

„Roczniki Teologii Moralnej” są kontynuacją „Roczników Teologicznych” zeszyt 3 *Teologia moralna*, wydawanych od kilkudziesięciu lat przez Towarzystwo Naukowe KUL i Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Wyrazem kontynuacji jest umieszczenie, w nawiasie przy bieżącym numerze tomu, w tym wypadku 1, także progresywnej numeracji woluminów „Roczników Teologicznych” (wcześniej „Roczników Teologiczno-Kanonicznych”). Wraz ze zmianą tytułu czasopismo uzyskało nowy ISSN – 2081-1810.

BISHOP DONAL MCKEOWN

IRISH FAMILY IN TRANSFORMATION

Most things in Ireland are changing at the present time – and I am quite sure that the people of Poland are experiencing a comparable tsunami of innovation. Much of the change is beneficial to both our peoples. There are now great opportunities to travel and to enjoy many of the good things of the earth. As the Second Vatican Council was clear, material progress is not to be seen as a merely negative phenomenon. People of faith were encouraged to recognise the reality of this „true social and cultural transformation”¹. And much of the progress was described as part of a process throughout history whereby „through his labours and his native endowments man has ceaselessly striven to better his life. Today [...] He has extended his mastery over nearly the whole of nature and continues to do so”².

However, the Council Fathers also recognised the deep questions that well up about the meaning of life, and were very clear that, in this world – which lives with the reality of original sin in each one of us – progress on one level never comes without a cost on another level. All social arrangements are based on a certain equilibrium of forces. When one of these forces changes the whole social architecture is remodelled. As Christians, we strive to both engage with changing social realities and maintain the ability to speak

Bp DONAL MCKEOWN – Auxiliary Bishop, Diocese of Down and Connor, address:
73 Somerton Road, Belfast BT15 4DE, Northern Ireland.

¹ Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* (1965) no. 4.

² *Ibidem* no. 33.

with a prophetic voice, to seek to influence social structures but not to be seduced by the power that they often offer. And we face the constant challenges of living with the reality of change in an imperfect world and the need to engage with that world, for Jesus came not to condemn the world, but that through him the world might be saved (Jn 3:17). And we have to love with the challenge of distinguishing between what social constructs are of God and permanent, and those social structures which are changing and socially determined.

The family is a key area where we face huge questions about what is central to the Christian revelation and what is peripheral to it. Clearly, family structures in Nazareth two thousand years ago were not what they are now. Jesus was not part of modern nuclear family, going to be each night behind their locked door at number 2, Capernaum Street! Such levels of privacy were neither known nor desired then. Family structures in 19th Catholic Poland or Ireland would not be seen as acceptable nowadays. So I would like to look at just how the family is changing in Ireland and ask how we are seeking to respond to that social reality – and the cultural implications that come with it. After all, responding to changing social circumstances is not something known only to the Church of the 21st century. The Church in both our countries has had to do that for many centuries.

The most recent figures come from the 2006 Republic of Ireland census and I will indicate some of the changes evident there.

The traditional family unit is changing dramatically with divorce rates rising, family sizes shrinking and the number of unmarried cohabiting couples increasing.

A decade after divorce was introduced, the number of people availing of it has risen significantly; 59,500 people said they were divorced in 2006, compared with 35,000 in 2002, a 70 per cent rise in just four years. Separation is more common still, with 107,000 people describing themselves as separated or divorced.

A detailed breakdown of the 2006 census published shows that falling fertility is having a significant impact on family size, with the average number of children per family declining from 2.2 in 1986 to 1.4 in 2006.

Living arrangements are also changing with the number of cohabiting couples growing by more than 50 per cent from 77,600 in 2002 to 121,800 last year. This is also complicated by the fact that the lure of glamorous – and expensive – weddings risks making a wedding something that only the middle class can afford.

Sociologists, however, point out that our proportion of cohabiting couples (which now account for 11.6 per cent of all family units) is still low compared with Scandinavian countries.

The number of same-sex couples recorded in the 2006 census was 2,090, an increase from 1,300 in 2002. Two-thirds of these were male couples.

Lone parent families also increased by about 23 per cent to almost 190,000. Central Statistics Office (CSO) officials said the rise may be due to more precise data provided under a revised question.

The percentage of children born to unmarried mothers has risen from 5% in 1980 to 32% in 2005.

The average age for marriage is now 33 for men and 31 for women (each of these up three years in a decade).

Civil marriages now account for 22% of all marriages – five times more than in 1996. A percentage of these will, of course, be for second unions and between people who were not born in Ireland.

That may seem a negative picture – though as you will have noted these figures apply to a minority of the Irish, and the new Irish. Marriage, after all, continues to be popular with the number of marriages increasing by 110,600 (7.6%) over the past four years. However, the result of the two trends is that in 1999 there were 8 marriages for every divorce, while in 2005, there were 6 marriages per divorce. The trend is clear. Not surprisingly, the number of single people is also increasing, growing by 138,600 (10.5%) over the last five years.

Much of this may seem to be very gloomy in a formerly very traditional Catholic country. However, community cohesion – especially in rural areas – remains very strong and the continuing existence of largish family circles has helped to support families in their relationships. Children tend to be seen as a blessing rather than as a problem and the institution of marriage is still remarkably well thought of.

A very recent survey was conducted on behalf of **Accord**, the official Catholic marriage support service³. Its findings were based on interviews with more than 700 couples from all religious backgrounds married between 1999 and 2005. The survey worked on the assumption that the ‘seven year itch’ is a time when many couples feel that their marriage is under strain and the interviewees were thus young people, with an average age of 32. The

³ Accord provides pre-marriage courses throughout the country as well as counselling for couples. The report can be accessed on the web. Look for the link to *Married Life. The First Seven Years* on www.accord.ie.

results of the survey were quite encouraging for those who believe in the importance of the family for individual and social health.

The questions were very wide ranging. Interestingly, the most successful place for couples to meet was at the pub (23%)! The vast majority had not rushed into marriage, with over half (56%) having been romantically involved for over three years before marriage. Cohabitation before marriage was increasingly common, even among many church-going couples. In the survey $\frac{2}{3}$ had lived together – a considerable rise over seven years earlier. For many of these couples, living together was actually seen as the start of their marriage. Saving for the wedding day or to buy a house may have been the reason for not going through the church ceremony earlier. And the large majority of people suggest that they still believe that marriage is for life. The survey also suggested that most people were happy in their marriages and they appreciated the security and companionship that it afforded them. Couples reported the strong belief that fathers were as important as mothers in the proper development of children. As regards problem areas in married life, principal ones were balancing job and family, and financial pressures. Overall the survey suggested that:

- The vast majority of modern married couples understand marriage to be a lifelong commitment for those who make it;
- Marriage is a sufficiently rewarding experience that 9 out of 10 would recommend it to others;
- The traditional family arrangement of children being raised by both their natural parents is the one preferred by almost married couples in the survey;
- Co-habitation is an increasingly common occurrence before marriage for couples, and is seen as a stage leading to marriage rather than as an alternative to marriage;
- The incidence of severe marital difficulties in the first 7 years of marriage is relatively rare among the couples surveyed.

The survey drew the conclusion that healthy, happy marriages make for strong family life, and that strong families contribute to the economy and demand little from the taxpayer.

These are encouraging statistics – but the survey admits that it was carried out among married couples (while increasing numbers of couples do not marry) and that the respondents were mainly middle class. The data may thus hide some of the reality of life for people living in less advantaged areas and in unmarried families, or the situation for the increasing number of single parents.

I. POPULATION PROFILE

As with the majority of western countries, the population in Ireland is growing older, although it is still significantly younger than most EU countries. The average age of the population has increased by five months since the last census, rising from 35.1 years in 2002 to 35.6 years in 2006. The 2006 census also captures how large-scale immigration has changed the ethnic and religious profile of the State.

– Non-Irish nationals now account for 10 per cent of the population, the majority of whom are from the UK (112,548), followed by Poland (63,276), Lithuania (24,638), Nigeria (16,000) and Latvia (13,319).

– Muslims now represent the third largest religious grouping behind Catholics and Church of Ireland and ahead of Presbyterians. The number of Muslims rose by 13,400 to more than 32,500 since the last census four years ago.

