie życiowe porażki, z których trudno jest się ponieść z powodu braku stabilnego i jednoznacznego wsparcia. Mimo pojawiających trudności młodzi ludzie mają poczucie sensu życia i własnego rozwoju. Z punktu widzenia socjalizacji jest to ważna kompetencja, którą rodzice mogą przekazać swoim dzieciom w postaci przyzwolenia na porażki, umiejętności poznawczego i doświadczeniowego ich przepracowania, a następnie przekuwania ich na szansę lepszego radzenia sobie w przyszłości.

Rodzice o statusie tożsamości moratoryjnej mogą dobrze wczuć się w sytuację swoich dojrzewających dzieci, będących podobnie jak oni sami, w tożsamościowym zamęcie. Opisując ich tożsamość, gdzie zauważa się przewagę procesów eksploracyjnych nad zobowiązaniem, można zauważyć, że są oni na etapie rekonstrukcji własnej tożsamości. Ich funkcjonowanie skupia się bardziej na ponownej konfrontacji z różnorodnymi ofertami płynącymi z otoczenia i dopiero próbą nowego zaangażowania niż na stabilnym jednoznacznym wyborze, który stanowiłby dla nich źródło samopisu. Dorosły rodzic jawi się jako kumpel, którego celem i rolą życiową jest poszukiwanie swojego miejsca w świecie, a nie odpowiedzialne tworzenie środowiska wychowawczego. Z młodym pokoleniem nawiązuje raczej koleżeńskie relacje. Czas „bez wymagań” ma służyć jego dzieciom jako okazja do nauki swobodnego i odpowie-

działnego podejmowania decyzji, poznawania nowych miejsc, poszukiwania różnorodnych form kształcenia i rozwoju. Jednak to swoiście „kumplowskie” podejście może skutkować w późniejszym czasie brakiem umiejętności podjęcia odpowiedzialnych decyzji i każdorazowym wycofywaniem się z tych, które wymagają większego zaangażowania i związane są choćby z czasowym dyskomfortem czy poświęceniem. Istnieje także duże niebezpieczeństwo, że osoby dorastające zagubią się wśród propozycji świata, nie mając odniesienia do jasnego i trwałego wzorca postaw i zachowań swoich rodziców. Zagubieni rodzice będą wprowadzać w życie dziecka chaos także od strony wartości i moralności. Istnieje tu duże niebezpieczeństwo swoistego kultu pragmatyzmu, czyli przyjmowania tego, co dobre, rozumiane jako szybkie i przyjemne. Trzeba jednak zaznaczyć, że niezaspokojone poszukiwanie, skutkujące egzystencjalnym zagubieniem, może prowadzić do utraty sensu życia, w konsekwencji może też być związane z brakiem dbałości o życie własne i innych.

Przeciwieństwem statusu tożsamości moratoryjnej jest tożsamość przejęta, o intensywnie zachodzących procesach zobowiązania i identyfikacji i małym natężeniu procesów eksploracyjnych. Rodzice o tym statusie tożsamości charakteryzują się autokratycznym i narzucającym stylem wychowania. Dzięki temu młodzi dorośli mają jasno sprecyzowane życiowe cele, zgodne z określonymi wartościami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie. Jednak osobiste, wydawałoby się, wybory, nie są owocem autorefleksji, lecz narzucanych przez środowisko zewnętrzne wymagań i oczekiwań. Ścisła kontrola dorosłych oraz przekazywanie zasad i wartości „bez dyskusji” nie stwarzają przestrzeni do swobodnej eksploracji. Nie ma tu miejsca na błędy, to dorośli wiedzą najlepiej, więc każde odstępstwo od wyznaczonej przez nich reguły stanowi swoiste zaparcie się rodzinnych tradycji i związanych z nimi osób. W przypadku tożsamości przejętej dorosły stanowi wzorzec do naśladowania, stąd system wychowawczy związany jest ze ścisłą kontrolą, ograniczonym przyzwoleniem na osobiste poszukiwania młodego dorosłego i wymaganiami stawianymi bez podjęcia międzypokoleniowego dialogu (Brzezińska 2017). Osoby mające ten status tożsamości, same wychowane w autokratycznym środowisku niezaprzeczalnych wymagań i jasno określonych przez rodziców wzorców, mogą mocno ograniczać swoim dzieciom przestrzeń osobistych poszukiwań i wyborów dokonywanych zgodnie z osobistymi potrzebami i rozeznawanymi kompetencjami. Wychowają osoby o jasnych zasadach, ale jednocześnie sztywnej osobowości, która nie ma zdolności wchodzenia w twórcze dyskusje z myślącymi czy żyjącymi inaczej. W dzisiejszym czasie postępującej globalizacji elastyczność i otwartość poznawcza na osoby o odmiennym światopoglądzie wydaje się jednak ważną kompetencją.

Najmniej spójne pod względem tożsamości jest środowisko, w którym rodzice mają status rozproszonej tożsamości, z niskim poziomem wszystkich

wymiarów, eksploracji i zobowiązania. Żyjąc z dnia na dzień, nie mają zdolności odpowiedzialnego określania i podejmowania wyznaczonych celów, nie interesuje ich przyszłość, liczy się wyłącznie to, co robią dziś. Ich system wartości nie wydaje się zbyt stabilny, raczej ma tendencję do ulegania aktualnym prądom i modzie, nie stanowi stałego i niezmiennego kręgosłupa zbudowanego z zasad. Opisany sposób podejścia do życia stanowi ogromny deficyt wychowawczy tej grupy. Osoby o analizowanym statusie tożsamości mogą mieć problem z jasnym, konsekwentnym i odpowiedzialnym podjęciem się roli rodzica, który przekazuje określone wartości. Nie budują trwałych, bliskich i bezpiecznych relacji ze swoimi dziećmi. Nie odgrywają także w życiu swoich dzieci istotnej roli, jaka przynależałaby rodzicowi, a wręcz mogą ulegać pokusie „oddania” swoich dzieci na wychowanie szkole, dziadkom, środowiskom masowego przekazu. Sami nienauczani dialogu z rodzicami, mogą nie mieć kompetencji do tworzenia twórczego środowiska komunikacji w swoich domach. Młodzi dorośli wzrastający w opisywanym środowisku wychowawczym charakteryzują się brakiem lub ograniczoną kontrolą własnych emocji i zachowań. Nieposiadanie jasnych wymagań stawianych przez osoby znaczące oraz nieumiejętność wyznaczania sobie określonych celów ostatecznie skutkuje brakiem poczucia sensu życia (Brzezińska 2017). Opisywany status tożsamości związany jest także z nieposiadaniem kompetencji do osobistego odkrywania celu własnego życia i zdolności do konstruktywnego i zadowalającego osobę społecznego funkcjonowania. Wskazane dysfunkcje tożsamościowe rodziców czy osób znaczących mogą poważnie destabilizować proces wspierania młodego w dochodzeniu do spójnej i dojrzałej struktury tożsamości, której wzorce funkcjonowania przekazywane są młodszemu pokoleniu.

Samowiedza i samookreślenie rodziców stanowi więc początek kształtowania tożsamości ich potomstwa i w tę strukturę „Ja” wpisuje się ich funkcja wychowawcza. Zadaniem rodziny w procesie kształtowania tożsamości jest zbudowanie twórczego systemu wsparcia, opartego na wzajemnym zaufaniu, poczuciu bezpieczeństwa, odpowiedzialności i wolności. Dlatego także należałoby zwrócić uwagę na jedną z istotnych kulturowo cech, jaką jest ewokacja, pozwalająca na dostosowanie się do określonych warunków dzięki uzyskanemu wsparciu. Proces ten w drodze osobowego rozwoju pozwala na rozwój cech i osobistych predyspozycji ułatwiających przetrwanie (Gasiul 2006).

Ponadto rodzice odgrywają znaczącą rolę w osiągnięciu przez dorastające dzieci właściwego i trwałego poczucia tożsamości. Wynika to między innymi z faktu, że dostarczają im informacji i wzorów zachowań, które ich dzieci wypróbowują i przetwarzają. W rozwoju młodego człowieka niezwykle ważny jest cały zespół doświadczeń związanych z postawami wobec wartości, norm moralnych, a także ze sposobami odnoszenia się do siebie, kulturą języka, wzajemną współpracą, rozwojem zainteresowań, które wynosi on z domu. Ca-

łokształt tych doświadczeń odgrywa istotną rolę w procesie socjalizacji, która obejmuje także kształtowanie umiejętności realizacji swej roli społecznej, właściwą troskę o zaspokojenie własnych potrzeb egzystencjalnych, zwłaszcza prowadzących do komplementarnego rozwoju personalnego (Adamski 2002, s. 38-39). Zadaniem, przed którym stoi rodzina, jest także umożliwianie dokonywania samodzielnych wyborów, planowania i długofalowego angażowania się w wybrane obszary i inspirowanie do tego, zachęcanie do podejmowania działań na rzecz innych ludzi i na rzecz wspólnego dobra i podtrzymywanie w ich realizacji. To także budowanie poczucia wartości poprzez kształtowanie realistycznej i stabilnej samooceny oraz poczucia kompetencji – wzmacnianie zadowolenia z siebie i swoich osiągnięć (poczucie dumy; Brzezińska 2017).

Jak zwraca uwagę Danuta Opozda, rodzinne oddziaływania socjalizacyjne, wspierające rozwój tożsamości, powinny zwrócić uwagę na:

- rozszerzanie samowiedzy (jej źródłem jest np. doświadczenie, indywidualna historia życia),
- uczenie oceniania zachowania własnego i innych,
- poszerzanie wzorów osobowych (bezpośrednich i pośrednich),
- podawanie trafnych ocen wraz z uzasadnieniem,
- pomoc w kształtowaniu hierarchii wartości,
- pomoc w werbalizowaniu planów, dążeń i aspiracji (za: Opozda 2007, s. 53).

Wspieranie młodego człowieka w dochodzeniu do dojrzałej tożsamości musi mieć charakter integralny, od poznawczego poszerzania horyzontów, przez pomoc w szukaniu emocjonalno-psychicznej równowagi, troskę o zdrowy styl życia, po przekaz duchowych wartości i zasad.

*

Zarysowane w niniejszym tekście zagadnienie jest wielowątkowe i niezwykle ważne wychowawczo. Podjęta refleksja wskazuje na potrzebę dalszych badań z zakresu psychologii, pedagogiki oraz nauk o rodzinie, zmierzających w kierunku analiz jakościowych i ilościowych, a także poszukiwania praktycznych rozwiązań pomocnych nie tylko rodzicom, lecz także nauczycielom i wychowawcom.

Tożsamość to dynamiczny konstrukt, który może ulegać przemianom na różnych etapach życia. Etap dochodzenia do dojrzałej tożsamości to czas stawiania pytań, ulegania wielu wątpliwościom, kwestionowania zastanych prawd i budowania na nowo obrazu własnej osoby. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i funkcjonowania w świecie jest wyrazem intensywnie przebiegającego procesu formowania się tożsamości indywidualnej i społecznej. Konstruowanie własnej tożsamości jest możliwe dzięki osiągnięciom rozwojowym sfery poznawczej oraz refleksji i autorefleksji.

Warto jednak zaznaczyć, że w tym czasie młody człowiek doświadcza dużej ambiwalencji sfery emocjonalnej, czasami odczuwa dumę i energię do zmiany siebie i świata, kiedy indziej przeżywa niepewność, zagubienie i niepokój (Obuchowska 2001).

Z punktu widzenia rozwoju dojrzałej tożsamości istotne jest nie tylko samo posiadanie rodziny, lecz także bliskie więzi łączące jej członków, pozwalające na zaspokojenie naturalnych rozwojowych potrzeb, jak: zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, poczucie sprawstwa, zdolność do podejmowania niezależnych, odpowiedzialnych decyzji (Erickson 1985), a przede wszystkim pełnej troski odpowiedzialnej miłości, stanowiącej fundament dialogu i wzorzec do naśladowania. Nie ma bowiem nic bardziej twórczego dla nowo konstytuującego się „Ja” młodego człowieka jak realizujący w swoim życiu obrane cele, spełnieni i szczęśliwi rodzice (por. Jagieła 2007, s. 7). Podstawowym celem dorastającej jednostki jest bowiem osiągnięcie dającej poczucie bezpieczeństwa oraz stabilnej tożsamości „Ja” świadomości siebie (Malim, Birch, Wadley 1998, s. 122) i w pełni odpowiedzialnej za życie swoje i swoich bliskich.

Funkcja wychowawcza rodziców w rozwoju tożsamości młodzieży polega w pierwszej kolejności na dokonaniu autorefleksji nad własnym procesem kształtowania tożsamości i poziomem integracji zakończonego tożsamościowego kryzysu. Rolą dorosłego jest bowiem bycie towarzyszem w podróży młodego człowieka, której celem jest osiągnięcie dojrzałej, zintegrowanej pod względem procesów eksploracji i zobowiązania, tożsamości; towarzyszem nienarzucającym postaw, zasad, a nawet wartości, ale służącym pomocą w cierpliwym odkrywaniu tego, co ważne, dobre, wartościowe i egzystencjalnie istotne. Skutkiem tego procesu jest odkrycie, kim jestem, jakie są moje potrzeby, kompetencje, cechy, jak mam się spełniać w świecie i realizować swoje powołanie jako jedyna i niepowtarzalna, powołana do doskonałości osoba. Podstawą troski dorosłych jest więc budowanie silnych więzi emocjonalnych w prawidłowo funkcjonującym systemie rodzinnym, które sprzyja dawaniu twórczego świadectwa w kreowaniu siebie i otaczającego świata.

FAMILY AS A PLACE TO CREATE IDENTITY

SUMMARY

The article discusses the role of the family in the process of shaping the identity. The identity is understood as the result of personal self-reflection over one's own needs, goals, and resources, which in confrontation with the collected and processed information about oneself, allow the young person to answer the basic identity ques-

tion: who am I? The presented text shows the determinants of identity development, focuses on the description of predispositions and family competences needed to solve the identity confusion and the favorable and unfavorable behavior of adults favoring the development of different types of identity.

Keywords: engaged couple; family; identity statuses; personal identity; upbringing

Słowa kluczowe: narzeczeni; rodzina; statusy tożsamości; tożsamość osobowa; wychowanie

BIBLIOGRAFIA

- Adamski F. (2002), *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków.
- Knafo A., Schwartz H. (2004), *Identity formation and parent-child value congruence in adolescence*, „British Journal of Developmental Psychology”, 22, s. 439-458.
- Brzezińska A.I., Piotrowski K., Garbarek-Sawicka E., Karowska K., Muszyńska K. (2010), *Wymiary tożsamości a ich podmiotowe i kontekstowe korelaty*, „Studia Psychologiczne”, 1(49), s. 81-93.
- Brzezińska A.I. (2017), *Tożsamość u progu dorosłości*, Poznań.
- Bynner J.M. (2005), *Rethinking the youth phase of the life course: the case for emerging adulthood?*, „Journal of Adolescence”, 19, s. 417-428.
- Carroll S.J. Badger S., Willoughby B.J., Nelson L.J., Madsen S.D., McNamara Barry C., *Ready or Not?, Criteria for Marriage Readiness Among Emerging Adults*, „Journal of Adolescent Research”, 23(3)2009, s. 349-375.
- Côté J.E., Bynner J.M. (2008), *Changes in the transition to adulthood in the UK and Canada: the role of structure and agency in emerging adulthood*, „Journal of Youth Studies”, 11(3), s. 251-268.
- Côté J.E. (1997), *An empirical test of the identity capital model*, „Journal of Adolescence”, 20, s. 577-597.
- Chlewiński Z. (1989), *Religijność dojrzala*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. Chlewiński, Lublin, s. 9-41.
- Erikson E.H. (1997), *Dzieciństwo a społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań.
- Erikson E.H. (2004), *Kryzysy zdrowej osobowości*, w: *Tożsamość a cykl życia*, red. E.H. Erikson, tłum. M. Żywicki, Poznań, s. 46-96.
- Frankl V.E. (1984), *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa.
- Gasiul H. (2012), *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje*, Warszawa.
- Marcia J.E. (1966), *Development and validation of ego – identity status*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 3 (5), s. 551-558.
- Marcia J.E. (1980), *Identity in adolescence*, w: *Handbook of adolescent psychology*, red. J. Adelson, New York, s. 159-187.
- Arnett J.J. (2000), *Emerging adulthood. A theory of development from the late teens through the twenties*, „American Psychologist”, 55 (5), s. 469-480.
- Arnett J.J. (2004), *Emerging adulthood, The wind in the proad from the late teens through the twenties*, Oxford.
- Harwas-Napierała B. (2010), *Rodzina w kontekście współczesnych zagrożeń*, w: *Rozwojowe i wychowawcze aspekty życia rodzinnego*, red. T. Rostowska, A. Jarmołowska, Warszawa, s. 11-21.
- Harwas-Napierała B. (2015), *Dojrzałość osobowa dorosłych jako czynnik chroniący rodzinę*, „Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal”, 21, 1, s. 47-52.

- Hendry L.B., Kloeb M. (2007), *Conceptualizing emerging adulthood: inspecting the Emperor's new clothes?*, „Child Development Perspectives”, nr 1(2), s. 74-79.
- Jagiela J. (2007), *Relacje w rodzinie a szkoła. Krótki przewodnik psychologiczny*, Kraków.
- Jarmakowski T. (2011), *Rola myślenia ruminacyjnego w podatności na wyuczoną bezradność*, „Studia Psychologiczne”, 49(1), s. 61-72.
- Kozielecki J. (1991), *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa.
- Kubiak-Szymborska E. (2008), *Środowisko rodzinne a proces kreowania tożsamości jego członków: pułapki krętych ścieżek współczesności*, w: *Wychowanie rodzinne w teorii i praktyce. Rozwój pedagogicznej orientacji familiologicznej*, red. A.W. Janke, Toruń, s. 49-65.
- Kupaj L., Krysa W. (2014), *Kompetencje coachingowe dla nauczycieli*, Warszawa.
- Luyckx K., Goossens L., Soenens B. (2006), *A developmental contextual perspective on identity construction in emerging adulthood: change dynamics in commitment formation and commitment evaluation*, „Developmental Psychology”, 42(2), s. 366-380.
- Luyckx K., Schwartz S.J., Berzonsky M.D., Soenens B., Vansteenkiste M., Smits I., Goossens L. (2008), *Capturing ruminative exploration: Extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence*, „Journal of Research in Personality”, 42, s. 58-82.
- Malim T., Birch A., Wadeley A. (1998), *Wprowadzenie do psychologii*, tłum. J. Bobryk, J. Suchecki, Warszawa.
- Marcia J.E. (1980), *Handbook of adolescence psychology*, New York.
- Marcia J.E. (1966), *Development and validation of ego – identity status*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 3 (5), s. 551-558.
- Mead M. (1978), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa.
- Newman B.M., Newman P.R. (2012), *Live-Span Development. A Psychosocial Approach*, Wadsworth.
- Oleszkowicz A. (1995), *Kryzys młodzieńczy – istota i przebieg*, Wrocław.
- Oleś P. (2011), *Psychologia człowieka dorosłego*, Warszawa.
- Opozda D. (2003a), *Patologia w relacjach rodzinnych przedmiotem diagnozy pedagogicznej*, „Roczniki Pedagogiki Rodziny”, t. VI, s. 75-83.
- Opozda D. (2003b), *Świadomość wychowawcza rodziców*, w: *Dziecko — nauczyciel — rodzice. Konteksty edukacyjne*, red. R. Piwowarski, Białystok–Warszawa, s. 155-163.
- Opozda D. (2007), *Wychowawcza funkcja rodziców w rozwoju tożsamości młodzieży*, „Przegląd Pedagogiczny”, 1, s. 49-56.
- Popielski K. (2011), *Człowiek podmiot osobowy*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin, s. 87-98.
- Sęk H. red. (2000), *Spoleczna psychologia kliniczna*, Warszawa.
- Wiszejko-Wierzbińska B., Kwiatkowska A. (2017), *Wchodzenie w dorosłość. Ogólnopolskie badanie młodych Polaków w wieku 18-29 lat*, „Studia Socjologiczne”, 2(229), s. 147-176.
- Zagórska W., Jelińska M., Surma M., Lipska A. (2012), *Wydłużająca się droga do dorosłości*, Warszawa.

Anna Wieradzka-Pilarczyk – doktor nauk teologicznych, magister psychologii, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, sekretarz Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej. Kontakt: awiera@amu.edu.pl

KARINA ZAJĄC

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

**Parafialne poradnictwo rodzinne elementem
nowej ewangelizacji.
Poszukiwanie rozwiązań w dokumentach Kościoła**

Katolickie poradnictwo rodzinne w duchu „nowej ewangelizacji” według istotnych dokumentów Kościoła

a. Charakterystyka terminu „nowa ewangelizacja”

Nowa ewangelizacja była jednym z priorytetów programu duszpasterskiego Jana Pawła II i Benedykta XVI, pozostaje nim też dla papieża Franciszka. Jej adresatami mają być osoby ochrzczone, które porzuciły swoją wiarę czy zaniechały praktyk religijnych.

Jan Paweł II poruszył ten problem w encyklice *Redemptoris missio* z 1990 roku:

Istnieje wreszcie sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba „nowej ewangelizacji” albo „re-ewangelizacji” (RM, nr 33).

Przez wieki praca duszpasterska Kościoła koncentrowała się na głoszeniu Ewangelii narodom, ludziom nieznającym nauczania Jezusa i na nauczaniu wiernych uczestniczących w życiu Kościoła. Założeniem nowej ewangelizacji jest wypracowanie form pracy duszpasterskiej ukierunkowanej na ożywienie

wiary i odnalezienie na powrót miejsca w Kościele przez tych, którzy odeszli. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II sprecyzował, że oznacza to głoszenie: „Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; która musi być prowadzona «z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu»” (VS, nr 106).

Benedykt XVI w homilii podczas Mszy Świętej rozpoczynającej 7 października 2012 roku Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów w Rzymie pod hasłem: *Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam*, mówił, że istnieje wyraźny związek między kryzysem wiary i kryzysem małżeństwa. Jak od dawna twierdzi i świadczy Kościół, małżeństwo jest powołane, aby było nie tylko przedmiotem, ale także podmiotem nowej ewangelizacji. Potwierdza się to już w wielu doświadczeniach wspólnot i ruchów religijnych, a coraz częściej także w diecezjach i parafiach¹.

Kontynuatorem idei pracy duszpasterskiej drogą nowej ewangelizacji pozostaje papież Franciszek, który z ogłoszonej przez siebie w 2013 roku adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* uczynił program duszpasterskiej działalności Kościoła. Do owocnej ewangelizacji konieczna jest zmiana sposobu działania, zweryfikowanie na nowo celów, stylu i metod pracy, kreatywność w poszukiwaniu środków służących wyjściu poza obowiązujące dotychczas schematy (EG, nr 33). Franciszek zwraca uwagę, że ewangelizacja powinna być bardzo cierpliwa i uwzględniać ograniczenia (EG, nr 24). Należy zatem przeprowadzić proces zmian i wypracować różne formy misyjnej kreatywności. Zdaniem Franciszka: „Parafia nie jest strukturą przestarzałą. Właśnie dlatego, że ma wielką elastyczność, może przyjąć bardzo różne formy, wymagające otwarcia i misyjnej kreatywności ze strony duszpasterza i wspólnoty” (EG, nr 28). Zatem jednym z priorytetowych zadań pracy ewangelizacyjnej w parafiach powinno być duszpasterstwo rodzin wspomagane przez parafialne poradenie rodzinne, realizujące swoją misję przy wsparciu poradnictwa, dostosowanego do sytuacji konkretnego małżeństwa, rodziny, służącego rozwiązywaniu przez nie trudności i problemów, wspierającego i uczącego przeżywania małżeństwa i rodzicielstwa w duchu chrześcijańskim.

b. Wskazania duszpasterskie w *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

Podstawowymi dokumentami programowymi Magisterium Kościoła dla rozwoju duszpasterstwa rodzin i katolickiego poradnictwa rodzinnego są ad-

¹ Benedykt XVI, *Homilia na rozpoczęcie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121007_apertura-sinodo.html [dostęp: 27.06.2019].

hortacje apostolskie *Familiaris consortio* Jana Pawła II z 1981 roku i *Amoris laetitia* papieża Franciszka z 2016 roku.

W *Familiaris consortio* Jan Paweł II podjął refleksję nad sytuacją rodziny w świecie współczesnym, zamysłem Boga Stwórcy względem małżeństwa i rodziny, zadaniami rodziny chrześcijańskiej. Papież stwierdził, że: „Trzeba podjąć każdy wysiłek, ażeby zorganizować i rozwinąć duszpasterstwo rodzin, troszcząc się o tę pierwszoplanową rodzinę w przekonaniu, że przyszłość ewangelizacji zależy w wielkiej mierze od «Kościoła domowego»” (FC, nr 65). Czwarta część adhortacji zawiera wskazówki dotyczące prowadzenia duszpasterstwa rodzin: etapów, organizacji, pracowników i okoliczności. Adresatami *Familiaris consortio* są biskupi, kapłani i wierni całego Kościoła katolickiego. Działalność duszpasterska Kościoła powinna być progresywna, także jeśli chodzi o pójście za rodziną i towarzyszenie jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju (FC, nr 65), od trzyetapowego przygotowania do małżeństwa: dalszego, bliższego i bezpośredniego (FC, nr 66-68), przez duszpasterstwo małżeństw, pomoc w szczególnych okolicznościach (FC, nr 77), po duszpasterstwo w sytuacjach nieprawidłowych (FC, nr 79-85). Szczególną uwagę należy objąć wspieranie samych małżeństw, zwłaszcza w pierwszych latach po ślubie przy podejmowaniu nowych ról małżeńskich i rodzicielskich, najlepiej przez inne małżeństwa z dłuższym stażem (FC, nr 69). Jako najważniejsi i pożądaní pracownicy duszpasterstwa rodzin wymienieni zostali biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice, a także specjaliści świeccy (lekarze, prawnicy, psychologowie, pracownicy społeczni, doradcy itp.; FC, nr 75), których należy odpowiednio przygotować na kursach specjalistycznych celem niesienia rodzinie kompetentnej pomocy. Praca duszpasterska w Kościele musi być realizowana zarówno w wymiarze uniwersalnym, jak i partykularnym w Kościele, z którego struktur wyróżnia się parafia. Na niej spoczywa odpowiedzialność za rozwijanie duszpasterstwa rodzin (FC, nr 70). Zaproszenie świeckich specjalistów i małżeństw do niesienia pomocy innym małżeństwom przyczyniło się do powstawania parafialnych poradni rodzinnych.

Amoris laetitia papieża Franciszka jest kompendium zagadnień poruszonych podczas dwóch ostatnich synodów biskupów o rodzinie z lat 2014 i 2015, owocem tekstu synodalnego biskupów *Relatio synodi* złożonego z 62 paragrafów poświęconych wszystkim poruszonym problemom poddanym głosowaniu jako najbardziej konieczne do rozwiązania w Kościele². Ojciec Święty poddał analizie obecną sytuację rodziny w świecie, zebrał w całość wszystkie elementy nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie, potwierdzając aktualność i jedność doktryny nauczania poprzednich papieży, zwracając uwagę

² Por. «*Relatio synodi*» – *Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” 11 (366) 2014, s. 8-21.

na możliwość różnych sposobów interpretowania pewnych aspektów tegoż nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji (por. AL, nr 3) przez poszukiwanie rozwiązań odpowiednich dla tradycji i wyzwań lokalnych w zależności od kraju, a nawet regionu (por. AL, nr 3). Rozdział 6. i 8. adhortacji poświęcił omówieniu podejmowanych działań duszpasterskich na rzecz rodzin, wskazał potrzebę wypracowania nowych dróg duszpasterskich, ograniczając się do zaakcentowania głównych kierunków w celu wykorzystania ich do tworzenia szczegółowych programów dostosowanych do konkretnych Kościołów partykularnych, w tym poszczególnych parafii (por. AL, nr 199). Zaapelował o opracowanie programów pracy duszpasterskiej przez Kościoły lokalne, głównie indywidualne parafie, będące rodzinami rodzin, uwzględniających przede wszystkim „wysiłek ewangelizacyjny i katechetyczny skierowany do wnętrza rodziny”, który dawałby konkretne wskazówki do rozwiązywania problemów rodzinnych. Zdaniem papieża, w obecnych społeczeństwach nie wystarczy już ogólna troska o rodzinę realizowana przez wielkie projekty duszpasterskie, ale pomoc ukierunkowana na przeżycie doświadczenia, że Ewangelia rodziny jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka: jego godności i pełnej realizacji we wzajemności, w jedności i płodności małżeńskiej, w sposób nienarzucający gotowych norm do stosowania, ale proponujący wartości, odpowiadające potrzebom współczesnego człowieka, często zarzucającego praktyki religijne i żyjącego, jakby Boga nie było (por. AL, nr 200-202)³. Papież Franciszek sygnalizuje pilną potrzebę rozwoju oddolnych struktur duszpasterstwa rodzin. Szósta część adhortacji zatytułowana: „Niektóre perspektywy duszpasterskie: głoszenie dzisiaj Ewangelii rodziny, prowadzenie narzeczonych na drodze przygotowania do małżeństwa, towarzyszenie w pierwszych latach życia małżeńskiego, rozjaśnić kryzysy, niepokoje i trudności, gdy śmierć wbija swoje żądło”, i cała część ósma adhortacji zatytułowana: „Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche: stopniowość w duszpasterstwie, rozeznanie tak zwanych sytuacji «nieregularnych», okoliczności duszpasterskie w rozeznaniu duszpasterskim, normy i rozeznanie, logika miłosierdzia duszpasterskiego”, pokazują, jak wiele zadań i kierunków pracy musi podjąć Kościół, aby skutecznie służyć współczesnym małżeństwom i rodzinom. Adhortacja *Amoris laetitia* naciska na konieczność niesienia pomocy rodzinom przeżywającym trudności w poszczególnych parafiach, w których działać będą poradnie rodzinne obsługiwane przez odpowiednio przygotowanych kapłanów, diakonów, zakonników i zakonnice, katechetów i świeckich pracowników duszpasterskich. Ponadto w diecezjach w szczególnych sytuacjach winna być też świadczona specjalistyczna pomoc, na przykład: psychologiczna, pedagogiczna, medyczna, socjalna, kuratorska dla nieletnich i rodzin

³ *Relacja końcowa 2015*, nr 32-77, w: AL, s. 158-159.

(por. AL, nr 202-204)⁴. Potrzebni są też duszpasterze i specjaliści świeccy do prowadzenia osób żyjących w sytuacjach „nieregularnych”, by w możliwy sposób włączać je do uczestnictwa w życiu Kościoła tak, by rozeznanie pomogło im w znalezieniu możliwych dróg odpowiedzenia Bogu i rozwoju pośród ograniczeń (por. AL, nr 305). Papież daje wytyczne, w jaki sposób organizować pracę z narzeczonymi, małżonkami w pierwszych latach po ich ślubie, w sytuacjach szczególnych, trudnych, także w sytuacjach „nieregularnych”, zwracając uwagę na dostrzeżenie odpowiednich momentów życiowych rodzin i osób indywidualnych, w których warto podejmować działania ewangelizacyjno-poradnicze.

Przygotowanie do małżeństwa należy intensywnie prowadzić przez wszystkie trzy etapy: dalszy, bliższy i bezpośredni, w sposób długotrwały, ciągły i stopniowy, dostosowując pracę duszpasterską do okoliczności odpowiednich momentów życia młodych ludzi. Istotne jest świadectwo życia własnej rodziny od chwili urodzenia, wspierane przez odpowiednią inicjację chrześcijańską, uwypuklającej powiązanie małżeństwa z chrztem i innymi sakramentami, tworzenie specyficznych programów przygotowania do małżeństwa, które będą prawdziwym doświadczeniem w życiu kościelnym pogłębiającym różne aspekty życia rodzinnego. W przypadku narzeczonych przygotowujących się do zawarcia małżeństwa papież proponuje prowadzenie ich do podjęcia dojrzałej decyzji, rozpoznania niedogodności lub zagrożeń, wyrażenia indywidualnych oczekiwań od drugiej osoby, wyrażenia obrazu wspólnego życia, jakie jest planowane. Tak ukierunkowana praca z osobami zaręczonymi ma za cel znalezienie środków pomocnych, by pomyślnie mogli radzić sobie z problemami małżeńskimi i byli ich świadomi. Wobec szerzącej się laicyzacji społeczeństw papież kładzie nacisk na odpowiednie przygotowanie narzeczonych do samej uroczystości ślubnej, przez pomoc w zrozumieniu młodym, że sakrament to nie tylko jakiś moment, który potem staje się częścią przeszłości i wspomnień, ale wywiera on trwały wpływ na całe życie małżeńskie (por. AL, nr 205-216)⁵.

Oprócz działań adresowanych do narzeczonych papież szczególnie podkreśla konieczność wspierania samych małżeństw, zwłaszcza w pierwszych latach życia po ślubie i później podczas różnego rodzaju kryzysów rodzinnych, również po rozpadzie małżeństwa i rozwodzie, przez wysłuchanie i dowartościowanie cierpienia tych, którzy doświadczyli niesprawiedliwie separacji, rozwodu lub porzucenia albo zostali zmuszeni, wskutek maltretowania przez współmałżonka do zerwania pożycia, tych, którzy owdowieli, z różnych przyczyn zostali postawieni w obliczu samotnego rodzicielstwa (por. AL, nr 217-222 i 231-258). W punktach 223 do 230 *Amoris laetitia* są zawarte propozycje

⁴ Tamże, nr 61.

⁵ Konferencja Katolickiego Episkopatu Kenii, Kampeni ya Kawrisma 2015 (18 lutego 2015) w: AL, s. 170.

posynodalne nieodzownych sposobów pomocy proponowanych do wykorzystania w pracy parafialnych poradni rodzinnych wobec nowożeńców w pierwszych latach małżeństwa, na przykład nauki: wypracowania własnych zwyczajów rodzinnych i codziennych rytuałów, umiejętności porozumiewania się i wzajemnego słuchania, przygotowania do przyjęcia daru płodności, planowania czasu indywidualnego i wspólnego, czasu poświęconego dzieciom, świętowania rzeczy ważnych, wypracowania wspólnych przestrzeni duchowości, wspólnej modlitwy i uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, znalezienia pewnych wspólnych wartości do dzielenia i pielęgnowania, szczególnie w przypadkach, gdy jedno z małżonków jest nieochrzczone lub nie chce żyć zobowiązaniami wypływającymi z wiary. Parafie z duszpasterstwem skierowanym do rodzin, poprzez specjalistyczne poradnie, rekolekcje dla małżonków, konferencje specjalistów o życiu rodzinnym, spotkania małżeństw i inne inicjatywy służą pomocą, mając na względzie troskę o dobro rodziny i kształtowanie postaw chrześcijańskich. Papież uświadamia, że dzisiaj duszpasterstwo rodzin musi być zasadniczo misyjne, wychodzące, pozostające blisko ludzi. Nie może być fabryką kursów, w których uczestniczy niewiele osób (por. AL, nr 223-230).

Papież przypomina o obowiązku niepotępienia nikogo, również osób żyjących w sytuacjach „nieregularnych”: rozwiedzionych, w związkach cywilnych, innych sytuacjach nieregularnych, oraz o konieczności otwartego wysłuchania tych osób, rozeznania ich sytuacji, duszpasterskiego podejścia, ukazywania Bożej pedagogii łaski i miłosierdzia, próby włączenia w odpowiedni dla nich sposób do uczestnictwa w życiu Kościoła, unikając wszelkich okazji do zgorszenia. Potwierdził też aktualność dotychczasowych norm kanonicznych, nie ogłaszając nowych norm ogólnych typu kanonicznego, możliwych do zastosowania do wszystkich przypadków. Szczegółowe rozeznanie kanoniczne jest przedmiotem pracy specjalistycznych poradni kanonicznych (por. AL, nr 296-310).

Adhortacja została zakończona przypomnieniem papieża o konieczności rozwoju i pielęgnowania duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Cały tekst adhortacji stanowi zwieńczenie dotychczasowego nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie z wytycznymi do opracowania szczegółowych programów pracy duszpasterskiej w poszczególnych krajach, Kościołach partykularnych i parafialnych.

Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski dotyczące organizacji i zadań parafialnego poradnictwa rodzinnego

Pierwsze sygnały o potrzebie powołania pracowników świeckich do duszpasterstwa rodzin i zasadności tworzenia poradni rodzinnych znajdują się w *I Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu*

wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin z 1969 roku i w *II Instrukcji Episkopatu Polski dotyczącej przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* z 1975 roku. W tych dokumentach wspomniano o możliwości korzystania z pomocy świeckich przy prowadzeniu przygotowania narzeczonych do małżeństwa w przyparafialnym poradnictwie rodzinnym. Praca skierowana była głównie do nupturientów pragnących zawrzeć małżeństwo sakramentalne. Dotychczas obowiązuje Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele katolickim z 1989 roku, wydana po ogłoszeniu przez Jana Pawła II adhortacji *Familiaris consortio*, dostosowująca przygotowanie do małżeństwa zgodnie z zaleceniami papieża i dzieląca je na trzy etapy.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku Jana Pawła II, prawnie regulujący w Kościele zasadność pomocy małżonkom w trudnościach (por. KPK/83, kan. 1064)⁶; był przyczynkiem do wydania pierwszej regulacji prawnej w Kościele polskim przez II Synod Plenarny z lat 1991-1999, którego wynikiem były wnioski i postulaty także dotyczące poradni rodzinnych.

Pierwszym polskim dokumentem, który w całości poświęcono powoływaniu i działalności poradnictwa rodzinnego w Kościele, jest ogłoszone przez Konferencję Episkopatu Polski w 2003 roku *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* zawierające konkretne wytyczne oraz zarządzenia w celu opracowania i stosowania w obrębie Kościołów partykularnych, w tym parafialnych. Podzielono je na sześć rozdziałów z wytycznymi dla duchowieństwa, indywidualnych osób świeckich, całych rodzin, które po odpowiedniej formacji należy wdrożyć w niesienie pomocy rodzinom z trudnościami małżeńskimi, wychowawczymi i angażować w przygotowanie nupturientów do małżeństwa. Podano szczegółowe instrukcje do trzyetapowego przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie. Podkreślono obowiązek powoływania poradnictwa specjalistycznego i placówek w obrębie diecezji w celu niesienia pomocy rodzinom w sytuacjach szczególnych, a także służącej rodzinie współpracy z organizacjami społecznymi i władzami politycznymi.

Cały trzeci rozdział *Dyrektorium* został poświęcony poradnictwu rodzinnemu i innym formom pomocy rodzinie. Znajduje się w nim stwierdzenie, że: jedną z form pomocy narzeczonym, małżonkom i rodzicom jest kompetentne poradnictwo rodzinne, łączące fachowość doradców z ich osobistym świadectwem życia Ewangelią. Chodzi bowiem o pomoc tym osobom, w realizowaniu Bożego zamysłu wobec ich rodziny. Wyróżnić należy: parafialne poradnie rodzinne, poradnie specjalistyczne oraz telefony zaufania (por. DDR, nr 37).

⁶ Jest rzeczą ordynariusza miejsca troszczyć się o właściwe organizowanie tego rodzaju pomocy, po wysłuchaniu także, gdy się to wyda pożyteczne, zdania mężczyzn i kobiet, odznaczających się doświadczeniem i biegłością.

Powoływanie parafialnych poradni rodzinnych zlecono księżom proboszczom, ze wskazaniem, by każda parafia miała swoją poradnię, a kiedy to niemożliwe, by jedna służyła kilku parafiom. Założono, że pracować w nich mogą odpowiednio przygotowane osoby świeckie, zwane doradcami życia rodzinnego (por. DDR, nr 38). *Dyrektorium* przedstawia dokładne wymogi, jakie muszą spełniać osoby w nich posługujące, wymóg przeznaczenia na działalność poradniczą odrębnego lokalu, udostępnienia informacji o godzinach, w jakich można skorzystać z pomocy, zalecenia dotyczące wynagradzania doradców za świadczoną usługę (por. DDR, nr 40-42).

W *Dyrektorium* zadania poradni rodzinnych podzielono na blok nauczycielski i doradczy. Do pierwszego z nich należą: ukazywanie właściwego wymiaru miłości małżeńskiej i rodzinnej, czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej, przygotowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa i szacunku do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Natomiast drugi blok obejmuje: pomoc w rozwiązywaniu konfliktów i problemów rodzinnych, wychowawczych oraz kształtowanie postaw prorodzinnych (por. DDR, nr 39).

W każdej diecezji obowiązkowo powinny powstać diecezjalne specjalistyczne poradnie rodzinne, w miarę możliwości również rejonowe bądź dekanalne specjalistyczne poradnie rodzinne. Poradnie takie, w celu zapewnienia zgłaszającym się integralnej pomocy, winny zatrudniać różnych specjalistów. Oprócz duszpasterza mają być w nich dostępni między innymi: psycholog, pedagog, prawnik, lekarz (konsultant), nauczyciel naturalnego planowania rodziny (por. DDR, nr 43).

Zadania poradnictwa rodzinnego wynikają ze specyficznej sytuacji rodziny współczesnej, która swe niezmiennie powołanie do zaspokajania najbardziej ludzkich potrzeb realizuje w nieustannie zmieniających się warunkach, dlatego konieczne jest udzielanie pomocy małżeństwom i rodzinom w rozwiązywaniu ich konfliktowych sytuacji, innych trudności, problemów, zwłaszcza drogą kontaktów indywidualnych z konkretnymi małżeństwami, narzeczonymi, a także w grupie małżeństw, narzeczonych, celem wymiany doświadczeń. Poradnictwo katolickie powinno być ukierunkowane jednocześnie na: rozwój duchowy i promowanie chrześcijańskiego stylu życia, zachętę do modlitwy, uczestnictwo wraz z dziećmi w życiu sakramentalnym Kościoła, gdyż nadrzędnym celem tegoż poradnictwa jest jego misja ewangelizacyjna. Jednak nie może skupiać się wyłącznie na sprawach religijno-moralnych, ale musi pozostawać dostępne także dla osób niebędących katolikami. W przypadku kontaktu z takimi osobami doradca, szanując przekonania osoby radzącej się, nie powinien ukrywać własnych przekonań. W procesie pomocy obie strony muszą zachować szacunek, a decyzje podejmować w wolności.

Konferencja Episkopatu Polski w 2009 roku przyjęła dokument: *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, przedstawiający podstawy doktrynalne nie-

zmiennego nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny i formułujący wnioski duszpasterskie odnoszące się do tych ważnych wymiarów ludzkiego życia, często obecnie opacznie rozumianych. Dokument nie zawiera szczegółowych wytycznych do prowadzenia poradnictwa rodzinnego, ale podkreśla, że bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa powinno być priorytetowym działaniem duszpasterskim. Wskazuje też nowe sposoby tegoż przygotowania, uwypuklając istotę skutecznego wychowania do czystości przedmałżeńskiej (por. tamże, nr 97-104). W całym dokumencie biskupi przypominają, że rodzina jest drogą Kościoła, a duszpasterstwo rodzin powinno być priorytetem działań duszpasterskich w parafii. Przypominają o zasadach apostołstwa świeckich, by katolicy w każdej pracy, zwłaszcza w poradnictwie parafialnym, kierowali się zmysłem wiary i wykonywali ją w duchu współdziałania z Bogiem, tak by rodziny stały się domowym Kościołem (por. tamże, nr 82 i 124-127).

Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia” to najnowszy dokument wydany w 2018 roku przez Konferencję Episkopatu Polski, skierowany głównie do duszpasterzy polskich. Dokument określa sposoby organizowania w polskich realiach duszpasterstwa narzeczonych, małżeństw i osób w sytuacjach trudnych bądź nieregularnych. Wytyczne zebrane są w czterech punktach. Idąc za tekstem *Amoris laetitia*, w pierwszym punkcie biskupi przedstawili główne akcenty nauczania papieża Franciszka. W drugim punkcie omówili dotychczas realizowane drogi w duszpasterstwie narzeczonych, małżonków i rodzin w Polsce oraz, opierając się na kryteriach duszpasterskich papieża Franciszka: przyjęcia, towarzyszenia, rozeznawania i integracji, zaakcentowali, co jest do zrobienia w tym zakresie. W trzecim punkcie zostały wytyczone nowe impulsy do pracy duszpasterskiej z narzeczonymi, małżonkami, a także osobami, które znalazły się w sytuacjach trudnych i nieregularnych. W czwartym punkcie dokumentu biskupi wzywają do pastoralnego rozeznania i logiki integracji w świetle VIII rozdziału *Amoris laetitia*. W zakończeniu *Wytycznych* wskazują potrzebę nowelizacji *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* dla Kościoła polskiego, które stanie się podstawą do opracowania diecezjalnych bądź metropolitalnych instrukcji wykonawczych (por. Wytyczne, s. 1-12)⁷.

Konkluzje końcowe

Parafialne poradnictwo rodzinne jest nieodzownym elementem działalności Kościoła w świecie i w Polsce jako narzędzie ewangelizacyjne i doradcze dla narzeczonych, małżeństw, rodzin i osób indywidualnych. Mając na uwa-

⁷ KEP, *Wytyczne pastoralne do „Amoris laetitia”*, 2018, <http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/Wytyczne-pastoralne-do-adhortacji-Amoris-Laetitia.pdf>, [dostęp: 03.07.2019].

dze liczne zagrożenia dla małżeństw i rodzin, trzeba poszerzyć formy i sposoby niesienia pomocy rodzinie, tworzyć nowe poradnie parafialne. Z raportu ISKK SAC wynika, że w 2017 roku istniały w Polsce 10 392 parafie, a tylko 2449 parafialnych poradni rodzinnych, stąd wnioski o konieczności tworzenia nowych placówek tego typu⁸.

W parafiach przeważa nadal oferta skierowana do nupturientów przed zawarciem małżeństwa, której celem jest nauczanie metod naturalnego planowania rodziny. Zbyt mało jest poradnictw adresowanych do małżeństw, rodzin, osób indywidualnych, oferujących pomoc w rozwiązaniu ich problemowych sytuacji rodzinnych. Pilne jest zatem wypracowanie nowych metod poradniczych uwzględniających indywidualność problemów poszczególnych osób przychodzących po radę.