Catholics now number 3.6 million (an increase of 218,800 since 2002) while there are 125,600 members of the Church of Ireland (an increase of 10,000). It is not always easy to assess just how many people are regular churchgoers. Nationally it is reckoned to be about 40% now, though that varies widely between old and young people, between urban and rural areas and across the social classes, with the poorest areas have the lowest levels of participation in parish life. Nevertheless, church services are still very much in demand for sacramental occasions (Baptism, First Communion, Confirmation and marriage) as well as for funerals. However, there is also the increasing trend to see such occasions as important family occasions where the family believe that they are there to celebrate their ceremony and that the parish priest is simply offering a service of which they wish to avail. Thus couples will want to structure their wedding ceremony in their way (for example, with secular music) and some people will wish to see funerals, not as a faith community gathered in prayer to ask God's grace and forgiveness on the deceased, but as a chance to celebrate the person's life with eulogies, poetry, secular symbols and the deceased's favourite songs. This can be particularly true when the person had died young or tragically, and where there was little contact with the parish. The refusal of priests of allow the ceremony to be taken over can cause great offence and misunderstanding. This presents huge challenges to parishes who wish to gather as a faith community but who speak a different language to that understood by some of the bereaved – many of whom will have seen public and state funerals for famous people, such as Princess Diana. This decreasing sense of parish community and of some people's links with Church culture leads to an assumption that the Church is there, offering a service, but where people are the customers or consumers who

can demand a product that suits their current taste. We also had the situation in NI where members of the IRA who were killed in combat wanted to have the Irish flag placed on the coffin in Church, sometimes with a black beret and dark glasses. This was portrayed by grieving families as simply the recognition given to any soldier in any state – and was also used to discredit clergy and bishops in the eyes of ‘the people’. That privatised use or abuse of community celebrations of faith will be an increasing one, matching the growing weakness in the links that many have with religious language.

The religious grouping with the highest proportion of non-Irish nationals was Orthodox Christian, with its members mainly from Eastern Europe.

In the area of ethnicity, 95 per cent of people were white, followed by Asians (1.3 per cent) and blacks (1.1 per cent). In the North, immigration has not reached the same levels – but that too is coming.

II. CHALLENGES TO MARRIAGE

Clearly, these changes will continue to be reflected in problems that arise from couple who seek to have their marriages annulled. Of course, the numbers seeking annulment are now falling, not because marriages are more stable, but because increasing numbers no longer seek a Church marriage and some of those, whose marriages fail, simply remarry civilly and do no worry about a Church process.

A. *Divorce*

After two bitter referenda in the Republic, civil divorce was readily available only little more than a decade ago. In a referendum in November 1995, the electorate had voted by a margin of 50.3% to 49.7% to allow for an amendment to the 1937 Constitution („No law shall be enacted providing for the grant of a dissolution of marriage”) that would permit divorce. A referendum in 1986 had shown that only 36.5% of the electorate favoured such a constitutional change. The new law provided for divorce under certain circumstances⁴. There has not been a huge rush but nevertheless a steady

⁴ Under the terms of the Fifteenth Amendment of the Constitution Bill, 1995, a court may grant a decree of divorce in circumstances where: (i) at the date of the institution of the proceedings, a couple have lived apart from one another for a period of, or periods amounting to, at least four years during the previous five years; (ii) there is no reasonable prospect of a reconciliation; (iii) proper provision having regard to the circumstances exists or will be

rise in the numbers of people who declare themselves as divorced. The number rose by about 40% between 2002 and the 2006 census.

The Catholic Church authorities remained quite clear about their belief that, while there was the real problem of not having a legal mechanism to cope with broken marriages, the introduction of divorce legislation would simply introduce a greater problem, namely the consumerist assumption that marriage was essentially a temporary arrangement and should not be taken too seriously. Rates of divorce in Ireland remain much lower than those in Britain⁵. However, it remains to be seen whether the traditional social cohesion and high levels of religious conviction will continue to influence these figures in an upward direction.

B. *Breakdown*

The following points are exclusively from a canonical i.e. nullity process perspective which will only represent the 'darker side' of marital breakdown. These are the trends noticed by our marriage tribunal over the years and they are not in any hierarchical order:

Pre-marital pregnancy: This is not as prevalent as in previous generations. With single motherhood no longer having any social stigma, the pressure to marry is insignificant, except for certain groups. Thus, where particular families have very close connections with the Church or live in very traditional communities a degree of pressure and/or parental pressure can still leave one or both parties with no free choice but to marry.

Immaturity: Lack of adequate practical preparation for marriage; lack of sufficient time for parties to get to know one another before marriage; a purely sexual base to a courtship relationship often leads to unforeseen problems in marriage; the need for security or age driven motivation for marriage can lead to insurmountable problems in marriage.

Incapacity: Pre marital gambling and/or alcoholism undermine trust, spontaneity and love within a relationship; paramilitary associations during „the Troubles” have often superseded the responsibilities of marriage; and many men who went to prison when they were young and spent many years there have come out with appreciable difficulties in establishing relationships; Irish society has also become aware of the prevalence of child sexual abuse in

made for the spouses and any dependent members of the family, and (iv) any other condition prescribed by law has been complied with.

⁵ In 2005, the divorce rate in the Republic was 0.83 per 1,000 existing marriages, 1.37 in Northern Ireland and 2.95 in England and Wales.

communities and families and the effect of this on children can be to make it very difficult for them to establish long term committed relationships.

Infidelity: Adultery and moral weakness, though not a ground of nullity, can seriously undermine a marital relationship and often lead to irretrievable breakdown. Again, the fact that many families were broken up during the thirty years of civil conflict led to an appreciable incidence of adultery, during the absence of husbands in prison.

Divorce mentality: Society at large is very tolerant of divorce and many nominal Catholics have little difficulty with it. It can infect a way of thinking and is used as an excuse to give up when the least little problem emerges in marriage. In mixed marriage cases that have come before the Tribunal it would be fair to say that non-Catholics see divorce as the easiest answer to insuperable marital problems and quite a few then see a Church nullity process as irrelevant to them and, consequently, refuse to take part in any canonical investigation; a significant number of cases (the highest in Ireland) requiring the grant of a Dissolution of the natural bond of marriage in Favour of the Faith (*in favorem fidei*) from the Holy Father have come from our diocese. Usually, but not exclusively, this occurs when a person who is free to marry meets a non-baptised person or a person who is baptised and has been married to a non-baptised person. Quite a number of our cases have involved Muslim or Hindu medical staff now working in Northern Ireland.

C. Abortion

The struggle between those opposed to and those in favour of legalised abortion has been an ongoing one in Ireland – and in many other countries. Abortion has been illegal in Ireland since 1861 and in 1974, the Supreme Court ruled that abortion, as well as being illegal, was against the Constitution. In 1983, after a referendum, an explicitly anti-abortion clause was actually inserted into the Constitution, giving equal protection to the right to life of the unborn and to the right to life of the mother. The Irish Government also insisted that a protocol be inserted in the EU Maastricht Treaty of 1992, stating that nothing in the constitution of the European Union would have any bearing on Ireland's abortion laws. In 1992 there was also a famous case that was taken to the Irish Supreme Court. This case involved a state injunction against a 14-year-old rape victim and her parents, to prevent them from obtaining an abortion in Britain. The Court decided that, because the girl was considered suicidal as a result of the trauma of pregnancy, her constitutional equal right to life meant that she was free to travel to Britain for an abortion. A referendum to strengthen the state's ban on abortion to was defeated by

a very small margin in 2002 (50.4% against 49.6%). The vote was lost, partly because of a split within the Catholic vote over the implications of a Yes or a No vote. Abortion remains comparatively unknown within the Republic though official figures suggest that some thousands of Irish residents simply go to England for an abortion.

A further new case recently came before the Dublin High Court. The Court was asked to rule whether an unmarried 17 year old girl from a dysfunctional background, in the case of the Health Services Executive (HSE), should be allowed to travel to Britain for an abortion, not on the grounds that she was suicidal – which she was not – but on the basis that, because the child was diagnosed in the fourth month of pregnancy as being anencephalic and thus probably unable to survive any more than a couple of hours after being born. A legal crisis was avoided by the court deciding that the HSE was not entitled to stop the girl from travelling. However the case brought back to the surface much of the bitterness that has existed over the last decades between the pro-abortion and the pro-life groups. And during the case, Catholic writers and speakers kept asking whether an abortion was the only assumed answer to the girl's tragic situation.

There is no real argument in moral theology circles about the morality of abortion and most Irish people appear to have no enthusiasm for it to be made readily available in the country. However, as the people of Poland know, European legal decisions can have serious implications for domestic law. You have had your own legal precedent in last year's Tysiac decision about the woman whose eyesight suffered damage – and implications for the importance of her human rights vis a vis the rights of the unborn child.

However, IVF treatment has given rise to more moral quandaries for secular society. Thus, for example, the status of embryos remains unclear in Irish law. In a recent case, the High Court (not the Supreme Court) has ruled that the constitutional protection for the 'unborn' did not apply to frozen human embryos. The judge ruled that, when voters opted to accept a 1983 constitutional amendment, defending the life of the 'unborn', they were thinking only of the foetus in the womb.

III. RESPONSES

How have the Irish Bishops responded to these questions? For the last number of years, there has been a Day For Life on the first Sunday each October. This has been a joint celebration organised by the three Episcopal

Conferences of Ireland, Scotland, and England and Wales. It has provided an opportunity for some joint thinking and agreed pastoral statements on subjects such as people with disabilities, older people, suicide, dying, and the wonder of life. Furthermore the documents have been written from a positive and pastoral perspective, rather than in the situation of having to react to initiatives from other sources. In 2005 the Bishops also made a substantial response to the Dublin Government's Commission on Assisted Human Reproduction. Earlier in 2000 and 2003, there were also substantial Episcopal statements on this area. All of these statements are clear explanations of Catholic moral teaching in these areas – and it is a sign of the times that at least the 2006 Day For Life statement was published in English, Irish and Polish!⁶ However, the strong secularising trend is moving very much in the direction of solutions that are based on practical reasoning (e.g. IVF), making regulations that accept and regulate changing social norms, a Human Rights based approach to morality and the consequent confrontational use of the Courts to vindicate rights and set legal precedents.

Britain has, since 1967, had very liberal abortion laws, requiring only the signature of two doctors for an abortion to be sanctioned. However, there has been the recent phenomenon of an increasing numbers of doctors feeling very unhappy with the situation, the casual nature of the request for many abortions – and they have been refusing to sign. A poll, published earlier this month by the doctors' newspaper Pulse, said 19 per cent of GPs believe abortions should be illegal. Some 24 per cent of the 309 doctors surveyed said they refused to sign abortion referral forms and 55 per cent said they thought the 24-week limit for terminations should be reduced. It may be surprising that this is a natural backlash against liberal abortion laws, and much of it is not based on religious convictions. This may contrast sharply with the situation in some parts of the USA where, because of vocal opposition to abortion, 'pro-choice' doctors are actually seen as heroes – whereas in Britain many doctors are now indicating that they would not want to either perform abortions or even sanction one.

A. Scanning the horizon

Thus, as the title of this talk suggested, the family in Ireland in transformation. We are not in a position to say that we have had enough change and

⁶ All these statements are available on the website of the Irish Catholic Church. Cf. www.catholiccommunications.ie/PastLet/index.html

that the process of transformation should come to an end. The pressures for change – whether they are motivated by economic forces, secular agendas or other forces – will continue, and they will tend to go in a particular direction as long as liberal capitalism dominates both the market and intellectual debate. Thus, in Ireland, we need to look at what is happening in our near neighbours. This is not done in order to seem fatalistic about future changes or to assume that we cannot escape from European trends. Ireland does have its own traditions and resources – and it seems to me that it is precisely by maximising the strengths of those traditions that we can develop in ways that do not simply mimic what has happened in Britain.

The situation there is disturbing. One in four British children lives in a single-parent household, suggesting that there is no end to the flight away from marriage there. In some parts of the country, the majority of children are born out of wedlock – and statistics in every country suggest that children born to co-habiting parents are more likely to find themselves eventually in a single household. Furthermore, other figures suggest that half of British divorces were the result of one of the partners asking a private investigator to check whether the other partner was having an adulterous relationship and a third of all divorces were adultery-related⁷. These statistics are a challenge to all who regard the unique relationship of man and woman in marriage as the best foundation for family life.

Britain – along with many other countries – has discovered that indiscriminate support for households with children can easily become an incentive towards single parenthood. Since the great majority of single-parent households are headed by women, the rise in their number also indicates a decline in the role played by men in the raising of their own children. The importance of a good male role model for boys can hardly be exaggerated. But the trend in the opposite direction – the rising number of ‘reconstituted families’ where the man in the household is the stepfather to his partner’s children – presents new problems. As part of a series of policies to protect children, British law makers recently suggested that a single woman with children should be able to check with police whether a prospective partner – and therefore possible stepfather – has convictions for child abuse. This may sound bizarre at first – but it does show the extent to which British society is moving into uncharted waters.

⁷ T. P r e n d e r g a s t. *Temptations of the Flesh*. „The Tablet” of 28 April 2007 p. 11.

B. Responses:

Accord: As a national body this seeks to offer: Marriage and relationship counselling; Marriage preparation and enrichment programmes; Natural Family planning programmes; Programmes for schools. Accord is widely recognised as a very competent organisation and makes an important contribution to raising awareness of issues and skills to do with supporting committed relationships, in the interests the spouses, any children and wider society.

Family Ministry Commission. Our diocese established a Family Ministry Commission some ten years ago. It has taken as its core priorities: to strengthen and nurture family relationships; to foster family faith development; to encourage and equip parishes to offer appropriate faith and relationship to their families; to promote and protect the rights of the family. And the Commission seeks to carry this out by: providing support and formation at every stage of the life cycle; organising general programmes which aim to foster strong family and faith relationships; working with clergy and parish pastoral councils to help develop a parish-based strategy which supports family life; providing training and formation at diocesan level; raising awareness of family issues at government and policy level.

IV. DEFENDING AND SUPPORTING THE FAMILY

All of this suggests that, as Church people, we need to be very vigilant and prophetic in commenting on the effects of legislative changes on the whole fabric of society. The temptation is sometimes for Catholics to be so focussed on specific moral questions such as gay partnerships and gay adoptions that we actually miss the opportunity to help society reflect on the social fragmentation that is happening on many sides. That is a change from an earlier assumption that the law of the country had to support Catholic moral teaching. This is increasingly impossible to sustain in a secularised and pluralist culture. But the prophetic voice can – and should – increasingly be heard in terms of arguing for the Common Good. If the Sabbath was made for man and not man for the Sabbath (Mk 2:27), then it seems important that we maintain that great Christian of speaking from the edges of society and on behalf of those who risk being crushed by the economic juggernaut which tells us that, since we have so much more money, we must be happy.

That prophetic role is, it seems to me, a vital one if we are to be faithful to the message and ministry of Jesus. While we may work for, and dream of, a Christian society, that dream also contains the seeds of its own destruction

through the potential to develop merely a social Christianity. It was Francis Fukuyama who talked about ‘instrumental religion’, „that is the practice of religion that is sustained not by dogmatic belief in revelation but rather because religious teachings constitute a convenient language in which to express the community’s existing moral rules”⁸. This is a chilling understanding of how an established religion, at the centre of power in a society, can allow itself to be abused in the service of other agenda. That would be the sort of religion – as in Classical Rome – where the state divinised itself and simply used and changed religious language, ceremonies and teachings in order to support the power structures.

Ultimately we have to strike some sort of balance between incarnating the Church and Gospel values in society, and yet not being seduced by the inevitable compromises which this will involve. On the other hand we cannot simply stand outside, critical, self-righteous and unconcerned. We seek to act in the name of the God who so loved the world and who sent his Son not to condemn the world but to save it. And the human desire for power and control that is in all of us needs to meet the conviction of St Paul that God’s power is at work in weakness. Thus crises have been most helpful and grace filled times for the Church down through the ages. However, one Irish theologian recently noted one important point.