Doradztwo parafialne powinno być prowadzone w duchu chrześcijańskim, ewangelizacyjnym, ale bez narzucania praktyk religijnych. Winno koncentrować się na pozytywnym rozwiązaniu problemów małżeńskich, rodzinnych, wychowawczych.

Ze statystyk ISKK za 2017 rok widać istniejące braki w kadrze świeckich pracowników poradni. Było 1087 duszpasterzy rodzinnych, 3591 doradców życia rodzinnego i 190 specjalistów, wobec 95082 zgłaszających się w poradniach⁹. Konieczne jest powoływanie nowych osób do pracy poradniczej w parafiach po uprzedniej kierunkowej formacji.

Mając na względzie rosnące zapotrzebowanie na taki typ poradnictwa i konieczność dostępności do poradni w różnych porach dnia i tygodnia, a zatem dużą ilość czasu pracy doradców, istotne jest uregulowanie kwestii ich wynagrodzeń, w zależności od zasobności parafii, przez zawarcie stosunku pracy lub wprowadzenie odpłatności od osób korzystających.

Istotną kwestią jest przeznaczenie odrębnego pomieszczenia na działalność poradniczą, stworzenie odpowiednich warunków pracy, zapewnienie dostępności materiałów niezbędnych w poradnictwie.

Brak dynamicznej i skutecznej reklamy o dostępności oferty parafialnej poradni rodzinnej skierowanej również do małżeństw i rodzin skutkuje poszukiwaniem pomocy w poradnictwie świeckim, a tym samym utratą możliwości posługi doradczej w duchu chrześcijańskim. Stąd potrzeba stałego, aktywnego promowania parafialnych poradni rodzinnych.

Wyjątkowość katolickiego poradnictwa rodzinnego opiera się na promowaniu wartości życia rodzinnego, trwałości, wierności małżeńskiej, odpowiedzialnego rodzicielstwa, czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej, na poszuki-

⁸ *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019*, ISKK, Warszawa 2019, http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/Annuario_Statisticum_2019.pdf, [dostęp: 03.07.2019].

⁹ Tamże, s. 41.

waniu rozwiązań trudnych sytuacji rodzinnych służących uzdrowieniu relacji małżeńskich i rodzinnych w duchu chrześcijańskim. Parafialne poradnictwo rodzinne w Kościele katolickim rozwija się coraz prężniej, jednak w sposób nierówny, intensywniej w dużych miastach i parafiach, natomiast słabiej w małych miastach i wioskach. W aktualnej sytuacji rodzin pilne jest wdrożenie wszystkich zaleceń podanych w dokumentach Kościoła powszechnego i polskiego na rzecz rozwoju katolickiego poradnictwa rodzinnego, szczególnie parafialnego.

PARISH FAMILY COUNSELING AS PART OF THE NEW EVANGELIZATION. SEARCHING FOR SOLUTIONS IN CHURCH DOCUMENTS

SUMMARY

The subject and content of the article focus on the organization and tasks of parish family counseling offered to marriages and families by the Catholic Church as one of the elements of counseling assistance regarding the progressive breakdown of marriages and families, frequent negation of the value of marriage itself, especially “its essential attributes: unity and indissolubility” (KPK / 83, canon 1056). The good of the family is of key importance for the future of the world and the Church (AL, No. 31), which is why the Catholic Church recognizes the need to organize, adapt and implement family counseling tasks, especially at parishes, because they are closest to the faithful in their daily lives. Due to the complexity of problems faced by modern marriages and families, the Church in its documents draws attention to the need to develop this form of counseling with emphasis on counseling assistance with the element of “new evangelization”, dynamic, open, taking into account the current reality of contemporary detachment of man from faith.

The article presents important Church documents regulating the activities of parish family counseling centers, their goals and tasks in the context of the “new evangelization”. Particular attention was paid to the need for such counseling for married couples and families in the first years of their marriage. The final conclusions summarize the considerations and propose possible solutions to streamline the provision of support and teaching the experience of marriage and parenthood as a Christian calling.

Keywords: family counseling; advisory assistance; new evangelization

Słowa kluczowe: poradnictwo rodzinne; pomoc doradcza; nowa ewangelizacja

BIBLIOGRAFIA

- III Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów (2014), «*Relatio synodi*» – Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji, „*L'Osservatore Romano*” 11, s. 8-17.
- Adamczyk J. (2014), *Pracownicy katolickich poradni rodzinnych: aspekt kanoniczno-pastoralny*, „*Ius Matrimoniale* 25/4, s. 77-101.
- Franciszek (2016), Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, Kraków. Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (1990), Kraków.
- Jan Paweł II (1994), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Wrocław.
- Jan Paweł II (2011), *Kodeks prawa kanonicznego*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków, s. 786.
- Kargulowa A. (2007), *O teorii i praktyce poradnictwa. Podręcznik akademicki*, Warszawa, s. 28-32.
- Konferencja Episkopatu Polski (2009), *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa.
- Kroczyński P. (2015), *Kościelne poradnictwo rodzinne: stan prawny i postulaty de lege ferenda*, w: *Wyjechać czy pozostać? Wokół dylematów rynku pracy*, red. M. Duda, B. Majerek, Kraków, s. 279-295.
- Murgatroyd S.J. (2000), *Poradnictwo i pomoc*, tłum. E. Turlejska, Poznań, s. 11-17.
- Piśniewski M. (2015), *Krótkie koldra. O dialogu małżeńskim*, Poznań, s. 129-137.
- Pyżlak G. (2013), *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin.
- Skreczko A. (2009), *Wybrane przejawy troski Kościoła katolickiego o rodzinę w Polsce*, „*Studia nad Rodziną*” 13 nr 1-2 (24-25), s. 129-148.
- Słowiński M. (2012), *O potrzebie rozwoju poradnictwa rodzinnego opartego na wartościach chrześcijańskich – na przykładzie działalności Kościoła katolickiego w Polsce*, „*Pedagogia Christiana*” 2/30, s. 193-213.
- Sujak E. (2015), *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne. Książka dla doradców i duszpasterzy*, Lublin.

Publikacje internetowe

- Benedykt XVI, *Homilia na rozpoczęcie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121007_apertura-sinodo.html [dostęp: 27.06.2019].
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/adhortacja_evangelii_gaudium.pdf [dostęp: 03.07.2019].
- Instytut Statystyki Kościoła katolickiego SAC (2019), *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019*, http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/Annuario_Statisticum_2019.pdf [dostęp: 03.07.2019].
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1.html [dostęp: 03.07.2019].
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html [dostęp: 03.07.2019].
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/adhortacja_evangelii_gaudium.pdf [dostęp: 03.07.2019].
- Konferencja Episkopatu Polski, Wytyczne pastoralne do *Amoris laetitia*, 2018, <http://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/Wytyczne-pastoralne-do-adhortacji-Amoris-Laetitia.pdf>, [dostęp: 03.07.2019].

Karina Zając – doktorantka UPJP2 Wydział Teologiczny, specjalizacja – prawo kanoniczne małżeńskie. Adwokat kościelny w Sądzie Biskupim Diecezji Gliwickiej od 2011 roku i w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie od 2015, a także mediator i doradca małżeński w Parafii NSPJ w Krakowie-Płaszowie u oo. Sercanów. Zainteresowania badawcze: analiza i badanie systemu pomocy poradniczej dla małżeństw, rodzin, kobiet oferowanej przez Kościół Katolicki; poszukiwanie nowych rozwiązań i możliwości niesienia pomocy i form tej pomocy poradniczej; sytuacja małżeństw, rodzin, kobiet, aktualne przyczyny problemów, zaburzeń w relacjach, dialogu, dochodzenia do porozumienia; pomoc prawna kanoniczna doradcza przedprocesowa i w trakcie trwania procesów kościelnych, jej przebieg.

ZBIGNIEW FORMELLA
Università Pontificia Salesiana, Roma

Intervento psico-educativo alla luce della teoria bio-ecologica di Urie Bronfenbrenner

Introduzione

Nel contributo intendo presentare il concetto di intervento psico-educativo nella dimensione ecologica applicata al processo di crescita della persona, con particolare riferimento all'età dello sviluppo scolastico (dai 6 ai 18 anni). In questa tappa della vita, significativa sia dal punto di vista individuale che sociale, l'interazione dell'essere umano con l'ambiente che lo circonda non può essere inquadrata in schemi deterministici del tipo stimolo-risposta, tipici del paradigma biologico, e del puro volontarismo e/o liberalismo purtroppo sempre più presenti nelle proposte educative della società odierna. Voglio offrire una lettura psico-pedagogica in una prospettiva sia psicologica che pedagogica con particolare riferimento alla teoria ecologica di U. Bronfenbrenner, che ritengo molto utile nella visione integrata dello sviluppo e dell'educazione della persona in divenire.

1. Cambiamenti socio-educative nell'epoca odierna

Indipendentemente delle proprie credenze e/o convinzioni è necessario notare certi cambiamenti che stanno avvenendo, nelle diverse dimensioni, all'interno della nostra società. Analizzando la letteratura che tratta questi argomenti (Albiero 2011; Aboujaoude 2011; Galimberti 2013; 2017; Sartori 2015; Cassese 2018) e mettendo in risalto il mio personale punto di vista, mi permetto di raggruppare i cambiamenti, che ritengo più importanti e significativi per la nostra vita, in alcune affermazioni-chiave:

- *Il concetto di famiglia non è più uguale per tutti* – quest’affermazione è ormai diventata un dato di fatto sia a livello concettuale (legislativo, in alcuni paesi) che a livello sociale (usanze e atteggiamenti quotidiani). L’aspetto che preoccupa maggiormente sono le conseguenze psico-educative a breve termine e quelle sociali a lungo termine per le nuove generazioni. Finché si tratta di eventi statisticamente insignificanti, possiamo concordare che al livello comunitario il problema rimane marginale. Quando, invece, sia i numeri che le convinzioni personali cominciano ad essere significative per l’opinione pubblica – diventa legittimo porsi la domanda – ma la famiglia e il suo ruolo in che direzione si sposta? Certamente rimane valida l’attenzione al discorso promosso dai protagonisti di queste proposte – in altre parole, diventa importante chiedersi – chi promuove certi concetti e perché? Quando il discorso riguarda le fragilità umane, spesso legate alle esperienze negative vissute, sia la discussione che le risposte possono essere influenzate da opinioni ideologiche, politiche, economiche, ecc. Rimane comunque attuale la domanda: i cambiamenti all’interno della famiglia che ripercussioni avranno per il futuro delle nuove generazioni e per la futura società umana? (Gambini 2011; Recalcati 2014).
- *Il concetto di relazione interpersonale non è più uguale per tutti*. Sia i cambiamenti all’interno delle società che la diffusione nella quotidiana presenza della dimensione virtuale hanno influenzato fortemente le quantità e le qualità delle relazioni tra le persone in tutte le aree della vita. Un esempio eclatante potrebbe essere il cambiamento che sta avvenendo del concetto dell’amicizia. Si è passati, infatti, da una visione “storica” dell’amicizia, cioè quella tradizionale, in un certo senso esclusiva perché provata nel tempo, ad un semplice click online che dichiara di “essere il tuo amico”. Sarebbe interessante studiare come questa nuova modalità di dichiarare amicizia influisce sul concetto stesso dell’amicizia che sta cambiando in modo particolare tra le giovani generazioni (Gardner, Davis 2014; Crepet 2016; Riva 2016).
- *I concetti di studio, di apprendimento e di insegnamento stanno mutando notevolmente e non sono più legati ad un’unica modalità condivisa nel mondo scolastico ed accademico*. Nei tempi di Internet sia l’apprendimento che l’insegnamento, la ricerca scientifica e la modalità di intervento, hanno aperto nuove opportunità, sia nel senso dello sviluppo che delle criticità. Il concetto di studio, di apprendimento e di insegnamento stanno cambiando in modo significativo (Cangia 2014; Roncaglia 2018). Lo sviluppo delle possibilità di studiare, di laurearsi e di lavorare attraverso il mondo virtuale cambiano non solo le modalità di poter raggiungere gli scopi personali, ma cambiano pian piano la dimensione

umana dal punto di vista cognitivo, affettivo e socioale (Simone 2012; Tegmark 2018).

- *Nel campo educativo si sta perdendo un necessario equilibrio tra la dimensione emancipante e quella socializzante.* Questo disequilibrio lo avvertiamo sia nelle proposte concettuali che operative riguardanti il campo dell'apprendimento e dell'insegnamento. Si potrebbe definire un vero e proprio disagio nel saper distinguere la vera scienza dall'ideologia applicata al raggiungimento dei propri scopi. Sembra che quest'ultima cominci a dominare la prima (Brancaccio, Bracci 2019). Sarebbe interessante scoprire il vero ruolo delle cosiddette "lobby" impegnate nel promuovere diverse ricerche con lo scopo non sempre e/o non solo scientifico. Inoltre, diventa sempre più difficile stabilire il confine tra il servizio della scienza per lo sviluppo della società umana. Da una parte la globalizzazione delle diverse problematiche (specialmente quelle di carattere sociale) potrebbe aiutare ad affrontarle per il bene di tanti, dall'altra parte gli interessi dei singoli potenti e delle aziende multinazionali tendono ad influenzare sempre di più sia il contenuto che le forme dell'emancipazione e socializzazione. Se è vero che nel passato la scelta della direzione più emancipante che socializzante (o viceversa) nell'educazione era dettata dalle forze politiche, ideologiche che economiche, oggi domina "l'individuazione manipolata", cioè i pochi (potenti), grazie ai mezzi a disposizione illudono di poter essere se stessi nella propria autorealizzazione. Le conseguenze di questa certa "utopia manipolata" è il crescente "narcisismo personalizzato" e "consumismo affettivo" nelle scelte sia individuali che comunitarie delle persone, sempre più osservate nella società globale (Ritzer 2017; Frezza 2017).

2. Il contributo della visione bio-psico-ecologica di Urie Bronfenbrenner

Urie Bronfenbrenner¹ nella sua visione psico-sociale dello sviluppo umano ha introdotto tre cambiamenti: l'importanza della teoria, l'interazione persona-

¹ Urie Bronfenbrenner (1917-2005) – psicologo statunitense. Studiò dapprima psicologia e musica alla *Cornell University* e in seguito si laureò in psicologia dello sviluppo mentale alla *Harvard University* e infine nel 1942 ottenne il Ph.D. alla *University of Michigan*. Dopo appena 24 ore dal dottorato si arruolò nelle forze armate americane impegnate nella seconda guerra mondiale, durante la quale adempì al servizio di psicologo. Una volta terminata la guerra iniziò la carriera di docente universitario, dapprima come assistente di psicologia e poi come professore alla *Cornell University* nella Facoltà di *Sviluppo umano, studi familiari e psicologia*. Creatore del modello ecologico con il quale intende l'ambiente di sviluppo del bambino come una serie di cerchi concentrici, legati tra loro da relazioni.

contesto e il legame tra la scienza e la politica. Di seguito mi soffermerò, in modo particolare, sul secondo aspetto.

Le prime esposizioni sistematiche del modello di Bronfenbrenner risalgono al 1970 e furono successivamente modificate con due grandi riformulazioni integrative pubblicate nell'*Handbook of Child Psychology* del 1983 e del 1998 (Bronfenbrenner, Evans 2000, p. 116).

Bronfenbrenner pone al centro del suo studio la comprensione profonda di ciò che succede alla persona che si trova a vivere e crescere all'interno di un ambiente:

l'ecologia dello sviluppo umano implica lo studio scientifico del progressivo adattamento reciproco tra un essere umano attivo che sta crescendo e le proprietà, mutevoli, delle situazioni ambientali immediate in cui l'individuo in via di sviluppo vive, anche nel senso di definire come questo processo è determinato dalle relazioni esistenti tra le varie situazioni ambientali e dai contesti più ampi di cui le prime fanno parte (Bronfenbrenner 1979, p. 21).

Questa definizione presa dalla maggiore monografia del nostro Autore sottolinea tre punti principali del suo concetto. Prima di tutto, la persona che sta crescendo viene considerata come un "essere umano attivo" cioè un'entità dinamica, capace di riflessione e di intenzionalità. Non è una realtà chiusa o immobile, ancora meno una tabula rasa che viene plasmata dal suo ambiente circostante. Questa visione è rispettosa dell'individuo qualunque sia la sua età. Il secondo punto è il progressivo adattamento reciproco tra la persona e l'ambiente che si realizza in un'interazione bidirezionale. La relazione tra la persona e l'ambiente è caratterizzata dalla reciprocità. Il terzo punto amplifica il concetto di ambiente che non si riduce all'unico contesto in cui la persona si trova a vivere fisicamente come si è soliti fare nella psicologia dello sviluppo. L'ambiente ecologico è costituito da una serie di strutture concentriche incluse l'una nell'altra come le bambole russe. Esso va dall'ambiente circostante a quello più lontano.

Lo sviluppo, essendo il risultato dell'azione reciproca della persona e dell'ambiente, invece di prediligere l'una o l'altra parte, si focalizza sull'identificazione delle dinamiche interattive ossia i «processi interattivi tra determinate qualità della persona e specifiche caratteristiche dell'ambiente» (Bronfenbrenner 2005, p. 96). Il nostro Autore ne presenta particolarmente due tipi: i processi di interazione sociale e le attività complesse. Il primo caso si riferisce alle interazioni che avvengono tra la persona in via di sviluppo e le altre persone, generalmente di età maggiore, talvolta con i pari, ma raramente più giovani. Il secondo caso riguarda il coinvolgimento in attività e compiti progressivamente più complessi che costituisce il motore principale dello svi-

luppo. Questi due tipi di processi permettono a Bronfenbrenner di sottolineare l'importanza di due componenti che determinano la qualità dell'ambiente: le persone presenti da una parte e dall'altra le caratteristiche fisiche e simboliche.

Questo pensiero è stato applicato in diversi modi alla realtà della famiglia e al mondo del lavoro che ci coinvolgono tutti. L'Autore parte da un'osservazione legata alla specificità del genere umano: "i contesti della famiglia e del lavoro rappresentano delle attività centrali per la sopravvivenza dell'uomo [...]. Sono soprattutto i genitori che ci insegnano per primi in che modo gli ambienti si possano trasformare e così facendo ci preparano al mondo del lavoro. Senza una presenza dei genitori estesa nel tempo saremmo del tutto incapaci di vivere e agire nell'ambiente che abbiamo creato" (Bronfenbrenner 2005, p. 261).

Per rendere adeguatamente il proprio servizio, i genitori hanno bisogno del sostegno della scuola, dei datori di lavoro, dei legislatori e dell'intera società. Infatti, quello che fanno è per la sopravvivenza della nostra specie e per il suo futuro. "Se non riconosciamo il ruolo chiave della genitorialità per la crescita dei figli nella nostra società e se non diamo tempo ai genitori per svolgere il loro compito, dovremo presto affrontare la disgregazione del nostro stesso tessuto sociale" (Bronfenbrenner 2005, p. 267). Descrivendo la realtà statunitense, Bronfenbrenner osserva che "il disordine nella vita dei nostri bambini, giovani e famiglie pervade ormai troppi ambiti fondamentali della nostra esistenza: le nostre case, il sistema sanitario, l'organizzazione dei servizi per l'infanzia, il gruppo dei pari, le scuole, il quartiere in cui viviamo, il posto di lavoro, i mezzi di trasporto e comunicazione" (Bronfenbrenner 2005, p. 195). Personalmente mi sembrano molto attuali le sue osservazioni anche per la società odierna, in modo particolare nella sua dimensione sociale ed educativa.

Il concetto di ecologia è stato usato per la prima volta da Barker e Wright (1954) nell'ambito dello sviluppo umano ma loro non hanno spiegato come cambia l'ambiente e come questo cambiamento influisce sullo sviluppo della persona. Così, per rispondere alle ricerche sullo sviluppo senza contesto, Bronfenbrenner propose il modello che chiama ecologia dello sviluppo umano che sottolinea l'adattamento reciproco tra l'essere in crescita e il suo ambiente immediato con i contesti più ampi che lo includono (Bronfenbrenner 1977b, p. 514). Lo sviluppo umano così inteso si realizza nell'ambiente ecologico la cui struttura richiama una serie di bambole russe. «L'ambiente ecologico è concepito topologico, e cioè come una serie ordinata di strutture concentriche incluse l'una nell'altra» (Bronfenbrenner 1977b, p. 514; 1979b, p. 22).

Visto che la definizione dell'ecologia dello sviluppo umano pone al centro l'interazione tra la persona in crescita, gli individui con chi ha delle relazioni faccia-a-faccia da una parte e l'ambiente nel quale si trovano dall'altra, le caratteristiche di un paradigma ecologico includono le due parti. Per la persona,

le qualità personali e gli attributi capaci di strutturare l'ambiente vengono definiti caratteristiche rilevanti per lo sviluppo (Bronfenbrenner 1992b, p. 218-225).

Successivamente, Bronfenbrenner ha collocato al centro del suo modello i processi prossimali e, a partire dal 1993 e dal 1998, ha proposto il modello denominato: *Processo-Persona-Contesto-Tempo*, (P-P-C-T) come il disegno di ricerca appropriato per la sua teoria che da ecologica diventa bioecologica.

L'obiettivo principale perseguito dall'Autore era di indicare come le caratteristiche individuali e il contesto spazio-temporale influenzano lo sviluppo attraverso i processi prossimali.

Come fece il nostro Autore nella prima fase definendo cosa si intende per "ecologia dello sviluppo" (Bronfenbrenner 1979b), in questa ultima fase, definì il "modello bioecologico" come un sistema teorico in continua evoluzione adatto per lo studio scientifico dello sviluppo umano nel tempo (Bronfenbrenner, Morris 2006, p. 793; Bronfenbrenner 2001b). Si vede qui la traiettoria del modello che si chiarisce e cresce come un organismo vivente. Nella prima fase, si insisteva sull'importanza del contesto nello sviluppo umano e poi si è passati all'individuazione delle caratteristiche bio-psicofisiologiche rilevanti per lo sviluppo nella seconda fase. Nell'ultima fase, il modello include la dimensione temporale legata alla persona in crescita.

Due proprietà interdipendenti definiscono fondamentalmente il modello bioecologico.

La prima:

Particolarmente nelle sue fasi iniziali, ma anche nel corso dell'esistenza, lo sviluppo dell'uomo si realizza attraverso interazioni reciproche, progressivamente più complesse, che si verificano tra un organismo umano, in attiva e continua evoluzione, e le persone, i simboli e gli oggetti che fanno parte dell'ambiente più prossimo. Per poter risultare efficace, quest'interazione deve avvenire in modo sufficientemente regolare e per un periodo di tempo esteso. Tale tipo di interazione costante, che ha luogo nell'ambiente immediato, viene chiamata processo prossimale" (Bronfenbrenner, Morris 1998, p. 996).

La seconda:

La forma, l'intensità, il contenuto e la direzione di un processo prossimale che produce sviluppo varia sistematicamente come funzione congiunta:

- delle caratteristiche della persona in via di sviluppo (comprese le sue eredità genetiche);
- dell'ambiente – sia immediato sia più remoto – nel quale si realizzano i processi evolutivi;
- della natura dei risultati dello sviluppo che si vuole considerare;

- degli elementi di continuità e di trasformazione che avvengono nell'ambiente nel corso del tempo, durante la vita della persona e in base al periodo storico nel quale la persona si trova a vivere (Bronfenbrenner, Morris 1998, p. 996).

La prima proposizione dà un'ampia definizione del processo prossimale e la seconda precisa le dinamiche e i soggetti che intervengono nello sviluppo vanno lette insieme. Lo sviluppo umano viene dunque generato da un insieme di forze di origine personale ed ambientale che agiscono concordemente nel tempo in un circolo di relazioni nell'ambiente circostante. Il processo prossimale funziona dunque come il motore dello sviluppo umano (Bronfenbrenner, Evans 2000, p. 118).

La prospettiva bioecologica applicata alle interazioni ci porta a prendere in considerazione l'alunno, i suoi compagni, l'insegnante, gli educatori e gli altri adulti significativi presenti nell'ambiente circostante. Le capacità cognitive, le caratteristiche socio-emozionali e motivazionali e la visione della persona come agente attivo in grado di contribuire al suo stesso sviluppo possono guidare la nostra lettura dell'intervento psico-educativo in questo campo (Bronfenbrenner 1992b, p. 202-203).

3. L'intervento basato sulle potenzialità personali e ambientali

Nella costruzione dell'intervento psico-educativo rivolto alla persona in età di sviluppo scolastico viene sempre consigliato, a partire dalle potenzialità sia della persona stessa che dell'ambiente circostante, che si promuova lo sviluppo di "quello che c'è" per poter "acquistare quello che non c'è".

La società si aspetta dall'educazione lo svolgimento di alcune funzioni, tra le quali l'emancipazione e la socializzazione. La funzione socializzante si lega alla preparazione delle persone nell'assumere diversi ruoli nella e per la società, in modo da non alterarne l'equilibrio. In altri termini, si può parlare di una funzione adattiva. In questo caso, l'agire educativo o formativo dovrebbe trasmettere un sistema di valori e un atteggiamento in modo da dotare le persone di conoscenze e abilità socialmente utili, tenendo presenti i vari compiti e ruoli richiesti dalla società. La funzione emancipante e liberatrice è legata all'organizzazione delle condizioni nell'ambiente in cui vive la persona in sviluppo affinché il suo potenziale possa liberarsi e realizzarsi. Vista sotto quest'ottica l'educazione dovrebbe favorire lo sviluppo della persona, prendersi cura delle sue individualità, delle differenze, e far crescere le sue competenze specifiche. Entrambe le funzioni sono in continuo "conflitto costruttivo" tra un educatore maturo, capace di accompagnamento adeguato nei confronti di un ragazzo, bisognoso di essere accompagnato (Formella 2015).

La meta finale di ogni intervento psico-educativo di carattere trasversale è la modificazione dello stile di vita piuttosto che l'eliminazione del problema. Avvicinarsi ad un ragazzo che presenta un problema comportamentale o nell'apprendimento cercando di comprenderne la finalità, significa offrire la possibilità di esprimersi ed essere ascoltati. Questo processo rappresenta, di conseguenza, la possibilità di interagire con gli altri, compiere scelte e partecipare attivamente alla vita quotidiana.

L'educatore e/o insegnante in questo caso, viene chiamato a saper percepire, trattare ed accompagnare con competenza il percorso della crescita. Nella società odierna essere un educatore efficace non è certamente facile (Formella 2009). Forse non lo era neanche prima ma rimane valido sottolineare l'importanza della maturità operativa di un adulto che lavora con i giovani indicando e condividendo la proposta fatta da G. Salonia (2008) dei tre importanti "segnali stradali" per chi fa o farà questo mestiere di guida degli altri:

- a) l'orizzonte dell'interiorità creativa,
- b) l'orizzonte della condivisione,
- c) l'orizzonte della responsabilità.

Nel linguaggio scout, indicare l'orizzonte vuol dire, proporre la direzione, ma senza i particolari. Esprimo l'augurio che questi indicatori possano essere validi sia per la formazione di chi si occupa di progettare un intervento psico-educativo che per una visione trasversale della relazione educativa, nel processo di accompagnamento nella crescita del ragazzo, definito nel linguaggio tradizionale "educazione".

Alla fine, ritengo opportuno ricordare il pensiero del prof. Pio Scilligo, apprezzato docente di diverse generazioni di psicologi, psicoterapeuti ed educatori dell'Ateneo Pontificio Salesiano e non solo, secondo il quale:

la persona umana è intelligente e sociale. Data la sua intelligenza, il modo di rispondere a qualsiasi evento è determinato in gran parte dai significati che ad essi l'individuo attribuisce, dalle scelte possibili che intravede e dalla previsione degli effetti derivanti sia dagli eventi che dall'azione. Il quanto è sociale, i suoi pensieri e le sue azioni in modo implicito ed esplicito si attuano nel contesto di altre persone. Perciò, i processi mentali di fondo riguardanti la personalità sono strettamente collegati con il conoscere sociale in tutto gli ambienti: nella rappresentazione mentale di sé, degli altri e della situazione nella quale si attuano i processi interpersonali; nei processi adottati nel costruire e ricostruire le impressioni e quello che si sperimenta; nel formulare valutazioni e attribuzioni ed altri giudizi riguardanti persone ed eventi nel mondo sociale; infine nell'effetto del conoscere sociale sulla condotta sociale (Scilligo 2005, p. 41-42).

Conclusione

Troppo spesso nell'operare sociale, educativo che psicologico, chi agisce si concentra nel voler risolvere il problema offrendo soluzioni "pronte", intervenendo secondo moduli prestabiliti e volendo subitaneamente diminuire i danni. Questi tentativi sono marcati dal "peccato originale" della nostra società moderna, cioè "adesso e subito (veloce)". Abbiamo difficoltà a rispettare i tempi, prendendo in considerazione il saggio concetto del Qoèlet – "c'è un tempo per ogni cosa" (Qo 3,1-2). Da una parte è vero che l'educazione, la crescita, lo sviluppo del ragazzo avviene tramite la relazione con la persona adulta significativa, dall'altra è anche vero che l'educazione è una questione di rispetto per il tempo della maturazione. Nel mio discorso ho aggiunto anche la terza dimensione, cioè l'ottimismo, che vuol dire il basarsi sulle potenzialità presenti e quelle possibili da acquisire sia per l'azione educativa (in altre parole l'intervento personale ed ambientale) che per il processo di crescita in vista di un protagonismo di questo processo da parte dell'educando.

PSYCHOEDUCATIONAL INTERVENTION IN THE LIGHT OF THE BIO-ECOLOGICAL THEORY OF URIE BRONFENBRENNER

SUMMARY

This article presents the interpretation of the bioecological model of the American psychologist Urie Bronfenbrenner, applied to the growth process, especially during the school period. It should be noted that any psychoeducational intervention is designed to change both in the person and in the surrounding environment with which the person is in constant exchange. An important role in the process of change is played by a significant adult figure, which is often a parent, teacher, educator. Given that this process is taking place in modern society, which is subject to constant changes, it seems important to recall some basic dynamics that lead to healthy individual and social growth.

Keywords: change; ecology; Urie Bronfenbrenner; psychoeducational intervention

Słowa kluczowe: zmiana; ekologia; Urie Bronfenbrenner; interwencja psychoedukacyjna

Bibliografia

- Aboujaoude E. (2011), *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality*, New York–London.
- Albiero P. a cura di (2011), *Il benessere psicosociale in adolescenza. Prospettive multidisciplinari*, Roma.
- Barker R.G., Wright H.F. (1954), *Midwest and its Children. The Psychological Ecology of an American Town*, Evanston [USA, Illinois].
- Brancaccio E., Bracci G. (2019), *Il discorso del potere. Il premio Nobel per l'economia tra scienza, ideologia e politica*, Milano.
- Bronfenbrenner U. (1977b), *Toward an Experimental Ecology of Human Development*, "American Psychologist" 32(7), 513-531.
- Bronfenbrenner U. (1979), *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature and design*, Cambridge, [USA, Massachusetts] (Trad. it.), *Ecologia dello sviluppo umano*, Bologna (2002).
- Bronfenbrenner U. (1992b), *Ecological systems theory*, in: *Six theories of child development: Revised formulations and current issues*, ed. R. Vasta, London, p. 187-249.
- Bronfenbrenner U. (2001b), *The bioecological theory of human development*, in: *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, Eds. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Vol. 10, Oxford [UK], pp. 6963-6970.
- Bronfenbrenner U. (2005), *Making Human Beings Human. Bioecological Perspectives on Human Development*, Thousand Oaks.
- Bronfenbrenner U., Morris P.A. (1998), *The ecology of developmental processes*, in: *Handbook of Child Psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development*, 5th Ed., Eds. W. Damon, R.M. Lerner, New York, p. 993-1028.
- Bronfenbrenner U., Evans G.W. (2000), *Developmental Science in the 21st Century: Emerging Questions, Theoretical Models, Research Designs and Empirical Findings*, "Social Development" 9(1), p. 115-125.
- Bronfenbrenner U., Morris P.A. (2006), *The bioecological model of human development*, in: *Handbook of child psychology*, Vol. 1: *Theoretical models of human development* 6th ed., Eds. W. Damon, R.M. Lerner, New York, p. 793-828.
- Cangì C. (2014), *Generazione tech. Crescere con i nuovi media*, Firenze.
- Cassese S. (2018), *La democrazia e i suoi limiti*, Milano.
- Crepet P. (2016), *Baciami senza rete. Buone ragioni per sottrarsi alla seduzione digitale*, Milano.
- Formella Z. (2009), *L'educatore maturo nella comunicazione efficace*, Roma.
- Formella Z. (2015), *Psicologia dell'intervento educativo*, Roma.
- Frezza E. (2017), *MalaScuola. «Gender», affettività, emozioni. Il sistema «educativo» per abolire la ragione e manipolare i nostri figli*, Roma.
- Galimberti U. (2013), *I miti del nostro tempo*, Milano.
- Galimberti U. (2017), *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano.
- Gambini P. (2011), *Adolescenti e famiglia affettiva. Percorsi d'emancipazione*, Milano.
- Gardner H., Davis K. (2014), *Generazione App. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Milano.
- Recalcati M. (2014), *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano.
- Riva G. (2016), *Selfie. Narcisismo e identità*, Bologna.
- Salonia G. (2008), *Maturità*, in: *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, coord. J.M. PELLEZZO, C. Nanni, G. Malizia, Roma, p. 714-717.
- Sartori G. (2015), *La corsa verso il nulla. Dieci lezioni sulla nostra società in pericolo*, Milano.
- Scilligo P. (2005), *La nuova sinfonia dei molti Sé*, Roma.
- Simone R. (2012), *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, Milano.

Ritzer G. (2017), *La McDondalizzazione della produzione*, Roma.

Roncaglia G. (2018), *L'età della frammentazione. Cultura del libro e scuola digitale*, Bari.

Tegmark M. (2018), *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Milano.

Prof. dr Zbigniew Formella – salesiano, dottorato in scienze umanistiche, professore ordinario all'Università Pontificia Salesiana a Roma, direttore della cattedra di Psicologia dell'Educazione. Le sue ricerche scientifiche riguardano le problematiche giovanili di carattere psico-educativo. Possiede diverse pubblicazioni in merito, sia libri che articoli. E-mail: formella@unisal.it

ARKADIUSZ KSYCKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Prawda w pismach filozoficznych św. Augustyna

*„Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie.
I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”*
(Augustyn 2004, s. 25)

Przytoczone zdanie z pierwszej księgi *Wyznań* św. Augustyna stanowi najprawdopodobniej najbardziej znaną sentencję autorstwa ojca Kościoła. Choć powstanie tego zdania datowane jest na okres między 397 a 400 rokiem, to bardzo często stanowi ono punkt odwołania i materiał interpretacyjny współczesnych myślicieli. Ponadczasowość powyższej sentencji tkwi w jej uniwersalizmie, w tym, że wyraża ona twórczy niepokój w sercu człowieka przeszłego i współczesnego, każdego. W tym twórczym niepokoju zawiera się i pulsuje to, co – jak określił św. Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* – jest do głębi ludzkie, odzwierciedla duchowy charakter istoty ludzkiej, a mianowicie poszukiwanie prawdy (RH, s. 18). Wielkim uczestnikiem procesu szukania jej i dążenia do niej, adeptem, mistrzem, a ostatecznie nauczycielem jest św. Augustyn. Owo poszukiwanie prawdy zdominowało początkowe etapy dorosłego życia Hippończyka i w różny sposób przejawiało się w późniejszych jego okresach. Powstałe wówczas dzieła traktujące o prawdzie i celu życia są niezwykle prawdziwe i ciągle aktualne, bo zaprezentowane treści zostały najpierw przez Autora głęboko przeżyte.

Pochylając się nad zagadnieniami epistemologicznymi w pismach filozoficznych św. Augustyna, należy najpierw, choć w zarysie, prześledzić duchową drogę, jaką przebył ten wybitny przedstawiciel antyku chrześcijań-

skiego. Uwzględnienie tego kontekstu jest bowiem pomocne w zrozumieniu Augustyńskiej idei prawdy. Wątek ten został poruszony w pierwszej części niniejszego opracowania. Zasadniczą partię artykułu stanowi natomiast podsumowanie najważniejszych poglądów teoriopoznawczych św. Augustyna o zagadnieniu prawdy oraz możliwość jej poznania.

1. Droga do poznania i umiłowania mądrości

Zainteresowanie tematami filozoficznymi oraz mądrością jako postawą najbardziej godną człowieka (por. Kaczmarek 2014, s. 428) pojawiło się u Augustyna w wieku 19 lat, po przeczytaniu pracy Cycerona *Hortensjusz*. Dokładnie nie wiadomo, jakie treści zawierało powyższe dzieło, gdyż nie zachowało się ono do naszych czasów (istnieje jedynie w wersji do pewnego stopnia zrekonstruowanej – na podstawie cytowań autorów starożytnych). Wydaje się jednak, że to właśnie te treści poruszyły umysł i serce młodego Augustyna i skierowały jego myśl w stronę szeroko pojętej filozofii oraz zagadnień teologicznych (por. Dodoni 2003, s. 43-45). On sam w *Wyznaniach* opisuje następująco swoje wrażenia po przeczytaniu *Hortensjusza*: „W zwyczajnym porządku studiów natrafiłem [...] na jedną z książek autora imieniem Cycero [...]. Książka ta [...] nosi tytuł *Hortensjusz*. [...] Umiłowanie zaś mądrości, jakie we mnie rozniecała ta książka, nosi greckie miano: filozofia” (Augustyn 2004, III, 4, s. 69-70). Lektura wspomnianego dzieła zmieniła myślenie młodego Hipponczyka nie tylko o potrzebie studiowania, ale przede wszystkim o jego własnym życiu. Dzięki niej dokonało się w Augustynie przewartoścowanie życia. Zaczęły pojawiać się w nim dotąd nieznane potrzeby oraz tęsknota za wiecznością. Augustyn zaczął zwracać większą uwagę na wartości duchowe. Mniej znaczyły już dla niego wartości ziemskie, światowe (por. Augustyn 2004, III, 4, s. 69-70). Ostatecznie, można zaryzykować stwierdzenie, że lektura *Hortensjusza* była dla Augustyna swego rodzaju kamieniem milowym na ścieżce duchowego doskonalenia.

Ważnym wydarzeniem w życiorysie Augustyna, które bezsprzecznie odcisnęło piętno na jego filozoficznym myśleniu, było także zetknięcie się z manicheizmem oraz sympatykami tego nurtu. Wyznawcy tej północnoafrykańskiej sekty byli przekonani, że prawdę można poznać samodzielnie, bez jakiegokolwiek pośrednictwa. Pomijali w ten sposób autorytet i hierarchię Kościoła. W św. Augustynie poglądy te znalazły podatny grunt (por. Dodoni 2003, s. 49-51). W pewnym sensie przynależność do tego ugrupowania sprawiała, że był postrzegany jako osoba uduchowiona i poważna (por. Brown 1993, s. 43). Ostatecznie jednak, pomimo początkowej fascynacji, okazały się niewystarczające; nie dały satysfakcjonującej odpowiedzi na nurtujące Augusty-

na pytania, nie przyniosły spokoju duszy poszukującemu prawdy i sensu życia młodzieńcowi z Hippony. Po latach rozczarowany Augustyn wyznał nawet, że teorie manichejskie to kłamstwa, które przez długi czas zwodziły jego myślenie. W swojej duchowej autobiografii stwierdził, że: „w sercach manichejczyków prawdy nie było. [...]. Rozprawiali fałszywie nie tylko o Tobie, któryś jest samą Prawdą, lecz także o żywiołach świata, które stworzyłeś” (por. Augustyn 2004, III, 6, s. 71-72).

Jako dwudziestodzieciolatek św. Augustyn znalazł się w Rzymie, gdzie podjął się pracy retora. Miał nadzieję, że właśnie tu będzie miał miejsce finał jego duchowych poszukiwań i że wreszcie znajdzie spokój serca, identyfikowany przez niego z poznaniem prawdy. Wielkie starożytne miasto, które stanowiło centrum ówczesnego świata, nie okazało się jednak dla Augustyna łaskawe. Doświadczył tu m.in. ogromnych trudności związanych z prowadzeniem zajęć dla studentów. To z kolei potęgowało jego wewnętrzny niepokój. Wskutek tego Augustyn był bliski skierowania się ku sceptycyzmowi, który głosiła szkoła tzw. akademików (por. Dodoni 2003, s. 62-65)¹. Stan, w którym się znalazł, określił po latach następująco: „Przyszło mi też wtedy do głowy, że najrozsądniejsi ze wszystkich filozofów są tak zwani akademicy. Uznali oni, że o wszystkim należy wątpić i że człowiek nie jest zdolny do poznania czegokolwiek w sposób pewny. [...] zwątpiłem w możliwość znalezienia prawdy w Twoim Kościele” (Augustyn 2004, V, 10, s. 128). Sceptycyzm i relatywizm akademików był jednak finalnie dla św. Augustyna nie do zaakceptowania. Okazało się, że wielkie pragnienie poznania prawdy, będącej pokarmem duszy, jest niemożliwe do pogodzenia ze sceptycyzmem i probabilizmem tego ugrupowania. Poglądy akademików oddalały zatem św. Augustyna od prawdziwej filozofii.

2. Istota prawdy

Poszukiwanie prawdy, a następnie próba jej głębszego zdefiniowania stało się punktem centralnym życia Augustyna również w pierwszych latach po nawróceniu na chrześcijaństwo. W przyszłości, w retrospekcyjnych *Wyznaniach* Augustyn powie: „Ciebie samej, Prawdo, Ciebie, [...] pragnąłem i łaknąłem” (Augustyn 2004, III, 6, s. 72). Tym razem poszukiwania były owocne. To właśnie w zetknięciu z chrześcijaństwem i pod jego wpływem Augustyn wypracował naukę o prawdzie, choć nie uczynił tego w sposób tak systematyczny, jak teologowie scholastyczni. W pismach z tego okresu, w których Augustyn

¹ „Oddalonemu zarówno od manicheizmu, w który już nie wierzy, jak i od katolicyzmu, w który jeszcze nie wierzy, pozostaje Augustynowi jedyna droga – sceptycyzm Akademii” (Bardy 1955, s. 71).

porusza zagadnienia związane z prawdą, odnajdujemy szczegóły przebytej filozoficznej drogi autora do jej zdefiniowania i opisanie.

Po pierwsze, Augustyn wyraża przekonanie, że istotą prawdy jest sam Bóg. Idea ta została przez niego przedstawiona w dziele *O wolnej woli*. Myśl tę wyraża w następujących słowach: „jest byt wyższy od naszego rozumu, uznasz w nim Boga, pod warunkiem, że nie ma już nic wyższego nad tym bytem. [...] jeżeli nie istnieje nic wyższego, sama prawda jest Bogiem; jeżeli istnieje, to właśnie to jest Bogiem” (Augustyn 1999c, 2. 15. 39, s. 565)². W wywodzie tym Hipponczyk stawia prawdę ponad rozumem, który z natury jest zmienny. W konsekwencji zatem uznaje prawdę za niezmienną. Owa niezmiennność i wyższość w stosunku do ludzkiego rozumu jest dowodem na podobieństwo prawdy do Boga. W ten sposób Augustyn dochodzi do przekonania, że pojęcia Bóg i prawda są z sobą tożsame. Myśl ta powraca u niego wiele razy, np. w dziele *O nauce chrześcijańskiej* stwierdza, że „wszelka [...] prawda pochodzi od tego, który o sobie powiedział: Jam jest Prawda” (Augustyn 1989, s. 8-9). Dla Augustyna zatem to Bóg jest prawdą. Idea ta jest mocno osadzona w sposobie jego myślenia i stanowi absolutną pewność jego myśli filozoficznej.

W koncepcji tej autor idzie jednak o krok dalej – Bóg jest nie tylko prawdą, Bóg jest także jej źródłem. Prawda może pochodzić tylko i wyłącznie od Niego. Z takiego sposobu dowodzenia wynika oczywisty wniosek: człowiek poza Bogiem nie odnajdzie prawdy. Znakomitym potwierdzeniem tego może być z pewnością samo życie Świętego. W tym samym dziele wielki Hipponczyk do opisu prawdy wykorzystuje motyw tajemnicy wcielenia Słowa (zatem motyw chrystologiczny). Mówi: „Przypatrz się, jak sama Prawda w osobie Słowa, przez które wszystko zaistniało, stała się ciałem, by zamieszkać między nami” (Augustyn 1989, I. 38, s. 43). Jest to fundamentalne stwierdzenie, zamieszkiwanie bowiem prawdy w ludzkim świecie determinuje możliwość jej poznania. Jeśli prawda mieszka „pomędzy nami”, staje się tym samym bliska ludzkiemu rozumowi, a ten z kolei ma szansę, by ją uchwycić swoimi zdolnościami poznawczymi. Wątek chrystologiczny w odniesieniu do prawdy pojawia się raz jeszcze w twórczości św. Augustyna, tym razem w dziele zatytułowanym *O nauczycielu*. Wielki ojciec Kościoła ujął to zagadnienie następująco: „A ten, kogo się radzimy jest nauczycielem: to jest Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. [...] A jeżeli mylimy się, to nie z winy wewnętrznej Prawdy, której się radzimy, podobnie, jak nie jest rzeczą światła zewnętrznego, że wzrok cielesny ulega często złudzeniom [...]. Jeśli zaś chodzi o rzeczy niemyślowe, to za pośrednictwem rozumu zasięgamy rady

² Podobnie wyraża się w: Augustyn, *List* 118, 4. 23, <http://www.augustinus.it/latino/lettere.index2.htm> [dostęp: 12.06.2017]: „[...] albowiem prawda na pewno jest Bogiem” (tłum. własne). W porównaniu z myślą wyrażoną przez św. Augustyna w dziele *O wolnej woli*, słowa z *Listu* 118, mają o wiele silniejsze zabarwienie i podkreślają pewność, z jaką autor formułuje swoją myśl.

owej wewnętrznej Prawdy” (Augustyn 1999a, s. 477-478). Pod pojęciem owej wewnętrznej prawdy Augustyn rozumie oczywiście Chrystusa. Przypisuje Mu cechy nauczyciela, którego zadaniem jest prowadzenie ucznia – człowieka, do prawdy. W zacytowanym powyżej fragmencie zastanawia jeszcze jedna kwestia, a mianowicie relacja rozum – prawda. Otóż według św. Augustyna ludzki rozum i prawda, czyli Chrystus, stoją bardzo blisko siebie, nie są to rzeczywistości biegunowo odległe od siebie, więcej, Chrystus jest przyjacielem, w którym człowiek znajduje najlepszego, najbardziej zaufanego doradcę.