The Christian Church has shown from the start that it can thrive on crises as long as these crises are genuinely religious or moral. If they are predominantly institutional, however, the situation is much less healthy⁹.

The friendship of the state, and people saying nothing but good about the Church – these does not sit easily with the ministry of Jesus. But it is equally important that we work within the Church to counteract another threat, not just to the life of the Gospel but to the Common Good.

Pope Benedict XVI in his Encyclical letter *Deus Caritas est* gives good guidance as to how we might handle situations such as this regarding public policy. It is true that the Holy Father was writing regarding the involvement of the Church in areas concerning justice and charity. However, the principles

⁸ F. F u k u y a m a. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. London 1999. Quoted in: G. D a l y. *Liberal Democracy: Crisis and the Christian Vocation*. In: *Religion in Ireland: Past, Present and Future*. Ed. D. Carroll. Dublin 1999 p. 141.

⁹ *Ibidem* p. 146.

still hold true. The Holy Father was clear that the Church is only one of the different living forces in society¹⁰. A monolithic domination by church of a pluralist society is no longer seen as a positive value. In the following paragraph, Pope Benedict further expands on the specific contribution of the Church to the formation of public policy.

We have seen that the formation of just structures is not directly the duty of the Church but belongs to the world of politics, the sphere of the autonomous use of reason. The Church has an indirect duty here in that she is called to contribute to the purification of reason and to the reawakening of those moral forces without which just structures are neither established nor prove effective in the long run¹¹.

That danger lies in the privatising of religion, for this contributes substantially to the fragmentation of society and the promotion of individualism. In fact, the Church in western societies can actually contribute to that dangerous sort of religion. It may mean that life is quiet and free from attacks from hostile media. Such a religious expression will not attract criticism from the powerful or from the proponents of allegedly neutral secularism because it is harmless. But there is not future for the Church if it seeks peace by encouraging the pieties of Church life by an ever dwindling church membership. This would amount to an abandonment of the Church's commission to preach the Gospel, in season and out of season. And it would be untrue to the Catholic tradition of emphasising the corporate nature of the Church, which has remained one of its great strengths as distinct from the more individualist and pietistic approach of many of the traditions which sprang from the Reformation.

CONCLUSION

None of us chooses the time in which we are born. Your country has gone through enormous changes in a couple of decades. My generation grew up, hearing the inspiring stories of Cardinal Wyszynski. That must seem a long time ago to most of you. And Ireland has changed in many and frightening ways over the same period of time. But as Timothy Radcliffe – former Mas-

¹⁰ Cf. B e n e d i c t XVI. *Deus Caritas Est*. The Vatican 2006 no. 28.

¹¹ *Ibidem* no. 29.

ter General of the Dominicans – asserted „the one thing that the Bible tells us about the future of the Church is that it has one”¹². So, in the midst of the rapid changes in family life and structures in Ireland, our question has not to be, „How can we get things back to the way that they used to be?”, but rather „Where and how is God calling us to speak the truth, support the weak and serve the Common Good?”. As Jeremiah, Isaiah, Amos and the great prophetic figures of the Old and New Testament tell us, the speaking of the truth in love is not an easy task. But it is precisely in the desert that it needs to be proclaimed, if the flowers are to bloom there. Like the prophets and the apostles, we will feel frightened of speaking in God’s name. But it is the truth alone that will set people free (John 8:36). The family – however its structures evolve over the next decades – which will remain the core of how society hands on its value and how it introduces a new generation into human and spiritual growth. Our commitment to the family is based not just on some idealised picture of the family of Nazareth, but in the revelation that God is made known to us as Abba/Father and that Jesus repeatedly – especially in John’s Gospel – speaks of the love of the Father. This all responds to the human insight that we are essentially relational beings, our growth is through a dialectical process of engaging with others and with reality. Our proclamation of the potential of the family is based on the scriptures and on the equally clear insights from the empirical sciences that both the male and the female are vital influences on our finding our place in the world. That does not mean that we condemn those who, for whatever reason, find themselves in objectively imperfect family situations. They need to be helped to believe that God’s grace is equally at work and available in their lives. But we also talk, with humility, of how God’s foolishness is wiser than human reason, and how God’s weakness is stronger than human strength (1 Cor 1:25). To our secular society we have to keep reflecting the fact that „the joys and hopes, the griefs and the anxieties of the people of this age, especially those who are poor or in any way afflicted, these too are the joys and hopes, the griefs and anxieties of the followers of Christ”¹³.

There is no place for self-righteous condemnation in the Christian vocabulary, only for the compassion of the one who came not to condemn the world

¹² Quoted in *A Church with a Future. Challenges to Irish Catholicism Today*. Eds. N. Coll and P. Scallan. Dublin 2005 p. 9.

¹³ *Gaudium et Spes* no. 1.

but so that through him the world might be saved (Jn 3:17). Our challenge in Ireland is to support people in the development of faithful, committed relationships, in developing their emotional intelligence and in presenting models of generous, self-sacrificing love to an age that is tempted to expect only pleasure.

And the Lord will keep reminding the Irish Church that it is only people who are developing a deep spirituality that will be able to survive in the often barren secular wasteland. We are called again by your former staff member, and late Pope, to develop all our communities as schools of prayer, nourished by a spirituality of communion¹⁴. He was aware of the huge social pressures on the family and was very clear: „At a time in history like the present, special attention must also be given to the pastoral care of the family, particularly when this fundamental institution is experiencing a radical and widespread crisis. In the Christian view of marriage, the relationship between a man and a woman – a mutual and total bond, unique and indissoluble – is part of God’s original plan, obscured throughout history by our „hardness of heart”, but which Christ came to restore to its pristine splendour, disclosing what had been God’s will „from the beginning” (Mt 19:8).

On this point the Church cannot yield to cultural pressures, no matter how widespread and even militant they may be. Instead, it is necessary to ensure that... Christian families show convincingly that it is possible to live marriage fully in keeping with God’s plan and with the true good of the human person – of the spouses, and of the children who are more fragile¹⁵.

The message of Christ does not seek to destroy human nature but to heal and enhance it, so that it can be more clearly seen that we are made in God’s image and likeness and redeemed by the grace of Christ. That was always the challenge of the Gospel. We ask not for an easy time – but only that the grace of God can be allowed to work in our time.

¹⁴ J o h n P a u l I I. *Novo Millennio Ineunte*. The Vatican 2001 no. 43.

¹⁵ *Ibidem* no. 47.

SELECTED LITERATURE

- Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (1965).
J o h n P a u l I I: *Novo Millennio Ineunte*. The Vatican: LEV 2001.
B e n e d i c t X V I: *Deus Caritas Est*. The Vatican: LEV 2006.
A Church with a Future. Challenges to Irish Catholicism Today. Eds. N. Coll and P. Scallon.
Dublin: Columba 2005.
F u k u y a m a F.: The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social
Order. London: Profile 1999.
P r e n d e r g a s t T.: Temptations of the Flesh. „The Tablet” of 28 April 2007 p. 9-14.

TRANSFORMACJA IRLANDZKIEJ RODZINY

S t r e s z c z e n i e

Spółeczeństwo od wieków katolickiej Irlandii w ostatnim okresie doświadcza głębokich przemian, co szczególnie dotyczy małżeństwa i rodziny. Liczne dane statystyczne potwierdzają, że coraz bardziej upowszechnia się kruchość więzi małżeńskiej, jak i tendencje zmierzające do redefinicji koncepcji małżeństwa i rodziny. Towarzyszy temu narastający brak wrażliwości na świętość ludzkiego życia. Wobec tej rzeczywistości Kościół katolicki podejmuje liczne wysiłki duszpasterskie, by bronić i wspierać rodzinę, szuka nowych dróg wychowania ludzi młodych do dojrzałości i odpowiedzialności, wpisując to w nowy wysiłek ewangelizacyjny.

Key words: family, marriage, Ireland.

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, Irlandia.

MARCIANO VIDAL CSsR

PERSPECTIVAS DE ÉTICA SEXUAL CRISTIANA

La crisis por la que atraviesa la llamada “moral sexual católica” es tan amplia en sectores (de edad, de cultura, de estado: soltería, celibato, matrimonio, etc.) y tan profunda en significado (comportamientos individuales, relaciones interpersonales, convivencias afectivas, vinculaciones jurídicas, cosmovisiones religiosas, etc.) que está pidiendo un replanteamiento a fondo. Sobre la formulación complexiva de la ética sexual católica se cierne una notable crisis de credibilidad. Se puede pensar que en ningún terreno de la vida humana hay tanta discrepancia (al menos teórica) entre magisterio eclesial y creyentes (no digamos nada de los no creyentes)¹.

Para iluminar y, en la medida de lo posible, solucionar esta situación crítica se precisa lo que, en lenguaje más técnico, llamaríamos una “de-construcción” y una nueva “re-construcción” de la propuesta ética cristiana. Para llevar a buen término esa doble función hermenéutica es imprescindible conocer el contenido exacto del adjetivo “cristiana” cuando se aplica a la moral sexual. ¿Qué es lo que tiene de “cristiana” la llamada moral sexual católica?

Ofrezco a continuación un conjunto de perspectivas teóricas que pretenden analizar el significado de “lo cristiano” cuando se lo articula con la dimensión axiológica y normativa de la praxis sexual humana. ¿Qué ofrece el cristianismo en el orden de lo valioso o axiológico (*valores*) y en la dimensión de lo normativo o exigitivo (*normas*), referidos ambos aspectos a la realidad de la sexualidad humana?

Prof. Dr. MARCIANO VIDAL CSsR – profesor emérito de teología moral en el Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y la Academia Alphonsiana (Roma); dirección para la correspondencia: Manuel Silvela, 14, 28010 Madrid, España; e-mail: vidal@iscm.edu

¹ W. R o m o. *Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad: „Teología y Vida”* 45(2004) 366-410.

I. LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA DE UN “CONSTRUCTO TEÓRICO”

Aceptando todos los matices que precise esta afirmación, en el estado actual de la reflexión teológico-moral es difícil no dejar de reconocer la validez de la clave hermenéutica que distingue en toda propuesta ética, también en la cristiana, la doble dimensión de lo “trascendental” y de lo “categorial”. “Distinguir” dimensiones (de una misma realidad) no es lo mismo que “separar” realidades autónomas. En una única y misma afirmación moral cristiana coexisten y mutuamente se funcionalizan:

- la dimensión *trascendental*, es decir, la cosmovisión (y la intencionalidad básica del sujeto) en que una realidad (en nuestro caso, una praxis sexual) es comprendida y es vivida;
- la dimensión *categorial*, es decir, la concreción axiológica y normativa que orienta al comportamiento humano (en nuestro caso, un comportamiento sexual), que por necesidad ha de ser histórico-cultural y biográfica.

Todo intento de “de-construir” y de “re-construir” lo cristiano en la moral sexual utiliza esta herramienta hermenéutica. Sirve para descubrir y conocer lo “genuinamente cristiano” de una afirmación moral en el ámbito de la sexualidad y aquello que depende de una determinada inculturación histórico-cultural (y biográfica). Así, por ejemplo, es normal que determinadas afirmaciones de la tradición teológico-moral cristiana hayan inculturado la “genuina cosmovisión cristiana” del amor y de la sexualidad en formulaciones categoriales que dependen de “desconocimientos” o de “errores” científicos acerca de la sexualidad humana. La historia de la moral sexual cristiana aporta muchos datos en este sentido, al no existir “ciencia” de la sexualidad hasta siglos recientes.

II. LA COSMOVISIÓN CRISTIANA DE LA SEXUALIDAD

En lenguaje axiomático, se suele decir que no se puede “hacer ética” cristiana si previamente no se “hace teología” cristiana. Es lo mismo que afirmar la necesaria articulación entre *comovisión cristiana* y *normativa moral cristiana*. Esta orientación epistemológica no puede ser olvidada al pretender entender el significado de “lo cristiano” en la moral sexual.

Desde hace algunos años se vienen proponiendo análisis y sistematizaciones acerca de la relación entre religión y sexualidad y ello no sólo en la vertiente

de los hechos sino también en un intento de correlación teórica². No faltan tampoco análisis y sistematizaciones de lo que se ha dado en llamar *teología de la sexualidad*³. Objeto de esta teología es ofrecer una visión crítica y razonada de la cosmovisión cristiana acerca de la sexualidad humana.

Esa cosmovisión cristiana asume los datos bíblicos⁴, entre los que hay que subrayar:

- la visión creatural (y, consiguientemente, positiva) de la sexualidad;
- el carácter relacional (etiologicamente expuesto en el relato de la pareja inaugural) y de diálogo interhumano (poéticamente cantado en el libro del “Cantar de los cantares”) de la pulsión erótica y del afecto agápico;
- la capacidad de expresar y de realizar el sentido religioso de la “alianza” en su forma esponsalicia;
- la función de signo escatológico de la presencia del Reino de toda vivencia plena de la sexualidad, sobre todo en la forma celibataria “por el Reino”.

Estos datos bíblicos son asumidos y enriquecidos por la Tradición eclesial y por las distintas tradiciones teológicas y espirituales. A este momento de la génesis de la cosmovisión cristiana corresponden, entre otros aspectos, las dos orientaciones siguientes:

- el carácter sacramental del amor esponsalicio, transformando la pulsión erótica y el afecto agápico en encuentro fecundo “en el Señor” y en forma de vida eclesial;
- la propuesta explícita de la virginidad consagrada como otra forma de vida cristiana, en conexión armónica y complementaria con el matrimonio, con la viudez y con la soltería.

De acuerdo con las exigencias de la epistemología teológica, corresponde al magisterio de la Iglesia ofrecer la interpretación auténtica de los datos bíblicos y tradicionales, en caso de necesidad de esa orientación y sin que ello suponga aportar „nuevos” contenidos a los transmitidos por los cauces normales de la revelación cristiana según formulación del Vaticano II (cf. DV, 8)⁵.

² M. B e r n o s (Dir.). *Sexualité et religions*. París 1988; J. B. N e l s o n, S. P. L o n g f e l l o w s (eds.). *La Sexualidad y lo Sagrado*. Bilbao 1996.

³ G. M o r a. *La sexualidad desde la antropología teológica*. „Iglesia Viva” n. 174 (1994) 565-577; B. M. G u e v i n. *Christian Anthropology and Sexual Ethics*. Lanham, Maryland 2002.

⁴ A. M. D u b a r l e. *Amor y fecundidad en la Biblia*. Madrid 1970; „Biblia y Fe” 18(1992) 5-135: La sexualidad. Aproximación bíblica; P. D e b e r g é. *L’amour et la sexualité dans la Bible*. Toulouse 2001; V a r i o s. *Eros e Bibbia*. Brescia 2003.

⁵ J. H a m e r. *El magisterio y los fundamentos de la ética sexual*. „Scripta Theologica” 12(1980) 119-140; Y. S e m e n. *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao 2005.

En una apretada síntesis se puede explicitar, ahora teológicamente, la cosmovisión cristiana de la sexualidad humana en un conjunto de orientaciones, que constituirían los “puntos firmes” de la visión cristiana sobre la sexualidad⁶. Lo hago situando la sexualidad humana en el campo originante de significaciones cristianas que viene constituido por los referentes básicos de Dios Padre, de la Comunión trinitaria de amor, de la Encarnación del Verbo en Jesús el Hijo, de la presencia del Reino en la Iglesia, de la dimensión escatológica de la historia humana.

1. *En el horizonte significativo de la confesión de fe en Dios Padre, “creador del cielo y de la tierra”*

A la luz de esta verdad, surge una peculiar antropología de la sexualidad:

– Frente a las concepciones tabuísticas y frente a las falsas sacralizaciones, de ayer y de hoy, la sexualidad es una realidad creada. En cuanto creada, no es predicable de la divinidad; Dios no es un ser sexuado: ni masculino ni femenino; ni padre ni madre; ni esposo ni esposa; hay que tener cuidado de que estas formas de expresar la trascendencia no “reifiquen” la divinidad desde la “diferencia” sexual.