Zaprezentowane powyżej Augustyńskie ujęcie istoty prawdy stanowiło wyraźną nowość w refleksji filozoficznej. Prawda przestała być mglistą i nieokreśloną ideą, niedostępną ludzkiemu poznaniu. Zyskała wymiar osobowy, została utożsamiona z Osobą Syna Bożego, stała się bliska i poznawalna. Myślenie to rzutuje na chrześcijaństwo jako religię, która nie odrzuca poznania rozumowego, ale dzięki niemu właśnie jest w stanie prowadzić człowieka do Boga. Takie ujęcie istoty prawdy przez św. Augustyna ma daleko idące konsekwencje i ustrzega przed popadnięciem w sentymentalizm – chrześcijaństwo nie jest religią bazującą tylko na indywidualnych odczuciach, ale równie mocno angażuje działanie ludzkiego rozumu w poznanie prawdy i Boga.

3. Cechy prawdy

Prawda w nauce biskupa Hippony, jak stwierdzono wyżej, jest jednoznacznie zdefiniowana – prawdą jest sam Bóg. Ambicja św. Augustyna jest jednak większa, nie tylko nazywa prawdę, ale także podejmuje próby jej określenia i scharakteryzowania. I tak, uznaje prawdę za niezmienną, obdarzoną mądrością oraz żywotną.

Kontekst niezmienności prawdy u Augustyna obejmuje nie tylko rozważania o samej prawdzie, lecz także o mądrości, gdyż u tego filozofa prawda zawsze łączy się z poszukiwaniem mądrości. Te dwie sprawy są nierozdzielne. Autor *Wyznań* twierdzi nawet, że prawda nigdy nie może być pozbawiona mądrości. Gdyby tak było, ludzie nie mieliby upodobań w życiu niezmiennie mądrym, a pełnym zmienności. Augustyn wskazuje, że zarówno mądrość, jak i prawdę ludzie bardzo sobie cenią. Co więcej, przyznają prawdzie atrybut niezmienności i zawsze stawiają ją wyżej niż swoją własną kapryśną naturę. Jest tak dlatego, że będąc uczciwymi wobec siebie, w sobie dostrzegają zmienność³. Żywotność prawdy z kolei oznacza i wyraża się w permanentnej, ży-

³ Por. Augustyn 1989, I, 8, s. 19: „Natomiast sama Mądrość nigdy mądrości nie była pozbawiona i nigdy nie może być niemądrą. Jeśliby ludzie tego nie dostrzegali, to w żaden sposób życia niezmiennie mądrego nie stawialiby ponad zmienne. Oni też samą zasadę prawdy, uznawaną za naj-

ciodajnej trosce Boga, Sprawcy i Stwórcy wszystkiego, o swoje stworzenie⁴. W prawdzie zatem zawiera się życie. Gdzie jest prawda, tam jest życie.

Święty Augustyn przypisuje prawdzie również nieśmiertelność. Jest przekonany, że choćby nawet zginął świat cały, to ona zginąć nie może. Cóż bowiem może być prawdziwe bez prawdy? W swoim dziele zatytułowanym *Soliloquia* wyraża to w sposób następujący: „prawda nie może zginąć, bo choćby zginął nie tylko świat, ale nawet prawda, prawdziwe będzie zdanie, że zginął świat i prawda. Nic zaś nie jest prawdziwe bez prawdy, a zatem prawda nigdy zginąć nie może” (Augustyn 1999f, 2, 15, 28, s. 295). To rozumowanie o nieśmiertelności prawdy doprowadza w końcu św. Augustyna do uznania nieśmiertelności ludzkiej duszy. Ten wątek filozoficzny opiera się na przekonaniu, że w duszy, która poznaje prawdę, ona sama mieszka. Skoro zaś prawda, która mieszka w duszy, nie ginie, również sama dusza nie może zginąć, jest zatem nieśmiertelna (por. Augustyn 1999f, 2, 18, 32, s. 301). Z koncepcją nieśmiertelności prawdy u Augustyna wiąże się również wieczność prawdy (zagadnienia te są bliskoznaczne, aczkolwiek w rzeczywistości różnią je niuanse, a sama wieczność jest pojęciem szerszym niż nieśmiertelność). Choćby nawet świat przestał istnieć, ona istnieje wiecznie, niezależnie od świata⁵.

Cechą charakteryzującą prawdę w pismach filozoficznych św. Augustyna jest również jej uniwersalizm. Według biskupa Hippony polega on na dostępności. Augustyn pisze: „w prawdzie i mądrości mamy dobro, z którego wszyscy możemy korzystać wspólnie w równej mierze. Nie ma w niej żadnych ograniczeń, żadnych niedostatków. Przyjmuje wszystkich, którzy ją kochają [...]. Cała ona jest równocześnie wspólna wszystkim” (Augustyn 1999c, 2, 14, 37, s. 563-564). Uniwersalizm prawdy świadczy o jej niepodzielności i niewyczerpalności. Jedna rzecz jest jednak istotna – prawda jest, owszem, łaskawa i dostępna dla wszystkich, jednocześnie jest jednak wymagająca – wymaga od ludzi miłości. Prawda uniwersalna to taka, która przewyższa człowieka, jego intelekt i zdolności poznawcze, jest zatem transcendentna (por. Kowal-

lepszą, rozumieją jako niezmienną i ją zawsze stawiają ponad własną naturę, dlatego że dostrzegają własną zmienność”.

⁴ Por. Augustyn 1989, I, 10, s. 19: „Dlatego ponieważ należy radować się tą Prawdą, która jest nieodmiennie żywotna, i w niej Bóg – Trójca, Sprawca i Stwórca wszystkiego, troszczy się i zarządza potrzebom rzeczy, jakie powołał do bytu, należy oczyścić umysł, żeby był w stanie dostrzec to światło, a poznawszy je, w nim się zatopił”.

⁵ por. Augustyn 1999f, 2, 2, s. 270: „Jeżeli świat ten będzie istniał wiecznie, czy prawdziwe jest twierdzenie, że świat będzie istniał wiecznie? Któż by w to wątpił. A jeżeli przestanie istnieć? Czy nie tak samo prawdziwe jest twierdzenie, że świat przestaje istnieć? Tak samo. [...] A jak uważasz, czy coś może być jeszcze prawdziwe, gdy nie istnieje prawda? To niemożliwe. Prawda będzie zatem istniała, choćby nawet świat zginął. [...] A zatem prawda nie może przestać istnieć”.

czyk 2007, s. 247). Ludzkie pragnienie poznania jej nie stanowi dla niej samej żadnego ograniczenia ani umniejszenia.

Prawdzie, która zaspokaja i obejmuje egzystencję człowieka, Augustyn przypisuje także charakter normatywny. W traktacie *O wolnej woli* pyta potencjalnego rozmówcę: „Co więc sądzisz o tej prawdzie, [...] która daje nam widzieć tyle rzeczy, mimo że sama jest jedna? Czy jest ona wyższa od naszego umysłu, czy równa, czy nawet niższa? Ale gdyby była niższa nie byłaby prawidłem, lecz przedmiotem naszych sądów, tak jak ciała fizyczne” (Augustyn 1999c, 2, 12, 34, s. 560). Biskup Hippony zdecydowanie uważa, że prawdy nie można ustalać. Jej normatywność polega na tym, że nie wydajemy o niej sądów tak jak o innych rzeczach, to raczej my jesteśmy przez nią sądzeni. Niemożliwe jest ustalenie jej według dowolności ludzkiej. Z prawdą więc nie można dyskutować, jej się słucha, służy i z nią współpracuje.

Cechy, które św. Augustyn odkrywa w prawdzie, można swobodnie przypisać również samemu Bogu. Jest tak, ponieważ prawda przekracza doskonałość w poznaniu i w istocie zarówno człowieka, jak i świata i w ten sposób wręcz domaga się istnienia Boga, który w stopniu najwyższym i doskonałym prowadzi do wyjaśnienia wszelkiej prawdy. Utożsamienie Boga z prawdą, jakiego dokonał św. Augustyn, stworzyło więc możliwość opisanie obydwu tych zagadnień za pomocą tych samych przymiotów.

4. Możliwość poznania prawdy

Ciekawą stroną rozważań o prawdzie w filozofii św. Augustyna stanowi ocena możliwości jej poznania. Poglądy w tym zakresie krystalizowały się u Augustyna podczas jego pobytu w Rzymie, pod wpływem zetknięcia się z koncepcjami tzw. akademików. Jako przedstawiciele sceptycyzmu epistemologicznego uważali oni, że niemożliwe jest poznanie prawdy, a także posiadanie jakiegokolwiek wiedzy pewnej (por. Gilson 1953, s. 50-51). Twierdzili, że „człowiek nie może osiąść wiedzy, przynajmniej w zakresie tych spraw, które mają związek z filozofią [...]. I nie tylko mówili, że wszystko jest niepewne, lecz usiłowali to twierdzenie udowodnić licznymi dowodami” (Augustyn 1999e, 2. 5. 11, s. 91). Krytyczny stosunek Augustyna do tych opinii, a finalnie jednoznaczne odparcie wyrażanego przez akademików sceptycyzmu widać przede wszystkim w dwóch dziełach: *Przeciw Akademikom* oraz *O życiu szczęśliwym*. Augustyn posługuje się tu argumentem życia. Twierdzi, że klasycznym dowodem przeciw sceptycyzmowi jest pewność własnego istnienia, własnego ja. Ciekawy wywód prezentuje w przywołanej wyżej książce-dialogu *O życiu szczęśliwym*, gdzie pyta swego przyjaciela Nawigiusza: „Czy wiesz przynajmniej, że żyjesz? Wiem – powiada. Wiesz zatem, że masz ży-

cie, jeśli prawdą jest, że nikt nie może żyć bez życia” (Augustyn 1999d, 2. 7, s. 21)⁶. Według Hipponczyka człowiek może wątpić w pewność wielu rzeczy, nigdy natomiast nie powinien wątpić w swoje istnienie. To byłoby absurdalne i niedorzeczne. Jeżeli zatem nie można wątpić w to, że się żyje, to sytuacja ta otwiera drogę do poszukiwania dalszych, niepodważalnych prawd, aż wreszcie człowiek dojdzie do poznania prawdy najwyższej, czyli samego Boga. Augustyn uważa, że istota ludzka jest zdolna poznać prawdę oraz osiąść wiedzę pewną i niepodważalną. Bycie mędrcom, filozofem oznacza nie tylko szukanie prawdy, ale znalezienie i dojście do prawdy.

Jak zakładał św. doktor Kościoła, poznanie prawdy jest możliwe. W tym kontekście stosowne wydaje się zatem pytanie: Jak to się dzieje, że człowiek poznaje prawdę? Jaka jest droga do poznania prawdy? Odpowiedź na postawione pytania święty biskup zawarł w teorii iluminacji, która stanowi swego rodzaju kamień milowy Augustyńskiej epistemologii⁷. W teorii tej Augustyn odwołuje się znanych mu dobrze i lubianych elementów filozofii platońskiej i je wykorzystuje. Już Platon i jego uczniowie nauczali, że Bóg jest światłem wszystko oświecającym (por. Kowalczyk 2007, s. 219). Dzięki tej jasności, oświeceniu i uwidocznieniu zostają uruchomione procesy poznawcze ludzkiego rozumu. Z tej koncepcji czerpie obficie Augustyn, pisząc w *Solilokwiach*: „Tyś jest, Boże, Światłością nadzmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne” (Augustyn 1999f, 1, 1, 3, s. 240). Znaczący jest fakt, że Augustyn określa Boga mianem światłości niematerialnej, ponadzmysłowej, tzn. przekraczającej człowieka i jego umysł. Owa niematerialna światłość staje się niejako „katalizatorem” procesu poznawania prawdy przez człowieka. Nieco dalej autor w sposób zupełnie jednoznaczny dokonuje analogii pomiędzy Bogiem a słońcem. Naucza, że: „rozum, który z tobą rozmawia, obiecuje, że tak twojej myśli ukaże Boga, jak słońce ukazuje się oczom. [...] Sam zaś Bóg jest tym, który oświeca” (Augustyn 1999f, 1, 6, 12, s. 250). W Augustyńskiej koncepcji teorii iluminacji bezwzględnie konieczne jest działanie samego Boga. To Bóg jest tym, który udziela rozumowi nadprzyrodzonego światła dla poznania rzeczy. Poglądy te zostały wyrażone bardzo dobitnie w *Solilokwiach* w następujących słowach: „Podobnie więc, jak patrząc na ziemskie słońce, mo-

⁶ Ta podstawowa zasada Augustyńskiej filozofii obecna jest w wielu jego dziełach, m. in.: Augustyn 1999f, 2. 1. 1., Augustyn 1999c, 2, 3, 37; Augustyn 1999b, 39, 37; Augustyn 1996, 15, 12, 21; w sposób szczególnie dopracowana została w Augustyn 2015, 11, 26. To tam zostało wyrażone słynne powiedzenie Augustyna: „nawet jeśli się myślę, to jestem”. Do tej zasady odnosi się także É. Gilson: „Pewność istnienia myślącego podmiotu jest więc ugruntowana na pewności istnienia myśli, w przeciwieństwie do każdej późniejszej pewności i ta niezaprzeczona prawda jest również najpierwszą ze wszystkich pewności” (zob. Gilson 1953, s. 53-54).

⁷ Por. Trapé 1978, s. 397: „Un'altra soluzione centrale della filosofia agostiniana e strettamente legata alla prima, e la teoria dell'illuminazione, che e poi un altro aspetto – il secondo – della dottrina della partecipazione”.

żesz zauważyć trzy jego właściwości, a mianowicie: że istnieje, że świeci, i że oświeca, tak i ów Bóg ukryty, którego chcesz pojąć, ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać rozumowi, że umożliwia poznanie innych rzeczy” (Augustyn 1999f, 1,8,15, s. 253). Jak można zatem zauważyć, Augustyn jest przekonany, że w umyśle człowieka procesy poznawcze mogą zachodzić w sposób prawidłowy jedynie wtedy, gdy ten dostępuje łaski oświecenia z góry, od samego Boga. Człowiek pozbawiony owego Bożego światła po prostu błądzi.

W swoich dziełach Augustyn wielokrotnie starał się wyjaśniać istotę zagadnienia iluminacji. Czynił to zarówno w pismach z okresu młodości, jak i w tych napisanych później – w okresie dojrzałego już życia. Klasycznym tego przykładem jest fragment pochodzący z *Wyznań*, gdzie doktor Kościoła, opisując swoje własne doświadczenia wewnętrzne, stwierdza, że zaczął wchodzić w głębię swej istoty dopiero za pośrednictwem i pod przewodnictwem Boga. To właśnie tam, na dnie swojej duszy, mógł doświadczyć niezmiennej światłości Boga, która oświeciła jego umysł i uczyniła zdolnym do poznania prawdy⁸. Augustyn pokazuje, że światło, które prowadzi człowieka do poznania prawdy, jest niematerialne i nie ma związku z rzeczywistością ziemską. Światło to pochodzi od Boga i skrywa w sobie stwórczą moc. Teoria iluminacji posłużyła biskupowi Hippony także do pokazania, że nikt nie jest samowystarczalny, czy to w kwestii poznania, czy to zbawienia. Nikt nie może sam siebie oświecić, jak też doprowadzić do zbawienia wiecznego (por. Turzyński 2013, s. 159).

Przedstawiony wyżej fragment *Wyznań* (zob. Augustyn 1999f, 1, 6, 12, s. 250) św. Augustyna daje nam jeszcze jedną wskazówkę, a mianowicie sugeruje, gdzie człowiek ma poszukiwać prawdy. Hipponczyk radzi, by w procesie poszukiwania wejść w głębię swej duszy. Tam bowiem możemy dostrzec prawdę, tam dochodzi do spotkania z nią. Pogląd ten najdobitniej został wyrażony w dziele *O prawdziwej wierze*, gdzie Augustyn radzi, aby nie wychodzić na świat, lecz powrócić do samego siebie. We wnętrzu człowieka bowiem mieszka prawda (Augustyn 1999b, 39, 72, s. 788). Biskup Hippony staje się więc propagatorem i zwolennikiem autorefleksji oraz introspekcji. One to wraz z iluminacją prowadzą człowieka do poznania prawdy.

⁸ Augustyn 2004, VII, 10, s. 180-181: „Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wniknąć, ponieważ Ty mnie wspomagaleś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie, się wzmogło i rozjaśniło, i całą nappełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono ponad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna”.

5. Skutki poznania prawdy

Zagadnienie prawdy w filozofii św. Augustyna stanowi niezmiernie ważny aspekt jego nauki. Co najważniejsze, opracowana koncepcja jest niezwykle wiarygodna, nie ogranicza się bowiem, jak już wspomniano wcześniej, jedynie do podania prawd teoretycznych, ale zbudowana jest na gruncie życiowego i bardzo osobistego doświadczenia. Augustyn zajmuje się w sposób systematyczny zagadnieniami filozoficznymi nie dla idei czy rozwoju swojej działalności, ale po to, by odnaleźć w życiu szczęście. I odnajduje je – dzięki prawdzie (por. Gilson 1953, s. 1-8). Naucza, że „szczęście polega na radowaniu się prawdą” (Augustyn 2004, 10. 23, s. 282). Augustyn jest przekonany, że to pragnienie życia szczęśliwego jest powszechne i dotyczy wszystkich ludzi. Twierdzi, że życie, któremu towarzyszy radowanie się poznana i posiadana prawda, jest jedynie szczęśliwe, a człowieka tak żyjącego uważa za jedynie spełnionego. W *Wyznaniach* mówi: „Tego szczęśliwego życia wszyscy pragną – tego życia, które jedynie jest szczęśliwe; wszyscy pragną prawdą się radować” (Augustyn 2004, 10. 23, s. 282). Augustyn dodaje jednocześnie, że człowiek nie powinien poszukiwać szczęścia w rzeczach przyziemnych, bo one dają jedynie szczęście pozorne i nietrwałe. Jest przekonany, że „szczęśliwym jest tylko taki człowiek, który znajduje upodobanie w niezachwianej, nieziennej i najwznioślejszej prawdzie” (por. Augustyn 1999c, 2. 13. 35, s. 562). Według niego, to właśnie z prawdy „pochodzi urok innych prawdziwych dóbr” (Augustyn 1999c, 2. 13. 36, s. 563). Cieszyć się całym światem można więc dopiero, gdy pozna się najpierw samą prawdę. Ona sprawia, że człowiek właściwie może spoglądać na otaczający go świat i używać go zgodnie z zamysłem Bożym. Warto podkreślić, że takie postulaty głosiła jako pierwsza, na długo jeszcze przed św. Augustynem, filozofia starożytna. Można zatem powiedzieć, że Augustyn jest spadkobiercą tej wielkiej tradycji. W swoich rozważaniach o życiu szczęśliwym biskup Hippony idzie jednak dalej. Nadaje nieokreślonej prawdzie filozofii starożytnej imię, nazywa ją Bogiem. Wobec tego według św. Augustyna szczęśliwe będzie takie życie, które wynika z posiadania Boga. Wyrażone to zostało w słowach: „To właśnie jest szczęściem: radowanie się w dążeniu ku Tobie, radowanie się Tobą, radowanie się ze względu na Ciebie. To jest prawdziwym szczęściem i nie ma szczęścia innego”⁹. Bardzo silnie zaakcentowana jest tu wyraźna stanowczość autora i wewnętrzna siła przekonania w wyrażaniu swoich poglądów. Ostatecznie, oceniając bardzo pozytywnie możliwości poznania prawdy, Augustyn jeszcze

⁹ Augustyn 1999c, 10. 22, s. 281. Augustyn bardzo podobnie wyraża się na temat szczęśliwego życia w Augustyn 1999d, 3. 17, s. 32: „I to jest właśnie, jeśli się nie mylę, owa prawda, którąśmy wczoraj jako niewątpliwą z wielką żarliwością ustalili. Rozumowanie bowiem wykazało, że szczęśliwy jest ten, kto posiada Boga”.

raz odwołuje się do wątku chrystologicznego. Mówi, że szczęśliwy jest tylko ten człowiek, „który przez Prawdę doszedł do Miary Najwyższej. O nim możemy powiedzieć, że Boga w duszy posiada, że Bogiem się cieszy” (Augustyn 1999d, 4. 34, s. 48). Myśl Augustyna staje się klarowna, gdy uzupełnimy ją o pewne wyjaśnienie. Otóż ową wspomnianą wyżej Prawdą u Augustyna jest Jezus, Najwyższą Miarą natomiast sam Bóg. Zgodnie zatem z wywodem świętego, to Jezus, Syn Boży, prowadzi człowieka do poznania prawdy, którą jest Bóg sam jeden.

Święty Augustyn nigdy nie zadowalał się półprawdami i pozorami szczęścia. Zawsze dążył do pełni, która pomogłaby mu osiągnąć wewnętrzny pokój serca. Przeszedłszy długą duchową drogę od zachłyśnięcia się światem, pewnej pustki emocjonalnej i wewnętrznego nieuporządkowania do równowagi umysłu i pokoju serca, wyjaśnia, że „pełnia duszy i życie szczęśliwe polega [...] na zbożnym, a doskonałym poznaniu Ręki, która nas do Prawdy wiedzie, i Prawdy, którą się sycimy, i Ogniwa, które nas łączy z Miarą Najwyższą” (Augustyn 1999d, 4. 35, s. 49). Znając z własnego doświadczenia głębię ludzkiego bytu, Augustyn przekonuje, że tylko Prawda – Bóg, jest w stanie zaspokoić całkowicie ludzkie i właściwe pragnienie szczęścia oraz życia szczęśliwego. Niemożliwe jest według św. Augustyna osiągnięcie satysfakcji bez Boga lub obok Niego.

*

Powyższej zaprezentowana próba usystematyzowania poglądów św. Augustyna na prawdę i możliwość jej poznania prowadzi do następujących wniosków i spostrzeżeń:

- Jednym z najistotniejszych wątków, jakie wyłaniają się z rozważań filozoficznych Augustyna, jest wielki optymizm poznawczy w odniesieniu do prawdy. Myśliciel ten jest zdania, że człowiek ma zdolność poznania prawdy swoim intelektem. Oczywiście nie dzieje się to samoistnie. Człowiek nie dokonuje tego samodzielnie, ale dzięki Bożej interwencji – iluminacji. W ten sposób w nas samych, żyjących w XXI w., Augustyn buduje wiarę w człowieka, który nie musi żyć płytko w intelektualnej i egzystencjalnej ciemności, ale zdolny jest prowadzić szczęśliwe i satysfakcjonujące życie – dzięki poznanej prawdzie, czyli samemu Bogu.
- Święty Augustyn wierzy w ludzki intelekt, w jego wielkie zdolności i odwagę. Zdolność ludzkiego umysłu wyraża się według Hipponczyka w możliwościach poznania i posiadania Najwyższej Prawdy – Boga. Odwaga ludzkiego intelektu objawia się z kolei w spotkaniu z wiarą. W swoich pismach Augustyn łączy te dwie z pozoru sprzeczne rzeczywistości, ukazując ich konieczną współpracę na rzecz dobra i szczęścia człowieka.

Tym samym jest on prekursorem dualizmu gnozeologicznego, polegającego na wzajemnym uzupełnianiu się wiary i rozumu.

- Święty Augustyn jest prekursorem personalizmu chrześcijańskiego. W centrum jego filozoficznych rozważań naczelną pozycję zajmuje bowiem człowiek i jego droga do poznania Boga. Augustyn zachęca, by budować swoją osobową wartość poprzez permanentne poznawanie prawdy, którą jest tylko Bóg.
- Hipponczyk, mimo że odległy w perspektywie historycznej, jest współczesnemu człowiekowi, z jego problemami i dylematami czasów, bardzo bliski. Jego filozofia jest ciągle aktualna, daje odpowiedź na fundamentalne pytania, a także oferuje możliwość duchowego rozwoju jednostki.

TRUTH IN THE PHILOSOPHICAL WRITINGS OF ST. AUGUSTINE

SUMMARY

Saint Augustine (354-430) is one of the four great doctors of the Western Church. In his teaching, he discussed issues of both philosophical and theological nature. The above article is an attempt to summarize important epistemological views of St. Augustine concerning the possibility for man to know the truth. This knowledge, according to the thoughts of this ancient author, affects the quality of life and guides human behavior.

In analyzing the above issue, an analysis of philosophical writings of Saint Augustine was used, in which the author defines what the truth is and what is its main and absolute content. On this basis, it was established that for Saint Augustine the absolute and only truth is God. Knowing this truth gives man a sense of true happiness and satisfies the deepest desires of his soul. Augustine emphasizes epistemological optimism regarding the truth. It combines the effort of human reason with the light of faith and shows their necessary cooperation for the good and happiness of man.

Keywords: truth; God; happiness

Słowa kluczowe: prawda; Bóg; szczęście

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Augustyn, *List 118*, tłum. własne, [http:// www.augustinus.it/latino/lettere.index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/lettere.index2.htm) [dostęp: 12.06.2017].
- Augustyn (1989), *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa.
- Augustyn (1999a), *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 433-492.
- Augustyn (1999b), *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 733-818.
- Augustyn (1996), *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków.
- Augustyn (1999c), *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 493-648.
- Augustyn (1999d), *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 15-50.
- Augustyn (1999e), *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 57-151.
- Augustyn (1999f), *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków, s. 239-305.
- Augustyn (2004), *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków.
- Augustyn (2015), *O państwie Bożym*, tłum. T. Kubicki, Kęty.

Opracowania

- Bardy G. (1955), *Święty Augustyn*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa.
- Brown P. (1993), *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa.
- Dodoni R. (2003), *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków.
- Gilson É. (1953), *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa.
- Jan Paweł II (2007), *Redemptor hominis*, Warszawa.
- Kaczmarek T. (2014), *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 34 t. 61, s. 428-440.
- Kowalczyk S. (2007), *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin.
- Trapé A. (1978), *S. Agostino*, w: *Patrologia*, vol. III, red. A. di Bernardino, Marietti, s. 323-434.
- Turzyński P. (2013), *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji Augustyńskiej estetyki teologicznej*, Theologia Radomiensis, t. 7, Radom, s. 7-481.

Arkadiusz Ksyci – kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, urodzony w roku 1984, święcenia kapłańskie otrzymał w roku 2010. Ukończył studia magisterskie na WT UAM w Poznaniu w 2010 roku, teologiczny licencjat na tej samej uczelni uzyskał natomiast w roku 2018. Zainteresowania naukowe autora obejmują zagadnienia teologii patrystycznej z uwzględnieniem eklezjologii ojców Kościoła oraz nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI.

WALDEMAR GRACZYK

Wyższe Seminarium Duchowne w Kaliszu

Na ratunek prawdziwej koncepcji przyjaźni, czyli *Przyjaźń duchowa* Elreda z Rievaulx jako remedium na kryzys przyjaźni wśród ludzi młodych

Kryzys przyjaźni

Przez wieki przyjaźń jawiła się człowiekowi jako najwyższy wyraz miłości. W filozofii starożytnej Grecji oraz kulturze rzymskiej stanowiła jeden z głównych tematów przewodnich¹, które miały praktyczne odzwierciedlenie, albowiem człowiek kultury klasycznej nie wyobrażał sobie życia bez doświadczenia przyjaźni i bez przyjaciół. Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że w świecie antycznym człowiek samotny, żyjący bez kręgu bliskich mu przyjaciół, uchodził za duchowo umarłego. Myśl biblijna, a następnie teologia patrystyczna i średniowieczna, wraz z Augustynem, Elredem z Rievaulx czy Tomaszem z Akwinu, rozpoczęła proces chrystianizacji koncepcji przyjaźni. Jej pozycji w ludzkim doświadczeniu nie zburzyła doktryna oświeceniowa czy pozytywistyczna i choć sama przyjaźń nie podlegała już tak wnikliwej analizie jak wcześniej, to pozostała jednak jednym z najbardziej istotnych doświadczeń człowieka. Również w epoce modernizmu, epoce postmodernistycznej czy postchrześcijańskiej pozornie nic się nie zmieniło, ponieważ nadal przyjaźń jest postrzegana jako rzeczywistość wpisana w naturę człowieka, która kształtuje jego byt prawie tak samo, jak doświadczenie miłości oblubieńczej.

¹ Wystarczy wspomnieć w tym miejscu Platona z jego dialogiem o przyjaźni *Lizys*; Arystotelesa, autora *Etyki Nikomachejskiej*, w której zajmuje się zagadnieniem przyjaźni w księgach: VIII i IX; Cyцерona z jego słynnym traktatem o przyjaźni *Leliusz* czy Senekę, którego *Listy moralne do Lucyliusza* zawierają wiele treści dotyczących omawianego zagadnienia.

Pomimo istotnej roli fenomenu przyjaźni w naszej kulturze można dziś zauważyć pewne symptomy pojawiającego się kryzysu, nie tyle samej przyjaźni, ile jej właściwego rozumienia, przeżywania i kształtowania. W epoce *social network* człowiek sądzi, że ma ogromną liczbę przyjaciół, którzy jednak są nimi jedynie w rzeczywistości wirtualnej. Niezależnie od ogromu środków komunikacji, jakimi dziś dysponujemy, można zaobserwować wzrost poczucia samotności, szczególnie wśród ludzi młodych. Wielu z nich nie ma się do kogo zwrócić o radę czy pomoc, mimo że mają tysiące znajomych czy „przyjaciół” w mediach społecznościowych. Okazuje się, że proces globalizacji wcale nie musi prowadzić do pogłębienia tak ważnej relacji w życiu człowieka, jaką jest przyjaźń. Ponadto wszechobecny pośpiech, życie wypełnione pracą i innymi obowiązkami nie pozwala często pogłębić naszych płytkich relacji, które zatrzymują się przeważnie na etapie koleżeństwa, ale nie mają wiele wspólnego z prawdziwą koncepcją przyjaźni, jaką tworzyli myśliciele greccy, rzymscy i chrześcijańscy (por. Graczyk 2017, s. 17).

Przyjaźń, podobnie jak każda inna głębsza relacja, wymaga odpowiedzialności, przede wszystkim dlatego, że wyraża to, kim jest człowiek, ukazuje jego wnętrze oraz wychowuje to, co można określić jako istotę człowieczeństwa, a więc, mówiąc jaśniej, przyjaźń służy procesowi dojrzewania i dorastania, czyli edukuje człowieka². Nie można zatem traktować jej jako zwykłego koleżeństwa, relacji zbudowanej jedynie na sentymentach, bliżej nieokreślonych uczuciach albo szukaniu korzyści. Współczesny świat zatracza lub banalizuje podstawowe pojęcia, konstytuujące byt człowieka i całej ludzkości, takie jak: dobro, prawda, piękno, miłość i przyjaźń. Dziś liczy się to, co opłacalne, łatwe, szybkie i przyjemne. Dlatego możemy z całkowitą pewnością stwierdzić, że obecnie świat preferuje model przyjaźni utylitarystycznej, która trwa do momentu, kiedy kończy się osobista korzyść jednej ze stron³. Francesco Alberoni twierdzi nawet, że wrogiem przyjaźni są zbudowane na filozofii utylitarystycznej wielkie struktury społeczne, np. wolny rynek (por. Alberoni 2006³, s. 132). Ludzie młodzi, którzy są przecież dziećmi swoich czasów, przeżywają więc „przyjaźnie”, nie rozumiejąc do końca ich istoty oraz tego, co one powinny nieść ze sobą i do czego winny prowadzić. Należy więc niestety ocenić

² Por. O’Neil 1996, s. 99: “Psychological theories of human development depict growth as a progressive movement from self-absorption as an infant to the mature adult who has a clear self-identity and freely commits himself or herself to relationships with others. These include more personal relationships such as friendship and marriage, as well as an awareness of oneself as a member of the human community”; Seidl 1995, s. 405.

³ Por. Lodovici 2009, s. 16: “Le etiche moderne non riescono a preservare atti di gratuità come l’amore e l’amicizia, perché non permettono di esercitare questi atti come espressione ed incarnazione della sollecitudine verso gli altri, verso il bene degli altri in quanto altri, bensì ingiungono al soggetto di considerare l’altro come tramite attraverso cui si soddisfa un obbligo o si producono le migliori conseguenze possibili”.

czasy nam współczesne jako epokę kryzysu przyjaźni⁴, również tej przeżywanej przez młodych ludzi. Chyba jak nigdy dotąd aktualne okazuje się pytanie: Czy dzisiejsza młodzież potrafi się zaprzyjaźnić?

Przyjaźń w życiu młodego człowieka

Nie ma wątpliwości, że młody człowiek nawiązuje relacje ze swoimi rówieśnikami w różnych celach. Więzy te z pewnością pod względem jakościowym również są bardzo zróżnicowane. Nie ma chyba jednak młodego człowieka, poza wypadkami osób chorych psychicznie, który nie chciałby nawiązać relacji z drugim człowiekiem, mimo że może mieć problemy z realizacją takiego pragnienia. Wśród różnych potrzeb człowieka znajduje się przecież pragnienie życia w społeczności, a więc nawiązania i podtrzymywania więzi z innymi. Ta potrzeba jest wręcz wpisana w naturę człowieka, jest jednym z jej fundamentów, tak samo jak zaspokojenie głodu czy przeżywanie swojej płciowości. W dzisiejszym społeczeństwie, w którym żyje coraz więcej osób młodych bez rodzeństwa, istnieje, pomimo wskazanego wyżej kryzysu, pragnienie budowania trwałych relacji, wśród których przyjaźń należy do najważniejszych. Młodzi ludzie czują taką potrzebę, mimo że nie zawsze dobrze rozumieją, czym jest i czym może być przyjaźń. W epoce kryzysu małżeństwa i rodziny, spadku liczby urodzeń, w dobie singli, wzrastającej liczby rozwodów i separacji, ryzyko doświadczenia samotności jawi się jako jeden z palących problemów młodego człowieka. Obecność przyjaciela może więc stać się pewnego rodzaju „deską ratunkową” dla tych, którzy panicznie obawiają się samotności, a przecież lęka się jej praktycznie każdy reprezentant młodej generacji (por. Capodiecchi 2012, s. 88-91).

Uratować przyjaźń

Pragnienie przyjaźni jest więc obecne w młodym człowieku, ale należy, tym bardziej w epoce kryzysu międzyludzkich więzi, jeszcze precyzyjnie określić, czym jest przyjaźń i jaka winna być jakość relacji określanych tym

⁴ Por. Seidl 1995, s. 405: “Chi si occupa dell’amicizia oggi non può fare a meno di accorgersi che essa si trova in crisi, se la paragona con l’idea e la realtà dell’amicizia nei tempi passati [...] Certamente l’amicizia non è stata mai facile, ma evidentemente oggi si aggiungono condizioni aggravanti che fanno apparire la vera amicizia più incerta, problematica, persino più illusoria di una volta”. H. Majkrzak również wskazuje na faktory, które doprowadziły do kryzysu przyjaźni w ujęciu klasycznym i chrześcijańskim we współczesnym świecie: brak czasu na budowanie trwałych relacji, ucieczka w świat iluzji, kult władzy, próżność, poszukiwanie pochwały, indywidualizm, scjentyzm (por. Majkrzak 2006, s. 130).

mianem. Innymi słowy, należałoby odnaleźć paradygmat, który byłby jasnym drogowskazem, w jaki sposób budować ten rodzaj relacji, aby była trwała i przynosiła dojrzały owoc. Uważam, że pewną propozycją, oczywiście nie jedyną, może być przyjaźń duchowa, którą proponuje w traktacie *De spirituali amicitia*⁵, wzorowanym na słynnym dziele Cyserona *Leliusz o przyjaźni* (Cicerone 1985), Elred z Rievaulx⁶, XII-wieczny opat cysterski, nazywany „Bernardem północy”. Oczywiście można zadać sobie pytanie, czy traktat o przyjaźni z XII wieku może być aktualny dla współczesnej młodzieży. Wydaje się pewnym nonsensem korzystanie z dzieła autora, który żył ponad 800 lat temu, a na dodatek był duchownym mieszkającym w klasztorze. Jednak już pierwsza analiza jego opracowania ukazuje nam, oczywiście po uprzednim przełożeniu jego przemyśleń na bardziej współczesny język, że będzie możliwe uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czym jest przyjaźń, jaka jest jej natura i w jaki sposób być przyjacielem dzisiaj. *Przyjaźń duchowa* Elreda z Rievaulx może być jedną z kilku propozycji odnowienia koncepcji interesującej nas relacji i ukazania jej bogactwa ludziom młodym, pragnącym budować trwałe związki, które będą oparte na wartościach płynących z Ewangelii.

Traktat Elreda jest niezwykle wartościowy nie tylko dlatego, że jest wynikiem jego pracy naukowej, ale również dlatego, że świadczy o jego osobistym doświadczeniu budowania przyjaźni w różnych okresach życia. Z pewnością dzieło „doktora przyjaźni” było wzorowane nie tylko na *Laelius de amicitia*, ale również na dziełach Augustyna czy Hieronima. Dzięki tak szerokiemu

⁵ W niniejszym opracowaniu będę korzystał z polskiego tłumaczenia M. Wylęgały: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kielce 2010, oraz oryginału łacińskiego: Aelredus Rievallensis, *De spirituali amicitia*, Migne PL 195, 659-702.

⁶ Elred z Rievaulx (ok. 1110-1167) – jego imię występuje w różnych wariantach: łac. *Aelredus*, *Aelretus*, *Elredus*, *Elretus*, niem. *Edelret*, *Elret*, *Elred*, ang. *Aelret*, *Elret*, *Ethelred*, i oznacza ‘męża szlachetnego w radzie’. Elred urodził się w Hexham, na pograniczu Anglii i Szkocji (Northumbria). Pochodził z rodziny kapłańskiej (w jego czasach obowiązkowy celibat nie był jeszcze aż tak rozpowszechniony). Wykształcenie zdobył w szkole benedyktyńskiej w Durham oraz na dworze króla szkockiego Dawida I (ok. 1082-1153, król od 1124), gdzie robił zawrotną karierę (miał nawet zostać prymasem Szkocji), nagle przerwana przez jego wybór życia w opactwie cysterskim w Rievaulx (1134). W 1142 r. został mianowany mistrzem nowicjatu w Rievaulx, a rok później opatem w Revesby (Lincolnshire). W roku 1147 wybrano go na opata Rievaulx, gdzie pozostał aż do swojej śmierci. Poświęcał się pracy duszpasterskiej, zarządzał rozległym klasztorem, wizytował opactwa filialne, pozostając ważną osobistością w Kościele i w życiu polityczno-społecznym Szkocji i Anglii. Nie zaniedbywał swojej działalności pisarskiej – oprócz swojego głównego dzieła o przyjaźni jest autorem takich dzieł, jak: *Genealogia regum Anglorum*, *De Iesu puero duodenni*, *De sanctis Ecclesiae Hagulstadensis*, *Sermones de oneribus*, *De institutione inclusarum*, *Vita s. Eduardii, regis et confessoris*, *Speculum caritatis*. Elred zmarł 12 stycznia 1167 r. po długiej chorobie i został pochowany w kapitułarzu klasztornym. Najprawdopodobniej nie został kanonizowany oficjalnie, ale jego kult musiał być dość żywy, skoro Kapituła Generalna cystersów z 1467 r. uznała, że opactwo w Rievaulx może celebrować jego święto. W kalendarzu liturgicznym wspomina się św. Elreda 12 stycznia (por. Wylęgała 2010, s. 12-18; Pezzini 2004, s. 8-21).

kontekstowi powstawania *Przyjaźni duchowej* można uznać, że – jak wskazuje Marcin Rutecki – Elred jest „pierwszym filozofem, który w sposób systematyczny wyłożył doktrynę przyjaźni w jej chrześcijańskiej odmianie” (Rutecki 2017, s. 59). Opracowanie naszego autora jest więc wypadkową ludzkiego doświadczenia oraz rzetelnej pracy naukowej, połączonej ze zmysłem wiary, a także ze światłem Bożego objawienia. Sam Elred przyznaje, że odczuwał pragnienie stworzenia dzieła, które będzie mogło być podstawą do tworzenia zdrowych relacji przyjaźni, opartych na solidnych fundamentach (por. Elred z Rievaulx 2010, Prolog, s. 6-9).

Autor podzielił swoje opracowanie na trzy części, poprzedzone bardzo osobistym prologiem. Każda z nich przybiera formę dialogu, który toczy się wśród mnichów, zainteresowanych pogłębieniem swoich przyjaźni. Pierwszy dialog rozgrywa się pomiędzy Elredem a Iwonem (1160) w jednym z klasztorów podlegających pod opactwo w Rievaulx. Kolejne dialogi pomiędzy Elredem, Walterem i Gracjanem (księgi: druga i trzecia) mają miejsce w samym opactwie i odbywają się kilka lat później (1164-1167; por. Wylęgała 2010, s. 19). Pierwsza księga zawiera dyskurs, który prowadzi rozmówców do stworzenia definicji przyjaźni, powstałej na wzór definicji Cyserona z jego dzieła⁷. Ponadto Elred rozgranicza różne rodzaje tej relacji, wskazując na przyjaźń duchową jako formę przyjaźni we właściwym znaczeniu tego terminu, oraz snuje refleksje nad genezą i naturą omawianego zjawiska. Księga druga opisuje korzyści, które płyną z przyjaźni, oraz zawiera opis trzech „pocałunków” (cielesnego, duchowego, mistycznego), które w niej istnieją. Uczestnicy dialogu zastanawiają się również, jakie są granice tej relacji. Ostatnia księga wskazuje etapy rozwijania się omawianej więzi: wybór przyjaciela, poddanie go próbie, przyjęcie go i troskę o niego (por. Wylęgała 2010, s. 19-20). Analizując wybrane fragmenty *Przyjaźni duchowej*, spróbujmy zatem zobaczyć, co Elred może przekazać młodemu człowiekowi na ten temat.

Problemy młodzięńczych przyjaźni

Nie jest łatwo znaleźć przyjaciela, ale też nie jest łatwo nim być. Rzecz w tym, że dojrzewanie do takiej roli i bycie wiernym temu swego rodzaju powołaniu to trudna sztuka. Przyjaźń nie jest jedynie zbiorem pięknych chwil widocznych na zdjęciach czy filmach, ale często jest wypełniona również cierpieniem. Tak jak inne relacje, przechodzi przez kryzysy i burze, które nie oznaczają jej końca, ale mogą stać się punktem zwrotnym we wzajemnych re-

⁷ Por. Aelredus Rievallensis, *De spirituali amicitia*, I, 11: “Nonne satis tibi est hinc quod ait Tullius: amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio?”

lacjach. Elred z Rievaulx był świadomy, że budowanie przyjaźni nie jest procesem łatwym – wręcz przeciwnie – zakłada pewien trud i wymaga wiele czasu. Nie inaczej jest w przypadku ludzi młodych. Jednak dzisiaj wydaje się to jeszcze trudniejsze, ponieważ młodzież epoki *fast-food* przyzwyczaiła się do tego, że wszystko musi się dziać szybko, sprawnie i bezproblemowo. Jednak szybkie i nagłe zaangażowanie niekontrolowanych emocji i uczuć, bez poddania danej relacji rozumowi czy tzw. zdrowemu rozsądkowi, może przyczynić się do jej destrukcji, nawet zanim jeszcze dana relacja mogłaby być określona jako przyjaźń. Mistrz z Rievaulx z własnego doświadczenia wiedział, że to, co nazywa się przyjaźnią, może być płytkie, jeśli fundamentem są jedynie uczucia:

W czasach, gdy jeszcze jako chłopiec pobierałem nauki i z wielkim upodobaniem przyjmowałem życzliwość swych towarzyszy, pośród błędnych obyczajów, na jakie zwykle narażony bywa ten wiek, poddałem się całkowicie władzy uczuć i tak dalece poświęciłem się miłości, iż nic nie wydawało mi się przynosić większej słodyczy, przyjemności i pożytku niż być kochanym i kochać” (Elred z Rievaulx 2010, Prolog, 1; por. Czubak 2004, s. 70).

Przyjaźń wieku młodzieńczego może się więc charakteryzować przede wszystkim pragnieniem przyjemności oraz zbyt dużym zaangażowaniem emocji, co czasem przeradza się w chęć posiadania drugiego człowieka na wyłączną własność czy nawet zazdrość, bardziej charakterystyczną dla stanu zakochania niż przyjaźni⁸. Opat z Rievaulx charakteryzuje młodzieńczą przyjaźń dość kategorycznie i zaznacza, że takiego sposobu przeżywania relacji należy unikać:

Istnieje przyjaźń młodzieńcza, którą rodzi zmienne i lubieżne uczucie. Narzuca się każdemu, kto obok niej przechodzi. Jest bezmyślna, nieodpowiedzialna, nieumiarkowana, bezwzględna wobec czyjejś korzyści lub szkody. Takiej przyjaźni przez krótki czas towarzyszą gwałtowne uczucia, bardzo silna więź, nęcące propozycje. Lecz uczucie pozbawione rozumu jest zwierzęcym odruchem, skłonny do wszystkiego, co zakazane, co więcej – nie potrafi dostrzec różnicy pomiędzy tym, co jest dozwolone, a tym, co nim nie jest. Chociaż uczucie często wyprzedza przyjaźń, nigdy jednak nie należy mu ulegać, jeśli nie kieruje nim rozum, nie powściąga cnota, nie rządzi sprawiedliwość (Elred z Rievaulx 2010, II, 57).