– Contra los docetistas y gnósticos de ayer y los encratistas y jansenistas de siempre, la sexualidad, por ser creada, es una realidad buena; es un factor integral de la persona, haciendo unidad con ella (frente a toda comprensión dualista).

En esa condición o verdad creatural se poya la dimensión axiológica o ética de toda praxis sexual. El criterio moral (“ethos”) es inherente a la misma realidad (“verdad”) de la sexualidad. La dimensión moral consiste en convertir en “quehacer” el “ser” de la sexualidad: integrar la sexualidad en la unidad integral de la persona (la repetición del campo lingüístico y semántico de “integración” pretende enfatizar la fuerza de ese único y gran criterio orientador del ethos de la sexualidad).

2. *El paradigma de la Comunión trinitaria de amor*

Como todas las realidades humanas, también la sexualidad está en relación con la realidad fontal de la Comunión trinitaria. Esta relación no es sólo de carácter metafórico, en el sentido de que la sexualidad humana sirviera de signo para expresar lo que es el misterio trinitario en cuanto comunión de amor entre

⁶ A. G u i n d o n. *L'éthique sexuelle qu'en Église je professe*. „Église et Théologie” 24(1993) 5-23.

personas; tiene también un carácter constitutivo: la sexualidad es una de las *huellas trinitarias*, en cuya búsqueda y desciframiento puso tanto interés san Agustín. Ha sido un gran teólogo de nuestro tiempo, Karl Barth, quien más énfasis ha puesto en la significación trinitaria de la sexualidad humana⁷.

La luz que proyecta la afirmación precedente es lo que ha llevado a los cristianos de todas las épocas a oponerse a la comprensión puramente hedonista de la sexualidad; es esa misma luz la que ayuda a discernir lo bueno y lo malo de la actual “revolución sexual”. A partir, pues, del enraizamiento en la realidad trinitaria, la cosmovisión cristiana pone de relieve en la sexualidad humana:

– La indisolubilidad del carácter o sello personal y del carácter o sello relacional del encuentro sexual humano. Frente a antropologías sexuales de un individualismo cerrado (al que son proclives las sociedades occidentales), se afirma la necesaria dimensión de comunicación o de relación. Por otra parte, ante formas demasiado abiertas o tribales de comprender y de vivir la sexualidad la cosmovisión cristiana apoya la indeclinable valía de la persona como sujeto autónomo y no instrumentalizable.

– En consecuencia, la apertura al otro como un “tú” y la constitución de una “comunidad” de personas es un criterio, también decisivo, de cualquier proyecto ético en relación con la sexualidad humana.

3. La “paradoja” del Verbo hecho carne

La máxima “paradoja” cristiana es la afirmación de la “Palabra” (expresión del “espiritualismo”, de signo platónico o de cualquier otra orientación) hecha “carne” (expresión del “materialismo”, en sus variadas formulaciones históricas). La cosmovisión cristiana de la sexualidad tiene que articular antropología con cristología. También para la sexualidad es válida la afirmación del concilio Vaticano II: “realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS, 22). De ese Verbo encarnado se dice en el mismo número de GS: “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre”.

Colocar la sexualidad en el ámbito referencial de la cristología supone redimensionar los significados de la sexualidad humana. Dos orientaciones sobresalen, entre otras muchas:

– La primera tiene que ver con la articulación de “eros” y “agape”. El significado de la sexualidad es muy rico: va desde la fuerza biológica (“se-

⁷ K. B a r t h. *Kirchliche Dogmatik* (Zurich 1945-1951) II/1, 197-377; III/2, 242-291; III/4, 127-269.

xus”) hasta la plenitud religiosa del “encuentro amoroso” con Dios en la experiencia mística, pasando por la pulsión sexual (“eros”), el afecto relacional (“filía”) y el encuentro estable de vidas complementarias (“agape”). Con frecuencia, esta amplia gama de significados queda reducida a dos momentos: el del “eros” y el del “agape”, agrupando cada uno de ellos los otros significados más cercanos. Pues bien, la incidencia de la cristología en la comprensión cristiana de la sexualidad orienta a ésta hacia una articulación armónica y complementaria de todos los momentos indicados. El concilio Vaticano II dedujo las implicaciones correspondientes para el amor conyugal; con gran audacia y con no menor novedad, redactó un número con el título de “el amor conyugal” y afirmó que “los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí con honestos y dignos, y, realizados de modo verdaderamente humano, significan y fomentan la recíproca donación, con la que se enriquecen mutuamente con alegría y gratitud” (GS, 49). El papa Benedicto XVI ha dedicado su primera encíclica, *Deus caritas est*, a explicitar el significado del amor cristiano; en ella ha puesto de relieve que la plenitud de ese amor supone la articulación del eros y del agape. Hay camino abierto para seguir reflexionando sobre la articulación de esos dos momentos no sólo en el amor esponsalicio sino en todas las restantes formas de amor.

– *La referencia cristológica introduce otra significación básica en la comprensión cristiana de la sexualidad.* Es el significado del „don”. La economía cristiana, por tener estructura cristológica, es una economía del don. Frente a toda utilización egoísta, antigua y moderna, de la sexualidad la cosmovisión cristiana postula la orientación ética del don. También en este ámbito de la praxis humana rige el principio básico de la “primacía del amor”. El amor, entendido como un saber “dar” y un saber “recibir”, es la clave de una praxis sexual articulada en la confesión de fe en un Cristo “que se entrega”. De ahí que la vivencia cristiana del afecto sexual tenga una relación estrecha con la “entrega” y con la “donación” realizadas en la celebración eucarística⁸.

4. *En el tiempo de la Iglesia*

Vivida y organizada dentro del tiempo presente, la sexualidad humana tiene para el cristiano tres orientaciones que conllevan una carga al mismo tiempo antropológica y axiológica:

⁸ Ver la hermosa exposición que sobre la relación entre afectividad sexual y Eucaristía hace: T. R a d c l i f f e. *Affectivité et Eucharistie.* „La Documentation Catholique” 102 (2005) 38-46.

– *La necesaria institucionalización.* Desde la misma antropológica se descubre la necesidad de institucionalizar la sexualidad humana, dado que no es sólo un bien individual sino también una realidad con dimensión social⁹. Ante la honda “crisis” de las instituciones sexuales actuales (por ejemplo, la institución del matrimonio heterosexual) y ante la aparición de “nuevas” instituciones (por ejemplo, las convivencias homosexuales, con la modalidad de matrimonio o con otras formas jurídico-sociales), le corresponde a la comisión cristiana manejar con fidelidad y, al mismo tiempo, con creatividad el criterio de institucionalización que es inherente a la realidad humana de la sexualidad.

– *Las formas eclesiales de vivencia y de organización de la sexualidad humana.* La dimensión de institucionalización de la sexualidad culmina, para el creyente, en la “eclesialización”. En interpretación de algunos exegetas, Pablo pensó las diversas formas de institución sexual como “carismas” eclesiales¹⁰. Entre esas formas, la tradición eclesial ha explicitado y desarrollado: el matrimonio, la virginidad consagrada, la soltería, la viudez. Frente a la apreciación histórica en que se ha resaltado una forma eclesial a costa de las otras, hoy se busca destacar la armonía y la complementariedad entre ellas. La relación mutua -diríamos dialéctica- entre el matrimonio y la virginidad es un punto de vista muy tradicional¹¹, que ha sido resdescubierto recientemente¹². Desde esta orientación hay que pedir un imaginario eclesiológico y unas instituciones eclesiásticas que asuman el pluralismo de formas o de carismas en la realización de la sexualidad al interior de la comunidad cristiana. A veces, en el imaginario se exagera el tono “nupcial” y en la realidad eclesial concreta predomina el poder que emana de una concepción excesivamente “celibataria”.

– *La dimensión escatológica.* Por pertenecer al tiempo de la Iglesia, sacramento de la presencia del Reino de Dios, toda realidad humana lleva consigo una carga escatológica. También la sexualidad, según la cosmovisión cristiana, posee ese dinamismo. Dinamismo que no pertenece exclusivamente a la virginidad consagrada, sino que corresponde a todas las formas eclesiales de vivenciar y de realizar la sexualidad en la comunidad eclesial. La carga esca-

⁹ M. Vidal. *Institución del matrimonio: perspectivas éticas*: Moralia 2 (1980) 20-31.

¹⁰ X. León-Dufour. *Mariage et continence: Varios. À la rencontre de Dieu*. Le Puy 1961 319-329.

¹¹ Cf. Clemente de Alejandría. *Stromata*, 1, III, 12: PG, 8, 1190.

¹² *Familiaris consortio*, n. 16. Cf. M. Thurian. *Matrimonio y celibato*. Zaragoza 1966.

tológica opera a modo de signo, pero de un signo que realiza aquello que significa. En concreto, la dimensión escatológica de la sexualidad se realiza en la medida que hace más presente el Reino de Dios: aportando afecto, produciendo justicia, creando caridad comprometida. Ésta es la fecundidad “en sentido ampliado” que tiene la sexualidad vivida en cosmovisión cristiana. En la exhortación *Familiaris consortio* (n. 14) se aplica al amor familiar ese concepto ampliado de fecundidad, categoría que es verificable en las restantes formas eclesiales de vivir la sexualidad.

Por todo lo dicho se evidencia la notable riqueza de significados que ofrece la cosmovisión cristiana a la comprensión y a la vivencia de la sexualidad. Hay que advertir que tal cosmovisión no invalida los genuinos discursos antropológicos sobre esta dimensión importante de la condición humana. Por el contrario, los postula, ya que las referencias teológicas sin datos antropológicos correrían el peligro de caer en el voluntarismo, en el irracionalismo o en el fundamentalismo. Por lo demás, se tiene la sospecha de que las orientaciones que se acaban de explicitar a partir de la cosmovisión cristiana tienen su justificación racional, su complemento histórico-cultural y su cauce de realización en las afirmaciones que ofrece la antropología sexual actual.

III. DE LA “COSMOVISIÓN” AL “PARADIGMA ÉTICO”

Es normal que de una cosmovisión determinada surja un ethos peculiar, en el sentido y forma que se dijo en el apartado primero acerca de la articulación entre “lo trascendental” (la cosmovisión) y “lo categorial” (la normatividad concreta).

Dentro de la búsqueda de nuevos códigos morales para el comportamiento sexual, el cristianismo tiene una palabra importante que decir. Esa importancia se deduce tanto de las fuentes de donde procede – el Evangelio – como de la sabiduría acumulada en la larga y densa tradición cristiana. Por otra parte, los cristianos siguen siendo muchos y siguen teniendo una gran incidencia en la sociedad del presente; también han de tener incidencia en la configuración de los nuevos códigos morales de sexualidad.

La reflexión que ofrezco en este apartado sobre la normatividad moral del comportamiento sexual no tiene por objeto las normas concretas sino la configuración de un paradigma ético en que aquéllas estén encuadradas y cobren sentido. El discurso se despliega en tres momentos: recuerdo histórico, constatación actual, búsqueda del núcleo axiológico del paradigma, propuesta de un paradigma renovado. Cada uno de los aspectos enunciados podría dar

lugar a un amplio desarrollo temático; aquí se sintetiza al máximo la exposición.

1. *Los paradigmas de ética sexual en la tradición cristiana*

Conforme lo indicado, no es el momento de hacer un desarrollo pormenorizado ni de la práctica ni de la teoría de los cristianos en relación con la sexualidad. Se pretende únicamente señalar aquellos paradigmas morales más destacados con los que los cristianos han inculturado el mensaje del Evangelio en la vida sexual. De hecho, la moral cristiana histórica, nacida del impulso de la fe, se ha ido fraguando con elementos del mundo cultural judío, helenista (greco-romano), occidental (en sus variadas manifestaciones y en sus diversos momentos históricos). En esa larga y compleja historia de inculturación pueden ser individualizados tres grandes paradigmas.

– *Paradigma de la “razón ascética”* (época patristica). Este paradigma ascético se sirve de dos corrientes de pensamiento antropológico y moral: el estoicismo y el platonismo. Da como resultado un código moral: de “virtud” (castidad) frente a los “vicios” de los paganos; de “restricción” sexual, aún en la vida matrimonial; y de “procreación”, como justificación general de la vida sexual.

– *Paradigma de la “razón natural”* (edad media y época postridentina). A través de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino se asume la antropología aristotélica y se considera la sexualidad como una facultad natural y con una teleología. Los códigos morales del comportamiento sexual se organizan en torno a un uso “moderado” (es decir, virtuoso) que respete el “orden natural” y la “teleología” (la finalidad procreativa) de la sexualidad. Este paradigma es desarrollado en la época de la moral casuista y postridentina con tendencia general hacia el rigorismo (puesto de manifiesto, por ejemplo, en el axioma de “la no parvedad de materia” en el sexto y noveno mandamientos) y hacia una casuística cada vez más desarrollada en análisis y en concreción.

– *Paradigma de la “razón personal”*. A partir de la renovación del concilio Vaticano II se sitúa la “persona” como lugar adecuado de la comprensión y de la realización de la vida sexual. El paradigma personalista, que se coloca a la sombra de Kant y de la cultura personalista moderna, pone de relieve los valores del “yo”, de la “relación con el tú”, y del “nosotros”. La sexualidad es vista más en el reino de la “libertad” que en el reino de la “naturaleza”; es considerada más en clave positiva que dentro de una comprensión antropológica pesimista y de una moral ascética y abstencionista.

2. *El “conflicto de paradigmas” en la situación presente*

La comunidad cristiana (concretamente, la católica) vive hoy día en una situación de dificultad en relación con los códigos morales de la sexualidad. Este malestar se traduce en las tres constataciones siguientes:

1) Existe un conflicto de paradigmas, tanto en la teología como en la pastoral: algunos retornan a los paradigmas de la “razón ascética” y de la “razón natural”, mientras que otros se sitúan en los extremos del paradigma de la “razón personal”.

2) Existe una reserva generalizado ante los códigos morales “oficiales”.

3) Hay una falta de consenso en la fundamentación y en los criterios concretos de la vida sexual desde la perspectiva del Evangelio.

3. *Recuperación del “núcleo axiológico” de inspiración cristiana*

A fin de salir de una situación de “crisis”, sobre todo cuando ésta está agravada por un “conflicto de paradigmas” la sabiduría indica un camino: retornar a las “fuentes” para recuperar “lo esencial”.

Hay estudios recientes sobre la orientación axiológica que nos ofrece el Nuevo Testamento en relación con las prácticas de la sexualidad humana¹³. Los resultados de dichos estudios orientan a buscar el “núcleo axiológico” de la propuesta moral de inspiración cristiana en unos “códigos” nucleares y en unas “orientaciones” generadoras de estimaciones y de preferencias concretas.

a) **“Códigos nucleares” relacionados con la cercanía del Reino proclamado por Jesús**

Es difícil deducir de la enseñanza del Jesús histórico un sistema ético, a modo de los configurados por los filósofos griegos y romanos. Consiguientemente, no se puede hablar de un sistema jesuánico acerca de la moral sexual. Sin embargo, sí pueden ser aplicados a la realidad sexual los códigos axiológicos fundamentales vinculados a la presencia del Reino tal como fue predicado por Jesús. Las praxis sexuales de los creyentes, si quieren entrar en la dinámica del Reino, han de organizarse de acuerdo con unos códigos que expresen la „alternativa ética” del Evangelio. Resalto tres códigos fundamentales:

– *El código (de vida) del “don” frente al código (de muerte) de la „posesión”*. Un código de amplia aplicación en la época de Jesús, cuando la sexua-

¹³ L. W. C o u n t r y m a n. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia 1988; L. S c h o t t r o f f. *Sexualität im Johannesevangelium*. „Evangelische Theologie” 57(1977) 437-449; R. F. C o l l i n s. *Sexual Ethics and the New Testament. Behavior and Belief*. Nueva York 2000.

lidad era entendida y practicada, en amplios sectores sociales, como una manifestación de “posesión” (de dominio jerárquico, de dependencia de “género”, de relación asimétrica).