Łatwo można wywnioskować, że młodzieńcza przyjaźń, według Elreda, potrzebuje ascezy, aby była trwała. W przeciwnym razie może się szybko zakończyć, tym bardziej jeżeli nie będzie poddana autorefleksji, która pozwoli-

⁸ Por. Alberoni 2006, s. 92: “A volte gli adolescenti hanno, nei riguardi dei loro amici, atteggiamenti che noi consideriamo tipici degli innamorati: l’attaccamento esclusivo, la gelosia”; Pezzini 2004, s. 38.

łaby przekształcić przyjaźń młodzieńczą w dojrzałą relację dwóch równych sobie podmiotów, które nawzajem obdarowują się, a nie tylko biorą albo jedynie dają. Młodzi ludzie mają się więc nauczyć przyjaźni, poddać ją pod osąd rozumu, tworzyć ją z czystymi intencjami, z właściwą roztropnością i umiarkowaniem (por. Dotto 1995, s. 552). Jeżeli relacje, które młodzież nazywała przyjaźnią, kończą się dość szybko, to trudno nazwać je właściwą przyjaźnią (por. Elred z Rievaulx 2010, I, 24).

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rodzaje przyjaźni według Elreda z Rievaulx. Wyróżnia on następujące jej typy: cielesną, światową i duchową. Pierwsza charakteryzuje się brakiem jakiegokolwiek pracy nad sobą i szukaniem przyjemności. Druga zaś związana jest z zyskiem, a nawet można by powiedzieć pewnym wspominanym już utylitaryzmem. Natomiast trzecia, prawdziwa przyjaźń, opiera się na duchowym podobieństwie i postępowaniu w dobru (por. Elred z Rievaulx 2010, I, 38). Dwie pierwsze Elred uważa za fałszywe przyjaźnie, jedynie duchowa zasługuje na miano prawdziwej. Przyjaźń cielesna nie tylko jest fałszywa, ale prowadzi również do grzechów. Magdalena Czubak, komentując poglądy Mistrza z Rievaulx, wskazuje, że w takiej niezdrowej relacji liczy się przede wszystkim chęć posiadania drugiej osoby i jej ciągłego towarzystwa, co prowadzi do zniewolenia, a nawet uzależnienia się od bliźniego. Młodzież z pewnością szczególnie narażona jest na więzi, których natura zakłada dbanie bardziej o siebie, własną przyjemność niż o dobro drugiej osoby (por. Elred z Rievaulx 2010, I, 39-41; Czubak 2004, s. 75-76; Rutecki 2017, s. 80-82). Tymczasem przyjaźń, która ma być relacją dwóch równych sobie podmiotów, musi być związkiem wypełnionym wolnością i szacunkiem wobec drugiej osoby. Bardzo prawdopodobne jest, że dzisiejsza młodzież, i nie tylko ona zresztą, może błędnie rozumieć relację przyjacielską, ale – z drugiej strony – silne poczucie niezależności i pragnienie wolności mogą przyczynić się do tego, że młodzi sami odkrywają, iż w przyjaźni mają się czuć wolni, a nie zniewoleni przez drugą osobę. Intuicja Elreda, demaskująca fałszywą przyjaźń, bierze więc pod uwagę, że człowiek roztropny, inteligentny, pragnący trwałych związków, dość szybko uświadomi sobie, iż nie może żyć w przyjaźni posesywnej, „cielesnej”, która nastawiona jest bardziej na otrzymywanie niż na dawanie.

Podobnie ma się rzecz z przyjaźnią światową, czyli doczesną. Celem takiej relacji jest jakaś wymierna korzyść, a więc taki związek trwa tak długo, jak długo można osiągać dzięki niemu pewien pożytek. Pomimo że zakłada ona – zdaniem Elreda – zgodę w sprawach ludzkich, to jednak trudno określić ją mianem prawdziwej przyjaźni, gdyż jest egoizmem nazwanym jedynie przyjaźnią (por. Elred z Rievaulx 2010, I, 42-44; Czubak 2004, s. 76-77). Żądza dóbr materialnych nie może być celem takiej relacji, ponieważ prawdziwa przyjaźń zakłada bezinteresowność. W dzisiejszym świecie konsumpcji młodzież jest

szczególnie narażona na doświadczenie takiej płytkiej relacji, która bardziej zwraca uwagę na zasobność portfela niż wartość drugiej osoby. Podążając za tą myślą, nie sposób nie zauważyć, że przyjaźń światowa nie musi dotyczyć jedynie korzyści materialnych. Dziś jesteśmy narażeni na budowanie relacji, w których liczy się wyłącznie nasza korzyść – jakkolwiek, a więc duchowa, emocjonalna, psychiczna. Jeśli dla kogoś prawdziwym celem jest osiągnięcie tego typu komfortu, to przyjaciel przyjaciela z dnia na dzień może stać się niepotrzebny. Młodzieńczym przyjaźniom grozi więc rozpad wraz z ustaniem pewnej atrakcyjności duchowo-emocjonalnej przyjaciela, czasami fizycznej, obecnej szczególnie na początku relacji. Innymi słowy, osobie pozostającej na tym etapie rozwoju grozi przedmiotowe traktowanie człowieka, który może stać się „narzędziem” lub „zabawką” dla osiągnięcia pewnego komfortu psychicznego.

Jaką więc relację Mistrz z Rievaulx uważa za prawdziwą przyjaźń? Nazywa ją przyjaźnią duchową i wyjaśnia, że „pragniemy [jej] nie ze względu na korzyść doczesną, jakiej ktoś może nam udzielić, ani z jakiegokolwiek przyczyny zewnętrznej, lecz dla jej własnej, naturalnej godności i z potrzeby ludzkiego serca, tak że korzyścią z niej płynącą i nagrodą za nią nie jest nic innego, tylko ona sama” (Elred z Rievaulx 2010, I, 45). Taka przyjaźń może zaistnieć pomiędzy tymi, którzy pragną wznosić gmach swojego życia na dobro, a więc mają podobny cel w swoim życiu – zgodność w człowieczeństwie, ale również w dążeniu ku wartościom duchowym, których wyrazicielem będzie wiara w najwyższy Byt, uważany za kwintesencję Dobra jako takiego. Takie pragnienie połączone jest z miłością oraz życzliwością względem drugiej osoby⁹. W przyjaźni duchowej najlepiej uwidacznia się więc to, że jest ona formą miłości, w której kocha się przyjaciela ze względu na samo jego istnienie. Przeżywanie przyjaźni w duchu wzajemnego szacunku i miłości, pragnienia dobra dla drugiego, jest najlepszym lekarstwem na konsumpcyjne spojrzenie na tę wyjątkową dla młodego człowieka relację. Nie oznacza to jednak, że przyjaźń nie niesie ze sobą wielu radości. Wręcz przeciwnie, w przyjaźni młody człowiek winien doświadczyć, że jest ona darem płynącym od drugiej osoby, a więc jest niczym niezasłużona, jest darmowa, a na taki dar należy również właściwie odpowiedzieć, co niesie ze sobą także konkretne korzyści.

Elred, przytaczając przykłady biblijnych przyjaźni, np. Dawida i Jonatana (por. Elred z Rievaulx 2010, II, 62-63), wskazuje, że wszelkie korzyści płynące z tego typu więzi są jej wynikiem, a nie celem, bo one nie poprzedzają omawianej relacji, lecz wynikają z niej: „Jeśli bowiem wierna przyjaźń, która

⁹ Por. Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia*, I, 46: “Amicitia itaque spiritalis inter bonos, vitae, morum, studiorum que similitudine parturit, quae est in rebus humanis atque divinis cum benevolentia et caritate consensio”.

istnieje pomiędzy ludźmi prawymi, rodzi liczne i wielkie korzyści, to jednak bez najmniejszej wątpliwości nie wynika ona z korzyści, lecz korzyści pochodzą z przyjaźni” (Elred z Rievaulx 2010, II, 62). Młodzież, aby właściwie żyć w przyjaźni, powinna więc przewartościować swoje relacje, pytając się o ich cel. Jeżeli punktem docelowym jestem ja sam, to nie będę potrafił właściwie budować przyjaźni. Jeżeli natomiast ją samą umieszczę jako priorytet, zwrócę uwagę na drugą osobę, to będę miał szansę przekroczyć siebie oraz własny egoizm.

W budowaniu przyjaźni należy więc określić na początku właściwy jej cel. Jeżeli ideą będzie tworzenie relacji, w której urzeczywistnia się bycie bezinteresownym darem dla drugiej osoby, to taka więź ma rację bytu i może dawać tym, którzy w niej trwają, wymierne dobro. Opat z Rievaulx wymienia kilka takich dóbr, które płyną z duchowej przyjaźni. Są to: wzajemna troska, modlitwa wstawieniowa za przyjaciela, dzielenie stanów radości i smutku, wzajemne wsparcie i pomoc, dodawanie odwagi, pocieszenie, cierpliwe znoszenie drugiej osoby, wzajemny szacunek i upominanie (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 102-103). Podążając za myślą Elreda, można powiedzieć, że problemem młodzieńczych przyjaźni nie jest tylko dzisiejszy kryzys tej relacji czy w ogóle stosunków interpersonalnych, ale określenie ich celu, a więc odpowiedź na pytanie, czego i kogo tak naprawdę szukam w danej przyjaźni. Koncepcja przyjaźni duchowej cysterskiego opata może więc być skutecznym remedium dla przyjaźni wśród dzisiejszej młodzieży. Warto więc uwypuklić konkretne korzyści, oprócz tych, które już wskazano, płynące z tej wizji relacji, aby zachęcić młodego człowieka do jej właściwego kształtowania.

Terapia przyjaźni

Według Elreda przyjaźń odgrywa rolę w całym planie zbawienia i w poszczególnych jego częściach, począwszy od dzieła stworzenia, przez upadek pierwszych rodziców, aż do odkupienia, które przyniósł Jezus Chrystus. Jego teologia przyjaźni jest bardzo rozbudowana, ponieważ sięga samego początku dziejów świata i człowieka. Mistrz z Rievaulx wskazuje, że przyjaźń przynależy do natury człowieka i jest fundamentem ludzkich relacji (por. Billy 2002, s. 69-70): „Przeto przyjaźń, podobnie jak miłość, istniała najpierw pomiędzy wszystkimi ludźmi i przez wszystkich była praktykowana, a przetrwała wśród nielicznych na mocy prawa naturalnego” (Elred z Rievaulx 2010, I, 59). Grzech pierworodny naruszył harmonię międzyludzkich relacji i przyjaźni z Bogiem, ale całkowicie jej nie zburzył, a przyjaźń odegrała znaczącą rolę w odkupieniu człowieka. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa przywróciły ludziom zdolność do przyjaźni z Bogiem i z drugim człowiekiem, ponie-

waż Stwórca nigdy do końca nie zerwał z nimi więzów przyjaźni. Dzięki tej niezerwanej nigdy do końca relacji z Bogiem człowiek zostaje uzdrowiony z niemocy bycia i stawania się przyjacielem, a zatem przyjaźń Boża ma uzdrawiający charakter¹⁰. Domenico Pezzini, analizując tok myślenia cysterskiego opata, stwierdza nawet, że przyjaźń jest sposobem na powrót do stanu przed grzechem pierworodnym albo pewnym preludium przed powrotem do niego, ponieważ ma aspekt terapeutyczny, dzięki któremu uzdrawia człowieka ze zła grzechu¹¹.

Przenosząc tę myśl Elreda na grunt omawianego problemu przyjaźni ludzi młodych, można uznać, że ma ona dla nich wymiar terapeutyczny. Mistrz z Rievaulx stwierdza jednoznacznie:

Przyjaciel, mówi Mędrzec, jest lekarstwem życia. Jakież to niezwykle! Nie ma bowiem silniejszego lub skuteczniejszego czy doskonalszego lekarstwa na nasze rany, jakich doznajemy w różnych okolicznościach życiowych, niż mieć kogoś, kto śpieszyłby ze współczuciem we wszelkim nieszczęściu, a w chwilach szczęścia cieszył się naszą radością. Wtedy to dwaj przyjaciele, jak mówi Apostoł, ramię w ramię wspólnie niosą swoje ciężary, co więcej, każdy z nich łatwiej znosi krzywdę własną niż przyjaciela. Przyjaźń więc dodaje blasku pomyślności, a przeciwności, dzieląc je i biorąc ich część na własne barki, łagodzi. Przeto najlepszym lekarstwem życia jest przyjaciel (Elred z Rievaulx 2010, II, 12-13).

Wobec tego przyjaźń może przyczynić się do wewnętrznego uzdrowienia różnych obszarów życia młodego człowieka i być nieodzownym wsparciem w trudnych chwilach. Psychoterapeuci stwierdzają, że osoba dojrzała to ta, która potrafi budować bliskie, głębokie i odpowiedzialne relacje, takie jak przyjaźń. W przeciwnym razie celem każdej terapii jest doprowadzenie człowieka do stanu, w którym będzie mógł nawiązywać wspomniane więzi (por. Grzywocz 2014, Konferencja 2).

Przyjaźń jest więc dla młodego człowieka środkiem realizowania swoich potrzeb, wynikających z jego natury, a więc potrzeby socjalizacji, bycia w dialogu, realizacji samego siebie poprzez spotkanie z drugim. Prowadzi ona do odkrycia, że nie mogę być sam na tym świecie, ponieważ będąc sa-

¹⁰ Por. Billy 2002, s. 72-73: "His theology of friendship is eminently positive, one that flows from the love of God who, through the death of Christ, enables a person once again to enjoy the friendship of God [...] Friendship, for Aelred, is the *medicine of life*, because it ultimately brings a person into relationship with Christ, who is the Way, the Truth, and the Life (Jn 14:6). It plays a healing, even elevating role in the human sojourn". Por. także: Elred z Rievaulx 2010, III, 74.

¹¹ Por. Pezzini 2004, s. 50: "Aelredo veda nell'amicizia una sorta di ritorno all'Eden, o, se si vuole mettere la cosa in prospettiva, un preludio del paradiso: essa infatti ha, nei confronti del male, un aspetto terapeutico, in quanto ci protegge e ci conforta dalla cattiveria che *si vede* e da quella che *si soffre*; ce ne ripara, in qualche modo"; Elred z Rievaulx 2010, I, 59.

motnym, będę jednocześnie niespełniony i nieszczęśliwy. Wobec tego jedną z najlepszych „terapii” dla młodego człowieka może być prawdziwa przyjaźń duchowa, którą proponuje Elred z Rievaulx. Rany, które noszą młodzi ludzie w sobie, często głęboko ukryte i niewyjawione przed nikim, mogą zostać uzdrowione poprzez trwanie w przyjaźni. Co więcej, właśnie z niej młodzi mogą czerpać siłę do zmierzania się z życiowymi problemami oraz wyborami, które czekają na nich u progu dorosłości.

Przyjaźń duchowa a ewangelizacja młodzieży

Jak pokazuje doświadczenie prawie każdego człowieka pragnącego realizować powołanie do przyjaźni, ludzkie relacje naznaczone są również kruchością i słabością, a więc potrzebują wciąż odnowy i świeżego ducha. W tym kontekście młody człowiek, widząc nieudane próby tworzenia relacji, może dostrzec, że jego przyjaźnie potrzebują oparcia, pewnego zakotwiczenia w rzeczywistości przerastającej jego samego i jego możliwości, a więc potrzebują umiejscowienia w transcendencji. W ten sposób pojawia się kwestia przyjaźni z Bogiem i jej właściwego rozumienia, a – co za tym idzie – możliwość ewangelizacji dzisiejszej młodzieży poprzez doświadczenie przyjaźni. Dla wielu teologów przyjaźń nie jest kategorią teologiczną, ale, z drugiej strony, wielu mówi też o istnieniu pewnej teologii przyjaźni (por. Mendonça 2013). Z pewnością można uznać Elreda z Rievaulx za prekursora tak pojmowanej teologii. Odważył się on nawet na parafrazę słów zaczerpniętych z 1 J 4,16. Na pytanie Iwona: „Czy mógłbym powiedzieć o przyjaźni to, co Jan, przyjaciel Jezusa, mówi na temat miłości: Bóg jest przyjaźnią?”¹² – Mistrz odpowiada: „Z pewnością wyrażenie to jest niezwykle i nie znajdziesz go w Piśmie świętym. Jednak nie waham się przypisać przyjaźni tego, co niżej zostało powiedziane o miłości: Kto trwa w przyjaźni, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”¹³. Elred nie wyłącza więc możliwości mówienia o Bogu i relacji człowieka z Nim w kategoriach przyjaźni, a nawet preferuje taki styl uprawiania teologii.

Dla młodzieży, której relacje z rodzicami czy rodziną bywają często problematyczne, przyjaźń może stanowić płaszczyznę odniesienia dla tworzenia więzi opartych na poświęceniu, szacunku, szukaniu dobra dla drugiego, a także punkt wyjścia do rozpoczęcia relacji z Bogiem. Podstawowym obrazem Boga w Piśmie Świętym jest oczywiście Ojciec, ale dzisiejsza młodzież,

¹² Elred z Rievaulx 2010, I, 69: „Dicam ne de amicitia quod amicus Iesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est?”.

¹³ Elred z Rievaulx 2010, I, 70: „Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: qui manet in amicitia, in Deo Manet, et Deus in eo”.

wychowywana w dobie kryzysu ojcostwa, nie zawsze może zrozumieć i następnie przyjąć takie pojmowanie Boga, tym bardziej jeśli w danej rodzinie ziemski ojciec nie jest ideałem i nie może stać się właściwym paradygmatem dla relacji z Bogiem. W tak zarysowanym kontekście, przy zastosowaniu teologiczno-moralnego prawa stopniowości, przyjaźń może okazać się pomostem pomiędzy niewiarą a wiarą w Boga pojmowanego jako dobry Ojciec, a więc szansą na ewangelizację młodzieży, dla której przyjaźń pozostaje ważnym wyznacznikiem w życiu¹⁴.

Młody, należycie ukształtowany, człowiek może dostrzec, że przyjaźń z Bogiem jest również szansą na poprawne kształtowanie ziemskich przyjaźni. Elred z Rievaulx wskazuje bardzo jasno w swoim dziele, że gwarantem trwałości takiej więzi jest przyjaźń z Jezusem Chrystusem. Ustami Iwona stwierdza nawet jednoznacznie, że „prawdziwa przyjaźń nie może istnieć pomiędzy tymi, którzy żyją bez Chrystusa” (Elred z Rievaulx 2010, I, 16). Cel każdej takiej relacji, jej początek, kształtowanie, podtrzymywanie, winno być ukierunkowane na Niego (por. Rutecki 2017, s. 74). Idąc tym tropem, należy jeszcze dodać, że sama osoba przyjaciela może nawet stać się drogą młodego człowieka do odkrycia Boga i wiary w Niego. Altruistyczne wartości płynące z przyjaźni mogą otworzyć młodego człowieka na poszukiwanie prawdy oraz korzeni jego egzystencji, a także uspokoić jego uczucia i emocje. Ponadto dobroć płynąca od przyjaciela może przyczynić się do odkrywania dobroci Boga i refleksji nad tym, gdzie znajduje się źródło owej dobroci, a w końcu miłości¹⁵. Kevin O’Neil uważa nawet, że tylko wtedy, kiedy przyjaźń otwiera się na relację z Bogiem, może zaspokoić ludzkiego ducha i poprowadzić ludzkie serce do wypełnienia (por. O’Neil 1996, s. 109). Ewangelizacja młodzieży może więc znaleźć potężnego sprzymierzeńca w doświadczeniu przyjaźni. Na potwierdzenie tej tezy, warto przytoczyć zakończenie dzieła opata z Rievaulx, który jednoznacznie zauważył, że miłość do przyjaciela prowadzi wprost do miłości do Chrystusa i sięga samej wieczności:

W ten sposób, wznosząc się od owej świętej miłości, którą obejmujemy przyjaciela, dochodzimy do miłości, która jednoczy nas z Chrystusem, aby z radością w pełni kosztować owoców duchowej przyjaźni, oczekując na jej spełnienie

¹⁴ Por. Graczyk 2017, s. 336: “Va sottolineato ancora che l’amicizia con Gesù Cristo può costituire un paradigma per edificare un giusto e fruttuoso rapporto con Dio. Questo modello può essere molto utile nell’opera dell’evangelizzazione, specialmente nella pastorale giovanile, perché spesso, per gli adolescenti, l’amicizia è l’unico punto di riferimento, quando i rapporti familiari sono in qualche modo problematici”; Schnackenburg 2007, s. 6-9.

¹⁵ Por. Billy 2002, s. 77: “Friendship, for Aelred, is the *medicine of life* because it moves two people along this wide spectrum of relationships and enables them eventually to meet Christ face to face. It calms their disordered passions, enables their spirits to mingle, and eventually brings them to an intimate relationship with the Spirit of Christ”.

w przyszłości, kiedy minie strach, sprawiający, że teraz lękamy się i martwimy o siebie nawzajem, znikną wszelkie przeciwności, które teraz musimy pokonywać jeden dla drugiego, ponadto gdy wraz z samą śmiercią zniszczony zostanie jej oścień, którego ukłucia teraz często nam doskwierają i w konsekwencji sprawiają, że bolejemy jedni nad drugimi, kiedy zapanuje pełne bezpieczeństwo, ucieszymy się z tego, że to największe dobro będzie istnieć wiecznie. Stanie się to wtedy, kiedy przyjaźń, którą tutaj nieliczni tylko osiągają, rozciągnie się na wszystkich, a od wszystkich skieruje się ku Bogu, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (Elred z Rievaulx 2010, III, 134).

Przyjaźń duchowa jako *remedium concupiscentiae*?

Elred z Rievaulx z pewnością był świadomy również wielu zagrożeń, które niesie ze sobą pragnienie budowania przyjaźni, szczególnie przez ludzi młodych. Nasz przewodnik po jej meandrach ukazuje, że przyjaźń w tej grupie wiekowej może bazować bardziej na uczuciach i emocjach niż na osądzie rozumu czy cnocie. Charakteryzuje taką więc jako bezmyślną, nieodpowiedzialną, nieumiarkowaną, bezwzględną, przewrotną i nietrwałą (por. Elred z Rievaulx 2010, II, 57-58). Taką młodzieńczą relację, która jest kierowana przez uczucia, Elred zdecydowanie odradza i nie nazywa jej nawet przyjaźnią, lecz trucizną, a ta prowadzi nawet do cielesnej pożydlwości (por. Elred z Rievaulx 2010, II, 58). Możliwe, że na podstawie własnych młodzieńczych przyjaźni nasz autor stwierdza, że przyjaźń źle pojmowana może prowadzić do zguby młodego człowieka, a nie do jego wzrostu. Świadomy tych zagrożeń, wskazuje, że to rozum winien kierować więzią z drugą osobą, a nie uczucia. Przyjaźń jest cnotą, a więc również wynikiem ludzkiego działania i ludzkiego osądu – nie jest jedynie owocem pojawiających się uczuć (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 118). Magdalena Czubak wskazuje:

Błędem byłoby więc analizowanie doktryny Aelreda przede wszystkim w aspekcie czysto uczuciowym czy też zmysłowym. W jego przekonaniu, przyjaźń wykracza bowiem poza obszar emocji. Nie można jej więc traktować jako zjawiska, które lokowałoby się wyłącznie w sferze uczuć. Należy też zauważyć, iż choć Aelred zastępuje cycerońskie słowo *caritas* pojęciem *affectus*, to drugi z wymienionych terminów rozumie on znacznie szerzej niż większość współczesnych mu myślicieli. Według niego skłonność jest w przyjaźni ściśle powiązana zarówno ze sferą woluntarystyczną, jak i z racjonalną; można nawet powiedzieć, że jest trwałą więzią serca, dobrej woli oraz rozumu (Czubak 2004, s. 73).

Sam Elred jasno wskazuje, że „z rozumu i uczucia zarazem – kiedy ten, kogo rozum zaleca kochać z powodu jego cnoty, oddziałuje także na serce

miłym zachowaniem i wdziękiem czystego życia; wówczas rozum łączy się z uczuciem w taki sposób, że dzięki rozumowi miłość ta jest czysta, a dzięki uczuciu – słodka” (Elred z Rievaulx 2010, III, 3). Pomimo zagrożeń, przyjaźń jest więc w stanie kształtować człowieczeństwo młodego człowieka, wychowywać go, tym bardziej w tak istotnych sferach jego życia jak miłość i relacje z drugim człowiekiem. Kevin O’Neil uznaje nawet, że przyjaźń jest niezbędna do osiągnięcia dojrzałości personalnej (por. O’Neil 1996, s. 98-99).

Dzięki przyjaźni młody człowiek może uczyć się właściwego przeżywania tego, kim jest. Poprzez relacje z drugim może on wyjść poza własne, egotystyczne potrzeby i pragnienia, poza swój własny, partykularny interes (por. Raguż 2013, s. 34). Dlatego uważam, że przyjaźń może odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu właściwego przeżywania własnej seksualności oraz bycia mężczyzną czy bycia kobietą. Choć sam Elred rozróżnia przyjaźń od miłości oblubieńczej (por. Elred z Rievaulx 2010, II, 18-19), to dzięki doświadczeniu przyjaźni szlachetne pragnienia młodego człowieka, a więc tworzywo dla miłości *agape*, mogą połączyć się z wymiarem *eros* miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą¹⁶. Nie każda przyjaźń między mężczyzną a kobietą przekształci się w miłość oblubieńczą i wcale nie musi się nią stać, ale z pewnością istnieje taka możliwość i dlatego przyjaźń między nimi może być fundamentem, na którym młodzi będą mogli budować swoją relację miłości. Możemy więc zaryzykować pewną hipotezę. Rzecz w tym, że skoro przyjaźń uczy właściwej miłości, jednoczy jej wymiar agapiczny z wymiarem erotycznym, to przyjaźń można uznać za formę „lekarstwa” na dzisiejszą rozerotyzowaną kulturę, promującą niczym nieograniczoną wolność seksualną w postaci wolnych związków, małżeństw na próbę, współżycia przedmałżeńskiego. Przyjaźń duchowa, zgodnie z myślą Elreda z Rievaulx, jawi się jako pewne *remedium concupiscentiae* na kulturę erotyki oraz płynne relacje powszechne w dzisiejszych społeczeństwach.

W kontekście całej *Przyjaźni duchowej* Elreda z Rievaulx widać jasno, że przyjaźń jest formą miłości i można śmiało mówić o istnieniu jej między przyjaciółmi. Dla młodych ludzi takie rozumienie przyjaźni może być pewnym zaskoczeniem, ale również szansą, co już wielokrotnie zostało wskazane w niniejszym opracowaniu. Sądzę, że dla młodzieży zawiązywanie więzów przyjaźni oraz trwanie w niej może stanowić „szkołę” miłości chrześcijańskiej oraz miłości oblubieńczej (por. Czubak 2004, s. 74). Według Magdaleny Czubak (por. Czubak 2004, s. 80)¹⁷ Elred, nawiązując do biblijnego opisu stworzenia kobiety z mężczyzny, sugeruje, że równość dwóch płci implikuje możliwość

¹⁶ Por. Baldini 1998, s. 14: “L’amicizia è, dunque, una via aperta verso la trascendenza, essa unisce la ragione al sentimento, l’agape con l’eros”; Baldini 2001, s. 44.

¹⁷ Zob. także: Billy 2002, s. 70: “Aelred goes on with a beautiful description of the equality of the sexes and the need for friendship as the basis of their existence and mutual relationship”.

istnienia przyjaźni między mężczyzną a kobietą, która przecież może mieć charakter oblubieńczy, co prowadzi do zjednoczenia tych dwóch podmiotów:

W końcu, gdy Bóg stworzył człowieka, aby bardziej jeszcze uwypuklić dobro, jakim jest wspólnota, powiedział: *Nie jest dobrze, aby człowiek był sam; uczynimy mu podobną do niego pomoc*. I z pewnością Moc Boża nie uformowała tej pomocy z podobnej lub choćby z identycznej materii, aby ich bardziej pobudzić do miłości i przyjaźni, utworzyła kobietę z substancji mężczyzny. Pięknie zaś drugi byt ludzki wyprowadza z boku pierwszego człowieka, tak jakby natura uczyła nas, iż wszyscy są sobie równi, niczym pochodzący z jednego boku, i że w sprawach ludzkich nie ma wyższych lub niższych, co jest oznaką przyjaźni (Elred z Rievaulx 2010, I, 57).

Przyjaźń może więc odgrywać znaczącą rolę we właściwym kształtowaniu się relacji między mężczyzną a kobietą, tym bardziej, jeśli ma to być relacja dążąca w naturalny sposób do życia w małżeństwie. W tym wypadku przyjaźń stanowi element przygotowania do relacji sakramentalnej i intymnej, czyli jest swoistego rodzaju „katechumenatem” życia małżeńskiego dla ludzi młodych. Skoro przyjaźń duchowa zakłada obecność samego Chrystusa¹⁸, to tym bardziej może stanowić pomost między formą koleżeństwa, stanem zakochania a małżeństwem. Właśnie zorientowanie przyjaźni na Boga, na transcendencję, sprawia, że jest ona zarówno osobistą sprawą danych podmiotów, jak i więzią społeczną, budującą relacje, które stanowią fundament danego społeczeństwa, a więc relacje małżeńskie i rodzinne¹⁹. Właściwie przeżywana przyjaźń, również przyjaźń duchowa, rozumiana w duchu Mistrza z Rievaulx, wybawia młodych ludzi ze zbytnej koncentracji na samych sobie i swoich potrzebach, prowadzi ich od postaw egoistycznych do altruistycznych, od troski o siebie do troski o przyjaciela, a więc może stanowić właściwy paradygmat dla budowania każdej relacji, tym bardziej relacji oblubieńczej (por. O’Neil 1996, s. 103).

Takie spojrzenie na rolę odpowiednio rozumianej przyjaźni w procesie tworzenia się relacji oblubieńczej między mężczyzną a kobietą potwierdza Karol Wojtyła w swoim dziele *Miłość i odpowiedzialność*, gdzie wskazuje na wartość przyjaźni jako etapu w dorastaniu do miłości oblubieńczej. Karol Wojtyła wskazuje, że relacja mężczyzny i kobiety nie bazuje tylko na uczuciu i sympatii, ale również na przyjaźni, a więc dotyka woli człowieka. Sama sympatia nie wystarczy, aby budować trwałą relację, i dlatego musi się

¹⁸ Por. Elred z Rievaulx 2010, I, 1: „Oto jesteśmy, ja i ty, i mam nadzieję, że jako trzeci jest pomiędzy nami Chrystus”.

¹⁹ Por. Raguż 2013, s. 40: “In ogni amicizia deve esserci il terzo, Gesù Cristo [...] Poiché è orientata fuori da se stessa, verso Gesù, la vera amicizia è sempre particolare e universale, individuale e sociale, «universale concretum». Le meditazioni di Aelredo possono aiutare anche i giovani non soltanto a stringere e vivere la vera amicizia, ma anche a trovare l’amico o l’amica nel matrimonio”.

ona stawać przyjaźnią (por. Wojtyła 2001, s. 82-84). Przyjaźń jest już decyzją woli, angażuje nie tylko uczucia człowieka, ale jego całego – pojawia się pragnienie dobra dla drugiej osoby, a więc *benevolentia*, postawa życzliwości: „[...] przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego *ja*, do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało”²⁰. Dalej autor zauważa, że małżeństwo nie może być oparte na uczuciu, sympatii, ale właśnie na przyjaźni. Częstym błędem młodych ludzi jest budowanie swojego związku na samej sympatii i niekształtowanie z niej, w sposób świadomy i wolny, relacji przyjacielskiej. Miłość, innymi słowy, to ciągłe przekształcanie sympatii w przyjaźń (por. Wojtyła 2001, s. 85-86). Przyjaźń duchowa Elreda z Rievaulx może więc przyczynić się do „wychowania” relacji mężczyzny i kobiety oraz skierowania jej na właściwe tory, tym bardziej że dzięki niej młodzi ludzie będą uczyć się jakże istotnej cechy życia małżeńskiego, to jest wierności:

W przyjaźni nie ma nic ważniejszego nad wierność, która wydaje się być jej żywicielką i strażniczką. Ona to pozostaje niezmienna we wszystkich sytuacjach: w przeciwnościach i pomyślnościach, w radościach i smutkach, w sprawach przyjemnych i przykrych; tym samym okiem patrzy na małego i na wielkiego, biednego i bogatego, mocnego i słabego, zdrowego i chorego. Wierny przyjaciel nie widzi niczego, co jest poza sercem przyjaciela; lgnie ku cnocie, która jest na właściwym sobie miejscu, niewiele troszcząc się o wszystko inne, co istnieje jakby poza nim, i nie szukając, jeśli czegoś brak (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 62).

Przyjaźń drogą do pięknego życia

Wizja przyjaźni duchowej Elreda z Rievaulx ma jeszcze jeden ważny atut, dzięki któremu może stanowić właściwe remedium na kryzys przyjaźni wśród ludzi młodych, a mianowicie ma walor wychowawczy i może być drogą do pięknego życia. Opat cysterski, o czym świadczy jego najważniejsze dzieło, miał niezwykłą zdolność optymistycznego spojrzenia na człowieka, żyjącego w przyjaźni (por. Rutecki 2017, s. 92-93). Było to spojrzenie pełne dobroci i wyrozumiałości, ale zarazem wymagające. Przyjaźń w jego ujęciu była sposobem wychowania człowieka i kształtowania relacji, w których żyje. Elred nie zakłada, że istnieją ludzie niezdolni do przyjaźni. Chociaż pewne cechy charakteru sprawiają, że budowanie takiej relacji będzie trudne (por. Elred

²⁰ Wojtyła 2001, s. 84. Przyjaźń będzie odgrywać również ogromną rolę w istniejącym już małżeństwie, dlatego można mówić o specyficznej przyjaźni małżeńskiej. Więcej na ten temat: Maritain, Maritain 1989.

z Rievaulx 2010, III, 32). Zdaniem Mistrza z Rievaulx, istnieje możliwość uratowania każdej więzi między ludźmi, odpowiedniego zwrócenia uwagi na problemy w postaci przyjacielskiego upomnienia, ponieważ przyjaźń duchowa nie zakłada, że tworzą ją ludzie już ukształtowani, doskonali, ale będący w drodze do ewangelicznej doskonałości opartej na łasce Bożej (por. Pezzini 2004, s. 75-77). Bazując na doświadczeniu przyjaźni, można nawet przeinterpretować całe życie moralne i sprowadzić je na właściwe tory (por. Pezzini 2004, s. 79-80). Z założenia przyjaźń prowadzi zawsze ku dobru, ale prowadzi ludzi, którzy nie są doskonali pod względem moralnym, lecz pragną rzeczywistość wzrastać pod względem ludzkim, moralnym i duchowym, dlatego są w drodze, ale jeszcze nie na mecie, walczą ze swoimi wadami, a nie przyzwalają na nie, są dobrzy w możliwości, choć nie zawsze w akcie, wreszcie nie są gotowym produktem, ale chcą stawać się przyjaciółmi²¹.

Jakich więc wartości może nauczyć ludzi młodych przyjaźń? Zgodnie z koncepcją Elreda, uczy ona przede wszystkim trudnej sztuki komunikacji i mówienia prawdy, wolności od kłamstwa i pustego pochlebstwa. Prawa przyjaźni domagają się odpowiedniego języka, szczerości i upomnienia przyjaciela, jeżeli zachodzi taka potrzeba (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 104-105; Billy 2002, s. 80). Przyjaźń uczy więc, że prawda przekazana z miłością i szacunkiem umacnia relacje ludzkie, a nie je osłabia. W ten sposób służy oczyszczeniu ludzkiego *ego*, w którym dzielę się z przyjacielem najcenniejszym darem – życiem:

Biada samotnemu, bo gdy upadnie, nie ma drugiego, który by go podniósł. Otóż prawdziwie samotnym jest ten, kto nie ma przyjaciela. Jakże wielkim natomiast szczęściem, spokojem i radością napawa posiadanie kogoś, z kim odważyłbyś się rozmawiać jak z samym sobą, komu nie obawiałbyś się wyznać swoich wykroczeń, przed kim nie wstydziłbyś się opowiedzieć o swoim rozwoju duchowym, komu powierzyłbyś wszystkie tajemnice i zamiary swojego serca. Czy istnieje coś miłszego, niż tak mocne zjednoczenie dusz, i stworzenie jednego z dwojga, iż znika obawa przed próżnością i podejrzeniami; kiedy jeden na drugiego nie unosi się gniewem za skarcenie i wie, że pochwała nie ma nic wspólnego z pochlebstwem? (Elred z Rievaulx 2010, II, 11).

To zjednoczenie dusz, na które wskazuje Elred, dokonuje się stopniowo, ponieważ przyjaźń tworzy się między ludźmi w pewnych etapach: wybór, próba, dopuszczenie do przyjaźni, zgodność w sprawach ludzkich i boskich wraz

²¹ Por. Elred z Rievaulx 2010, I, 35. 46; Billy 2002, s. 75: "It does not mean that a person is perfect or that he or she has never committed sin or will not do so in the future. A *good person*, for Aelred, is someone who intends not to sin and who takes appropriate measures to keep himself or herself from being overcome by unruly passions"; Grzywocz 2014, Konferencja 1.

z życzliwością i miłością (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 8). Relacja przyjaźni uczy młodego człowieka wysiłku i zakłada nieustanną pracę nad sobą w celu dorastania do tego wzniosłego ideału. Nie jest to łatwe szczególnie dzisiaj, kiedy młodzież jest przyzwyczajona do życia typu *fast-food*, a więc otrzymywania szybkich rezultatów swojej pracy.

Wszelkie niepowodzenia w dziedzinie relacji interpersonalnych prowadzą młodego człowieka do wielu życiowych kryzysów, zwłaszcza wtedy kiedy nie znajduje on oparcia w wartościach religijnych i duchowych. Przyjaźń duchowa może go natomiast nauczyć cierpliwego oczekiwania na owoce codziennej pracy nad sobą, a także sztuki wybaczenia sobie oraz drugiemu człowiekowi, tym bardziej przyjacielowi (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 17). Młody człowiek dostrzega wraz z upływem czasu słabość swojego przyjaciela, ale zauważa również własne braki, które wcale nie muszą oznaczać końca danej relacji. Mistrz z Rievaulx zachęca do cierpliwej miłości oraz znoszenia wad swojego przyjaciela, a w końcu do pracy nad sobą i nad drugą osobą: „[...] Lecz i u tych, którzy zostali poddani próbie i uznani za godnych, wychodzą na wierzch wady szkodzące i samym przyjaciom i ludziom obcym, ale niesława, jaką za sobą pociągają, spada jednak na przyjaciół. Wobec takich przyjaciół należy postępować z wielką troską i starać się ich uleczyć” (Elred z Rievaulx 2010, III, 40). Według naszego autora kryzys w przyjaźni jawi się jako szansa wzrastania, a nie impuls do zerwania relacji, a nawet gdy do niego dochodzi, to należy wciąż kochać taką osobę, ponieważ pewne ślady danej przyjaźni na zawsze pozostają w człowieku (por. Elred z Rievaulx 2010, III, 49-52). Choć przyjaźń zakłada równość i podobieństwo podmiotów ją tworzących, to jednak Mistrz z Rievaulx wskazuje, że nie oznacza to zgody we wszystkim (por. Czubak 2004, s. 71-72). Definiując ten rodzaj więzi, określa ją jako zgodność „w sprawach ludzkich i boskich, połączoną z życzliwością i miłością” (Elred z Rievaulx 2010, I, 11), ale nie wskazuje, że jest to całkowita zgodność, ponieważ taka relacja byłaby niemożliwa. Przyjaciel jest więc wezwany do akceptacji odmienności swojego przyjaciela oraz – pomimo podobieństwa i zgody w wielu kwestiach – szanowania jego osobistej wolności i poglądów.

Życie w przyjaźni z pewnością uczy poświęcenia, a granicą tej relacji jest oddawanie życia za przyjaciela: „Sam Chrystus ustalił wyraźną granicę przyjaźni, mówiąc: Nikt nie ma większej miłości od tej, niż gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Oto jak daleko winna sięgać miłość pomiędzy przyjaciółmi: chcieć umrzeć za drugiego”²². Analiza dzieła cysterskiego autora wskazuje, że nie miał on na myśli jedynie śmierci w sensie fizycznym czy nawet męczeństwa, ale również codzienne poświęce-

²² Elred z Rievaulx 2010, II, 33. Por. Billy 2002, s. 75-76.

nie, tracenie siebie, czasu, energii, sił i zasobów materialnych dla przyjaciela. Przyjaźń nie wiąże się więc jedynie z przyjemnością i jakimś błogostanem, albowiem jest wymagająca, ale właśnie przez to piękna i pociągająca. Dla opata z Rievaulx jej praktykowanie jest w pewnym sensie ofiarą i naśladowaniem samego Chrystusa i bez Niego staje się niemożliwa. Poprzeczka duchowej przyjaźni jest więc postawiona bardzo wysoko, ale właśnie ta etyczna i duchowa wzniosłość przesłania dzieła Elreda może pociągnąć ludzi młodych do walki o piękno swojego życia i każdej relacji, którą tworzą.

Przyjaźń obliczem miłości

Dla wielu ludzi młodych motywem szukania przyjaciół jest samotność, rodzinne konflikty, nieumiejętność poradzenia sobie z dorosłym życiem. Szukają zatem osób, z którymi mogliby dzielić swoje troski, ponieważ wewnętrznie przeczuwają, że przyjaźń będzie pomocą w ich sytuacjach granicznych, ale również we wspólnym radowaniu się z rzeczy dobrych. W wielu więc przypadkach ten rodzaj więzi jest okazją bardziej do realizacji samego siebie, a nie troski o rozwój przyjaciela czy samej przyjaźni. W dzisiejszą przyjaźń wkrada się jej największy wróg – egoizm. Szukanie przyjaciela jedynie dla zaspokojenia własnych potrzeb fizycznych czy psychicznych nie prowadzi jednak do poczucia spełnienia (por. Seidl 1995, s. 418-419). Konstruowane w hedonistyczny sposób relacje prędzej czy później przynoszą w końcu cierpienie i rozczarowanie. Lektura i analiza *Przyjaźni duchowej* Elreda z Rievaulx ukazuje, że celem takiej relacji pozostaje dobro, ale nie tylko moje osobiste, bo przede wszystkim liczy się szczęście przyjaciela, które daje satysfakcję również temu, kto obdarowuje. Przyjaźń duchowa jest niczym ciągła „perychoreza”, w której tańczą ze sobą i przenikają się nawzajem *eros*, *philia* i *agape*, gdzie przyjaciel wiele daje, ale zarazem wiele otrzymuje od przyjaciela.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że przyjaciel, aby nim był rzeczywiście, musi mieć konkretne oblicze i jest to oblicze miłości²³. Młody człowiek bez doświadczenia przyjaźni nie będzie potrafił kochać konkretnie, a więc jego miłość będzie niestety abstrakcyjna. Natomiast przyjaźń, aby była prawdziwa, potrzebuje transcendentnego zakotwiczenia w Bogu, w którym odnajduje nie tylko swój fundament, ale również wzór etyczny. Przyjaźń duchowa Elreda z Rievaulx może prowadzić młodego człowieka do doświadczenia boskości, do właściwie rozumianej dywinizacji, którą jest trwanie w Bogu i z Bogiem

²³ Por. Coppi 2007, 149: “L’amico è e ha un volto, non è, dunque, un’astrazione, un universale, ma un *particolare*, una *eccezione* di cui conosco i caratteri peculiari come i suoi accidenti, di cui posso vedere il *volto*. Un amico, dunque, che è e ha il volto dell’amore”.

wraz z przyjacielem. Tak rozumiana więź może rzeczywiście uzdrawiać relacje, które jedynie ją imitują albo są jej karykaturami. Wizja duchowej przyjaźni Mistrza z Rievaulx nie jest oczywiście jedynym lekarstwem na współczesny kryzys tego typu relacji, ale może stanowić jedną z kilku alternatyw, które przyczynią się do właściwego postrzegania i przeżywania przyjaźni wśród ludzi młodych. Odpowiadając na pytanie zadane na początku, należy stwierdzić, że młodzi ludzie potrafią się zaprzyjaźnić, ale ich zadaniem jest nauczyć się przyjaźni. Propozycja przyjaźni duchowej Elreda z Rievaulx może stanowić istotną pomoc w realizacji tego zadania.

TO THE RESCUE OF THE TRUE CONCEPT OF FRIENDSHIP –
SPIRITUAL FRIENDSHIP BY AELRED OF RIEVAULX – A REMEDY
FOR THE CRISIS OF FRIENDSHIP AMONG YOUNG PEOPLE

SUMMARY

The aim of the article is to give a proposal to the current crisis of the phenomenon of friendship, in particular friendship among young people. Out of many suggestions we can indicate the one that seems to be very up-to-date, that is, the proposal of the spiritual friendship of Aelred of Rievaulx. In his most famous work *De spiritali amicitia*, he criticizes relationships based only on usefulness, on pleasure and proposes a friendship founded on the love of Christ. According to the Cistercian abbot, friendship with Christ can be a paradigm for human close relationships, but also friendship with people can lead us to close bond with God. For young people, who are children of his time, it is very difficult to build relationships based on true love, therefore, Aelred's proposal could be a remedy to their problems in interpersonal relationships, indeed, true friendship, based on agapic love, lived in faith, can be a kind of therapy for the young people. Moreover, spiritual friendship could be a mean in the evangelization of the young. Finally, young people, who want to find a lifelong partner and create a family due to having friends, they can learn how to live in deep relationships. Thus, the theology of friendship of Aelred of Rievaulx constitutes a school of virtues for young people.

Keywords: friendship; Aelred of Rievaulx; young people; relationships; spiritual friendship; crisis of friendship; spousal love; evangelization

Słowa kluczowe: przyjaźń; Elred z Rievaulx; młodzież; relacje; przyjaźń duchowa; kryzys przyjaźni; miłość oblubieńcza; ewangelizacja

BIBLIOGRAFIA

- Aelredus Rievallensis, *De Spirituali Amicitia*, Migne PL 195, s. 659-702.
- Alberoni F. (2006³), *L'amicizia*, Milano.
- Baldini M. (1998), *L'amicizia secondo i filosofi*, Roma.
- Baldini M. (2001), *La storia dell'amicizia*, Roma.
- Billy D.J. (2002), *The Healing Role of Friendship in Aelred of Rievaulx's De Spirituali Amicitia*, "Studia Moralia" 40, s. 63-84.
- Capodiceci S. (2012), *Giuseppe. Storia di fratellanza e amicizia*, Città del Vaticano.
- Cicerone M.T. (1985), *Laelius de amicitia*, tłum. C. Saggio, Milano.
- Coppi P. (2007), *Il volto dell'amicizia in Aelredo di Rievaulx*, w: *φιλία. Riflessioni sull'amicizia*. Atti di Convegno *La necessità dell'amicizia* presso la Pontificia Università della Santa Croce, red. M. D'Avenia, A. Acerbi, Roma, s. 149-156.
- Czubak M. (2004), *Teoria przyjaźni Aelreda z Rievaulx*, „Etyka”, nr 37, s. 69-84.
- Dotto G. (1995), «Caritas» ed amicizia nella spiritualità del secolo XII: Bernardo di Chiaravalle e Aelredo di Rievaulx, w: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, Merano, s. 546-557.
- Elred z Rievaulx (2010), *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała, Kielce.
- Graczyk W. (2017), *Implicazioni morali della teologia dell'amicizia nel Vangelo di Giovanni. Dissertatio ad Doctoratum in Theologia Morali consequendum*, Calisia.
- Grzywocz K. (2014), *W duchu i przyjaźni*, Audiobook, Kraków.
- Majkrzak H. (2006), *Miłość i przyjaźń*, Kraków.
- Maritain J., Maritain R. (1989), *Matrimonio, amore e amicizia*, red. G. Galeazzi, Milano.
- Mendonça J.T. (2013), *Nessun cammino sarà lungo. Per una teologia dell'amicizia*, Milano.
- Lodovici G.S. (2009), *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della "Virtue Ethics"*, Milano.
- O'Neil K. (1996), *Forming Right Relationships*, w: *Spirituality and Morality*, red. D.J. Billy, D.L. Orsuto, New York, s. 97-111.
- Pezzini D. (2004), *Introduzione*, w: Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Milano, s. 7-80.
- Raguž I. (2013), „Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit”. Aelredo di Rievaulx sull'amicizia, "Communio" 237, s. 32-41.
- Rutecki M. (2017), *Przyjaciel, moją drogą do Boga*, Kraków.
- Schnackenburg R. (2007), *Amicizia con Gesù*, Brescia.
- Seidl H. (1995), *Condizioni dell'amicizia oggi*, w: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, Merano, s. 405-421.
- Wojtyła K. (2001), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin.
- Wylęgała M. (2010), *Wstęp*, w: Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała, Kielce, s. 12-18.

WALDEMAR GRACZYK (ur. 1984), kapłan diecezji kaliskiej (2009), doktor teologii moralnej, absolwent Accademia Alfonsiana w Rzymie (2017), prefekt i wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Kaliskiej, kierownik Internatu Zespołu Szkół Technicznych Diecezji Kaliskiej w Kaliszu, wicekanclerz Kurii Diecezjalnej w Kaliszu

ADAM PIECKENHAGEN

Poznań

Kerygmaticzny i moralny przekaz św. Jana Pawła II do młodzieży w jego listach i orędziach na Światowe Dni Młodzieży

Pontyfikat papieża Jana Pawła II przypadł na szczególne czasy. Niezależnie od sytuacji politycznej, społecznej czy ekonomicznej troską papieża było prowadzenie ludzi do Boga. Słowa wypowiedziane w inauguracyjnej homilii: „Nie bójcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”¹, wypełniał konsekwentnie jako ten, który był głęboko zjednoczony z Bogiem i innych do Niego prowadził. Szczególnym rysem tego pontyfikatu pozostaje niewątpliwie troska o młodych i bliskość, jaką im okazywał. Widać je było zarówno w bezpośrednim kontakcie z człowiekiem, jak również podczas licznych zainicjowanych przez niego wydarzeń duszpasterskich, których celem było zbliżenie młodych do Boga i Kościoła. Taki charakter miały Światowe Dni Młodzieży, które na stałe wpisały się w pontyfikat papieża Polaka, nawet kiedy miał coraz mniej sił fizycznych.

Celem tego artykułu jest ukazanie kerygmaticznego i moralnego charakteru kolejnych listów i orędzi na Światowe Dni Młodzieży, które papież podpisywał w Watykanie lub Castel Gandolfo. Były one szczególnym zaproszeniem do uczestnictwa w tych międzynarodowych spotkaniach. Każdy z tekstów zapowiadał kolejne spotkanie, był także żywym głoszeniem Chrystusa i ukazaniem dróg do naśladowania Go.

¹ Jan Paweł II, *Homilia Jana Pawła II na rozpoczęcie pontyfikatu*, <https://www.deon.pl/521/art,364,homilia-jana-pawla-ii-na-rozpoczecie-pontyfikatu.html> [dostęp: 30.11.2018].

Przyszłość należy do młodych (list i orędzia z lat 1985-1990)

Pierwszą publikacją Jana Pawła II do młodzieży był List do młodych całego świata *Parati semper* z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży ogłoszonego przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1985 roku. Papież zwrócił się do adresatów jako tych, którzy są: „Młodością narodów i społeczeństw, młodością każdej rodziny i całej ludzkości – również młodością Kościoła” (Jan Paweł II 2005a, s. 11). Traktował ich jednocześnie jako nadzieję, ponieważ to właśnie do nich należy przyszłość i odpowiedzialność za nią. Następnie zanalizował rozmowę Chrystusa z bogatym młodzieńcem. Na tej podstawie ukazał poszczególne punkty istotne w rozwoju młodych i budowaniu przez nich więzi z Bogiem. Ojciec Święty wskazywał, jak wielkim bogactwem jest młodość. Kolejną ważną prawdą wypływającą z tej rozmowy jest fakt, że tylko Bóg jest dobry i On jest miłością. Pomimo ogólnych tendencji dla każdego młodego człowieka istotne powinno być pytanie o życie wieczne. Papież zwracał uwagę, że Chrystus w rozmowie z młodzieńcem „pyta o stan świadomości moralnej. Pyta równocześnie o stan waszych sumień. Jest to pytanie kluczowe dla człowieka” (Jan Paweł II 2005a, nr 6, s. 21). Ojciec Święty uświadamiał młodym, w jak wielkim stopniu zależy od nich to, czy prawidłowo kształtują własne sumienia oraz to, że od tego zależy wielkość człowieka. Życzył również, aby każdy młody, tak jak bogaty młodzieniec, doświadczył spojrzenia Chrystusa – spojrzenia przepojonego miłością. Chrystusowe „pójdź za Mną” ma być zaproszeniem dla wszystkich młodych do zadania sobie pytania o własne powołanie życiowe. Każdy ma współdziałać z Jezusem w rozwijaniu dojrzałego powołania. „Ogromnie potrzeba kapłanów według Serca Bożego” (Jan Paweł II 2005a, s. 27), zauważył papież, potrzeba również powołań zakonnych – życia według rad ewangelicznych. Ojciec Święty stwierdził, że praca nad rozpoznawaniem własnego powołania jest fascynująca, „w trudzie tym rozwija się i rośnie wasze człowieczeństwo, [...] osobowość uzyskuje wewnętrzną dojrzałość” (Jan Paweł II 2005a, s. 29). Chrystus uczy każdego miłości oblubieńczej. „Wejść na drogę powołania małżeńskiego – to znaczy uczyć się miłości oblubieńczej z dnia na dzień, z roku na rok...” (Jan Paweł II 2005a, nr 10, s. 33). Ojciec Święty mówił, że właśnie takiej miłości potrzeba, aby przyszłe małżeństwa były trwałe. Równocześnie zachęcał młodych, by nie dali sobie odebrać bogactwa, jakim jest prawda, jak również do odpowiedzialnego rozwijania swoich talentów. „Nie lękajcie się Miłości, która stawia wymagania” (Jan Paweł II 2005a, nr 10, s. 34) – wzywał młodych. Zwrócił uwagę na to, że prawda, czyniąc nas wolnymi, uczy samowychowania. Ojciec Święty zaapelował do młodych: „jesteście mocni do walki [...] ze złem, z prawdziwym złem” (Jan Paweł II 2005a, nr 15, s. 48), z tym, co obraża Boga, z niesprawiedliwością, z kłamstwem, z tym, co krzywdzi – z grzechem.

W końcowym przesłaniu Jan Paweł II zapewnił młodych o modlitwie Kościoła. Zachęcił ich do odpowiedzialnego podejmowania wszelkich działań. Na koniec wskazał na postać Maryi, która mówi: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5).

W orędziu na II Światowe Dni Młodzieży w Buenos Aires w 1987 roku Jan Paweł II wezwał młodych, by „wzrastali w człowieczeństwie, by przyznawali absolutne pierwszeństwo wartościom duchowym”. Wyraził pragnienie, by przemieniali się w „nowych ludzi, coraz pełniej uznając i przyjmując [...] obecność Boga, który jest Miłością” (Jan Paweł II 2005b, nr 2, s. 63). Dzień ten, zaplanowany na Niedzielę Palmową 1987 roku, czerpał hasło z Pierwszego Listu św. Jana: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16). Ojciec Święty bardzo jasno wskazał, że człowiek musi żyć w miłości, a jego życie jest niezrozumiałe i pozbawione sensu, jeżeli nie pozna Miłości (por. RH, nr 10). Papież odwołał się do doświadczenia młodych, że zamykanie się we własnym egoizmie i przyjmowanie postawy obojętności jest zaprzeczeniem miłości. Zapelował do młodych, którzy są „żywymi członkami Kościoła” (Jan Paweł II 2005b, nr 3, s. 64), aby Miłość Boża rozlana w ich sercach pobudzała do działania na rzecz pokoju i dobra każdego człowieka, szczególnie tego, który znajduje się w trudnej sytuacji życiowej. Życzył wszystkim wrażliwości, aby ponad wszelkie działania stawiali dobro człowieka, który jest Bożym stworzeniem. „Budowanie cywilizacji miłości wymaga wyraźnej i wytrwałej gotowości do poświęceń, pragnienia, by otworzyć nowe drogi społecznego współżycia” (Jan Paweł II 2005b, nr 3, s. 65) – to jest konkretna odpowiedź młodych, by odpowiedzialnie podjąć zadania przed nimi stojące.

W 1988 roku w Niedzielę Palmową w poszczególnych diecezjach przeżywany był III Światowy Dzień Młodzieży pod hasłem „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie...” (J 2,5). Orędzie towarzyszące temu wydarzeniu ma głęboki rys maryjny. W nawiązaniu do przeżywanego w tym czasie w Kościele Roku Maryjnego papież ukazał Maryję jako Nauczycielkę przodującą w wierze i pokazującą drogę życia. Hasło tych dni to zarazem „program życia oparty na mocnym i pewnym fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus” (Jan Paweł II 2005c, nr 2, s. 68). Maryja, Dziewica z Nazaretu, która wskazuje na swojego Syna, wyjaśnia młodym, na czym polega wiara i miłość Boga. To życie konsekwentne, przeżywane w świetle Ewangelii. Ojciec Święty zachęcał dziewczęta, by w Maryi widziały wzór „niewiasty świadomej własnej godności i wielkiego powołania” (Jan Paweł II 2005c, nr 4, s. 70). Młodych chłopaków namawiał, by budowali swoje życie na mocnym fundamencie, którym jest sam Chrystus, a rozważanie misterium Maryi doprowadziło ich do naśladowania jej życia (por. Jan Paweł II 2005c, nr 4, s. 70).

Z kolei IV Światowy Dzień Młodzieży odbył się w Santiago de Compostela w 1989 roku. Przygotowane na tę okazję orędzie Jana Pawła II za-

prasza wszystkich do „osobistego odkrycia Jezusa Chrystusa” (Jan Paweł II 2005d, nr 1, s. 71). Hasłem stały się słowa „Jam jest drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6), które miały uzmysłwić młodym, że człowiek chcący osiągnąć zbawienie musi pójść tą właśnie drogą. Ojciec Święty był świadomy tego, że wielu młodych stoi na skrzyżowaniu dróg i zastanawia się, jaką drogę wybrać. Zadał pytanie, czy młodzi już odkryli Jezusa, który jest prawdą i życiem. Wskazał, że takie odkrycie jest piękną przygodą życia. Jednocześnie „rodzi się pragnienie niesienia Go innym, czyli zaangażowanie apostolskie” (Jan Paweł II 2005d, nr 2, s. 72). Właśnie ono miało być drugą przewodnią myślą Dnia Młodzieży. Ojciec Święty zwrócił uwagę, że „Kościół ma charakter misyjny i ewangelizacyjny” (Jan Paweł II 2005d, nr 2, s. 73). Miejscem obchodów Dnia Młodzieży było sanktuarium św. Jakuba Apostoła. Apostoł ten i jego grób (miejsce wielu pielgrzymek) miały skłonić do refleksji nad możliwością bycia świadkiem Chrystusa na ziemi. Papież zaprosił do odkrywania na swojej drodze Jezusa, który jest drogą, prawdą i życiem.

W orędziu na V Światowy Dzień Młodzieży Ojciec Święty zachęcił wszystkich młodych do refleksji na temat Kościoła. Jest to nawiązanie do poprzedniego Dnia Młodzieży i poszerzenie jego przesłania o doświadczenie Kościoła, w którym żyje Chrystus. Papież wezwał młodzież do „odkrycia na nowo Kościoła” (Jan Paweł II 2005e, nr 1, s. 76), a także misji, jaką mają w nim do spełnienia. Odwołał się do obrazu Kościoła jako winnicy Chrystusowej, którą założył i szczególnie umiłował. Wobec tego hasło zaczerpnięte z Ewangelii według św. Jana brzmiało: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15,5). Ojciec Święty tłumaczył, że być żywą latoroślą: to „przede wszystkim pozostawać w żywej komunii z Chrystusem [...], podejmować obowiązki we wspólnocie Kościoła i w społeczeństwie” (Jan Paweł II 2005e, nr 2, s. 77). Kolejny raz z orędzia wypływało zaproszenie papieża do odważnego podejmowania powołania służby w Kościele: „Kościół-winnica potrzebuje także robotników, którzy będą mu służyć w sposób specjalny z ewangelicznym radykalizmem, poświęcając mu wszystkie swoje siły” (Jan Paweł II 2005e, nr 2, s. 78). Jan Paweł II zachęcał młodych do odkrywania wspólnoty Kościoła poprzez odkrywanie Kościoła diecezjalnego i Kościoła parafialnego, z całym jego bogactwem duchowym. Orędzie zapowiadało Dzień Młodzieży obchodzony w roku 1990 we wszystkich diecezjach.

U progu nowego tysiąclecia (orędzie z lat 1991-1999)

Kolejny, VI Światowy Dzień Młodzieży zaplanowany był pod hasłem „Otrzymaliście ducha przybrania za synów” (Rz 8,15). Przesłanie tego dnia miało wzbudzić w młodych poczucie odpowiedzialności za budowanie cywili-

zacji miłości i prawdy. Papież zachęcał: „chodzi o program życia, który może zafascynować szczególnie was, Młodzi, którzy nosicie w głębi serc waszych tęsknotę za wielkimi ideałami” (Jan Paweł II 2005f, nr 3, s. 82). Jan Paweł II miał na myśli świętość, do której powinien dążyć każdy ochrzczony; jest to najlepsza droga wskazana przez Jezusa. Zachęcał młodzież do budowania społeczności, która będzie bardziej sprawiedliwa i solidarna. Dzień Młodzieży zaplanowany na 14 i 15 sierpnia 1991 roku w Częstochowie Jan Paweł II traktował jako pielgrzymkę dla każdego z „wielkim aktem zawierzenia Maryi” (Jan Paweł II 2005f, nr 6, s. 85). Miał też wyrażać coraz większą wolność przez otwieranie się granic państwowych na Chrystusa.

Tematem następnego, VII orędzia na Światowy Dzień Młodzieży w 1992 roku w diecezjach były słowa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mt 16,15). Jan Paweł II odwołał się do przeżywanego Dnia Młodzieży w Częstochowie, do wielkiego entuzjazmu, jaki tam okazała młodzież. Zaprosił równocześnie do pozytywnego odpowiedzenia na powołanie, jakim każdego obdarowuje Chrystus. Zaznaczył, że „powołanie chrześcijańskie ukierunkowane jest na apostołat, na ewangelizację, na misję” (Jan Paweł II 2005g, nr 2, s. 88). Zauważył, że bycie uczniem Chrystusa musi pobudzać do dzielenia się swoim darem wiary z bliźnimi. Pomimo wielu problemów moralnych młodzież odczuwa przecież pragnienie doświadczenia Boga. Z posłania Chrystusowego wypływa potrzeba „wielu kapłanów, wielu mistrzów i wychowawców w wierze” (Jan Paweł II 2005g, nr 3, s. 89). Papież ukazał znaczenie posługi głoszenia Chrystusa jako dawanie świadectwa i niesienie innym słowa o zbawieniu. Zachęcił, „aby odważnie mówić o Chrystusie w rodzinach, w miejscach studiów, pracy i odpoczynku” (Jan Paweł II 2005g, nr 4, s. 90). Ojciec Święty podjął refleksję nad życiem apostołów i misjonarzy, a także historią ewangelizacji narodów od wieków chrześcijańskich. Wskazał potrzebę nowych powołań misyjnych w dzisiejszym świecie.

Na sierpień 1993 roku zostały zapowiedziane VIII Światowe Dni Młodzieży w Denver w Stanach Zjednoczonych. Hasłem stały się słowa „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (Jan Paweł II 2005h, nr 1, s. 94). Papież podejmował refleksję nad tym, czym jest „życie” dla każdego człowieka. Zwrócił uwagę, że w dzisiejszym świecie jest wielu fałszywych proroków, którzy pokazują sens istnienia jako gonienie za sukcesem, gromadzenie pieniędzy i skupianie się na sobie. „Sami nie potrafimy zrealizować tego, do czego zostaliśmy stworzeni” (Jan Paweł II 2005h, nr 3, s. 97) – Jan Paweł II przypominał, że na spotkanie wychodzi nam sam Chrystus, w którym odnajdujemy pełnię życia. Nowe życie, które jest darem Chrystusa, „promieniuje na wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji” (Jan Paweł II 2005h, nr 5, s. 98). Człowiek może odnaleźć prawdziwe życie, kiedy będzie wierny miłości Chrystusa.

Na IX i X Światowe Dni Młodzieży Jan Paweł II napisał wspólne orędzie, które nosiło hasło „Jak mnie Ojciec posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). Ojciec Święty wyraził przekonanie, że wielu młodych pyta o swój udział w ewangelizacji jako misji powierzonej apostołom. Dlatego wskazał, że „Ewangelia musi stać się przekazem i misją, a powołanie misyjne obejmuje każdego człowieka” (Jan Paweł II 2005i, nr 3, s. 103). Młodzi są szczególnie powołani, by stawać się misjonarzami, dając „codzienne świadectwo o Słowie, które zbawia” (Jan Paweł II 2005i, nr 3, s. 103). Zachęcił ich również do podejmowania wezwania Chrystusa i kroczenia za Nim. Stawać się nowym człowiekiem i pozwolić, by moc Ducha na nowo nas odnowiła – taką drogę wskazał papież dla naśladowców Chrystusa. W roku 1994 Dni Młodzieży odbyły się w diecezjach w Niedzielę Palmową, a X międzynarodowe spotkanie zgromadziło młodych w Manili w 1995 roku.

Orędzie na XI Światowy Dzień Młodzieży, obchodzony w 1996 roku w ramach wspólnot diecezjalnych, nosiło hasło „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68). Ojciec Święty zwrócił szczególną uwagę na młodych, którzy w jakikolwiek sposób cierpią z powodu wojny, przemocy, ubóstwa na wzór cierpiącego Chrystusa. Zaznaczył, że „celem i kresem naszego życia jest Chrystus, który oczekuje nas – każdego z osobna i wszystkich razem” (Jan Paweł II 2005j, nr 4, s. 107). Przypomniął, że chrześcijanin nie może uciekać przed dzisiejszym światem, lecz ma być człowiekiem swoich czasów. Przemiana człowieka powinna dokonywać się poprzez radykalne nawrócenie, dawanie świadectwa miłości życia. Trzeba jednak przeciwstawiać się cywilizacji egoizmu, który „odbiera nam słuch i mowę” (Jan Paweł II 2005j, nr 6, s. 109), niszczy godność człowieka. „Miłość otwiera oczy i rozszerza serce” (Jan Paweł II 2005j, nr 6, s. 109), dlatego młodzi powinni być gotowi do poświęcenia, nawracać się, działać wieloma sposobami na rzecz bliźnich – nauczał papież.

Orędzie na XII Światowy Dzień Młodzieży było przygotowaniem do międzynarodowego spotkania młodych w Paryżu w 1997 roku. Hasłem stały się słowa „Nauczycielu – gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie” (por. J 1,38-39). Ojciec Święty przypomniął, że chrześcijanie są tymi ludźmi, którzy doświadczyli spotkania z Chrystusem. W czasach szybko dokonujących się przemian wielu ludzi może odczuwać swoisty niepokój i lęk. Istnieje jednak wartość nieprzemijająca – słowo Boże. Jan Paweł II zapraszał, by zbliżyć się do Jezusa, wejść do Jego domu. Nawoływał: „odrzućcie powierzchowność i lęk! [...] rozmawiajcie z Jezusem poprzez modlitwę i słuchanie słowa” (Jan Paweł II 2005k, nr 3, s. 113). Spotkać Go można w ludziach cierpiących, żyjących nadzieją (w wioskach i metropoliach), w bliźnich naszej codzienności, w ludziach nieznających Jezusa i w chrześcijanach: „Wszyscy mogą Go spotkać czytając Pismo święte, modląc się i służąc bliźnim” (Jan Paweł II 2005k,

nr 5, s. 114). Papież prosił, by modlić się o obecność Jezusa w życiu każdego człowieka, by nigdy nie zabrakło „Chleba eucharystycznego na stołach waszej egzystencji” (Jan Paweł II 2005k, nr 7, s. 115).

Drugi rok przygotowań do Wielkiego Jubileuszu poświęcił Jan Paweł II Duchowi Świętemu, dlatego też tematyka orędzia na XIII Światowy Dzień Młodzieży nawiązuje do trzeciej Osoby Boskiej. Hasłem stały się słowa „Duch Święty nauczy was wszystkiego” (por. J 14,26). Ojciec Święty ukazał rolę, jaką odgrywał Duch Święty w misji Kościoła. W sposób szczególny dary Ducha ofiarowane są w sakramencie bierzmowania, który pogłębia łaski chrztu świętego i włącza w pełni w Kościół. Dalej papież przypomniał działanie Parakleta pośród chrześcijan, który pozwala także „kontemplować chwałę Boga w codziennym życiu i pracy” (Jan Paweł II 2005l, nr 5, s. 121). „Ekumenizm stanowi jedno z priorytetowych i najpilniejszych zadań” (Jan Paweł II 2005l, nr 6, s. 122) wspólnoty wierzących w Chrystusa, gdyż to Duch Święty pobudza serca wiernych do budowania jedności, zauważył papież. Duch Święty jest darem wypływającym z sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia dla całego Kościoła. Jego dary są podstawą powołania, jakie wypełnia każdy z ludzi. Ojciec Święty zachęcał młodych, by dbali o właściwy rozwój własnego życia duchowego, które podtrzymuje Duch Święty. Spotkanie w 1998 roku obchodzono w Kościołach lokalnych.

Rok 1999 poświęcony był Bogu Ojcu. Stąd też hasło orędzia na XIV Światowy Dzień Młodzieży brzmiało: „Ojciec miłuje was” (por. J 16,27). Jan Paweł II w swym orędziu wyjaśnił młodemu, na czym polega prawdziwe poznanie oblicza Ojca – zawiera się ono w Synu. Prawda zawarta w Ewangelii według św. Jana jest zaskakująca – Bóg kocha świat, kocha każdego człowieka, jest Bogiem bliskim każdemu człowiekowi. Dlatego też w odpowiedzi na tę wielką miłość jesteśmy wezwani do świadectwa wobec świata, a „świat bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje misjonarzy” (Jan Paweł II 2005l, nr 3, s. 128) głoszących miłość Ojca. Wyrażana jest ona poprzez różne formy naśladowania Go, różne formy ojcostwa: szczególnie rodzicielstwo, dalej kapłaństwo i życie zakonne oraz bycie prawdziwym wychowawcą. Człowiek może przeciwstawić się woli Boga, a grzech swój początek ma w wolnej woli człowieka. „Człowiek współczesny, im bardziej zatracza świadomość grzechu, tym mniej poszukuje Bożego przebaczenia” (Jan Paweł II 2005l, nr 5, s. 131), a w tym tkwi przyczyna dzisiejszych problemów wielu ludzi. Papież zachęcał, aby spojrzeć w siebie, zastanowić się nad własnym postępowaniem i postawą wobec Boga. Wzywał młodzież do podejmowania inicjatyw na rzecz biednych i we współpracy z nimi. Ostatni rok przygotowań do Wielkiego Jubileuszu zgromadził młodych w ich diecezjach w Niedzielę Palmową.

Młodzież trzeciego tysiąclecia (orędzia z lat 2000-2004)

W roku 2000 w obchody Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Jan Paweł II włączył również XV Światowy Dzień Młodzieży. Międzynarodowe spotkanie papież zaplanował w Rzymie, do którego w tym roku przybywało wielu pielgrzymów z całego świata. Hasłem stały się słowa prologu Ewangelii według św. Jana: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Ojciec Święty ponowił wezwanie skierowane do wiernych na początku swego pontyfikatu, by otworzyć drzwi Chrystusowi. Ukazał również Chrystusa jako Tego, który umarł za nas, jest Panem nieba i ziemi i jest „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29.36). Zapraszał młodych: „uczcie się przyjmować postawę kontemplacji” (Jan Paweł II 2005m, nr 3, s. 136). Zapewniał, że świętość staje się możliwa do osiągnięcia, jeżeli to Jezus staje się celem życia. Papież widział w darze Wielkiego Jubileuszu okazję do duchowej odnowy wiernych i kontemplacji miłości Bożej do nas. Jednocześnie wskazywał drogi do przyjmowania takiej postawy, mówiąc: „niech Ewangelia stanie się waszym najcenniejszym skarbem” (Jan Paweł II 2005m, nr 4, s. 139). Jako wzór naśladowania Ojciec Święty postawił Maryję, która odpowiedziała na Boże wezwanie, a jej przykład uczy poznawać wolę Bożą względem nas.

W XVI orędziu na Światowy Dzień Młodzieży papież wrócił pamięcią do pięknych i wzniosłych przeżyć jubileuszowego spotkania w Rzymie. Zaprosił do refleksji nad wymaganiami, które dzisiejszemu człowiekowi stawia Jezus. Hasłem orędzia uczynił Jan Paweł II słowa: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). Papież zauważył, że te słowa „wyrażają radykalizm wyboru, który nie dopuszcza wahań i którego nie można odwołać” (Jan Paweł II 2005n, nr 3, s. 142). Równocześnie Ojciec Święty przypominał, że postawa taka w ciągu wieków przyniosła liczne owoce męczeństwa i świętości. Jedyłą drogą dla człowieka jest droga Jezusa. Pójście nią jest równoznaczne z zaparciem się siebie. „Jezus nie żąda rezygnacji z życia, ale przyjęcia nowego i pełnego życia, które On może dać” (Jan Paweł II 2005n, nr 4, s. 143) – zapelował papież. Zachęcił młodych do wyboru pomiędzy być i mieć, aby żyć w prawdzie, a odrzucać kłamstwo. Droga Jezusa to droga nawrócenia i przyjęcia w swoim życiu krzyża. Na tej drodze człowiek nie boi się żadnych niepowodzeń, samotności i odrzucenia. Ojciec Święty wezwał młodych: „Mieście oczy szeroko otwarte” (Jan Paweł II 2005n, nr 6, s. 145), aby nie zaślepiła ich pokusa szybkiej kariery, tego, co wydaje się przyjemne, i zapatrzenia we własny egoizm. W roku 2001 Dni Młodzieży organizowano w diecezjach.

Zapraszając młodych na międzynarodowe spotkanie w ramach XVII Światowego Dnia Młodzieży do Toronto w 2002 roku, Jan Paweł II swoje orędzie skoncentrował wokół hasła: „Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem

świata” (por. Mt 5,13-14). Podejmując rozważania nad fragmentem Ewangelii według św. Mateusza, wyjaśnił, na czym polega bycie w dzisiejszym świecie „solą ziemi” i „światłem świata”. Łaska chrztu świętego nadaje chrześcijaninowi tożsamość i pomimo przeciwności współczesnego świata odradza do życia w Chrystusie i podejmowania wezwania do złożenia siebie Bogu w ofierze. Ojciec Święty zapewnił: „Jeśli zachowacie wielkie pragnienie Boga, zdolacie uchronić się przed miernotą i konformizmem” (Jan Paweł II 2005o, nr 2, s. 147). Światłem jest dla człowieka wiara, która oświeca serce i rozjaśnia umysł. Papież zaprosił młodych: „Niech Ewangelia, będzie najwyższym kryterium, kształtującym wasze decyzje i nadającym kierunek waszemu życiu” (Jan Paweł II 2005o, nr 3, s. 148). Postępując w taki sposób, młodzi staną się dla dzisiejszego świata wzorem do naśladowania.

W orędziu na XVIII Światowy Dzień Młodzieży Ojciec Święty podał Maryję jako wzór do naśladowania. W krótkim hasle tego orędzia „Oto Matka twoja” (J 19,27) streszcza się najlepiej sposób naśladowania Matki Bożej. Papież był świadomy zagrożeń dzisiejszej młodzieży, ale ukazał Maryję stojącą pod Krzyżem jako Tę, która jest dana nam przez Jezusa za Matkę. Odwołał się również do swego zawołania biskupiego i papieskiego *Totus Tuus*, które jest wyrazem jego zawierzenia się Maryi. „Maryja zostaje wam dana, aby pomóc wam nawiązać prawdziwą i bardziej osobistą relację z Jezusem” (Jan Paweł II 2005p, nr 4, s. 153) – stwierdził Jan Paweł II. Zachęcił młodych do modlitwy różańcowej nie tylko w samotności, ale także podczas codziennych czynności, jak droga do pracy czy na uczelnię. Gorąco zaprosił młodzież, by świadczyła o Chrystusie w przenikniętym przez grzech dzisiejszym świecie; stwierdził: „Tylko On może obdarzyć prawdziwym pokojem serce człowieka, rodziny i narody ziemi” (Jan Paweł II 2005p, nr 7, s. 155). Spotkania młodych w 2003 roku odbyły się w diecezjach.

W roku 2004 Jan Paweł II napisał orędzie na XIX Światowy Dzień Młodzieży przeżywany w Kościołach lokalnych. Jego hasłem stały się słowa Ewangelii według św. Jana „chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21), dlatego papież zachęcił młodych do rozbudzania w sobie pragnienia „ujrzenia Jezusa”. Nie ma to być jedynie ciekawość czysto naukowa, ale „wewnętrzna potrzeba znalezienia odpowiedzi na pytanie o sens waszego życia” (Jan Paweł II 2005r, nr 2, s. 156). Ojciec Święty był przekonany, że każdy nosi w swoim sercu chęć zobaczenia Boga. Dlatego gorąco apelował do młodych, by w Jezusie zobaczyli Światło i poznali Prawdę. Trzeba się jednak wewnętrznie wyciszyć, ma to być płynące z głębi serca pragnienie. Jan Paweł II stwierdził, że pełny sens życia można odkryć tylko i wyłącznie dzięki spotkaniu w nim Jezusa. Jako drogę odkrywania Go Ojciec Święty ukazał Eucharystię: „Jezus przemawia do nas wspaniałym językiem daru z siebie i miłości, aż po ofiarę własnego życia” (Jan Paweł II 2005r, nr 5, s. 158). Papież zauważył, że oprócz mówienia

o Jezusie konieczne jest także czynne działanie, świadectwo własnego życia. W świadczenie o Jezusie trzeba wkalkulować również krzyż. Mimo wszystko jest on znakiem zwycięstwa dlatego, że Jezus sam zgodził się na nim umrzeć.

W sierpniu 2004 roku Jan Paweł II podpisał ostatnie orędzie na XX Światowy Dzień Młodzieży. To spotkanie zaplanowane zostało w Kolonii, dlatego też z racji znajdujących się w tamtejszej katedrze relikwii Trzech Mędrców, hasłem orędzia stały się słowa mędrców: „Przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2). Tekst przesłania Ojciec Święty oparł na rozważaniu perykopy ewangelicznej opisującej pokłon mędrców ze Wschodu. Papież pouczył młodzież, że „jest rzeczą ważną nauczyć się rozpoznawać znaki, poprzez które Bóg nas powołuje i prowadzi” (Jan Paweł II 2005s, nr 3, s. 162). Eucharystia pozwala nam okrywać tajemnicę Jezusa, zatem człowiek musi się do niej należycie przygotowywać i odpowiednio ją przeżywać. Ojciec Święty zaprosił młodych, aby i dziś składali swoje dary na wzór mędrców, odpowiadali na Chrystusowe powołanie, trwali w modlitwie i żarliwie Jego kochali. Dziś łatwo można ulec ułudzie, czasowym trendom i mistyfikacji wielkiego świata. Adoracja Boga może być sposobem na oparcie się wszelkiemu dzisiejszemu bałwochwalstwu. Nawrócenie, czyli zmiana szlaku dotychczasowej wędrówki, może być najlepszą odpowiedzią na wymagania Ewangelii. Na koniec Ojciec Święty stwierdził: „wszyscy jesteście powołani do świętości i tylko święci mogą odnowić ludzkość” (Jan Paweł II 2005s, nr 7, s. 165).

*

Omówione powyżej listy i orędzia ukazują integralną wizję rozwoju człowieka i chrześcijanina. Stawiają wysokie wymagania, ale jednocześnie pomagają w odważnym kroczeniu ku Bogu, ku Chrystusowi. Ojciec Święty zachęcał do wysiłku, do walki o godność człowieka i jego prawa. Uczył samodzielności i odpowiedzialności. Jak można zauważyć, Papież Młodych zawsze był zatroskany o przyszłość młodzieży.

Każde z orędzi Papieża Młodych jest głoszeniem Chrystusa, który człowiekowi pozwala się odnaleźć, poznać, kontemplować i naśladować. Naśladowanie Chrystusa ma doprowadzić człowieka do zbawienia, które jest celem kerygmatu. Nastawienie na Chrystusa pozwala człowiekowi wybrać właściwy kierunek osobistego rozwoju. Wybór Boga staje się więc najlepszym programem rozwoju moralnego. W kolejnych listach i orędiach nie brakuje jasnych ojcowskich pouczeń i braterskich zaproszeń. Jan Paweł II wspierał je swoim pasterskim autorytetem opartym na osobistej przyjaźni z Bogiem i przyjaźni z młodymi. Tak zintegrowana relacja do Boga i ludzi pozwalała jemu nie tylko nauczać, ale przede wszystkim świadczyć. Chociaż listy są adresowane do młodych całego świata, można je odbierać bardzo osobiście. Papież, pisząc

do wielu, nigdy nie przestał dostrzegać konkretnego człowieka z jego życiowym doświadczeniem i nadzieją na przyszłość, a jeśliby jej po ludzku komuś brakowało, odważnie pokazywał Chrystusa, zawsze bliskiego człowiekowi.

Doskonale rozumiał młodych żyjących w różnych warunkach społecznych. W świecie podzielonym politycznymi murami mówił im, że są przyszłością ludzkości. Tym, którzy żyli w ekonomicznym dostatku, przypominał, że osobista wolność to wybór pomiędzy być a mieć. Zagubionym w postmodernistycznym świecie wskazywał, że celem życia człowieka jest zjednoczenie się z Bogiem. Ojciec Święty taką drogę pokazywał i sam nią kroczył.

Jak ojciec do swych dzieci pisał do młodych orędzia na Światowe Dni Młodzieży, które zapoczątkowane w 1985 roku były stałym punktem papieskiej posługi, także pontyfikatu Benedykta XVI i Ojca Świętego Franciszka. Pisał jako zatroskany o przyszłość młodzieży, o jej wybory i decyzje, o jej zbawienie.

KERYGMATIC AND MORAL MESSAGE OF SAINT JOHN PAUL II TO YOUNG PEOPLE IN HIS LETTERS AND MESSAGES FOR WORLD YOUTH DAYS

SUMMARY

From the beginning of his pontificate, John Paul II carried a lot about young people. His unique initiative was World Youth Days. In the letters and messages announcing WYD meetings he took up many topics that were important for personal and spiritual development of the young generation. The paper discusses John Paul II's individual letters and messages of both kerygmatic and moral character. The Pope did not avoid difficult topics, he spoke about how to live your life so as not to waste it. In his letters for World Youth Days he taught the young the meaning of true love, keeping the right balance between being and having, serving others and how one can discern their life's vocation. He kept making young people aware that they can proclaim Jesus Christ to the modern world with great enthusiasm and joy.

Keywords: John Paul II; youth; kerygma; evangelism; metanoia; morality; World Youth Days

Słowa kluczowe: Jan Paweł II; młodzież; kerygmat; ewangelizacja; nawrócenie; moralność; Światowe Dni Młodzieży

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II (2005a), *List Apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 11-50.
- Jan Paweł II (2005b), *Orędzie na II Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 62-66.
- Jan Paweł II (2005c), *Orędzie na III Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 67-70.
- Jan Paweł II (2005d), *Orędzie na IV Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 71-75.
- Jan Paweł II (2005e), *Orędzie na V Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 76-80.
- Jan Paweł II (2005f), *Orędzie na VI Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 81-86.
- Jan Paweł II (2005g), *Orędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 87-93.
- Jan Paweł II (2005h), *Orędzie na VIII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 94-99.
- Jan Paweł II (2005i), *Orędzie na IX i X Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 100-105.
- Jan Paweł II (2005j), *Orędzie na XI Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 106-110.
- Jan Paweł II (2005k), *Orędzie na XII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 111-117.
- Jan Paweł II (2005l), *Orędzie na XIII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 118-125.
- Jan Paweł II (2005ł), *Orędzie na XIV Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 126-133.
- Jan Paweł II (2005m), *Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 134-140.
- Jan Paweł II (2005n), *Orędzie na XVI Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 141-145.
- Jan Paweł II (2005o), *Orędzie na XVII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 146-150.
- Jan Paweł II (2005p), *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 151-155.
- Jan Paweł II (2005r), *Orędzie na XIX Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 156-160.
- Jan Paweł II (2005s), *Orędzie na XX Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005) Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Poznań, s. 161-165.
- Jan Paweł II, *Homilia Jana Pawła II na rozpoczęcie pontyfikatu*, <https://www.deon.pl/521/art,364,homilia-jana-pawla-ii-na-rozpoczecie-pontyfikatu.html> [dostęp: 30.11.2018].

Adam Pieckenhagen – wyświęcony 2010 r., kapłan archidiecezji poznańskiej, katecheta, wikariusz par. pw. św. Stanisława Bpa i M. w Poznaniu, duszpasterz Służby Liturgicznej Archidiecezji Poznańskiej, w 2018 r. ukończył studia podyplomowe z teologii na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. E-mail: ksa-damp@gmail.com

HENRYK SŁAWIŃSKI

Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Głoszenie uzdrowień w imię Jezusa i w mocy Ducha Świętego – przepowiadanie terapeutyczne

1. Wprowadzenie

Przepowiadanie terapeutyczne jest zagadnieniem, które było już podejmowane przez homiletów. Ryszard Hajduk (CSsR) napisał książkę zatytułowaną: *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego* (Hajduk 1996). Omawia w niej uzdrawiającą posługę Jezusa, a także takie zagadnienia, jak: przemiany społeczne w Polsce i komunikację międzyludzką na płaszczyźnie relacji, treści oraz języka, a także terapeutyczne ukierunkowanie współczesnej teologii pastoralnej. W ramach tego ostatniego zagadnienia omówił mistagogię, towarzyszenie i gościnność. Kwestia terapeutyczna została więc osadzona w szerokim kontekście społecznym. Z kolei Marian Šuráb w książce *Terapeutický rozmer homílie* (Šuráb 2008) wyróżnił pięć rozdziałów, w których omawia kolejno: terapeutyczną działalność Jezusa, sytuacje słuchaczy homilii, cechy homilii terapeutycznej i wreszcie posługę homilisty w procesie terapeutycznym. Piąty rozdział jest prezentacją przeprowadzonych badań nad słuchaczami.

W niniejszym opracowaniu chodzi o refleksję nad uzdrawiającym działaniem Ducha Świętego, które łączy się z posługą głoszenia słowa Bożego. Refleksja ta będzie zmierzać do wypracowania pewnych kryteriów pomocnych przy ewaluacji przepowiadania terapeutycznego. Ponieważ terapia oznacza poprawę zdrowia i samopoczucia człowieka przez stosowanie różnego rodzaju zabiegów, mówiąc o przepowiadaniu terapeutycznym, podkreślamy uzdrawiającą moc słowa Bożego i moc Ducha Świętego, która towarzyszy głoszeniu

osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela człowieka. Innymi słowy jest to głoszenie Jezusa Chrystusa, który jest najlepszym lekarzem, uzdrowicielem człowieka.

Doświadczenie uzdrowienia jest szczególnie akcentowane na przykład we wspólnotach ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Norbert Kokott w swej rozprawie doktorskiej pod tytułem *Rola Ruchu Odnowy w Duchu Świętym w dynamizowaniu misji Kościoła* wyczerpująco pisze o darze uzdrawiania (por. Kokott 2011, s. 167-182), a następnie nieco zwięźlej o sakramentach uzdrowienia: pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych (por. Kokott 2011, s. 182-189). Omawiając dar uzdrawiania, autor analizuje modlitwę o uzdrowienie podczas liturgii i poza nią, modlitwę o uzdrowienie praktykowaną w Odnowie, a następnie uzdrowienia wewnętrzne i zewnętrzne – fizyczne (por. Kokott 2011, s. 170-182).

W roku 2000 Kongregacja Nauki Wiary dostrzegła fenomen wspólnot modlitewnych, w których ogłasza się przypadki uzyskanych uzdrowień i wzbudza oczekiwanie następnych takich zdarzeń podczas kolejnych spotkań. Mówi się też w tym kontekście o domniemanym charyzmacie uzdrawiania. Wspomniana kongregacja wydała *Instrukcję na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga* (14.09.2000; Kongregacja Nauki Wiary 2001, s. 11-28).

Modlitwa błagalna do Boga o przywrócenie zdrowia jest stałą praktyką chrześcijan znaną we wszystkich epokach Kościoła. Czymś nowym w naszych czasach jest natomiast wzrost popularności działalności kaznodziejów wędrownych, którzy łączą posługę głoszenia słowa Bożego z modlitwą w celu otrzymania uzdrowienia od Boga.

Przepowiadanie terapeutyczne ma podstawy biblijne. Skuteczność zawdzięcza ono nie mądrości czy doskonałości ludzkiej głosiciela, ale działaniu Ducha Świętego, który „przychodzi z pomocą naszej słabości” (por. Rz 8,26), gdy jest o to pokornie proszony. On wzbudza właściwe usposobienie głosiciela słowa Bożego i odpowiednią modlitwę w sercach wierzących, aby poddali się woli Bożej.

2. Podstawa biblijna przepowiadania terapeutycznego

Gdy Izraelici w drodze z Egiptu do Ziemi Obiecanej zostali pokąsani przez węże, szukali ratunku u Mojżesza, by wstawił się za nimi u Boga. „Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrzał na węsa miedzianego, zostawał przy życiu” (Lb 21,9). Po kilku wiekach autor Księgi Mądrości dokonał reinterpretacji owego uzdrowienia na pustyni, wyjaśniając: „Nie zioła

ich uzdrowiły ani nie okłady, lecz słowo Twe, Panie, co wszystko uzdrawia” (Mdr 16,12).

Autor Księgi Mądrości miał już świadomość, że słowo Boże ma uzdrawiającą moc. Później zaś słowo Boże stało się ciałem (J 1,14). Wcielone Słowo Boże, Jezus z Nazaretu namaszczone Duchem Świętym (por. Lb 21,6-9; J 3,14-17) nauczał i uzdrawiał. Tłumy ludzi gromadziły się, „aby Go słuchać i znaleźć uzdrowienie ze swych chorób. Także i ci, których dręczyły duchy nieczyste, doznawali uzdrowienia. A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich” (Łk 6,18-19).

2.1. Uzdrawienia dokonane przez Jezusa

Według Raniera Cantalamessy, niemal jedną trzecią Ewangelii wypełniają relacje o uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa (Cantalamessa 2003, s. 335). Z kolei Jan Twardy wyróżnia 18 uzdrowień chorych, z których pięć opisują wszyscy trzej synoptycy, o dwóch mówią dwaj z nich, a 11 pozostałych uzdrowień relacjonuje tylko jeden z ewangelistów. Ogółem osobne opisy uzdrowień chorych znajdują się w 30 tekstach (por. Twardy 2001, s. 156-157). Ponadto w czterech ewangeliami znajduje się 17 tekstów zawierających 12 sumariów, czyli ogólnych wzmianek o licznych uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa (por. Twardy 2001, s. 156, 158).

Jezus, w odróżnieniu od współczesnych sobie cudotwórców znanych z pozabiblijnej literatury greckiej, uzdrawiał, stosując proste gesty i proste formuły słowne. Nigdy nie czynił tego dla osobistego zysku. Natomiast wspomniani cudotwórcy wykonywali skomplikowane rytuały, nierzadko podczas snu chorego. Szukali przy tym zysku i sławy, a nawet odwoływali się do posiadanej mocy w celu zastraszenia przeciwników (por. Twardy 2001, s. 163).

Jaki jest sens uzdrowień dokonanych przez Jezusa? Uzdrawienia chorych dokonane przez Niego były ściśle związane z Jego posłannictwem i orędziem (por. Twardy 2001, s. 162-163). Jezus objawił, że Bóg ma władzę nad chorobami i że ludzie chorzy są dla Niego bardzo cenni. „Uzdrowienia są znakami, że tam, gdzie nadeszło królestwo Boże, zmienia się sytuacja ludzi chorych, bo albo odzyskują zdrowie, albo otrzymują moc do znoszenia cierpienia i zostają otoczeni szczególną opieką i troską” (Twardy 2001, s. 161).

W uzdrowieniach Jezusa działa i objawia się sam Bóg, który już w Starym Przymierzu objawił się Izraelowi, oznajmiając: „chcę być twym lekarzem” (Wj 15,26). Wszystko, co Bóg uczynił u początku stworzenia, „było dobre” (Rdz 1,12.18.25.31). Z kolei Marek Ewangelista relacjonował, że świadkowie uzdrowienia głuchoniemego w okolicach Dekapolu „pełni zdumienia mówili: «Dobrze uczynił wszystko. Nawet głuchym słuch przywraca i niemym mowę»” (Mk 7,37).

Podobnie Dzieje Apostolskie przekazują fragment mowy kerygmatycznej – kazania św. Piotra w Cezarei, w którym stwierdził on: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,38). W czasie tej sławnej mowy kerygmatycznej św. Piotra Duch Święty zstąpił na wyznawców Boga, którzy zgromadzili się w Jerozolimie.

2.2. Uzdrawienia dokonywane „w imię Jezusa”

Jezus udzielił swoim uczniom pełnomocnictwa do uzdrawiania (por. Mk 6,7.13). Nie było ono ograniczone jedynie do czasu Jego ziemskiej działalności, ale obowiązywało także po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zmartwychwstały Pan obiecał: „Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: [...]. Na chorych ręce kłaść będą i ci odzyskają zdrowie” (Mk 16,17-18). I tak się stało: Jego uczniowie dokonywali uzdrowień „w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 3,6; 9,34; Kogler [red.] 2011, s. 775). Liczne cudowne uzdrowienia, które towarzyszyły początkom ewangelizacji, potwierdzały moc Dobrej Nowiny. Pierwsze chrześcijańskie wspólnoty doświadczały, jak moc obiecana przez zmartwychwstałego Jezusa urzeczywistniała się pośród nich. Dzieje Apostolskie opisują uzdrowienie chromego od urodzenia, który przed wejściem do świątyni jerozolimskiej prosił apostołów Piotra i Jana o jałmużnę. Nie mając ani srebra, ani złota, Piotr powiedział: „[...] W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź!» I ująwszy go za prawą rękę, podniósł go. A on natychmiast odzyskał władzę w nogach i stopach. Zerwał się i stanął na nogach, i chodził, i wszedł z nimi do świątyni, chodząc, skacząc i wielbiąc Boga” (Dz 3,6-8).

Cudowne uzdrowienia towarzyszyły nie tylko przepowiadaniu apostołów. Mamy nowotestamentalne świadectwa o uzdrowieniach towarzyszących głoszeniu diakona Filipa w Samarii: „Tłumy słuchały z uwagą i skupieniem słów Filipa, ponieważ widziały znaki, które czynił. Z wielu bowiem opętanych wychodziły z donośnym krzykiem duchy nieczyste, wielu też sparaliżowanych i chromych zostało uzdrowionych” (Dz 8,5-7; Kongregacja Nauki Wiary 2001, I, 1).

Liczni wierni doświadczaali znaków i cudów, a szczególnie cudownych uzdrowień ukazujących moc Bożą towarzyszącą przepowiadaniu Ewangelii. Świadczy o tym wyrzut św. Pawła, który pytał Galatów: „Czy Ten, który udziela wam Ducha i działa cuda wśród was, [czyni to] dlatego, że wypełnacie Prawo za pomocą uczynków, czy też dlatego, że dajecie posłuch wierze?” (Ga 3,5; Kongregacja Nauki Wiary 2001, I, 1).

2.3. Uzdrawienia mocą Ducha Świętego

Uzdrawienia towarzyszące głoszeniu Jezusa Chrystusa i dokonywane „w imię Jezusa Chrystusa” działały się, co podkreśla głównie św. Paweł, mocą Ducha Świętego. Apostoł Narodów, opisując swoje przepowiadanie Ewangelii, któremu towarzyszyły wyraźne znaki i cuda, jakich przez niego dokonał Chrystus, łączy je z mocą Ducha Świętego: „Nie odważę się jednak wspominać niczego poza tym, czego dokonał przeze mnie Chrystus w doprowadzeniu pogan do posłuszeństwa [wierze] słowem, czynem, mocą znaków i cudów, mocą Ducha Świętego” (Rz 15,18-19; por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 2,4-5; por. Kongregacja Nauki Wiary 2001, I, 1).

Uzdrawienia łączone były z mocą Ducha Świętego już przez samego Jezusa, który oznajmił w swoim manifestacji mesjańskiej: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie” (Łk 4,18). Według Jezusa zatem celem Jego namaszczenia i posłania przez Ducha Świętego jest nie tylko głoszenie Dobrej Nowiny z priorytetową opcją na rzecz ubogich, ale także uzdrawianie. Łukasz Ewangelista zauważył, że po swym chrzcie w Jordanie: „Pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu [Świętym] na pustyni [...]. Potem powrócił Jezus w mocy Ducha do Galilei” (Łk 4,1.14). Opisując dalsze wystąpienia Jezusa, Łukasz Ewangelista odnotował: „A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich” (Dz 6,19). W kontekście wcześniejszych stwierdzeń ewangelisty jasne jest, że nie chodziło o jakąś magiczną moc, o ezoteryczne, nieokreślone siły, osobisty urok ani hipnotyczne oddziaływanie, ale o wspomnianą wcześniej „moc Ducha Świętego” (por. Cantalamessa 2003, s. 336).

Święty Ireneusz wskazywał głęboki teologiczny sens zawarty w cudownych uzdrowieniach. Piszząc o uzdrowieniach i wskrzeszeniach dokonywanych przez Pana Jezusa, dowodził, że ludzkie ciało jest w stanie przyjąć działanie Ducha Bożego. W swym dziele *Przeciw herezjom* (V, 12,6) napisał:

Stwórca wszechświata, Słowo Boże, które na początku uformowało człowieka, znalazłszy swoje stworzenie uszkodzone przez zło, uzdrawiał je we wszelaki sposób, czasami odnawiając wszystkie członki według tego, jak były uformowane na początku, innym razem sprawiając, że człowiek w jednej chwili stawał się cały i zdrowy, przygotowując go w ten sposób do zmartwychwstania (Ireneusz, *Przeciw herezjom*, V, 12,6; cyt. za: Cantalamessa 2003, s. 335).

Zdaniem więc Ireneusza, fizyczne uzdrawienia dokonane przez Jezusa miały związek ze zbawieniem całego człowieka, jego duszy i ciała. Uzdrawienie ludzkiego ciała jest zapowiedzią i przygotowaniem do jego uwielbienia.

Interesująca jest także interpretacja przypowieści Jezusa o miłosiernym Samarytaninie podana przez św. Ireneusza. Według niego, Duch Święty jest właścicielem gospody, któremu miłosierny Samarytanin, to jest sam Chrystus, powierza opiekę nad zranioną ludzkością (Ireneusz, *Przeciw herezjom*, III, 17,3; cyt. za: Cantalamessa 2003, s. 344).

Inny z ojców Kościoła, św. Ignacy z Antiochii mówił, że Jezus to „Lekarz cielesny i zarazem duchowy” (Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Efezie*, VII, 2; cyt. za: Cantalamessa 2003, s. 336). Natomiast wiele wieków później św. Bonawentura mówił o Duchu Świętym jako lekarzu: „Duch Święty przychodzi do nas przede wszystkim jako doświadczony lekarz, przynosząc duchowe i cielesne życie. O, jakże mądry to lekarz! Daje On życie tym, którzy umarli duchowo i fizycznie, oraz leczy wszelkie choroby bez pomocy żelaza, bez ognia, bez magicznych słów, jedynie dzięki decyzji swej woli” (Bonawentura, *Kazanie na IV niedzielę po Wielkanocy*, 1 [Quaracchi, IX, s. 309]; cyt. za Cantalamessa 2003, s. 344).

Przez analogię do helioterapii, czyli naświetlania ciała światłem słońca, owo uzdrawiające działanie Ducha Świętego można nazwać pneumaterapią. Chrześcijanin powinien regularnie poddawać się skutecznej terapii Ducha Świętego. „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8,26), gdy tylko jest o to proszony. Terapia dokonywana przez Ducha Świętego polega na przenikaniu Jego niewidzialnego, lecz mocnego światła do ludzkiego umysłu, woli i uczuć (por. Cantalamessa 2003, s. 344). Duch Święty „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Człowiek zmysłowy zostaje przeobrażony w człowieka duchowego (por. 1 Kor 2,13-15). Święty Paweł pisał do Koryntian, że człowiek zmysłowy nie rozumie tego, co jest z Bożego Ducha; wydaje mu się to głupstwem (por. 1 Kor 2,14). Natomiast człowiek duchowy bardzo sobie ceni wszystko to, co jest z Ducha Bożego.

W pneumaterapii więcej jest do zrobienia niż do zrozumienia. Chodzi w niej o całkowite oddanie się do dyspozycji Boga, o przedstawienie Duchowi Świętemu na modlitwie wszystkich chorób, które osłabiają rozum, wolę i uczucia – wszystkiego, co decyduje o tym, kim jest człowiek.

Warto dodać, że chorwacki profesor Tomislav Ivančić (1938-2017) z Zagrzebia rozwinął hagioterapię jako dyscyplinę naukową mającą na celu udzielenie pomocy cierpiącym. Hagioterapia (gr. *Hagios* – ‘święty’, *Therapeia* – ‘uzdrowienie’) to również metoda duszpasterska bazująca na przekonaniu, że każda choroba fizyczna czy psychiczna obejmuje także wymiar duchowy. Człowiek bowiem jest jednością ciała, duszy i ducha. Metoda ta, według prof. Tomislava Ivančića, jest przydatna szczególnie w leczeniu uzależnień. Modlitwa i słowo Boże pomagają w odkryciu głębokiej wiary, ta zaś niesie ze sobą uzdrawiającą moc (Ivančić [br.], s. 12-16).

3. Prymat uzdrowienia wewnętrznego przed uzdrowieniem fizycznym

Osoby mające opinię ludzi obdarzonych charyzmatem uzdrawiania, takie jak na przykład bp Bronisław Dembowski (1921-), o. Emilien Tardif (1928-1999), s. Briège McKenna OSC (1943-) podkreślali, że w modlitwie w celu osiągnięcia uzdrowienia chodzi przede wszystkim o „uzdrowienie wewnętrzne”, które polega na pogodzeniu się z wolą Bożą, co oznacza także zgodę na chorowanie. Człowiek osiąga wówczas wewnętrzny pokój, uspokaja się i cieszy obecnością Boga w swoim życiu (por. Dembowski 2001, s. 8-9; McKenna 1993, s. 39).

Siostra Briège McKenna sama doznała uzdrowienia z reumatoidalnego zapalenia stawów podczas gorliwej modlitwy dnia 9 grudnia 1970 roku. Cierpiała wcześniej, przez 10 lat, od 16. roku życia, mając perspektywę wózka inwalidzkiego. Po swoim uzdrowieniu zaczęła pełnić posługę modlitwy o uzdrowienie. Jest znana w Polsce, bo przemawiała podczas Czuwania grup Odnowy w Duchu Świętym na Jasnej Górze w 1995 i 2002 roku, a ponadto głosiła kilka razy rekolekcje dla kapłanów. Będąc kiedyś w Meksyku, przeżyła podczas Mszy Świętej uzdrowienie poparzonego dziecka. Pod koniec Mszy Świętej s. Briège chciała zobaczyć poparzonego chłopca. Gdy podeszła do kobiety, która go przyniosła, pytając, gdzie on jest, ta z uśmiechem odpowiedziała: Jest tam, bawi się. Był całkiem zdrowy. Kobieta wyjaśniła siostrze zakonnej, że przecież w czasie Mszy Świętej przyszedł Jezus. Ta Eucharystia zmieniła całe życie s. Briège. Przekonała się o uzdrawiającym działaniu Ducha Świętego podczas Eucharystii (por. McKenna 1993, s. 39).

W swojej posłudze jednak nie akcentuje ona uzdrowienia fizycznego, ale duchowe. Według niej uzdrowienie polega przede wszystkim na powiedzeniu Bogu „tak”, jak Maryja, która przyjęła wolę Bożą zwiastowaną jej przez archaniola Gabriela (por. Łk 1,38). Tak więc uzdrowienie w najgłębszym sensie oznacza zgodę na pełnienie woli Bożej, jakakolwiek ona jest. Siostra Briège wyznała: „Zrozumiałam, że moją misją jest pomagać ludziom w mówieniu «tak»” (por. McKenna 1993, s. 39). Podobnie Thomas Forrest i Jose H. Prado Flores twierdzą, że uzdrowienie to proces, który rozpoczyna się wtedy, gdy całkowicie zawierzymy Bogu całe swoje życie, mówiąc: Zrób ze mną to, co uważasz za słuszne (por. Forrest, Prado Flores 1994, s. 22-23; Kokott 2011, s. 179-180; zob. Kokott 2011, s. 167-182).

Tak więc posługa słowa Bożego powinna być ukierunkowana przede wszystkim na motywowanie słuchaczy do pełnienia woli Bożej, a zatem i na prymat uzdrowienia duchowego. Sam Jezus dał do zrozumienia, że dla Niego najważniejsze jest duchowe uzdrowienie człowieka, bo fizyczne jest tylko na określony czas. Nikt przecież nie żyje na ziemi w nieskończoność. Nawet ci, którzy zostali uzdrowieni przez samego Jezusa, z czasem zapadli na zdrowiu i umarli.

Wyraźne pierwszeństwo uzdrowienia wewnętrznego przed uzdrowieniem zewnętrznym w posłudze Pana Jezusa zostało uwydatnione w przypadku paralityka, którego przyniesiono do Jezusa. Widząc wiarę jego przyjaciół, powiedział On do chorego: „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mk 2,5). Czterech kolegów przyniosło paralityka do Jezusa po to, by został uzdrowiony fizycznie, tymczasem Jezus odpuścił mu grzechy, czym wprowadził w zdumienie niektórych świadków tego zdarzenia w Kafarnaum. Uczni w Piśmie byli zdumieni słowami Jezusa: „Czemu On tak mówi? On bluźni. Któż może odpuszczać grzechy, oprócz jednego Boga?” (Mk 2,7). Znając ich myśli, Jezus wyjaśnił swoje postępowanie i spełnił prośbę o uzdrowienie paralityka:

Cóż jest łatwiej: powiedzieć do paralityka: Odpuszczają ci się twoje grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, weź swoje łoże i chodź? Otóż, żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – rzekł do paralityka: „Mówię ci: Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!”. On wstał, wziął zaraz swoje łoże i wyszedł na oczach wszystkich. Zdumieli się wszyscy i wielbili Boga mówiąc: „Jeszcze nigdy nie widzieliśmy czegoś podobnego” (Mk 2,9-11).

Jezus dokonał więc najpierw tego, co najistotniejsze w Jego przepowiadaniu i posłudze: ogłosił pojednanie grzesznika z Bogiem. Następnie zaś podarował mu zdrowie. Jezus przyznał, że łatwo jest powiedzieć: „Odpuszczają ci się twoje grzechy”. Tego nie można zweryfikować w sposób empiryczny. Natomiast fizyczne uzdrowienie paralityka jest czymś ewidentnym, wyjątkowym, a nawet bezprecedensowym. Wielu świadków tego cudownego uzdrowienia mówiło: „Jeszcze nigdy nie widzieliśmy czegoś podobnego” (Mk 2,11). Uzdrowienie zostało celowo połączone przez Jezusa z ogłoszeniem odpuszczenia grzechów. Dla wszystkich stało się jasne: skoro Jezus jednym słowem może sprawić, że paralytyk zaczął chodzić, to z taką samą łatwością może oznajmić odpuszczenie grzechów. Ważniejsze było uzdrowienie wewnętrzne aniżeli uzdrowienie fizyczne (por. Dembowski 2001, s. 9-10).

Mamy też w Biblii fragment, który, akcentując skutki zerwania więzi z Bogiem, przedstawia prymat pojednania z Nim i zerwania z grzechem przed dobrym zdrowiem i sprawnością fizyczną. W Kafarnaum po uzdrowieniu epileptyka Jezus uczył, że lepiej jest wejść do życia wiecznego, będąc ułomnym, chorym i jednookim, aniżeli z dwiema rękami, z dwiema nogami i z dwójgiem oczu być wrzuconym do piekła (por. Mk 9,43-48).

4. Głoszenie sensu cierpienia jako element przepowiadania terapeutycznego – logoterapii

Ważnym elementem ewangelicznego orędzia jest specyficznie chrześcijańska interpretacja ludzkiego cierpienia. Samo w sobie cierpienie nie ma sensu. Skoro jednak Syn Boży przyjął je na siebie i nie usunął z ludzkiego życia nawet przez swoją odkupieńczą śmierć, to ma ono do odegrania jakąś rolę w ludzkich dziejach (por. Sławiński 2004, s. 217-227). Nigdy do końca nie zrozumiemy sensu cierpienia i zawsze będzie trudno pogodzić jego istnienie z Bożą miłością. Wiemy jednak z objawienia, że ma ono zbawczy sens. Jak zauważył Jan Paweł II, „w Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione” (SD, nr 19). Cierpienie i choroba nie są już pojmowane jako przekleństwo od Boga. Przeciwnie, mogą być przyjęte jako współudział w zbawczym dziele Chrystusa.

Tak pojmował swoje cierpienia św. Paweł. Wyznał bowiem: „w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). W innym zaś miejscu wyraził przekonanie, że jego osobista słabość sprawia, iż tym bardziej uwidacznia się przez niego Boże dzieło. Nie mogąc się doczekać wyzwolenia z ościenia dla ciała (por. 2 Kor 12,7), św. Paweł stwierdził: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć nie domagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,9-10). Podobnie uczy święty Maksym Wyznawca. Według niego „słabość ciała w cierpieniu jest fundamentem dla przepotężnej mocy Ducha” (Maksym Wyznawca, *Rozdziały różne*, IV, 93 [PG 90, 1345], cyt. za: Cantalamessa 2003, s. 342). Jan Paweł II rozwinął to chrześcijańskie przekonanie, stwierdzając, że „wielu chorych może żyć «pośród wielkiego ucisku z radością Ducha Świętego» (1 Tes 1,6) i być świadkami Chrystusowego Zmartwychwstania” (por. ChL, nr 53).

Owa radość Ducha Świętego, radość paschalna, która znajduje wyraz w zdolności cierpliwego przyjęcia i znoszenia wszelkiego rodzaju cierpień, jest owocem działania Ducha Świętego. Można powiedzieć, że jest ona owocem pneumatoterapii (por. Kongregacja Nauki Wiary 2001, I,1).

Zatem treścią przepowiadania terapeutycznego powinno być wyraźne stwierdzenie, że zwycięstwo Chrystusa nad chorobą i wszelkim ludzkim cierpieniem dokonuje się nie tylko przez ich usuwanie, nie tylko przez cudowne uzdrowienia, ale też wtedy, gdy ludzie dobrowolnie współuczestniczą w męce Chrystusa (por. Kongregacja Nauki Wiary 2001, I,1). Co więcej, Raniero Cantalamessa uważa, że moc Ducha Świętego „pełniej objawia się w udzielaniu

nam siły do niesienia z Chrystusem naszych dolegliwości niż w cudownym wybawieniu nas od nich” (Cantalamessa 2003, s. 342)¹.

5. Głoszenie w mocy Ducha Świętego z pokorą i poddaniem woli Bożej

Głoszenie uzdrowienia w imię Jezusa ma korzenie biblijne (por. Mt 4,23) i jest znaną praktyką w historii chrześcijańskiego przepowiadania. Chrzęścianie, zachęcani słowem Bożym, modlą się z wiarą, że Duch Święty może wyleczyć każdą chorobę, kiedy zechce i jak zechce. Jednakże przekonanie, jakoby Bóg na skutek przepowiadania lub modlitwy człowieka musiał dokonać uzdrowienia, nie pochodzi od Ducha Bożego. Nacisk na to, że Bóg ma uzdrowić, kiedy człowiek zechce, świadczy o braku poddania się woli Bożej oraz o braku otwartości na przyjęcie cierpienia, jeśli taka byłaby woła Boża (Mk 8,34; 2 Kor 4,7-11; Kol 1,24; Hbr 5,8; Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche 2007, s. 30-31; zob. Buamert [Hrsg.] 1987, s. 46; Pindel 2001, s. 56).

Istnieje niebezpieczeństwo odrodzenia dawnych poglądów sekciarskich takich, jak mesalianizm i pelagianizm. Mesalianie, z syryjskiego „ludzie modlący się”, nazywani też po grecku euchitami, tworzyli sektę znaną na Środkowym Wschodzie, w Grecji i Egipcie. Twierdzili, że po grzechu Adama diabeł zamieszkał w każdej duszy i można go wyrzucić tylko wytrwałą modlitwą i życiem ascetycznym. Doświadczając pokus także po chrzcie wodą, twierdzili, że potrzebna jest nieustanna modlitwa, czyli „chrzest ogniem”. Modlitwa i asceza powinny same z siebie prowadzić do oglądania Trójcy Przenajświętszej. Sekta ta została potępiona przez Sobór Efeski (431). Mesalianizm był na Wschodzie tym, co na Zachodzie określano pelagianizmem. Oba kierunki nauczały, że dzięki wytrwałym wysiłkom człowiek może otrzymać najwyższe duchowe dary (por. O’Collins, Farrugia 2002, s. 94). Współcześni mesalianie uważają, że modlitwą można wyprosić każde uzdrowienie. Skoro Bóg jest wszechmocny, a człowiek na modlitwie odwoła się do wszechmocy Bożej, to może stać się każdy cud.

Podobnie współcześni pelagianie i semipelagianie uważają, że człowiek we współpracy z łaską Bożą może wszystko. Jednak, jak zauważa Franciszek w adhortacji *Gaudete et exsultate*, wierzący w ten sposób człowiek „w istocie przekazuje ideę, że wszystkiego można dokonać za pomocą ludzkiej woli, tak jakby była ona czymś czystym, doskonałym, wszechmocnym, do czego dołącza się łaska. Usiłuje się pomijać, że «nie wszyscy mogą uczynić wszyst-

¹ Szerzej na temat sensu cierpienia, również z perspektywy moralnej, zob. Brusilo 1996, s. 114-141; Sławiński, 2007, s. 213-220; 2001, s. 274-291; Dyk 2018, s. 22-38.

ko» i że w tym życiu ludzkie słabości nie są całkowicie i raz na zawsze uzdrowione przez łaskę”².

Błędem, spotykanym w przepowiadaniu niektórych ewangelizatorów, jest kładzenie akcentu przede wszystkim na uzdrowieniu fizycznym, a także głoszenie uzdrowień w powiązaniu z modlitwą o uzdrowienie w takim sensie, że cud musi nastąpić, a jeśli do niego nie dochodzi, to interpretuje się ten brak słabością ludzkiej wiary.

Wraz z Yves'em Congarem (1904-1995) należy zauważyć, że posługa uzdrawiania dobrze znana w Kościele została z czasem jakby zdezuowowana, ale współcześnie odkryto ją na nowo. Zdaniem dominikańskiego teologa: „W naszych czasach krytycznych i tak bogato wyposażonych w środki terapeutyczne dany został mesjański znak bliskiego Królestwa. Kościół odnajduje zapomnianą formę posługi uzdrawiania, która nigdy nie została mu odjęta i która może się przejawiać w wielu innych jeszcze formach” (Congar 1995, s. 219).

Ponieważ Bóg jest wszechmocny i nieograniczony w swoim działaniu, jeśli tylko zechce, może dokonywać uzdrowień w każdej epoce. I często tak się dzieje. Jak zauważył Tarcisio Bertone

W każdej epoce w historii Kościoła istnieli wybrani przez Boga mężczyźni i kobiety, którzy dokonywali uzdrowień, często bardzo licznych, i czynili prawdziwe cuda. W ten sposób na przykład imię Kościoła rozślawili o. Bosco, bł. o. Pio i inni święci. Na pewno i dziś są osoby obdarzone darem uzdrawiania, ponieważ Duch Święty działa w niezmierzonej i całkowitej wolności (Bertone 2001, s. 30).

Jednocześnie T. Bertone nie omieszkiał zauważyć, że należy wyraźnie rozróżnić prawdziwy dar uzdrawiania, który powinien być zawsze zbadany przez Kościół, od mitologizacji i idealizacji pewnych osób, które rzekomo dokonały wielu tysięcy uzdrowień. „Takie zjawisko jest nie do pomyślenia w Kościele, ponieważ Duch Święty musi mieć możliwość działać tam, gdzie chce. Ważne jest więc, aby nie idealizować, nie faworyzować jedynie niektórych spotkań modlitewnych” (Bertone 2001, s. 31)³.

Jeśli tylko Bóg chce, jako wszechmocny, może dokonywać wszelkiego rodzaju uzdrowień: fizycznych, duchowych i dotyczących relacji społecznych. W Księdze Jeremiasza pada pytanie, dotyczące kondycji Izraela: „Czy nie ma

² Franciszek, *O powołaniu o świętości w świecie współczesnym «Gaudete et exsultate»* (19 marca 2018), 49; http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [dostęp: 10.02.2019].

³ Kongregacja Nauki Wiary, *List «Iuvenescit Ecclesia» do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła* (15.05.2016), 8; 17.

już balsamu w Gileadzie, czy nie ma tam lekarza? Dlaczego więc nie zabliźnia się rana Córy mojego ludu?” (Jr 8,22). Uaktualnionej odpowiedzi na to pytanie proroka udziela współczesna pieśń *African-American spirituals*: „W Gilead jest balsam, który zabliźnia rany / W Gilead jest balsam, który uzdrawia grzeszne dusze”⁴. Gilead był znany z lekarzy, a także z oleju wytwarzanego z lokalnego drzewa gumowego. Wierzono, że balsam ten ma leczniczą siłę. Bóg jednak przez proroka Jeremiasza oświadcza, że nie balsam z Gileadu, ale tylko Bóg może usunąć każde cierpienie fizyczne i niesprawiedliwość społeczną, bo tylko On sprawuje całkowitą kontrolę nad światem. W interpretacji pieśni *spirituals* balsamem z Gileadu jest Jezus, natomiast według Raniera Cantalamessa jest nim Duch Święty: „Balsam z Gileadu był zaledwie odległą figurą Ducha Świętego” (Cantalamessa 2003, s. 345). Pierwsza zwrotka wspomnianej pieśni wskazuje na odradzające działanie Ducha Świętego: „Czasem czuję zniechęcenie i myślę, że ma praca jest daremna / Wtedy Duch Święty odradza mą duszę na nowo” (por. Cantalamessa 2003, s. 346). Tak, Duch Święty jest odnowicielem i pocieszycielem. On jest obecny i działa w Kościele katolickim i poza nim. Kościół katolicki w wieloraki sposób okazuje troskę o tych, „którzy się źle mają”. Spieszy im z pomocą między innymi przez sakrament chorych, a także przez głoszenie uzdrawiającej mocy Jezusa. Może przy tym z pokorą prosić o jej manifestację na chwałę Boga i ku wiecznemu pożytkowi ludzi.

6. Podsumowanie

Podjęte zagadnienie jest bardzo ważne zarówno w refleksji teologicznej, jak i praktyce duszpasterskiej. Domaga się ono dalszego pogłębienia. W podsumowaniu przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że głoszenie uzdrowienia w imię Jezusa i z mocą Ducha Świętego jest możliwe i właściwe, o ile zachowana będzie pamięć o tym, że:

- Bóg jest wszechmocny, obecny i działający, zwłaszcza podczas liturgii.
- Uzdrawienie może się dokonać również poza liturgią i poza Kościołem katolickim.
- Bóg nie związał daru uzdrawiania z hierarchią kościelną, ale zadaniem hierarchii jest czuwanie, by nie dochodziło do nadużyć i wypaczeń w życiu chrześcijańskiej wspólnoty.

⁴ *Psalter Hymnal*, Gray 1987; https://hymnary.org/text/sometimes_i_feel_discouraged_spiritual [dostęp: 0.02.2019].

– Kościół ma szczególny sakrament – sakrament chorych, przez który przychodzi z pomocą ludziom dotkniętym chorobą, cierpieniem i doświadczeniem umierania.

– Jeśli cudowne uzdrowienia naprawdę mają miejsce, są świadectwem mocy Dobrej Nowiny. Ani cuda dokonane przez Jezusa na palestyńskiej ziemi, ani te zdziałane mocą Ducha Świętego podczas przepowiadania przez członków Kościoła nie powinny być interpretowane jedynie z perspektywy apologetycznej, czyli wyłącznie jako potwierdzenie prawdziwości głoszonej nauki. Należy raczej podkreślać fakt, że Jezus przyszedł „zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10), a więc, że uzdrowienia są wyrazem troski Boga o ludzi w doczesnym życiu. Siłą chrześcijaństwa, czynnikiem, który przyczynił się do jego rozpowszechnienia, była troska o całego człowieka, o zbawienie jego duszy, ale też i o zdrowie ciała.

– Zmartwychwstały Chrystus uczy patrzeć na życie w perspektywie eschatologicznej, a więc z przekonaniem, że życie ludzkie zmienia się, ale się nie kończy: doczesna kondycja ludzka nie jest ostateczna, choć życie wieczne zaczyna się dla każdego już w życiu na ziemi.

– Cierpienie, choć samo w sobie jest złem, zostało przez Chrystusa odkupione.

– Wobec fenomenu głoszenia uzdrowień należy pamiętać o zachęcie św. Pawła: „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie! Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie! Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła” (1 Tes 5,19-22), a więc należy popierać to, co dobre, a korygować to, co niewłaściwe.

– Osoby głoszące słowo Boże w połączeniu z modlitwą w celu osiągnięcia uzdrowienia powinny odznaczać się wysokim życiem moralnym, szlachetnością obyczajów, wiernością nauczaniu Kościoła oraz mieć misję kanoniczną. W Kościele bowiem ważne jest posłanie do przepowiadania: udzielane przez sakrament święceń oraz misję kanoniczną.

PREACHING THE HEALING IN THE NAME OF JESUS AND IN THE POWER OF THE HOLY SPIRIT: THERAPEUTIC PREACHING

SUMMARY

In many countries, also in Poland, there are preachers of the word of God, identifying themselves mainly with the movement of the Renewal in the Holy Spirit, which stresses the healing power of Jesus. Such preaching has biblical foundations in the healings of Jesus of Nazareth and in healings in the power of the Holy Spirit “in the name of Jesus.” The contemporary therapeutic preaching, the content of which is the

healing action of Jesus, should take into account the priority of inner healing before physical healing, and include proclaiming the sense of suffering, which was not removed by Jesus, who himself took it up to the death on the cross. In addition, the authentic preaching of healing in the name of Jesus always takes place in the power of the Holy Spirit, with humility and submission to the will of God. It is not the preacher who decides whether, when and how healing is done, but only God, who is omnipotent and sovereign in his actions.

Keywords: preaching; healing; Holy Spirit

Słowa kluczowe: przepowiadanie; uzdrowienia; Duch Święty

BIBLIOGRAFIA

- Bertone T. (2001), *Prawda o instrukcji...*, w: *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga z komentarzem teologicznym*, Kraków, s. 29-31.
- Brusiło J. (1996), *Życie bez bólu? Chrześcijański sens cierpienia a przeciwbólowe działania medycyny*, Kraków, s. 114-141.
- Cantalamesa R. (2003), *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat „Veni Creator”*, tłum. M. Przeczwski, Warszawa.
- Congar Y. (1995), *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, tłum. L. Rutowska, Warszawa.
- Dyk S. (2018), *Problematyka cierpienia w przepowiadaniu homilijnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 17, s. 22-38.
- Dembowski B. (2001), *Wprowadzenie*, w: *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga z komentarzem teologicznym*, Kraków, s. 7-10.
- Forrest T., Prado Flores J.H. (1994), *Jezus Chrystus, uzdrowiciel mojej osoby*, tłum. K. Skorulski, Łódź.
- Hajduk R. (1996), *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków.
- Ivancić T. ([br.]), *Grundlagen der Hagiotherapie*, Zagreb br. [pierwsze wydanie: Graz 1998].
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984) https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html [dostęp: 10.02.2019].
- Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Erneuerung* (1987), Hrsg. N. Buamert, Münsterschwarzach.
- Kogler F. red. (2011), *Nowy leksykon biblijny*, tłum. Ł. Siemienieć, Kielce.
- Kokott N. (2011), *Rola Ruchu Odnowy w Duchu Świętym w dynamizowaniu misji Kościoła*, Kraków.
- Kongregacja Nauki Wiary (2001), *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga* (14.09.2000), w: *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga z komentarzem teologicznym*, Kraków, s. 11-28.
- Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche (2007), *Der Geist macht lebendig (Joh 6, 63). Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands*, Maihingen.
- McKenna B. (1993), *Portret własny, w: Radość uzdrawiania braci*, pr. zb., tłum. T. Jania, J. Klimek, J. Kokowska, Kraków, s. 33-42.
- O’Collins G., Farrugia E.G. (2002), *Leksykon teologiczny*, tłum. J. Ozóg, B. Żak, Kraków.

- Pindel R. (2001), *Charyzmaty uzdrowień – od Biblii do dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, w: Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga z komentarzem teologicznym*, Kraków, s. 45-61.
- Sławiński H. (2007), *Ambiwalentne postawy człowieka wobec cierpienia*, „Studia Włocławskie” 10, s. 213-220.
- Sławiński H. (2001), *Bóg i człowiek wobec cierpienia*, „Ateneum Kapłańskie” 555-556, z. 2-3, s. 274-291.
- Sławiński H. (2004), *Logoterapia V.E. Frankla i przepowiadanie homilijne*, „Studia Włocławskie” 7, s. 217-227.
- Suráb M. (2008), *Terapeutický rozmer homílie*, Bratislava.
- Twardy J. (2001), *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce, s. 210-260.
- Publikacje w wersji elektronicznej**
- Franciszek, *Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym «Gaudete et exsultate»* (19 marca 2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [dostęp: 10.02.2019].
- Kongregacja Nauki Wiary, *List «Iuvenescit Ecclesia» do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła* (15.05.2016), <https://episkopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/>, [dostęp: 10.02.2019].
- Psalter Hymnal*, Gray 1987; https://hymnary.org/text/sometimes_i_feel_discouraged_spiritual [dostęp: 10.02.2019].

Henryk Sławiński – ks. profesor dr hab., homileta i pedagog. Wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie i w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Misjonarzy św. Rodziny. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich, członek Międzynarodowego Towarzystwa „Fides et Ratio” i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

BOGDAN KULIK

Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy

Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim

Czy możliwe jest, aby o umieraniu i wieczności pisać profesjonalnie, a zarazem interesująco? Uwagi na temat języka współczesnej eschatologii i dzieł *ars moriendi*

Już w 1982 roku Peter J. Kreeft, katolicki filozof i apologeta z Boston College, zauważył, że ówczesne publikacje na temat rzeczy ostatecznych dzielą się na dwie, mocno różniące się od siebie kategorie. Pierwszą z nich opisał jako teksty popularnonaukowe i inspirujące, a drugą jako dzieła naukowe i profesjonalne. Stwierdził, że taki stan rzeczy jest niebezpieczny dla obu typów publikacji, ponieważ sprawia, że książki pierwszej grupy zostają zredukowane do refleksji sentymentalnych, banalnych, niepogłębionych intelektualnie, natomiast pisma z grupy drugiej to traktaty nudne, techniczne, bez odniesienia do życia. „Pierwsze nie mówią do naszego umysłu, a drugie nie mówią do naszych serc i życia” (Kreeft 1982, s. vii).

Według Kreefta tak ważna tematyka powinna doczekać się opracowań, które będą przekazywać rzetelną wiedzę o wieczności, a jednocześnie inspirować do osiągnięcia pełni szczęścia po śmierci; połączyć tradycyjną chrześcijańską mądrość ze współczesnym językiem; wykazać się pomysłowością w sposobie przekazu przy zachowaniu ortodoksji (Kreeft 1982, s. vii).

Tak było prawie 40 lat temu w Stanach Zjednoczonych. A jak jest dzisiaj w Europie i w Polsce? Czy człowiek szukający rzetelnej wiedzy na temat odchodzenia z „tego” świata do świata „tamtego” może znaleźć książki, które przygotują go do tej podróży profesjonalnie i w zrozumiały sposób? Czy można spotkać dziś na rynku wydawniczym traktaty eschatologiczne i podręczniki dobrego umierania dla każdego, tzn. dla wykształconego teologa, ale także dla

katolika (i nie tylko), który ma jedynie bardzo podstawową wiedzę o umieraniu i wieczności?

Niniejszy artykuł jest próbą udzielenia odpowiedzi na te pytania poprzez prezentację czterech wybranych tekstów opublikowanych w ostatnich latach. W pierwszym paragrafie zostaną zaprezentowane dwa teksty, które można uznać za swoiste traktaty *de novissimis*, gdyż ich autorzy starają się w sposób systematyczny przedstawić główne zagadnienia katolickiej eschatologii. Chodzi mianowicie o książki: Wilfrida Stinissena pt. *Ja nie umieram – wstępuję w życie. Rozważania o śmierci i wieczności* (Stinissen 2002) oraz Grzegorza Strzelczyka i Szymona Hołowni pt. *Niebo dla średnio zaawansowanych* (Strzelczyk, Hołownia 2013).

W drugim paragrafie zostaną omówione natomiast teksty, których autorzy wprawdzie nie koncentrują się na rzeczach ostatecznych, jednak na problemach ściśle związanych z zagadnieniem życia po śmierci. Skupiają bowiem swoją uwagę na przygotowaniu chorych i umierających, a także osób im towarzyszących, do właściwego „przeżycia śmierci”. Mówią zatem o tym etapie życia, który zapowiada wieczność i nieuchronnie do niej prowadzi. Można je więc uznać za dzieła nawiązujące swoją tematyką i stylem do traktatów *ars moriendi*¹. Są to: *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit* Anselma Grüna (Grün 2017) i *Żyć aż do końca. Instrukcja obsługi choroby* Jana Kaczkowskiego i Katarzyny Jabłońskiej (Kaczkowski, Jabłońska 2017).

Trzeci paragraf będzie próbą krytycznej refleksji nad językiem użytym w omawianych dziełach, czyli nad stylem mówienia o umieraniu i wieczności. Wydaje się bowiem, że według Kreefta właśnie od języka, jakim mówi się o przmijaniu i rzeczach ostatecznych, zależy w dużej mierze siła (lub słabość) pisanie o misterium życia, śmierci i wieczności.

1. Język współczesnych traktatów eschatologicznych dla „średnio zaawansowanych”

Na wstępie należy wyjaśnić znaczenie określenia „traktaty eschatologiczne dla średnio zaawansowanych”. Zostało ono zaczerpnięte z tytułu książki Strzelczyka i Hołowni i oznacza teksty traktujące w sposób systematyczny o rzeczach ostatecznych, jednak w sposób, który sprawia, że stają się zrozumiałe dla szerokiego grona odbiorców. To odróżnia je od specjalistycznych traktatów eschatologii akademickiej.

¹ Na temat historii i specyfiki gatunku *ars moriendi* zob. np. Włodarski 2015, s. 13-32; Zwoliński 2016, s. 11-30. Na temat aktualności *ars moriendi* zob. np. Machinek 2018.

Pierwszym z tekstów, który zostanie przeanalizowany pod kątem użytego w nim języka, jest książka W. Stinissena² pt. *Ja nie umieram – wstępuję w życie. Rozważania o śmierci i wieczności*. Wystarczy lektura kilku pierwszych stron polskiego wydania dzieła belgijskiego karmelity, by móc się zorientować, że jej autor ma dar prostego mówienia o rzeczach trudnych i wręcz porrywa czytelnika swoją wartką narracją. Pierwsze słowa książki brzmią: „Im dłużej żyjemy, tym bardziej zbliżamy się do śmierci” (Stinissen 2002, s. 5). Nieco dalej czyta się natomiast: „Śmierć naszych ukochanych, tak jak i nasza własna, nie jest końcem” (Stinissen 2002, s. 6). Aż w końcu Stinissen dzieli się osobistym świadectwem: „Praca nad tą książką sprawiła też, że z jeszcze większą radością wyczekuję godziny, kiedy sam dojdę do celu mojego ziemskiego życia” (Stinissen 2002, s. 6).

Stinissen nie unika trudnych pytań związanych z życiem wiecznym. Przywołuje je, a następnie w prosty i zrozumiały sposób udziela rzeczowych odpowiedzi zgodnych z nauką Kościoła. Chodzi m.in. o takie zagadnienia, jak: Czy Bóg jest odpowiedzialny za naszą śmierć? (Stinissen 2002, s. 10-12); Czy w Raju była śmierć? (Stinissen 2002, s. 39-41); Jak długo trwa czyściec? (Stinissen s. 120-122); Wszyscy, czy tylko nieliczni, będą zbawieni? (Stinissen 2002, s. 123-126). Nie boi się odnosić do zagadnienia doświadczeń śmierci bliskich, które, wydaje się, że wciąż budzą zainteresowanie wśród ludzi, ale także są przedmiotem refleksji w dyskursie eschatologicznym (Kreeft 1982, s. 9, 16-17; Stinissen 2002, s. 27; Nitrola 2010, s. 676-680; D’Souza 2018, s. 67-88).

Kolejną cechą języka Stinissena jest unikanie skrajności w wypowiedzaniu swoich opinii (patosu i banalności). Jest to jego świadomy wybór. „Tytuł niniejszej książki *Ja nie umieram, wstępuję w życie* może sprawić wrażenie, że traktuję śmierć jako coś wyłącznie pozytywnego, coś wspaniałego. Nie, wcale nie chcę kamuflować goryczy śmierci. [...] Lęk przed śmiercią jest czymś powszechnym” (Stinissen 2002, s. 19). Z równym realizmem wypowiada się o piekle (Stinissen 2002, s. 123-126). Co więcej, autor stara się oczyścić fałszywe obrazy życia po śmierci, aby w zrozumiały sposób wyjaśnić jego istotę. Tak czyni np. z „dawnym, niedorzecznym obrazem nieba, który wielu ludzi jeszcze nosi w sobie”, np. jako nudną adorację bez końca przed „ogromna monstrancją” w „gigantycznej katedrze” (Stinissen 2002, s. 134).

Jednak karmelita nie występuje przeciwko językowi obrazowemu w mówieniu o wieczności. Przeciwnie, sam używa obrazów, za pomocą których stara się opisać życie, śmierć i wieczność. Życie doczesne porównuje do życia w łonie matki ziemi, która, tak jak każda matka, ma za zadanie nosić swoje

² Ur. 1927 r., zm. 2013 r. – belgijski karmelita bosy, współtwórca nowej fundacji Karmelu w Szwecji. Doktor filozofii, kierownik duchowy, rekolekcjonista, autor licznych publikacji książkowych poświęconych życiu duchowemu, m.in. W. Stinissen (2001), *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań.

dzieci tylko po to, aby w końcu je urodzić, wypuścić z ciasnej egzystencji do życia w pełnej wolności (Stinissen 2002, s. 65). Śmierć nazywa „kluczem”: „Mogę przekręcać nim w prawo i zamknąć się w moim krótkim, podobnym do cienia ziemskim istnieniu. Albo przekręcę klucz w drugą stronę i otworzę drzwi na nieskończone horyzonty” (Stinissen 2002, s. 14). Czyściec natomiast jest jakby „przedsionkiem nieba, w którym składamy naszą broń: wszystko, czym w ciągu życia na ziemi broniliśmy się przed miłością Bożą” (Stinissen 2002, s. 115). Bardzo plastycznie opisuje także sytuację człowieka w momencie śmierci (Stinissen 2002, s. 151)³. Niektóre z jego wypowiedzi są tak poruszające, że mogą duszpasterzom posłużyć za przykłady do homilii, kazań i katechez (np. Stinissen 2002, s. 43)⁴.

Autor nie zatrzymuje się tylko na wyrażaniu własnych przemyśleń na temat rzeczy ostatecznych. Przede wszystkim korzysta obszernie z Pisma Świętego, cytując i komentując jego teksty. Odnosi się także do oficjalnego nauczania Kościoła⁵. Wielokrotnie przytacza także obszerne fragmenty z dzieł świętych, pisarzy chrześcijańskich i filozofów. Cytaty te odgrywają ważną rolę w przekazie treści, ponieważ autor dobiera je w taki sposób, aby ułatwić czytelnikowi zrozumienie poruszanych kwestii⁶.

Stinissen przedstawia w zwięzły i prosty sposób poważne zagadnienia teologiczne bez używania specjalistycznego języka eschatologii (np. Ganztod, Auferstehung im Tod, anima separata). Czyni tak, wyjaśniając np. problem międzystanu i duszy odłączonej od ciała (Stinissen 2002, s. 111-114), czy zagadnienie, które Ratzinger nazywa „dwoma historycznymi stadiami nieba” (Ratzinger 2014b, s. 308; Stinissen 2002, s. 75-76)⁷.

³ „Jeżeli w ciągu życia nie ćwiczyliśmy się w dawaniu, poświęcaniu, ofiarowywaniu, niełatwo będzie, kiedy nadejdzie chwila śmierci, tak nagle, bez przygotowania, ofiarować wszystko. Nie możemy raptem zagrać koncertu fortepianowego Mozarta, jeżeli nigdy nie grałeś na fortepianie”.

⁴ „Brama śmierci należy do tych ciekawych drzwi, które nigdy nie są ani wciąż otwarte, ani wciąż zamknięte. Drzwi mogą być mniej lub bardziej przymknięte. Im bardziej pogłębia się nasza wiara, tym szerzej otwierają się też drzwi śmierci. Jednak właśnie dlatego, że wszystko dokonuje się w wierze, drzwi rzadko, a nigdy ostatecznie nie są otwarte na oścież”.

⁵ Stinissen przytacza naukę *Katechizmu Kościoła katolickiego*, Soboru Watykańskiego II (np. Stinissen 2002, s. 11) i Kongregacji Nauki Wiary (Stinissen 2002, s. 113).

⁶ Na szczególną uwagę zwraca wieńczący książkę fragment modlitwy św. Jana Pawła II; 65-letni papież, jeszcze w pełni sił, już wtedy „oddaje” swoje „ostatnie tchnienie”, zgadzając się całkowicie na wolę Boga i powierzając Jego opiece tych, „którzy będą mieli niewdzięczne zadanie pielęgnowania” go (Stinissen 2002, s. 152).

⁷ Ratzinger tłumaczy: „Niebo zna dwa historyczne stadia: wywyższenie Pana ustanawia nową jedność Boga i człowieka, a wraz z tym niebo; dopełnienie się Ciała Pańskiego jako πλήρωμα *Christus totus* dopełnia go do jego realnej kosmicznej pełni. W taki sposób utrzymuje się, nie zważając na już prawdziwe oglądanie Boga przez błogosławionych, że zbawienie pojedynczej osoby stanie się dopiero wtedy pełne, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych”.

Teolog udziela także konkretnych rad praktycznych, np. jak zadbać o obecność wierzącego towarzysza w chwili śmierci (Stinissen 2002, s. 59) i jak w ciągu życia przygotowywać się do umierania (Stinissen 2002, s. 88)⁸.

Poza tym język, jakim Stinissen mówi o rzeczach ostatecznych, jest: odważny, realistyczny i optymistyczny. Odważny i realistyczny, ponieważ autor nie boi się nazywać w sposób zdecydowany realnych pragnień i postaw, z którymi czytelnik może bez trudu się utożsamić. W rozdziale pt. *Godzina największej miłości* ukazuje związek miłości ze śmiercią i zauważa: „Żyć miłością – to wielu chrześcijan potrafi sobie wyobrazić, ale bardzo niewielu jest takich, którzy świadomie chcą umierać z miłości” (Stinissen 2002, s. 53). Język jest optymistyczny, ponieważ Stinissen widzi rzeczy ostateczne jako różne aspekty spotkania człowieka z Chrystusem po zakończeniu ziemskiego życia. „Dlatego nie musimy bać się śmierci. Gdy w naszej śmierci spotykamy Jezusa, spotykamy Go jako tego, który umarł i ciągle umiera za nas, absolutnie wydany jak w Eucharystii. Czy rozsądny jest strach przed takim spotkaniem?” (Stinissen 2002, s. 32).

Drugim ze współczesnych traktatów eschatologicznych godnych omówienia jest tekst Grzegorza Strzelczyka⁹ i Szymona Hołownia¹⁰ pt. *Niebo dla średnio zaawansowanych* (Strzelczyk, Hołownia 2013). Pod wieloma względami język polskich autorów przypomina język Stinissena. Podobnie jak on, Strzelczyk i Hołownia używają bardzo licznych obrazów, którymi ilustrują omawiane prawdy. Na przykład grzechy przedstawione są jako zaciskające się na sercu człowieka obręcze, które zmniejszając jego objętość, pozbawiają człowieka zdolności do miłości Boga i bliźniego (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 63).

Autorzy odwołują się także do tzw. przykładów z życia wziętych, które w sposób bardzo realistyczny tłumaczą zagadnienia eschatologiczne, np. różnicę między sądem szczegółowym a Sądem Ostatecznym.

Różnica jest taka, że w momencie sądu szczegółowego, jeśli na przykład kupowałem narkotyki z drugiego końca świata, dowiaduję się, że zrobiłem sobie tymi narkotykami krzywdę, mam złe relacje, zniszczyłem życie wielu ludziom i tak dalej. W momencie, w którym stoję na Sądzie Ostatecznym, dowiaduję się, że zniszczyłem życie ludziom, którzy je hodowali, którzy poszli za to do więzienia,

⁸ „Do tej *ars moriendi* przynależy, byśmy nauczyli się tego, co w języku niemieckim określa się mianem *Gelassenheit*. Musimy nauczyć się dawać za wygraną, kapitulować wobec wszystkiego, a tym samym wobec samych siebie”.

⁹ Ur. w 1971 r., prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog, adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Autor książek, m.in. G. Strzelczyk (2007), *Teraz Jezus*, Biblioteka „Więzi” 201, Warszawa.

¹⁰ Ur. w 1976 r., dziennikarz, publicysta i felietonista. Były dyrektor programowy stacji telewizyjnej *Religia.tv*. Autor książek, m.in. S. Hołownia (2018), *Boskie zwierzęta*, Kraków.

k którzy mogli zająć się uczciwym zajęciem, a sprzedawali śmierć, i tak dalej, i tak dalej. To wszystko dociera do mnie, widzę wszystkich, widzę, że to system naczyn połączonech (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 31).

Jak widać, podobnie jak belgijski karmelita, autorzy skracają dystans między sobą a czytelnikami poprzez wypowiadanie się w pierwszej osobie.

Także polscy autorzy podejmują zagadnienia trudne, takie jak: „Jak Bóg może być szczęśliwy, wiedząc, że ktoś jest w piekle?” (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 86); Czy zwierzęta także znajdują swoje miejsce w wieczności? (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 207-219). W zrozumiwały sposób mówią także o ewentualnej możliwości komunikowania się z duszami czyścicowymi i o niebezpieczeństwie tzw. wywoływania duchów (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 131-136).

Elementem omawianego dzieła jest obecność praktycznych rad, umożliwiających przełożenie akademickiej wiedzy o rzeczach ostatecznych na praktykę codziennego życia. Poruszając zagadnienie świętych obcowania, Strzelczyk podpowiada:

Mam wrażenie, że jak ktoś umrze, to my potem strasznie chcemy z nim budować relacje. A my żyjemy docześnie, wewnątrz wyznaczonego czasu. I to jest okres, w którym budujemy fundamentalne relacje, w którym jest czas miłowania człowieka, który jest dostępny, obecny, z którym mogę rozmawiać, mogę być, dla którego mogę coś zrobić. [...] My byśmy chcieli ich kochać potem. A szarpiemy ich tak bardzo na dół często dlatego, że chcemy coś naprawić. [...] Rzeczywistość zjednoczenia świętych zaczyna się od wyjścia z egoizmu w stronę miłości. I to się dzieje już tu. A my zawsze wywalamy świętych obcowanie do nieba (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 137, 140).

Jednak na szczególną uwagę zasługują te cechy eschatologicznego języka użytego w *Niebie dla średnio zaawansowanych*, których nie znajdujemy u Stinissena. Już sam tytuł, ale także tytuły poszczególnych rozdziałów zapowiadają, że czytelnik bierze do ręki książkę, której autorzy nie boją się szokować. *Piekło – wieczny grill czy wieczna samotność?*; *Zmartwychwstanie komarów* – tak oto zostały zatytułowane dwa spośród 16 rozdziałów (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 81, 205). „Dlaczego jedna z głównych prawd wiary jest głęboko nieprawdziwa” – tak został sformułowany fragment prezentacji książki umieszczony na jej okładce¹¹. Takich odważnych sformułowań można odnaleźć w tekście wiele.

¹¹ Z lektury tekstu wynika, że autorzy odnoszą się w ten sposób do drugiej części formuły: „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”. Strzelczyk tłumaczy,

Nie powinno to jednak dziwić, wzięwszy pod uwagę genezę tekstu. Jak czytamy w prezentacji na okładce, „książka powstała na podstawie programu *Gotowi na śmierć?* emitowanego w Religia.tv”. Zatem język publikacji nawiązuje w dużej mierze do stylu języka mówionego, telewizyjnej debaty, podczas której „ks. Grzegorz Strzelczyka – w dogmatyczny kozi róg spróbuje zapędzić Szymon Hołownia” (także część prezentacji). Styl dialogu czy wywiadu został zachowany także w książce, w której autorzy nawzajem stawiają sobie pytania i próbują na nie odpowiedzieć.

Jak można zauważyć już na podstawie przytoczonych do tej pory fragmentów, język, jakim posługują się autorzy, jest zrozumiały, lekki, a nawet zbliża się do języka kolokwialnego i prowokacyjnego. Na przykład zastanawiając się, co może myśleć osoba w piekle, Hołownia wyobraża to sobie tak: „Co on wtedy sobie myśli: «Odwalcie się wszyscy ode mnie, ja to wszystko załatwię po swojemu [...] Sio!»?”. Natomiast, próbując opisać czyściec, Hołownia mówi: „To jest konfrontacja miłości gotowej do przebaczenia ze świadomością, jak bardzo dałeś ciała” (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 51).

W tę swobodę językową wpisują się także zabawne porównania, zrozumiałe dla współczesnego czytelnika, który nie musi znać akademickiej eschatologii. Chodzi np. o sposób przedstawienia prawdy wiary w zmartwychwstanie ciał, która zostaje omówiona w rozdziale zatytułowanym: *Czy po zmartwychwstaniu wszystkie kobiety będą wyglądać jak Angelina Joli, a mężczyźni jak Brad Pitt?* (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 139-154), albo o nieśmiertelności duszy: *Ile bajtów pamięci ma dusza?* (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 155-171), lub o życiu w niebie osób, które na ziemi były małżonkami: *Niebiański USC* (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 173-186).

Oprócz eschatologicznych wywodów przedstawionych w formie dość luźnej rozmowy, w książce umieszczono w bardzo pomysłowy sposób – w ramach, na wyróżniającym się tle – wyjaśnienia, niejako definicje, specjalistycznych pojęć teologicznych, szczególnie eschatologicznych. Wystarczy wymienić kilka z nich: rzeczy ostateczne, limbus, grzech, opętanie, preegzystencja dusz (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 19, 61, 63, 117, 164). Szczególnie użyteczne jest wytłumaczenie w ten sposób stanowiska Kościoła wobec kremacji zwłok (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 152).

w jaki sposób znalazło się ono w niektórych wersjach katechizmu, i wyjaśnia, jak należy je poprawnie rozumieć (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 44-46).

2. Język współczesnych traktatów *ars moriendi*

Pierwszym tekstem z drugiej grupy traktatów, którego sposób mówienia o rzeczach ostatecznych zostanie poddany analizie, jest *Żyć aż do końca. Instrukcja obsługi choroby* Jana Kaczkowskiego¹² i Katarzyny Jabłońskiej¹³. Celem autorów jest przekazanie czytelnikowi „instrukcji obsługi choroby”, czyli „wszechstronnego przewodnika po chorowaniu i umieraniu”. Jego twórcy kierowali się pragnieniem, „aby zawierał jak najwięcej wskazówek i rad, które pomogłyby samemu choremu, ale też wszystkim osobom mu towarzyszącym. Zależało nam na tym – pisze we *Wstępie* K. Jabłońska – aby rzetelne informacje podane były przystępnym językiem” (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 13). Widać zatem jasno, że kwestia sposobu przekazu treści jest z założenia istotna dla autorów książki.

Na początku warto zaznaczyć, że w centrum zagadnień poruszanych przez Kaczkowskiego i Jabłońską znajdują się, zgodnie z zapowiedzią, choroba i umieranie, dlatego kwestia pozostałych rzeczy ostatecznych (nieba, czyśćca, piekła, zmartwychwstania) pojawia się rzadko, niejako na marginesie rozważań o cierpieniu i śmierci. To właśnie przedstawieniu zagadnień związanych z końcem życia na ziemi, oglądanemu z perspektywy chorego, ale także osób mu towarzyszących (bliskich, kapłanów, lekarzy, przyjaciół) służą „zabiegi” językowe zastosowane w książce.

Lektura tekstu potwierdza słowa Jabłońskiej o przystępności języka. Rzeczywiście, jest bardzo prosty, komunikatywny, w niektórych momentach niemalże familiarny. Widoczna jest w nim przede wszystkim duża doza humoru. Humor jest zamierzony, gdyż – jak zapowiedział ks. Jan Kaczkowski – „Choroby, również tej śmiertelnej, a nawet samej śmierci nie można przez cały czas traktować ze śmiertelną powagą, bo już sama taka postawa by nas zabiła” (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 11). Dlatego autor nie wzbrania się przed opowiadaniem zabawnych historii z własnego życia, związanych z jego chorobą.

Moja siostra, Magda [...] starała się prosto ułożyć mnie w łóżku, co nie bardzo się jej udawało, a mnie irytowało, bo prosto nie oznaczało wygodnie. Czułem, że coraz bardziej mnie to wkurza, bliski już byłem wybuchu, kiedy Magda zarządziła: „Wyciągnij nogi”. I w tym momencie dotarła do mnie dwuznaczność tej

¹² Ur. 1977 r., zm. 2016 r. – prezbiter archidiecezji gdańskiej, teolog i bioetyk, współtwórca i prezes Puckiego Hospicjum pw. św. Ojca Pio. Autor książek, m.in. J. Kaczkowski (2016), *Grunt pod nogami. Nieco poważniej niż zwykle*, Kraków.

¹³ Absolwentka filologii polskiej UW, krytyk filmowy. Sekretarz redakcji kwartalnika „Więź”. Współautorka książek, m.in. C. Gawryś, K. Jabłońska red. (2010), *Między konfesjonalem a kozetką*, Biblioteka „Więzi” 247, Warszawa.

komendy. Zamiast złością wybuchnąłem więc śmiechem i zapytałem: „Już? Daj mi jeszcze szansę! Ją też to rozbawiło (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 63).

Znaczenie humorystycznego języka potęguje fakt choroby jednego z autorów książki. Kaczkowski mówi bowiem nie tylko jako teoretyk chorowania i umierania, ale jako praktyk, jako kapłan chory na nieuleczalny nowotwór. Język osobistego świadectwa staje się zatem skutecznym narzędziem przekazu treści w omawianej książce, tym bardziej że tekst nie ma formy wykładowego monologu, lecz żywego dialogu pomiędzy Jabłońską i Kaczkowskim. Wielokrotnie w toku tej rozmowy ujawnia się autoironia i dystans do siebie Kaczkowskiego, który on sam zaleca jako środek ratunkowy w życiowych trudnościach (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 63, 106).

Kolejną cechą języka *Instrukcji obsługi choroby* jest jego obrazowość. Szczególnie Kaczkowski wykazuje się dużą kreatywnością w nazywaniu w barwny sposób problemów i zagadnień, np. używając określenia: „Strzały ostrzegawcze i drabinka”. „Strzały” to pierwsza informacja lekarza o istniejącym niebezpieczeństwie choroby, by przygotować pacjenta na poważniejszą diagnozę. „Drabinka” to plan działania proponowany pacjentowi przez lekarza w tej sytuacji: wykonanie kolejnych badań, umówienie następnej wizyty itd. To coś, czego w tym momencie chory może przytrzymać się jak drabinki (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 39-40). „Lokomotywa stresu” oznacza natomiast negatywne emocje miotające osobą chorą (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 64).

Należy zaznaczyć, że zgodnie z zapowiedzią autorki uwagi na temat śmierci i umierania cechuje realizm, którego wymaga sytuacja zagrożenia zdrowia i życia. „Nie ma nic złego w picciu najzdrowszych soków, bądźmy jednak szczerzy – bez pomocy medycyny żadna dieta nie jest w stanie poradzić sobie z zaawansowanym nowotworem. Tu trzeba być realistą, podobnie jak wobec faktu, że pewnych reakcji naszego organizmu nie da się przewidzieć” – mówi Kaczkowski (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 84). Ten język realizmu ujawnia się także w dołączonym do książki krótkim opisie procesu umierania pt. *Jak umiera ciało?* autorstwa Kaczkowskiego (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 283) oraz w tytułach podrozdziałów, np. *Marsz do lekarza!* (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 67), *Strach przed pamperssem* (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 88).

Należy zaznaczyć, że styl wypowiedzi nie ma cech języka specyficznie religijnego a tym bardziej nie *stricte* teologicznego. Kaczkowski niejednokrotnie mówi wprost o centralnym miejscu Bogu w swoim życiu (np. Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 67, 234,), o modlitwie, o sakramentach, o świętych, o istnieniu życia po śmierci (np. Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 229, 285). O bliskości Chrystusa wspomina szczególnie w paragrafie pt. *Z nami choruje Chrystus* (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 239-244). Jednak w tekście znalaz-

zły się także liczne terminy medyczne i psychologiczne, objaśniane w rzetelny, profesjonalny, ale zrozumiały sposób.

Mowa jest zatem np. o: chemioterapii, anemii, syndromie wypalenia, sedacji, eutanazji, terapii uporczywej czy konkretnych jednostkach chorobowych (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 80, 82, 139, 173, 175). Dzięki temu już sam sposób wyrażania się nie wyklucza nikogo i staje się przystępny nie tylko dla ludzi wierzących, lecz dla każdego chorego i osób mu towarzyszących. Kaczkowski mówi z prostotą: „My, ludzie wierzący, mamy pewne święte czynności – sakramenty [...] i sakramentalia. [...] Ale przecież również ci, którzy nie wierzą, mogą uczestniczyć w procesie pożegnania ze swoimi umierającymi. Można uklęknąć przy łóżku umierającego nie po to, żeby się modlić, ale po prostu wyszeptać do ucha to wszystko, co jeszcze chcielibyśmy mu powiedzieć” (Kaczkowski, Jabłońska 2017, s. 229).

W końcu należy zauważyć, że istotnym elementem stylu omawianej publikacji są tzw. *Niezbędniki*. Są to wykazy krótkich, konkretnych i jasnych uwag oraz rad zamieszczone na końcu każdego rozdziału w formie list składających się każdorazowo z dziesięciu punktów. Poszczególne *Niezbędniki* są przeznaczone dla konkretnych osób: lekarza, chorego, bliskich chorego, dla pacjentów i pracowników hospicjum, dla walczących z bólem, dla każdego, kto umrze, dla kapelana szpitalnego i hospicyjnego. Stanowią one praktyczne podsumowanie rozdziałów.

Drugim z analizowanych tekstów jest niewielka książka Anselma Grüna¹⁴ pt. *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit* (Grün 2017). Jak zapowiada sam tytuł, a także bardzo przejrzysty spis treści, w centrum rozważań autor umieszcza chorobę. W związku z tym wyjaśnia jej znaczenia dla człowieka, proponuje sposoby „radzenia” sobie z nią i podaje praktyczne wskazówki dla chorych i osób im towarzyszących.

Mimo że autor nie zajmuje się teologią rzeczy ostatecznych, racją, dla której także ten tekst jest przedmiotem niniejszej analizy, jest fakt, że w rozważaniach Grüna pojawia się zagadnienie śmierci. Czasami wątek ten jedynie delikatnie pobrzmiewa, jak cichy akompaniament w tle, lecz niejednokrotnie wysuwa się na pierwszy plan, stając się tematem wiodącym. Choroba jest bowiem dla niemieckiego teologa „ćwiczeniem się w śmierci” (Grün 2017, s. 19)¹⁵, które dobrze przeżyte pozwala odnaleźć nową jakość życia, życia wiecznego (Grün 2017, s. 56-57). Choroba pomaga nie zapomnieć, że śmierć jest nieuniknioną przyszłością każdego człowieka, która może nadejść w każdej chwili. Z tego powodu motywuje do stawiania istotnych pytań egzystencjalnych (Grün 2017,

¹⁴ Ur. 1945 r. – niemiecki benedyktyn, teolog, psycholog, rekoлекcjonista i pisarz, autor książek, m.in. A. Grün (2007), *Rozwijać poczucie własnej wartości – przewycięzać bezsilność. Duchowe drogi do wewnętrznego miejsca ciszy*, tłum. A. Sibilak, Kraków.

¹⁵ „Die Krankheit ist Einübung in das Sterben”.

s. 67). Chodzi nie tylko o pytania o sens życia, ale także o pytania na temat właściwego towarzyszenia umierającym (Grün 2017, s. 91-95)¹⁶.

Język omawianego dzieła jest prosty i komunikatywny, co świadczy o tym, że autor chce trafić do jak największego grona odbiorców. Jest to język świadectwa, ponieważ już w *Przedmowie* autor zapowiada, że będzie odnosił się zarówno do własnego doświadczenia przeżywania choroby, jak i do swojej praktyki w towarzyszeniu innym w cierpieniu (Grün 2017, s. 7). Rzeczywiście, w książce przytoczone zostają liczne przykłady spotkań z osobami chorymi i ich bliskimi.

Na żywość języka ma także wpływ jego obrazowość. Grün odwołuje się do bajki z morałem (Grün 2017, s. 54-55) i do metafor: choroba jako szczekający pies broniący ukrytego skarbu, czyli prawdziwego „ja” w człowieku (Grün 2017, s. 55), choroba jako klucz otwierający drzwi do tajemnicy człowieczeństwa (Grün 2017, s. 20).

Poza tym autor stawia swoim czytelnikom bardzo wiele pytań, co powoduje spontaniczne zaangażowanie czytelnika w poruszaną problematykę i niejako „wciąga” w nurt rozważań na temat śmierci własnej i innych. Pytania występują albo jako pojedynczo rozsiane po całym tekście, albo zebrane w większe grupy, tworząc w ten sposób ćwiczenia praktyczne przerywające narrację autora o charakterze bardziej teoretycznym i pogładowym (np. Grün 2017, s. 14, 19). Rozbudowaną część praktyczną książki stanowią zamieszczone na jej końcu *Karty błogosławieństwa dla chorych* (Grün 2017, s. 103-108¹⁷) i *Propozycje rytuałów* (Grün 2017, s. 109-124)¹⁸.

Jednak należy zaznaczyć, że komunikatywność i plastyczność języka nie oznacza pozbawienia go głębi i fachowości. Wypowiedzi Grüna charakteryzuje także biblijność. Nie tylko wielokrotnie cytuje on Pismo Święte, ale przedstawia także dość obszernie biblijne znaczenie choroby (Grün 2017, s. 24-29), m.in. w związku z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (Grün 2017, s. 24-25), a także, odwołując się do psalmów i niektórych perykop ukazujących Jezusa uzdrawiającego chorych, z Biblii czerpie inspiracje do wyjaśnienia, jak radzić sobie z chorobą (Grün 2017, s. 33-38). Bóg zajmuje w rozważaniach autora centralne miejsce: „Mogę tylko wtedy duchowo opłacać chorobę, jeśli pozwalam Bogu zająć pierwsze miejsce w moim życiu” (Grün 2017, s. 38). Oznacza to np. odwołanie się do tradycyjnej pobożności

¹⁶ Tytuł paragrafu brzmi: *Die Begleitung Sterbender*.

¹⁷ *Segenskarten* – cztery jednostronicowe teksty w formie modlitwy, które można wręczyć chorym jako pomoc w osobistej medytacji.

¹⁸ *Vorschläge für Rituale* – zwięzły opis rytuałów, które mogą zostać wykorzystane podczas towarzyszenia chorym: „Namaszczenie rąk”, „Nałożenie rąk”, „Pisanie listu”, „Prowadzenie dziennika”, „Rytuał dla poradzenia sobie z lękiem” (opiera się na medytacji modlitwy Jezusa w Ogrójcu), „Medytacja Drogi krzyżowej”.

pasyjnej, która nie oznacza masochizmu, ale zaproszenie do solidarnego bycia z Chrystusem cierpiącym, aby wspólnie z Nim przeżywać własny ból (Grün 2017, s. 48).

Autor posługuje się językiem duchowości chrześcijańskiej, odwołując się do tradycyjnych form pobożności, takich jak: sakramenty Kościoła, sakramentalia i tradycyjne formy modlitewne (np. nabożeństwo drogi krzyżowej). Medytację drogi krzyżowej autor wskazuje jako jedną z propozycji rytuałów pomocnych w przeżywaniu choroby i przygotowaniu się na śmierć (Grün 2017, s. 116-124).

Ukazując komplementarność duchowości i medycyny, nie miesza ich ze sobą, wykazując w ten sposób duży realizm. Tłumaczy: „Jeśli modłę się o moje zdrowie, to nie znaczy, że oprócz tego nic już nie robię dla swojego zdrowia. Idę do lekarza. Poddaję się sensownej terapii. Ale jeśli operacja, terapia, lekarstwa leczą, to i tak ostatecznie jest cudem. Modlitwa daje mi zaufanie, że czynności lekarza i moje własne są pobłogosławione i przyniosą uleczenie” (Grün 2017, s. 40).

Poza wskazanymi odniesieniami do Biblii język niemieckiego teologa zdradza jego duże zainteresowanie psychologią i psychiatrią. Nie tylko odnosi się do tez Sigmunda Freuda, Carla Gustava Junga, Viktora Frankla i Roberta Assagioli czy wplata w swoje refleksie uwagi dotyczące stanu psychicznego osób chorych i umierających. Proponuje także dość obszerne psychologiczne tłumaczenie fenomenu choroby, w którym odnosi się do wspomnianych postaci, a także używa pojęć specjalistycznych takich, jak np.: przyczynowo-redukcyjny model znaczeniowy (das kausal-reduktive Deutungsmodell; Grün 2017, s. 15); finalny model znaczeniowy (das finale Deutungsmodell; Grün 2017, s. 16) czy metoda dezidentyfikacji (die Methode der Disidentifikation; Grün 2017, s. 23). Autor wyjaśnia znaczenie pojęć w przystępny sposób.

W końcu język Grüna można nazwać optymistycznym, ale nie w sposób infantylny, lecz mobilizujący odważnie do działania w sytuacji choroby i bliskiej śmierci. „Nie omijam zatem choroby [...] ale przyjmuję ją i mimo wszystko idę drogą w dalsze życie” (Grün 2017, s. 37-38).

Niestety, nie można nie zauważyć mankamentów omawianej publikacji. Zostały one wskazane w recenzji i dotyczą użytych sformułowań, ale także treści. Wystarczy wskazać tylko dwa z kilku problematycznych miejsc. Jeśli chodzi o język, to autor używa np. dość niezręcznego stwierdzenia: „Bez bólu życie staje się nudne” (Grün 2017, s. 23). Natomiast jeśli chodzi o treść, to

najwięcej kontrowersji budzi jednak opis rytuału namaszczenia chorych, który raz jest nazwany sakramentem (s. 97), a raz nie (s. 111), a ponadto zawiera elementy niezgodne z katolicką dyscypliną sprawowania tego sakramentu. Autor używa innych słów przy jego udzielaniu (czyli innej formuły sakramentalnej) i dopuszcza

osoby świeckie jako współudzielające namaszczenia (dodaje nowych szafarzy; s. 98-99, 111). Zmiana formuły sakramentalnej i szafarza sakramentu jest niedopuszczalna [...]. Opisany sposób podejścia do sakramentu chorych jest poważnym teologiczno-duszpasterskim mankamentem omawianej książki (Kulik [rec.] 2018a, s. 233-234).

3. Kryteria współczesnego języka eschatologicznego i wnioski końcowe

Po przedstawieniu czterech współczesnych tekstów poruszających zagadnienie umierania i rzeczy ostatecznych człowieka należy w tym momencie zastanowić się, czy i w jakiej mierze spełniają one postulat Kreefta z 1982 roku, przywołany we wstępie tego artykułu. Przypomnijmy, że amerykański apologeta sugerował, aby książki na temat rzeczy ostatecznych cechowały: rzetelna wiedza naukowa, chrześcijańska mądrość oraz ortodoksja i, jednocześnie, zdolność inspiracji, współczesny języki i pomysłowość w przekazie treści (Kreeft 1982, s. vii).

Zanim jednak zostaną sformułowane konkretne wnioski, należy zaznaczyć, że nie tylko Kreeft podniósł kwestię sposobu mówienia o wieczności. O tym, że jest to zadanie wielkiej wagi, świadczy fakt, iż także Kongregacja Nauki Wiary zabrała głos w tej sprawie¹⁹. Potwierdzają to również prace teologów takich jak: Hans Urs von Balthasar (von Balthasar 1967, s. 41-62; 1986, s. 45-46; 2005, s. 49), Karl Rahner (Rahner 2007), Joseph Ratzinger (Ratzinger 2014, s. 135-137, 221, 243, 251-252) czy Antonio Nitrola (Nitrola 2001, s. 173-251)²⁰.

W ostatnim czasie na ten temat wypowiedział się papież Franciszek. Odnosząc się do aktualności eschatologii we współczesnym świecie, zwrócił m.in. uwagę na kwestię języka, jakim powinna posługiwać się współczesna teologia rzeczy ostatecznych. Według Ojca Świętego używanie sformułowań tradycyjnych może być już niezrozumiałe dla współczesnego człowieka. Dlatego należy szukać takiego języka, który byłby „adekwatny do naszej codzienności”, a jednocześnie nie zagubiłby odpowiedniej głębi wiary²¹.

Jednak jest to zadanie niełatwe. Tę trudność trafnie zauważa Rahner

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].

²⁰ Zob. także: Kulik 2018b, s. 155-172.

²¹ Franciszek, *Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della XXIII Solenne Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie* (4.12.2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181204_messaggio-pontificie-accademie.html [dostęp: 24.01.2019].

Rzeczywistość, którą w przepowiadaniu nazywamy eschatologiczną, jest bowiem równocześnie rzeczywistością, która pozostaje zakrytą, i odwrotnie. Na skutek przepowiadania to, co zakryte, wychodzi wprawdzie z obszaru tego, co po prostu nieznanne, nieobecne i niedostrzegalne, lecz następuje to jedynie po to, aby było obecne jako coś, co zakryte i co niemożliwe do przeoczenia (Rahner 2007, s. 93-94).

Nie wystarczy zatem, by w kwestii rzeczy ostatecznych spełniło się pragnienie polskiego wieszczą, Juliusza Słowackiego, który wołał: „Chodzi mi o to, aby język giętki / Powiedział wszystko, co pomyśli głowa”²². Nie wystarczy, ponieważ zadaniem eschatologii nie jest powiedzenie jedynie tego, co głowa teologa pomyśli. Zważywszy, że eschatologia jest dziedziną teologii, jej wypowiedzi nie mogą być li tylko owocem aktywności nawet najkreatywniejszego umysłu i najbardziej giętkiego z ludzkich języków, lecz muszą opierać się na tym, co sam Bóg pomyślał i powiedział o rzeczach przyszłych. Dlatego język eschatologii współczesnej musi spełniać konkretne kryteria.

Oto kryteria, które można wskazać na podstawie wytycznych zawartych we wspomnianym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, w wypowiedziach papieża Franciszka i wymienionych teologów:

- 1) Teo- i chrystocentryczność (von Balthasar 1967, s. 45-62; Ratzinger 2014, s. 136-137; Rahner 2007 s. 110).
- 2) Wolność od przestarzałej kosmologii, czyli zbytniego uwikłania się w kategorie czasoprzestrzenne (von Balthasar 1967, s. 41-44)²³.
- 3) Zakorzenie w Biblii i Tradycji (Kongregacja Doktryny Wiary²⁴, Rahner 2007, s. 111-112; Nitrola 2001, s. 244).
- 4) Niezaciemnianie istotnej treści wiary (Kongregacja Doktryny Wiary²⁵, Franciszek²⁶).
- 5) Poglądowość, obrazowość, metaforyczność²⁷ (von Balthasar 1986, s. 415, 2005, s. 49; Rahner 2007, s. 111-112; Ratzinger 2014, s. 136-137; Nitrola 2001, s. 234, 246).

²² J. Słowacki, *Beniowski* (1901), <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/beniowski.pdf> [dostęp: 22.02.2019].

²³ Chodzi przede wszystkim o postulat von Balthasara dotyczący dekosmologizacji twierdzeń eschatologicznych.

²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, „*Recentiores episcoporum synodi*” (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].

²⁵ Tamże.

²⁶ Franciszek, *Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della XXIII Solenne Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie* (4.12.2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messaggi/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181204_messaggio-pontificie-accademie.html [dostęp: 24.01.2019].

²⁷ Na temat subtelnej różnicy pomiędzy językiem obrazowym a metaforycznym zob. Nitrola 2001, s. 244-246.

- 6) Dostępność, komunikatywność, zrozumiałość, praktyczność (Kongregacja Doktryny Wiary²⁸, Franciszek²⁹; Ratzinger 2014, s. 243³⁰; Nitrola 2001, s. 25; 2010, s. 491-495).
- 7) Charakter pozytywny i „pociągający” (Franciszek³¹).
- 8) Brak wyobrażeń „infantylnych”, „fantazyjnych”, „zbyt dowolnych” i unikanie naiwnych „reportaży z przyszłych wydarzeń” (Kongregacja Nauki Wiary³²; Rahner 2007, s. 92, 99-102).

Można zauważyć, że wymienione kryteria potwierdzają postulat Kreefta. Jeśli teraz spróbuje się ocenić według nich omówione w niniejszym artykule cztery teksty, należy stwierdzić, że wszystkie z nich spełniają dwie książki: *Ja nie umieram – wstępuję w życie* W. Stinissena i *Niebo dla średnio zaawansowanych* G. Strzelczyka i S. Hołowni. W obydwu tekstach: istotną treścią wieczności jest relacja człowieka do Chrystusa; znajdują się liczne odniesienia do Biblii i Tradycji; autorzy nie każą szukać nieba nad głowami a piekła w głębi ziemi, czyli uwzględniają postulat dekosmologizacji danych eschatologicznych; pełen nadziei optymizm autorów nie niweluje powagi cierpienia, śmierci i realnej możliwości wybrania wiecznego potępienia.

Oczywiście mimo podobieństwa język obu książek różni się. Na przykład Stinissen pomija specjalistyczne określenia eschatologiczne, natomiast Hołownia i Strzelczyk zamieszczają definicje podstawowych terminów teologicznych. Także obrazowość, pogładowość, metaforyczność języka Stinissena różnią się od tych, które można odnaleźć w wypowiedziach polskich autorów. To prawda, że Stinissen w swych zrozumiałych dla czytelnika opisach może czasem zaskakiwać, np. gdy za szwajcarską mistyczką Adrienne von Speyr raj Adama i Ewy nazywa „nowicjatem”, który „podobnie jak nowicjat w klasz-

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].

²⁹ Franciszek, *Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della XXIII Solenne Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie* (4.12.2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181204_messaggio-pontificie-accademie.html [dostęp: 24.01.2019].

³⁰ „Ponieważ «podstawowe prawdy wiary» należą do wszystkich wiernych, a nawet stanowią konkretną treść jedności Kościoła, więc podstawowy język wiary nie może być językiem specjalistycznym”.

³¹ Franciszek, *Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della XXIII Solenne Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie* (4.12.2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181204_messaggio-pontificie-accademie.html [dostęp: 24.01.2019].

³² Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].

torze stanowi przygotowanie do złożenia ślubów, [...] życie w raju miałoby być przygotowaniem do życia w niebie” (Stinissen s. 40). Jednak karmelita nie sprawia wrażenia autora, który chce swoich czytelników szokować. Natomiast w *Niebie dla średnio zaawansowanych* zdarzają się stwierdzenia nader odważne, jak np. wspomniane „danie ciała”, które wyjdzie na jaw w czyścicu (Strzelczyk, Hołownia 2013, s. 51).

Czy takie stwierdzenie nie jest „zbyt dowolne” i „fantazyjne”? Czy nie należy przed nim przestrzegać, zgodnie z zaleceniem Kongregacji Doktryny Wiary? Wydaje się, że w tym przypadku odbiór tego rodzaju wypowiedzi w dużej mierze zależy od wrażliwości czytelnika. Zwroty wpływające na komunikatywność języka książki nie są bowiem użyte w celu zinfantylizowania przekazu wiary, a jedynie, aby uczynić ją bardziej dostępną. Zatem wydaje się, że można uznać je za przysłowiowy „haczyk”, który ma niejako „chwycić” i „przytrzymać” czytelnika, szczególnie młodego. Oczywiście, ewentualnych naśladowców tego stylu należy zachęcać do zachowania zdrowego umiaru.

Podsumowując, można powiedzieć, że oba teksty charakteryzuje lekkość stylu, która nie pociąga za sobą uproszczenia czy fałszywej interpretacji poważnych zagadnień eschatologicznych. Mogą po nie sięgnąć nie tylko średnio zaawansowani, ale także zaawansowani mocno w poznawaniu rzeczy ostatecznych, aby zaczerpnąć inspirację, jak o misterium wieczności mówić w sposób zrozumiały dziś.

Jeśli chodzi o zaprezentowane teksty współczesnych traktatów *ars moriendi*, to należy stwierdzić, że sprawa wygląda nieco inaczej. Ich język należałoby uznać nie tyle za teo- i chrysto-, ale antropocentryczny. Jest to jednak zrozumiałe, gdyż w centrum ich zainteresowania jest człowiek chory i umierający. Ich celem nie jest przedstawienie systematycznej wiedzy o rzeczach ostatecznych. Jednak autorzy nie tracą z oczu Chrystusa. To On stanowi ostateczny cel, w osiągnięciu którego mają pomóc teksty Kaczkowskiego i Jabłońskiej oraz Grüna.

Główną zaletą omawianych dzieł jest ich wielka praktyczność, której to cesze podporządkowane są pozostałe. Odniesienia do teologii śmierci, do Pisma Świętego i Tradycji, *Niezbędniki* Kaczkowskiego i *Propozycje rytuałów* Grüna, świadectwa samych autorów, a także osób przez nich przywoływanych – wszystko ma na celu zrozumienie człowieka w sytuacji choroby i zbliżającej się śmierci, tak, aby w bardzo konkretny sposób pomóc mu godnie przeżyć ostatnie chwile na ziemi i przygotować się do spotkania z Bogiem w wieczności. Zatem w obydwu tekstach konkretne doświadczenia autorów stają się punktem wyjścia refleksji duszpasterskiej i teologicznej.

W książkach Kaczkowskiego i Jabłońskiej oraz Grüna wybrzmiewa jeszcze jedna cecha języka teologicznego, która do tej pory nie została wyraźnie wskazana. Chodzi mianowicie o wymiar świadectwa czerpiącego z doświad-

czenia Boga w konkretnych sytuacjach życia. O roli tego wymiaru języka teologicznego przypomina Józef Majewski:

Teolog musi uwzględniać miejsca, w których doświadcza samoudzielającego się Boga i na których znajdują się jego słuchacze, czytelnicy i odbiorcy. Teolog wychodzi od doświadczenia i do doświadczenia zmierza. Ci, którzy uprawiają teologię, mają być wiarygodnymi świadkami samoobjawienia się Boga. Kluczowe miejsce w teologii winny zatem zajmować świadectwo i język świadectwa (Majewski 2005, s. 52-53).

Oczywiście, element świadectwa był już widoczny u Stinissena oraz u Hölwina i Strzelczyka, lecz w o wiele większym stopniu cechuje język *Du kannst vertrauen* towarzyszącego chorem Grüna i *Instrukcję obsługi choroby* cierpiącego na glejaka mózgu Kaczkowskiego.

Mimo że wszystkie cztery teksty dzięki użyciu w nich językowi sprawiają, iż zagadnienia choroby, umierania i wieczności stają dużo bardziej dostępne i zrozumiałe dla tzw. średnio zaawansowanych, jednak i w nich widać trud, jaki cechuje każde mówienie o końcu życia i rzeczach ostatecznych. Kolejny raz staje się jasne, że zawsze trzeba zachować świadomość misterium życia wiecznego, o którym musimy mówić ludzkim językiem. Z tego powodu język musi odzwierciedlać zasadę przypominianą przez Kongregację Nauki Wiary, zgodnie z którą: zachodzi zasadnicza ciągłość między życiem obecnym a życiem przyszłym, a jednocześnie istnieje między nimi wielka różnica³³. Język siłą rzeczy musi zatem zachować napięcie, które cechuje mówienie o rzeczywistości ostatecznej (Nitrola 2001, s. 241-242). Dlatego sposób wypowiedzi eschatologicznych winny cechować: z jednej strony pokora, a z drugiej dobrze pojęta zarozumiałość: „Pokora, która prowadzi ją (eschatologię) do tego, aby nie pretendować do posiadania jasności nauk, ale także zarozumiałość, która czyni ją zawsze zdolną do mówienia, na różne sposoby, przy pomocy różnych metafor, o tym, co jest o wiele większe od małych rzeczy nauki, nawet gdyby były «nieskończonym» wszechświatem” (Nitrola 2001, s. 248).

*

Wydaje się, że prezentację czterech tekstów traktujących o umieraniu i rzeczach ostatecznych można podsumować w następujący sposób: P. Kreeft nie pozostał osamotniony w swoim wysiłku mówienia o wieczności w sposób mądry, a jednocześnie zrozumiały i inspirujący. Jego drogą podążyli także Stinissen, Ho-

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, „*Recentiores episcoporum synodi*” (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].

łownia, Strzelczyk, Kaczkowski, Jabłońska oraz Grün. Jednocześnie ich prace potwierdziły, że do misterium śmierci i wieczności każdy musi podchodzić z pochyloną głową, która jest wyrazem świadomości ubóstwa języka każdej teologii, ale

w tym ubóstwie kryje się zarazem jej wielkość. Wielkość wiążąca się przede wszystkim z wielkim zadaniem teologa: jak wyrazić niewyrażalne i jak wypowiedzieć niewypowiedziane, by nie zatracić niewyrażalności i niepojmowalności misterium Boga, a jednocześnie wyrazić (głosić) je tak, by dało się po ludzku pojąć. [...] Specyfika teologii polega na tym, że nie jest ona neutralnym komunikatem czy czysto zobiektywizowaną informacją o poznawanym przedmiocie, ale wyrasta z zaangażowania teologa w wiarę Kościoła i ma prowadzić innych do takiego zaangażowania wiary. Ma służyć pogłębieniu żywej relacji między człowiekiem i Bogiem (Majewski 2005, s. 38).

Wydaje się zatem, że zaprezentowane teksty, mimo zawartych w jednym z nich istotnych błędów dogmatyczno-pastoralnych (Grün 2017), wypadają bardzo pozytywnie w świetle kryteriów, jakim powinien być podporządkowany sposób pisanie o umieraniu i o rzeczach ostatecznych. Z tego względu na pytanie postawione w tytule artykułu: Czy możliwe jest, aby o umieraniu i wieczności pisać profesjonalnie, a zarazem interesująco?, można odpowiedzieć twierdząco.

IS IT POSSIBLE TO WRITE ABOUT DYING AND ETERNITY IN PROFESSIONAL WAY, AND, AT THE SAME TIME, MAKE THE TOPIC INTERESTING? REMARKS ON THE LANGUAGE OF MODERN ESCHATOLOGY AND WORKS OF *ARS MORIENDI*

SUMMARY

Dying and the Last Things of human are interesting realities, however they are not so easy to present in a professional, and at the same time understandable way. For this reason there is a long-lasting need to publish texts combining reliable knowledge on these topics with the communicative possibilities of the language. The article is an attempt to present four contemporary publications and the analysis of their language in order to show that they meet the criteria for speaking about dying and eternity indicated by the Congregation for the Doctrine of the Faith, as well as by the Pope Francis and the leading theologians: J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, K. Rahner, A. Nitrola.

Keywords: dying; eternity; language of eschatology; *ars moriendi*

Słowa kluczowe: umieranie; wieczność; język eschatologii; *ars moriendi*

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von (1967), *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia.
- Balthasar H.U. von (1986), *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo atto*, Milano.
- Balthasar H.U. von (2005), *Eschatologie in unserer Zeit*, w: *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg, s. 11-85.
- D'Souza D. (2018), *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Kraków.
- Franciszek, *Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della XXIII Solenne Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie* (4.12.2018), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181204_messaggio-pontificie-accademie.html [dostęp: 24.01.2019].
- Gawryś C., Jabłońska K. red. (2010), *Między konfesjonalem a kozetką*, Biblioteka „Więzi” 247, Warszawa.
- Grün A. (2007), *Rozwijaj poczucie własnej wartości – przezwyciężać bezsilność. Duchowe drogi do wewnętrznego miejsca ciszy*, tłum. A. Sibilak, Kraków.
- Grün A. (2017), *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit*, Münsterschwarzach.
- Hołownia S. (2018), *Boskie zwierzęta*, Kraków.
- Kaczkowski J. (2016), *Grunt pod nogami. Nieco poważniej niż zwykle*, Kraków.
- Kaczkowski J., Jabłońska K. (2017), *Żyć aż do końca. Instrukcja obsługi choroby*, Biblioteka „Więzi” 331, Warszawa.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 23.02.2019].
- Kreeft P.J. (1982), *Everything You Ever Wanted To Know About Heaven... But Never Dreamed of Asking*, New York.
- Kulik B. rec. (2018a), *Anselm Grün, Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2017*, „Teologia i Moralność”, vol. 13, nr 1(23), s. 231-234.
- Kulik B. (2018b), *Jak mówić dziś w Kościele o śmierci? Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle „De mortalitate” św. Cypriana z Kartaginy*, „Teologia Praktyczna” 19, s. 155-172.
- Machinek M. (2018), *Czy potrzebna nam jest dzisiaj sztuka umierania*, w: *Jest nadzieja, bo jest życie wieczne*, red. B. Kulik, W. Pałęcki, Lublin, s. 161-186.
- Majewski J. (2005), *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Dogmatyka 1, Warszawa, s. 13-234.
- Nitrola A. (2001), *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano).
- Nitrola A. (2010), *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano).
- Rahner K. (2007), *Teologiczne zasady hermeneutyki eschatologicznych wypowiedzi*, w: *Pisma wybrane*, wybór tekstów i przekład G. Bubel, t. 2, Kraków, s. 85-114.
- Ratzinger J. (2014a), *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Góźdz, M. Górecka, Opera Omnia 10, tłum. J. Kobienia, Lublin, s. 25-257.
- Ratzinger J. (2014b), *Niebo*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Góźdz, M. Górecka, Opera Omnia 10, tłum. J. Kobienia, Lublin, s. 305-308.
- Słowacki J., *Beniowski* (1901), <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/beniowski.pdf> [dostęp: 22.02.2019].
- Stinissen W. (2001), *Wieczność pośrodku czasu*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań.
- Stinissen W. (2002), *Ja nie umieram – wstępuję w życie. Rozważania o śmierci i wieczności*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań.

- Strzelczyk G. (2007), *Teraz Jezus*, Biblioteka „Więzi” 201, Warszawa.
- Strzelczyk G., Hołownia S. (2013), *Niebo dla średnio zaawansowanych*, Kraków.
- Włodarski M. (2015), *Trzy traktaty o sztuce umierania*, Kraków.
- Zwoliński A. (2016), *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Poznań.

Bogdan Kulik – ks. dr, Misjonarz Świętej Rodziny, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, duszpasterz krajowy Apostolstwa Dobrej Śmierci (apostolstwo.pl), e-mail: kulikbogdan@op.pl.

Recenzje

Dinesh D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2018, ss. 274, ISBN 978-83-7482-936-6.

Wersja oryginalna recenzowanej książki ukazała się w 2009 roku w języku angielskim pt.: *Life after Death. Evidence*. Jej autorem jest Dinesh D'Souza, urodzony w Mumbaju w Indiach konserwatywny amerykański wykładowca, komentator polityczny, producent filmowy, publicysta, uczestnik publicznych debat z czołowymi ateistami, autor książek m.in. z zakresu apologetyki chrześcijańskiej. W Białym Domu pełnił funkcję doradcy prezydenta Ronalda Reagana. W omawianej pozycji chce ukazać irracjonalność opinii tych, którzy w imię nauki odrzucają nieśmiertelność człowieka.

Swoją argumentację D'Souza opiera na twierdzeniach współczesnej fizyki, medycyny, biologii, psychologii i filozofii, ponieważ, jak wyznaje: „Ja w swojej książce chcę w oparciu o argumenty wyłącznie rozumowe udowodnić, że istnieje życie po śmierci. Nie zamierzam odwoływać się do boskiej interwencji czy cudów, ponieważ stawiam świeckie argumenty w świeckiej kulturze” (D. D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Karków 2018, s. 27). Autor pragnie także wytłumaczyć, jak można przeciwstawiać je ateistycznemu myśleniu. Żartobliwie wyznaje: „Ta książka jest kontynuacją mojej poprzedniej próby pokazania światu chrześcijańskich sztuk walki” (D. D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Karków 2018, s. 26; zob. tenże, *To wspańiale chrześcijaństwo*, tłum. K. Korzeniewska, A. Wołek, Kraków 2011).

Tekst składa się z 13 rozdziałów. Poprzedza je *Przedmowa* dra Ricka Warrena, który uzasadnia ważkość podjętej przez D'Souza refleksji nad śmiercią i nieśmiertelnością. Rozdziały oprócz tytułów i podtytułów rozpoczynają także tematyczne motta, które każdorazowo są cytataми zaczerpniętymi z tekstów naukowych lub z literatury pięknej. Książkę zamykają *Podziękowania* i lista przypisów.

Autor rozpoczyna od postawienia diagnozy dotyczącej współczesnych społeczeństw Zachodu, według której temat śmierci poddaje się nieustannej procedurze „wyciszania”, a zagadnienie nieśmiertelności jest negowane przez współczesnych ateistów określających się jako „Ludzie Oświeceni”, wśród których znajdują się także fizycy, biolodzy, neurobiolodzy, chemicy, psychologowie. D'Souza zapowiada skupienie się na trzech zasadniczych i niezależnych od siebie argumentach: z nauki o mózgu, z filozofii, z moralności (rozdz. 1. *Przestańmy udawać. Nowa odpowiedź na ważne pytanie*).

Następnie D'Souza stawia tezę, że ateistyczny pogląd o nieistnieniu życia po śmierci opiera się na subiektywnym przekonaniu, które nie jest poparte żadnym dowodem naukowym (rozdz. 2. *Sprzedawcy niewiary. Falszywa propaganda ateistów*).

W kolejnym kroku autor wykazuje błąd ateistycznej opinii, w myśl której wiara w życie po śmierci jest jedynie domeną religii, a zatem nie jest uniwersalna, co pozwala nie traktować jej poważnie. Autor udowadnia uniwersalność przekonania o kontynuacji życia po śmierci poprzez analizę największych religii i systemów filozoficznych: chrześcijaństwa, judaizmu, islamu, hinduizmu, buddyzmu, konfucjonizmu i filozofii greckiej (szczególnie platońskiej; rozdz. 3. *Uniwersalna tęsknota. Dwa rodzaje nieśmiertelności*).

Wreszcie D'Souza zatrzymuje się na analizie tzw. doświadczeń bliskich śmierci (DBŚ). Przyznaje, że ich wartość dowodowa nie może być przeceniona, jednak podaje argumenty, w myśl których „DBŚ sugerują, iż świadomość potrafi przetrwać śmierć” (rozdz. 4. *Widok z nad przepaści. Doświadczenia bliskie śmierci*).

Przedstawiając niektóre ze współczesnych odkryć w fizyce, wskazuje niesprzeczność twierdzeń naukowych z religijnym twierdzeniem o życiu po śmierci. Wnioskuję, że „jeśli istnieją inne światy, to całkiem możliwe, że jeden z nich działa i wygląda dokładnie tak jak chrześcijańskie niebo. [...] Istniejąca różnorodność praw rządzących wieloma światami sprawia, że idea nieba staje się całkiem realna” (rozdz. 5. *Fizyka nieśmiertelności. Mnogość wszechświatów i niewidzialne krainy*).

Następnie autor poddaje analizie zasadę antropiczną w biologii i chemii, a także poszukuje racjonalnego planu w procesie ewolucji, który odnajduje i uznaje za znak istnienia Stworzyciela (rozdz. 6. *Niezaprzeczalna teologia. Plan ewolucji*). Dalej zostaje poddany krytyce redukcyjny materializm m.in. poprzez skonfrontowanie go z dualizmem Platona i Kartezjusza, a także z opiniami współczesnej neurobiologii, które wykluczają tożsamość materialnego mózgu i niematerialnego umysłu (rozdz. 7. *Duchowy mózg. Poszukiwanie duszy w ciele*).

D'Souza przygląda się także świadomości i wolnej woli jako dwóm aspektom człowieczeństwa, które nie będąc zdeterminowanymi przez fizyczne prawa materii, ujawniają w ten sposób zdolność przetrwania po śmierci ciała (rozdz. 8. *Moja niematerialna natura. Jak świadomość może przetrwać śmierć*). Kontynuując swoje dowodzenie, autor analizuje poglądy filozofów ostatnich dwustu lat, szczególnie Immanuela Kanta i Artura Schopenhauera, aby ukazać, że dostarczyli oni, bez odwoływania się do objawienia, argumentów za istnieniem „wiecznej krainy wyzwolonej z praw fizyki”, o której mówią wszystkie religie (rozdz. 9. *Poza tym światem. Filozofia odkrywa życie po śmierci*).

Dalej autor rozwija refleksje na temat moralności, której nie da się wyjaśnić teorią ewolucji, a jedynie istnieniem innego świata, w którym ludzkie pragnienie sprawiedliwości zostanie w pełni zaspokojone (rozdz. 10. *Bezstronny obserwator. Wieczność i kosmiczna sprawiedliwość*). Wykazuje także, że wiara w życie wieczne nie jest hamulcem rozwoju życia społecznego, lecz „wzmacnia i podtrzymuje naszą cywilizację”, ponieważ leży u podstaw istotnych idei społecznych i politycznych wspólnych osobom religijnym i ateistom (rozdz. 11. *Dobro społeczeństwa. Transcendentne ko-
rzenie świeckich wartości*).

W przedostatnim rozdziale D'Souza uzasadnia praktyczne korzyści płynące z wiary w życie po śmierci: pomoc w radzeniu sobie z nieuchronnością umierania; nadawanie życiu większego znaczenia i celu; motywowanie zachowań moralnych; odgrywanie wielkiej roli w wychowaniu kolejnych pokoleń do moralnego życia (rozdz. 12. *Moje dobro. Praktyczne korzyści płynące z wiary*).

Na koniec autor prezentuje wyniki swojej analizy oraz wykazuje wyjątkowość chrześcijańskiej nauki o życiu po śmierci poprzez przedstawienie zmartwychwstania Chrystusa jako faktu i przypomnienie jego wpływu na chrześcijańską wizję życia po śmierci. W tym celu D'Souza wykazuje błędy w klasycznych teoriach podważających autentyczność zmartwychwstania. Chodzi o teorie: mitu, spisku uczniów, omdlenia Chrystusa, powszechnej halucynacji. Podaje także kilka istotnych elementów chrześcijańskiej wizji życia po śmierci, podkreślając, że dzięki zmartwychwstałemu Chrystusowi rozpoczyna się ono nie dopiero po śmierci, ale już w życiu ziemskim. Ostatni akapit książki jest bezpośrednim apelem autora do czytelnika o uznanie życia po śmierci (rozdz. 13. *Życie wieczne. Wieczność już teraz*).

Struktura książki jest dość przejrzysta. Tytuł wyjaśnia charakter poruszanej tematyki, choć spis treści nie zapowiada w jasny sposób zagadnień omawianych w poszczególnych rozdziałach. Jednak lektura tekstu pozwala na szybkie zorientowanie się, o czym autor zamierza mówić w kolejnych jej częściach.

Język i styl wypowiedzi autora zgadza się z zapowiedzią zawartą w rozdziale wprowadzającym: „Używam języka kolokwialnego, czasami lekkiego i wesołego tonu, aby odjąć trochę ciężaru i powagi moim argumentom” (D. D'Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2018, s. 29). Autorowi udaje się uniknąć nie tylko zbędnego patosu, ale także grożącej w takich wypadkach banalizacji języka. Dzięki odniesieniom do prostych przykładów i zabawnych porównań uzyskuje styl narracji, która angażuje czytelnika.

Nie oznacza to jednak, że książkę można uznać za tekst łatwy i zrozumiały dla każdego. Trudność ta nie jest związana z językiem czy stylem, lecz z ciężarem gatunkowym poruszanych kwestii. O ile sam problem życia po śmierci nie jest obcy średnio wykształconemu czytelnikowi, o tyle argumenty za i przeciw istnieniu wieczności przedstawiane w książce mogą dla wielu osób być dość skomplikowane. Jest to zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę fakt, że D'Souza z dość dużą swobodą porusza się w zagadnieniach z wielu dziedzin: teologii, filozofii starożytnej i nowożytnej, historii, psychologii, neurobiologii, fizyki klasycznej i kwantowej. W związku z tym odwołuje się do dorobku postaci powszechnie znanych, jak np.: Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Albert Einstein, Immanuel Kant, Charles Darwin, Karol Marks i in. Jednak cytuje także opinie tych, o których słyszeli prawdopodobnie tylko nieliczni. Wśród nich znajdują się np.: Victor Stenger, William Clifford, Vilayanur S. Ramachandran czy Francisco de Vitoria.

Dużej uwagi podczas lektury wymagają od czytelnika niespecjalizującego się w danej dziedzinie nauki liczne odwołania do takich zagadnień jak: hinajana i mahajana, teologia liberalna, teoria strun i M-teoria, „ciemna materia” i „ciemna ener-

gia”, pozytonowa tomografia emisyjna, „strong AI”. Na szczęście autor przybliży ją w przystępny i zrozumiały sposób.

Tak szerokie spektrum poruszanych zagadnień sprawia, że prezentowana publikacja jest tekstem wymagającym, a jednocześnie interesującym i ubogającym, gdyż niejako zmusza czytelnika do konfrontacji posiadanej wiedzy z informacjami przedstawianymi przez autora. Wspomniane bogactwo informacji pociąga za sobą trudności w weryfikacji wiadomości podanych przez autora. Jednak wielką pomocą w tym względzie okazują się bardzo liczne przypisy bibliograficzne, w których D’Souza odnosi się do tekstów źródłowych. Należy zaznaczyć w tym miejscu, że dużym ułatwieniem praktycznym byłoby zastosowanie przypisów dolnych w miejsce przypisów końcowych, które pojawiły się w polskiej wersji książki. Cennym udogodnieniem byłaby także bibliografia załącznikowa, której nie zamieszczono.

Oceniając teologiczne wypowiedzi autora, należy stwierdzić, że są poprawne. Szczególnie cenne jest to, że realizując swoją zapowiedź o nieużywaniu argumentacji teologicznej, jednak o teologii nie milczy, a po zakończonej lekturze nie ma się wątpliwości, że Osoba Chrystusa Zmartwychwstałego zajmuje miejsce centralne w nauce o życiu po śmierci. Zatem D’Souza potwierdza niezbywalną wyjątkowość chrześcijaństwa.

Autor nie ustrzegł się jednak od kilku stwierdzeń, które wymagałyby doprecyzowania. Używa np. pojęcia „teologia” w znaczeniu „idei planu” czy „planu wbudowanego w naturę”. Nie tym jest teologia. Nie można również uznać za właściwą wypowiedź filozofa Dallasa Willarda, którą cytuje D’Souza: „W kwestii wieczności nie ma czegoś takiego jak czekanie; wieczność dzieje się na naszych oczach”. Choć dalsza część wywodu świadczy o tym, iż D’Souza uznaje, że wieczności można doświadczyć w czasie jedynie jako „przedsmału życia wiecznego”, jednak przytoczenie wypowiedzi Willarda sugeruje, jakoby uznawał za poprawną eschatologię zrealizowaną (proponowaną swego czasu przez Ch.H. Dodda), według której eschatologiczna pełnia jest już obecna i nie należy oczekiwać jej dopełnienia w eschatonie. Obecnie wiadomo jednak, że jest to zredukowana forma teologii rzeczy ostatecznych.

Dość wyolbrzymiona wydaje się także obietnica złożona czytelnikowi w pierwszym rozdziale, w myśl której w ostatnim czeka na niego „studium przypadku – jedynne takie w historii – które pokaże nam, że życie po śmierci to nie tylko przyszła perspektywa, ale już teraz urzeczywistnia się w życiu każdego człowieka” (D. D’Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2018, s. 30). Prawdą jest, że obietnica zostaje dotrzymana, ponieważ autor rzeczywiście traktuje o tym na końcu książki. Jednak trudno uznać to studium za „jedynne takie w historii”, ponieważ zagadnienie doświadczenia wieczności w czasie jest dość powszechnie opisywane w literaturze z zakresu eschatologii i duchowości (zob. np. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, tłum. J. Iwaszkiewicz, W drodze, Poznań 2001).

Znaczącym uproszczeniem i nieścisłością jest również dokonane rozróżnienie, zgodnie z którym nauczanie o zmartwychwstaniu to jedyna oficjalna doktryna chrześcijańska, a nauka o nieśmiertelności duszy to tylko „alternatywny, nieoficjalny

pogląd”. Oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego o życiu wiecznym zawiera obydwie elementy (zob. Kongregacji Nauki Wiary, List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii *Recentiores episcoporum synodi* [17.05.1979]).

Za niewątpliwy atut książki należy uznać zamieszczone w ostatnim rozdziale podsumowanie dokonanej analizy. Biorąc pod uwagę wspomniane bogactwo przywoływanych teorii, postaci i argumentacji, końcowe streszczenie wieloaspektowej refleksji ułatwia przyswojenie wyniku przeprowadzonego przez autora wniosku.

Użyteczne jest racjonalne wyjaśnienie nieprawdziwości reinkarnacji i zjawiska znanego pod nazwą *déjà vu*, które także obecnie cieszą się zainteresowaniem wśród chrześcijan.

Godny uznania jest końcowy akapit, który ma charakter praktyczny, a nawet pastoralny. Autor zwraca się w nim do czytelnika, żywo zachęcając do podjęcia decyzji w sprawie osobistej wiary w życie po śmierci na podstawie przedstawionych w książce dowodów. „Zdecyduj tak, jakby wszystko miało zależeć od Twojej decyzji, bo na prawdę zależy” – brzmi ostatnie zdanie książki (D. D’Souza, *Życie po śmierci. Naukowe dowody*, tłum. M. Piątek, Wydawnictwo eSPE, Kraków 2018, s. 256).

Uważam, że *Życie po śmierci. Naukowe dowody* mimo wskazanych mankamentów stanowi studium godne polecenia. Szczególnie mogą skorzystać z niego chrześcijanie szukający w nauce argumentów potwierdzających twierdzenia wyznawanej przez nich wiary. Także ateści, którzy pozostają intelektualnie uczciwi, mogą znaleźć w niej wiele cennych informacji pomagających odkryć prawdziwą naturę rzeczywistości. Wreszcie, w przypadku teologów zajmujących się eschatologią, lektura tej książki może zaowocować cennymi inspiracjami do poszerzenia terenu badań o inne dziedziny nauki, przede wszystkim o fizykę i neurobiologię. Dobrze, że książka D’Souzy została przetłumaczona na język polski i pojawiła się na naszym rynku wydawniczym.

Bogdan Kulik

Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy
Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupi

Natalia Wojak, *Dysfunkcjonalne środowisko młodzieży gimnazjalnej*. Studium socjologiczne na podstawie badań przeprowadzonych w Gimnazjum nr IV w Wołominie, grupa wydawnicza Print One, Szczecin 2018, ss. 160

Jan Szczepański, jeden, ze znamienitych socjologów polskich, posługując się terminem dezorganizacja, zwykł twierdzić, że jest ona splotem procesów wywołujących w danej zbiorowości zachowania odbiegające od normy, które w rzeczywistości zaburzają procesy życia zbiorowego. Nie inaczej jest w przypadku przemocy. I chociaż nowoczesne społeczeństwa konsumpcyjnej cywilizacji cechują się szeroko posuniętym rozwojem techniki, nauki, wiedzy, której poziom oraz jakość kształtuje horyzonty ludzkich umysłów, również w zakresie postrzegania i podejścia do osoby, to jednak wciąż nie są wolne od zachowań, które często prowadzą do dramatów ludzkiej egzystencji. Dochodzi w nich nieraz do brutalizacji relacji międzyludzkich, będących pewnym stylem życia grupy ludzi. Szczególnie przykre jest to, że ta brutalizacja w postaci agresji i przemocy często dotyka środowiska najbliższego osobie, jakim jest rodzina, dom rodzinny. Stąd też XXI wiek, pełen nadziei na realizację ludzkich marzeń, pomimo osiągnięć i wyzwania rodzi obawy i zagrożenia, stając się dla niektórych (m.in. młodzieży) czasem społecznych lęków, frustracji, braku akceptacji i miłości. W związku z tym pojawiają się dwa istotne społecznie zagadnienia, jakimi są przemoc i agresja.

Agresja jawi się często jako napaść werbalna i fizyczna w celu wyładowania gniewu lub niezadowolenia wobec drugiej osoby. Oczywiście zagadnienie to przyjmuje dwa odniesienia: subiektywne i obiektywne. Podejście subiektywne dotyczy wyrządzenia szkody osobie, której się nie lubi i na której wyładowuje się własne emocje, czemu towarzyszy chęć zaszkodzenia, a nawet zniszczenia jej. Natomiast w sensie obiektywnym agresja skierowana do drugiej osoby może przyjmować dwa kierunki: zewnętrzny i wewnętrzny, czyli może być ukierunkowana na osoby zewnętrzne lub ku sobie.

Przemoc często interpretowana jest jako pojęcie pochodne od agresji lub przynajmniej synonimiczne wobec niej. Trudno jednak dowodzić słuszności tej tezy i ukazywać zarówno bliskość tych dwóch pojęć, jak też ich różnice. Dlatego, nie wdając się w obiektywny aspekt ich ujęć, trzeba uznać, że przemoc zawsze przyjmuje konotacje negatywne i dotyczy działań intencjonalnych połączonych ze znęcaniem się nad drugą osobą przez naruszanie jej praw, powodowanie cierpienia i krzywdy. Rację zawsze ma jednak ten, kto jest silniejszy. Jakie są źródła owych zjawisk? W socjologii wska-

zuje się na kilka teorii, mianowicie: napięcie strukturalnych, konfliktu, naznaczenia, kontroli (decydującego wpływu) oraz zróżnicowanych powiązań.

Właśnie przemoc i agresja stały się przedmiotem dyskursu niniejszego studium pt. *Dysfunkcjonalne środowisko młodzieży gimnazjalnej*. Przedłożona do recenzji książka będąca studium socjologicznym koncentruje się na problematyce teoretycznej i badawczej agresji oraz przemocy, których podmiotem jest młodzież gimnazjalna. Składa się z pięciu rozdziałów, z których trzy pierwsze dotyczą zagadnień teoretycznych, a pozostałe są praktycznym odwołaniem się autorki do założeń teoretycznych z późniejszą weryfikacją i wnioskami. Do tego celu posługuje się ankietą jako narzędziem badawczym.

Rodzina, dom, szkoła, grupa rówieśnicza to cztery miejsca funkcjonowania młodego człowieka. Rodzina jako pierwotna grupa rozwoju dziecka stanowi pierwsze miejsce jego socjalizacji – naucza i wychowuje. Dom pozostaje bezpieczną przystanią, schronieniem, ciepłem i ogniskiem dla każdej osoby. Szkoła zaś to centrum edukacji, szczególnie na poziomie wiedzy, aksjologii oraz przygotowania do życia społecznego. Grupa rówieśnicza tworzy zaś miejsce odniesień samopomocowych, ale też kształtujących świadomość wspólnych relacji, określonych kontaktów, brak różnic w poziomie wiedzy i rozwoju intelektualnego człowieka.

Nic dziwnego, że autorka prezentację swojej pracy rozpoczęła od ukazania teoretycznych podstaw rodziny jako pierwszego środowiska rozwoju człowieka, zwracając również uwagę na to, że może odgrywać dysfunkcyjną rolę w życiu jednostki. W dalszej części dokonuje operacjonalizacji zjawiska przemocy, wskazując na jej podmiot, rodzaje, typologie i formy. Drugi rozdział prezentuje młodzież, a szczególnie trudny okres dorastania, w którym zachowania agresywne często pojawiają się wówczas, gdy w procesie zaspokajania indywidualnych potrzeb oraz realizacji celów rodzą się przeszkody, z którymi trzeba się zmierzyć. Stąd też autorka zwraca uwagę na specyfikę okresu dojrzewania młodych, zjawisko agresji w różnych koncepcjach, zachowania agresywne, rozpatrując je jako akceptację lub odrzucenie rówieśnicze oraz konsekwencje przemocy i agresji. Trzeci rozdział jest analizą teoretycznych ujęć zachowań agresywnych i przemocy w kontekście kontroli społecznej w odniesieniu do teorii i procesu anomii oraz kontroli społecznej. Rozdział czarty podejmuje metodologię badań w odniesieniu do badanego podmiotu, wskazując na cel, przedmiot i charakterystykę grupy badawczej oraz stawiane problemy i hipotezy. Celem owej polemiki, jak stwierdza autorka, jest dokonanie deskrypcji i diagnozy zachowań agresywnych gimnazjalistów, a tym samym sfalsyfikowanie tezy dotyczącej przyczyn przemocy w rodzinie wyzwalającej negatywne zachowania adolescentów. Ostatni czwarty rozdział podejmuje analizę badań własnych, w których autorka zwraca uwagę szczególnie na: genezę przemocy domowej, dziecko jako ofiarę przemocy, powszechność przemocy w rodzinie, przejawy zachowań agresywnych w środowisku szkolnym, obszary, w których najczęściej dochodzi do przemocy, zaniechanie poczucia bezpieczeństwa, adolescentów jako agresorów, reakcje adolescentów w sytuacjach zagrażających ich bezpieczeństwu.

Niewątpliwie prezentowana książka ma walor poznawczy. Trzeba bowiem przyznać, że w dobie współczesnych dylematów i wyzwań, cywilizacji wielu dróg: wie-

dzy, informacji, konkurencji, kryzysów wartości, norm i osobowości, społecznego przesilenia, szczególnym zwierciadłem i cechą naszej cywilizacji są przemiany rodziny, a w niej przemiany związane z brutalizacją życia, agresją i przemocą. Dotyka ona nie tylko małżonków i osób starszych, ale często również życia ludzi młodych. Środowisko rodzinne, od którego wymaga się przedstawienia autorytetu, wzorców postępowania, jakiegoś modelu na przyszłość, nie jest wolne od pęknięć społecznych, kulturowych, a szczególnie behawioralnych i moralnych. Te zjawiska determinują chaos w dysfunkcyjnych rodzinach, jak też chaos aksjologiczny, i przyczyniają się, jeśli nawet nie do upadku, to przynajmniej do poważnego kryzysu autorytetów będących fundamentem procesów wychowania i socjalizacji dorastającej młodzieży.

Walorem niniejszej książki, na który warto zwrócić uwagę, jest podjęcie badań w gimnazjum. Trzeba przyznać, że właśnie ten etap wciąż jest odczytywany jako trudny czas rozwoju młodych ludzi. Zresztą obserwowane problemy młodzieży gimnazjalnej determinowane przez zachowania agresywne ciągle emitowane są w różnych programach telewizyjnych. Trudno przyznać im obiektywną rację, ale w sensie subiektywnym w gimnazjach rzeczywiście dochodzi do częstej brutalizacji niejednokrotnie kończącej się różnymi dramataми. Skąd w młodych ludziach, u progu dorosłości bierze się tyle agresji? Odpowiedzi należy szukać w środowisku domu rodzinnego.

Przedłożone badania autorki w zakresie omawianego zagadnienia ukazują kilka istotnych wskazań: młodzież uważa, że źródłem przemocy w rodzinie są uzależnienia oraz podejmowany w niej sposób wychowania: wcześniejsze wzorce w rodzinach uczniów z gimnazjum nr 4 w Wołominie dowodzą przemocy domowej; według gimnazjalistów dziecko najczęściej staje się jej ofiarą. Ponadto należy podkreślić, że adolescenci przejawiają zachowania agresywne i potwierdzają stosowanie agresji przez samych siebie lub przez swoich najbliższych ze szkoły; do zachowań agresywnych najczęściej dochodzi w łazienkach szkolnych i przed szkołą. W związku z tym autorka słusznie zauważa, że „istnieje wiele czynników patogennych, które mogą przyczynić się do powstania dysfunkcji, jednakże do najbardziej wpływowych należy zaliczyć zakłóconą i zniekształconą strukturę rodziny, konflikty małżonków, zaniedbanie lub całkowity brak stosunków uczuciowych między rodzicami a dzieckiem”.

Kolejnym walorem prezentowanej publikacji wydaje się upowszechnianie nie tylko wiedzy w zakresie podejmowanej tematyki, ale ukazanie obrazu życia ludzi młodych, dorastających, którzy w przyszłości będą podejmować różne zadania i cele w życiu osobistym i społecznym, a może nawet podejmować ważne społecznie decyzje. Wprawdzie badania dotyczą tylko jednego gimnazjum, ale poznawczo determinują spektrum dysfunkcyjnego środowiska życia młodzieży oraz przyczyn przynajmniej na poziomie środowiska lokalnego. Oczywiście badań w tym zakresie jest wiele, ale każde z nich wprowadza pewne *novum*. I chociaż z punktu widzenia nauk społecznych analizy przedstawione w recenzowanej książce nie są wyczerpujące, gdyż ukazują zgodnie z przyjętym założeniem – wybrany obszar trudności życia młodzieży, a nawet jej dramatów – to jednak są ważne. W ten sposób autorka dzieli się z czytelnikiem pewną refleksją, zapraszając innych do penetracji problemu zawartego w książce, a wyrażanego w dalszych badaniach.

Przedstawioną do recenzji książkę czyta się z zainteresowaniem. Autorka bowiem prezentuje styl, który jest logiczny i przejrzysty. Stąd też odbiorcami opracowania powinni stać się nie tylko gimnazjaliści, do których książka ta jest adresowana, ale również nauczyciele, wychowawcy i rodzice. Podjęty temat jest ważny i aktualny, zaś tematyka współcześnie istotna, wobec czego zaprezentowana publikacja ubogaca myśl socjologiczną, społeczną, wychowawczą i moralną. Ufam, że prezentowana książka znajdzie odbiorcę.

Z treści publikacji wyłania się zatem konsekwentny obraz młodzieży gimnazjalnej w Wołominie i z troskanie autorki o jej dalszą koegzystencję. Dostrzeżenie niebezpieczeństw spowodowanych agresywnymi zachowaniami młodych ludzi i patologii w środowisku rodzinnym może czasem „paraliżować” życie jednostki. Niech zatem publikacja stanie się inspiracją do budowania koalicji: państwa, szkoły, związków wyznaniowych (Kościoła) do współdziałania i zachęca do sprzeciwu wszędzie tam, gdzie agresja i przemoc prowadzi do brutalizacji życia.

Józef Młyński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Sprawozdania

Ogólnopolska Konferencja Naukowa pt. „Senior w polityce społecznej i samorządowej”

W dniu 12 stycznia 2019 roku odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa poświęcona tematyce polityki senioralnej realizowanej w ramach dyrektyw polityki społecznej. Konferencja została zorganizowana przez dwa główne podmioty: Wydział Studiów nad Rodziną, Koło Naukowe Myśli Społecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz dwa podmioty współorganizacyjne: Instytut Jana Pawła II w Warszawie, Poradnię Specjalistyczną «ARKA» i Telefon Zaufania w Tarnowie. Obrady rozpoczął ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – dziekan Wydziału Studiów nad Rodziną, który powitał prelegentów, gości i studentów, a w szczególności dr. Kazimierza Koprowskiego – społecznego doradcę ministra nauki i szkolnictwa wyższego RP. Dokonując wprowadzenia do niniejszego naukowego spotkania, ks. M. Ozorowski stwierdził: „Bóg tak stworzył człowieka, że od początku dąży on do wieku senioralnego”. Dzisiejszy wielokulturowy świat często o tym zapomina i nie chce brać pod uwagę ludzi w podeszłym wieku. Obecne społeczeństwo nastawione jest na kult młodości, a tymczasem seniorów ciągle przybywa. Dlatego właśnie ważne jest organizowanie wszelakich konferencji na ich temat, które coraz częściej się odbywają. Starość widzi się jako pewne wyzwanie nie tylko dla samych seniorów, ale również społeczeństwa. Zaczynają interesować się nią różne instytucje, co powoduje, że staje się ona na nowo pewną wartością kulturowo-społeczną.

Pierwszą część sesji interdyscyplinarnej moderował ks. prof. dr hab. Adam Skreczko. Rozpoczęło ją wystąpienie wspomnianego już dr. Kazimierza Koprowskiego. Jego wykład na temat *Polityka samorządowa jako element polityki społecznej* wprowadził słuchaczy w zagadnienie struktur i podziałów samorządowych kraju. Samorządy terytorialne są formą organizacji społeczeństwa, w której mieszkańcy, wybierając swoich reprezentantów, tworzą wspólnotę samorządową. Wybrani przedstawiciele będący w organach samorządowych powinni zabiegać o dobro i lepsze życie mieszkańców, swoich wyborców. Wszystkie zadania publiczne służące zaspokajaniu potrzeb wspólnoty samorządowej są wykonywane przez jednostkę samorządu terytorialnego jako zadania własne, czyli przypisane mu jako obowiązek. Należą do nich m.in.: transport publiczny, ochrona zdrowia, prowadzenie ośrodków i zakładów opiekuńczych, wspieranie rodziny i system pieczy zastępczej, kultura i edukacja publiczna, bezpieczeństwo i polityka prorodzinna. Oprócz zadań własnych są również zlecone, na stałe lub incydentalnie w celu realizacji jakiegoś projektu. Ciałami wykonawczymi odpowiadającymi za jakość zadań wykonywanych na podstawie uchwalonych ustaw samorządowych oraz parlamentarnych są samorządy; w gminie: wójt,

burmistrz, prezydent; w powiecie: starosta, zarząd powiatu; w województwie: marszałek, zarząd województwa samorządowego. Aby zadania zostały wykonane jak najlepiej, do dyspozycji przewidziane są odpowiednie narzędzia. W zależności od potrzeb są to instrumenty prawne (konstytucje, ustawy kierunkowe, uchwały), programowe (programy pisane do ustaw, strategię polityki społecznej), finansowe (gwarancje rządowe w ustawie budżetowej). Za kontrolę zadań wykonywanych przez samorząd terytorialny odpowiada wojewoda, a dalej wydziały i departamenty w odpowiednich ministerstwach. W zakres samorządowej polityki społecznej, obok innych ważnych programów, wchodzi szereg zadań z zakresu polityki senioralnej. Do tego typu programów należą m.in.: organizowanie uniwersytetów trzeciego wieku, szkoleń, np. komputerowych, prowadzenie domów opieki, domów seniorów, jak też opieka zdrowotna i rehabilitacja osób starszych.

Drugim prelegentem był ks. dr Grzegorz M. Baran z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wygłosił referat *Starość jest czcigodna*, przybliżając słuchaczom starość w świetle biblijnej tradycji. Referat był podzielony na trzy części. Pierwsza mówiła o biblijnym realizmie względem starości, na kartach Starego Testamentu bowiem możemy przeczytać, że starość jest czasem uciążliwym, czasem, w którym występują duże niedomagania fizyczne. Druga część mówiła o starości jako o okresie błogosławieństwa Bożego, co wyrażało się w stwierdzeniu: „Długość życia jest oznaką błogosławieństwa”. Trzecia część referatu kreśliła postać seniora w świetle słów: „Starzec jako mędrzec”. Referent przypominał, że na kartach Pisma Świętego ukazana jest rola starości. Starzec to ten, który uczy młode pokolenie i jest przykładem życia.

Kolejny prelegent, ks. prof. UKSW dr hab. Zdzisław Struzik, w referacie *Wartość wieku dojrzałego w nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka* wskazał, że życie, jako takie nie kończy się na śmierci człowieka. Według nauczania Kościoła trwa dalej. Nasze społeczeństwo zamienia się w cywilizację aprobującą śmierć. Im bardziej staje się ono laickie, tym bardziej owa cywilizacja śmierci istnieje. Zaczynamy patrzeć na ludzi utylitarnie, czy są przydatni i czy da się nimi kierować. Dotyka to zwłaszcza ludzi starszych, powszechnie głoszona jest więc aprobata eutanazji. Z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej jesteśmy mili Bogu, więc powinniśmy być też mili innym ludziom. Święty Jan Paweł II, będąc już w podeszłym wieku, pisał listy do ludzi starszych. Głosił w nich, aby starsi przekazywali młodemu pokoleniu wartości życiowe, depozyt wiary i nadzieję życia wiecznego. Wartość starości pochodzi z wartości rodziny, która ma moc, siłę przekazania życia i trwania w miłości. Cierpienie zasługuje na szacunek, zwłaszcza w rodzinie, więc powinniśmy starszym zapewnić szczególną opiekę. Co powinni czynić ludzie starsi? Przede wszystkim pomagać młodym w życiowych wyborach, jak choćby przy wyborze przyszłego małżonka. Benedykt XVI, pomimo że zrezygnował z pełnienia funkcji papieża, dalej aktywnie uczestniczył w życiu Kościoła, spotykając się z papieżem Franciszkiem. Natomiast papież Franciszek mówi wyraźnie, że obowiązkiem starszego pokolenia jest modlitwa, będąca wielkim darem dla Kościoła, gdyż nieustannie oczyszcza ona serce.

Następny referent ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski podjął temat *Wsparcie duchowe osób starszych w Kościele* i powiedział, że obserwując dzisiejszą średnią wieku osób uczestniczących regularnie we mszy świętej, nie da się ukryć, że najliczniejszą grupę stanowią ludzie starsi. Między innymi dlatego Kościół uczy, jak pozytywnie odkrywać starość, mimo różnych ograniczeń nieakceptowanych przez dzisiejszy świat. Pomimo że kojarzona jest z przeszkodami, należy traktować ją jako przywilej na drodze do świętości. Tak jak troszczymy się o dzieci, o starszych też trzeba się zatroszczyć. Ten etap życia należy postrzegać jako drugą szansę, ponieważ człowiek na emeryturze dzięki swojej sile fizycznej i psychicznej oraz dużej ilości wolnego czasu ma bardzo dużą wartość. Kościół zachęca ludzi starszych do dawania świadectwa wiary, praktyki religijnej oraz życiowych przemyśleń. Ponieważ wielu starszych ludzi cierpi w samotności, nadzieję trzeba pokładać w Bogu, a nie ludziach, gdyż ci niejednokrotnie zawodzą.

Ostatnim prelegentem pierwszej sesji był ks. dr hab. Andrzej Pryba z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Swój wykład rozpoczął od pytania: Kim są ludzie starsi? Jak się okazuje, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Człowiek zmienia się w ciągu swojego życia. Kiedyś wiek 70 lat uważano za godny szacunku, a 80 za niezwykle ważny, gdyż mało, kto go dożywał. Wiek starczy zaczynało określać już po przekroczeniu 50. roku życia. Są to tzw. najmłodszy wśród najstarszych. Większość życia zwykle mają już za sobą, choć wielu z nich jest dalej czynna zawodowo. Cyceeron określił starość jako jesień życia, gdyż pory roku można przypisać do poszczególnych etapów życia człowieka. Ludzie po 50. roku życia zaczynają bardziej troszczyć się o potrzeby duchowe, ponieważ młodzi często myślą, że na nawrócenie się mają jeszcze czas. Starsi natomiast chętnie się modlą, wypełniają ławki w kościołach podczas wszelakich mszy oraz otwierają się na łaskę. Nieraz pielgrzymują, uczestniczą w nabożeństwach ludowych, należą do wspólnot parafialnych, gdzie nawiązują szczególnie dla nich ważne nowe znajomości i pogłębiają przyjaźnie. Pomimo panującej filozofii użytecznej odnajdują szacunek i miłość we wspólnotach duszpasterskich.

Drugą część sesji interdyscyplinarnej dyskursu wokół polityki senioralnej moderował ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, a jako pierwsza głos zabrała dr hab. Małgorzata Gruchoła z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, podejmując temat *Osoby starsze w świecie nowych mediów i technologii*. Prelegentka zdefiniowała, czym jest pokolenie, oraz podzieliła grupy wiekowe na pokolenia X, Y, Z i *alpha*, przedstawiła też krótką charakterystykę każdej z generacji. Poruszona została kwestia dostępu do mediów wśród osób starszych z zaznaczeniem zjawiska wykluczenia cyfrowego. Podjęte zostały nawet futurystyczne kwestie sztucznej inteligencji oraz humanoidalnych robotów w interakcjach społecznych. W kontekście osób w podeszłym wieku pokazane zostały sposoby zwalczania ich wykluczenia ze środowiska technologicznego poprzez chociażby rozmaite kursy obsługi komputera czy też innych narzędzi elektronicznych, takich jak smartfony.

Zagadnienie uniwersytetów trzeciego wieku przedstawił ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski z Akademii Polonijnej w Częstochowie. Do wykładu wpro-

wadziło słuchaczy postawione na początku pytanie: W jaki sposób zminimalizować niedogodności ludzi starszych? Życie ludzkie podzielone jest na pięć etapów, z czego ostatnim jest starość. Choć nie jest dokładnie określony jej początek, to za koniec możemy uznać śmierć. Dzięki postępowi technicznemu długość życia wydłuża się, a co za tym idzie, seniorów przybywa. Nowoczesne społeczeństwo sprawia, że uczyniają oni czuć się dyskryminowani, a z tego wynika ich osobista frustracja, która rzutuje na ich życie. O ile w społeczeństwie preindustrialnym starość była ceniona, to w dzisiejszych czasach człowiek przechodzący na emeryturę przestaje być potrzebny. Staje wtedy przed wyborem: Pracować ponad swoje możliwości, ale dalej być potrzebnym, czy zrezygnować z wykonywania zawodu? Odpowiedzią na to pytanie ma być tzw. uniwersytet trzeciego wieku. Uczestnictwo w takim programie „ma wyrwać” jednostkę z marazmu i otępienia, wpłynąć pozytywnie na jej psychikę. Emeryt zaczyna nawiązywać nowe relacje z uczestnikami programu, znajdującymi się w podobnej sytuacji życiowej. Wymieniają się oni doświadczeniami, poglądami, a ilość wolnego czasu nie powoduje już u nich konfliktu ról.

Starość nie musi być dramatem, jeśli zostaną spełnione dwa warunki: człowiek będzie mieć nadzieję oraz będzie ją przeżywał w kontekście wiary.

Nieformalna opieka rodzinna nad osobami starszymi – specyfika, znaczenie, potrzeba wsparcia to prelekcja wygłoszona przez dr Katarzynę Steckiewicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Prelekcja była poświęcona nie tyle osobom starszym, ile ludziom, którzy się nimi opiekują. Jest to szczególnie ważne zagadnienie, gdyż nieformalną opiekę rodzinną sprawują członkowie rodziny seniora, którzy najczęściej nie mają profesjonalnego przygotowania. Ma ona wiele zalet, jak choćby to, że jest to najmniej kosztowna dla państwa forma opieki, która jednocześnie przeciwdziała społecznemu wykluczeniu osoby starszej oraz dodatkowo niejako wpisuje się w polską tradycję kulturową. Niesie ona jednak za sobą wiele obowiązków i często niedogodności dla opiekuna. Zdarza się, że taka opieka jest wynikiem przymusu, a nie wolnego wyboru, a dodatkowo wzięcie „urlopu od opieki” jest praktycznie niemożliwe. Taki nieformalny opiekun niejednokrotnie czuje się osamotniony, a dodatkowo piecza nad osobą starszą narusza rodzinny budżet. Dlatego przedstawiony został projekt *Formalne i nieformalne instytucje opieki w Polsce* oraz przykłady radzenia sobie z problemem opieki nieformalnej w innych krajach Europy. Istnieje ogromna potrzeba wsparcia takich osób poprzez chociażby zastępczą opiekę tymczasową, dającą opiekunowi „urlop” na odpoczynek. Dobrym pomysłem byłoby również organizowanie wszelakich szkoleń dla opiekunów nieformalnych tak, aby ich działalność była na jak najwyższym poziomie.

Wykład *Rola Kościoła Katolickiego w przeciwdziałaniu przemocy wobec osób starszych* został podjęty przez ks. prof. dr. hab. Adama Skreczko z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w którym prelegent wskazał, że Kościół staje w obrobie każdego człowieka, który jest poniżany lub staje się ofiarą przemocy. W dzisiejszym świecie można spotkać się z agresją słowną, fizyczną dzieci, wnuków wobec osób starszych. Choć nieraz zarzuca się Kościołowi, że zachęca on do trwania w toksycznych związkach, to jednak on twierdzi, że lepsze jest rozstanie. Osobom dotknię-

tym jakkolwiek agresją rodzinną Kościół proponuje pomoc specjalistyczną w poradniach rodzinnych, które coraz częściej powstają przy parafiach. Ponadto zachęca do miłości, mentalnie przygotowuje ludzi, aby troszczyli się o drugiego człowieka. Starsi ludzie często cierpią w milczeniu, gdyż nie mają odwagi przyznać się, że młodszy członek rodziny się nad nimi znęca. Ważne jest, aby budować u takich ludzi poczucie własnej wartości.

Autorką kolejnego referatu była Natalia Wojak, doktorantka Instytutu Socjologii WNHIS oraz Koła Naukowego Myśli Społecznej WSR z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej wystąpienie dotyczyło wsparcia i aktywizacji społecznej seniorów jako przeciwdziałania samobójstwu. Referentka wskazała, że problem suicydalności jest nieodłączną częścią każdego społeczeństwa, który najliczniej obserwuje się w dwóch kategoriach społecznych: młodzieży i seniorów. W tym kontekście przedstawiała formy wsparcia i aktywizacji osób starszych w świetle wybranych programów prewencyjnych występujących w Polsce oraz w Niemczech.

Ostatnim prelegentem tej sesji naukowej był ks. dr hab. Józef Młyński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który prelekcją *Tarnowscy seniorzy w polityce samorządu terytorialnego* zamknął dyskurs naukowy. Wystąpienie rozpoczęło się od charakterystyki struktury demograficznej Tarnowa; zdefiniowane zostały najważniejsze obszary życia tamtejszych seniorów, takie jak źródła ich utrzymania, dzienny czas na aktywność czy ich główne wydatki. W wyniku analizy wyodrębniony pozostał problem starzejącego się społeczeństwa, powodujący konieczność podjęcia przez organy administracyjne, organizacje oraz instytucje kształtujące warunki godnego starzenia się działalności nakierowanej na seniorów. Przybliżono słuchaczom tarnowskie instytucje i organizacje, takie jak: Miejski Ośrodek Pomocy Społecznej w Tarnowie, Dom Pomocy Społecznej przy ulicy Czarna Droga 48 czy też Dom Pomocy Społecznej im. Świętego Brata Alberta przy ulicy Szpitalnej 53 oraz inne rozmaite instytucje kultury. Wymienione zostały podejmowane działania na rzecz osób w wieku starszym, takie jak chociażby: funkcjonowanie Karty Tarnowskiego Seniora, bezpłatne przejazdy komunikacją czy różne wprowadzane w życie programy zdrowotne. Przedstawiono również tarnowskie uniwersytety trzeciego wieku oraz kluby seniora, których temat poruszany był we wcześniejszych częściach konferencji. Bliższą uwagę skupiła ona na celach i zadaniach dla seniorów w latach 2018-2020. Podzielone zostały one na trzy priorytety: tworzenie optymalnych warunków ukierunkowanych na utrzymanie i poprawę zdrowia osób starszych, pomoc i zapewnienie starszym bezpieczeństwa socjalnego oraz przeciwdziałanie alienacji osób starszych poprzez integrację międzypokoleniową. Prezentację zwieńczyło przedstawienie wyników sondy ulicznej: „Czego oczekują seniorzy”.

Ogólnopolska konferencja naukowa zakończyła się krótką dyskusją i podsumowaniem dotyczącym wartości i potrzeby realizacji polityki prosenioralnej w Polsce.

Józef Młyński
Wydział Studiów nad Rodziną
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POŁAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

RADA NAUKOWA

KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIwersYTET SZCZECIŃSKI
KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI
PROF. DR JOHN GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C. (USA)
O. PROF. DR HAB. EDMUND KOWALSKI CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (ITALIA)
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (ITALIA)
KS. PROF. DR LIVIO MELINA – PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO
E FAMIGLIA PRESSO LA PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, ROMA (ITALIA)
KS. PROF. DR HAB. MIROŚLAW MRÓZ – UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
KS. PROF. DR EBERHARD TIEFENSEE – UNIVERSITÄT ERFURT (BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND)
KS. PROF. DR HAB. JERZY TROSKA – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ
PIOTR KIENTIEWICZ
HUBERT PILARCZYK (SEKRETARZ REDAKCJI)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-11 Poznań
tel. +48 602 387 916

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://www.teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ
SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 69