– *El código (de vida) de la “interioridad” frente al código (de muerte) de la “pureza” externa.* La interioridad para un semita es el “corazón” (en hebreo: *leb*; en griego bíblico: *kardía*): ahí es donde acaece lo bueno y lo malo (cf. Mc 7). En cambio, las categorías de “lo puro” y “lo impuro” pertenecen a una comprensión tabuística (pureza tabuística), sacral (pureza ritual) o puramente social (pureza legal) de la realidad.

– *El código (de vida) de la “autonomía personal” frente al código (de muerte) del “honor” (o “deshonor”).* En culturas antiguas y en rasgos “regresivos” de las culturas actuales ha sido y es normal regular las praxis sexuales (sobre todo, de la mujer y de las personas “dependientes” de otras) por el código del honor, según el cual lo más importante es lo que afecta al bien del “señor”, del “clan” o del “grupo”. La presencia efectiva del Reino proclamado por Jesús coincide con la recuperación del individuo en cuanto “sujeto” y en cuanto poseedor de “autonomía personal”.

b) Orientaciones” generadoras de estimaciones y de preferencias concretas

Si la categoría jesuánica del Reino introduce nuevos (y alternativos) códigos en las prácticas sexuales de los creyentes, Pablo ofrece un conjunto de orientaciones básicas que generan estimaciones y preferencias específicas para configurar la vida sexual de los miembros de la comunidad cristiana¹⁴. En lo anteriormente dicho se advierte una orientación general: el deseo de salir de la “crisis” yendo hacia “centro”. En lugar de intentar superar la crisis utilizando el mecanismo psicológico de “huida hacia delante”, en este caso, mediante la tentación de “ya que no quieren normas, aumentemos las normas”, se prefiere conseguir el objetivo mediante el re-descubrimiento de la “inspiración nuclear” del Evangelio y adaptándola a la situación actual.

IV. REPLANTEAMIENTO DEL SISTEMA NORMATIVO

Quiero subrayar, de forma más expresa, la necesidad de replantear el sistema normativo de la ética sexual cristiana. Hace algunos años fue éste

¹⁴ W. S t e g e m a n. *Paul and the Sexual Morality of His World.* „Biblical Theology Bulletin” 23(1993) 161-166; F. W a t s o n. *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic.* Cambridge 2000.

uno de los temas más debatidos en el tratado de la moral sexual¹⁵. Opino que su solución ha de ser orientada mediante dos opciones metodológicas.

a) **Opción por un paradigma de valores “fuertes”**

La sexualidad, como cualquier otra dimensión de la condición humana, demanda un horizonte de sentido en el que situar las prácticas del amor humano. La cultura reciente y actual, sobre todo en las sociedades occidentales, ha introducido un corte en el modelo explicativo de la sexualidad humana. Esa variación cultural ha sido caracterizada como un proceso de “revolución sexual”¹⁶. Hay que confesar que tal revolución ha tenido una función más “deconstructiva” que “constructiva”¹⁷. Hoy nos encontramos todavía en un mundo afectivo “desbocado”¹⁸, en una configuración social del amor caracterizada por el “caos”¹⁹, en una cultura sexual de fragmentos o “rompecabezas”²⁰; el amor humano tiene la estructura de la postmodernidad y se ha convertido en un “amor líquido”²¹ y en un amor rabiosamente “individualizado”²².

Obviamente, la reconstrucción del sentido para la sexualidad humana ha de provenir de los saberes antropológicos. Pero, no ha de ser descartada la contribución teológica. Antes de hablar de “ética” (cristiana) de la sexualidad es preciso formular una “teología” (cristiana) de la sexualidad. Desde diversas instancias se pide la construcción de una “erótica cristiana”, en la que se ofrezcan los significados de la cosmovisión cristiana en relación con la sexualidad humana²³.

¹⁵ B. H ä r i n g. *Sessualità: Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Roma 1973² 930-932; F. B ö c k l e. *Iglesia y sexualidad: Posibilidad de una moral sexual dinámica*. „Concilium” n. 100(1974) 507-523.

¹⁶ Se ha escrito mucho sobre la génesis, el proceso, el significado y los resultados de la “revolución sexual”. Anoto dos referencias desde la perspectiva teológica: „Concilium” n. 193(1984): “Sexualidad, Religión y Sociedad”. J. D o m i n a n. *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*. Santander 2002.

¹⁷ P. B e l d e r r a i n. *El amor entre el caos y la llamada: V a r i o s. Celibato por el reino: carisma y profecía*. Madrid 2003 19-46.

¹⁸ A. G i d d e n s. *Un mundo desbocado*. Madrid 2000.

¹⁹ U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m. *El normal caos del amor*. Barcelona 2001.

²⁰ J. A. M a r i n a. *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona 2002.

²¹ Z. B a u m a n. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid 2005.

²² U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona 2003.

²³ Cf. L. R e n n a. *La teologia morale occidentale e la risposta alla domanda di senso sull'eros*. „Rivista di Scienze Religiose” 18(2004) 255-316.

De entre las orientaciones que surgen de la cosmovisión cristiana acerca de la sexualidad sobresale, como principio fontal y organizador, el siguiente: la vida sexual, también la del creyente, ha de estar regida por el criterio de “humanización”. Liberada de las trabas míticas y tabuísticas, la sexualidad tiende a asumir una configuración humana y humanizadora. La sexualidad es una “realidad terrena”, aunque, al insertarse en el dinamismo de la fe, se convierte también en “ámbito de salvación”. El teólogo E. Schillebeeckx ha utilizado este esquema para interpretar la función de la cosmovisión bíblica y de la tradición cristiana en relación con el matrimonio²⁴.

Este principio de “humanización” rige para todo el conjunto de la vida sexual. Tanto para la Biblia como para la teología, “se trata de humanizar lo sexual no como un medio de satisfacción privada, ni como una especie de estupefaciente al alcance de todos, sino como la invitación al hombre a que salga de sí mismo. La realización de lo sexual no adquiere un valor ético cuando se hace ‘conforme a la naturaleza’, sino cuando ocurre conforme a la responsabilidad que tiene el hombre, ante la comunidad humana y ante el futuro humano”²⁵.

b) Opción por una metodología diversificada

Se ha hecho notar que existe una metodología diversa en la presentación oficial de la doctrina social y en la de la doctrina sexual. Mientras que en la moral social se parte de las realidades más generales para descender después a las más concretas (sin dar normas detalladas en aquello que pertenece al caso singular y coyuntural), en la ética sexual se parte, por el contrario, de lo concreto y se dan normas detalladísimas sobre el caso singular. Se pide que la metodología empleada en la ética sexual sea análoga a la usada en la doctrina social de la Iglesia²⁶. En concreto, que la propuesta sexual cristiana distinga tres niveles, como en doctrina social de la Iglesia (*Catecismo*, n. 2423):

- Proponer “principios de reflexión”;
- Formular “criterios de juicio”;
- Ofrecer “orientaciones para la acción”.

²⁴ E. Schillebeeckx. *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*. Salamanca 1970².

²⁵ J. Ratzinger. *Hacia una teología del matrimonio*. „Selecciones de Teología” 9(1970) 243.

²⁶ Cf. Ch. E. Curran. *Official Catholic Social and Sexual Teaching. A Methodological Comparison: Tensions in Moral Theology*. Notre Dame 1988 87-109; Y. Calvez. *Morale sociale et morale sexuelle*. „Etudes” 378(1993) 641-650.

V. RETOS AL DISCURSO TEOLÓGICO-MORAL DEL FUTURO

En este último apartado anoto algunas exigencias para hacer una propuesta concreta de la moral sexual cristiana para el momento actual. Me refiero a aquellos retos que debieran atraer prioritariamente la reflexión teológico-moral del presente y del futuro. Tales retos serán mejor resueltos si se parte del núcleo axiológico del Evangelio, si se asume lo mejor de los paradigmas históricos (integrando la “naturaleza” la “libertad”, el “placer” y el “señorío personal”, el respeto interpersonal y la dimensión comunitaria), y si se tiene una sensibilidad crítica ante la nueva cultura de la sexualidad.

Sobre la formulación complexiva de la ética sexual cristiana se cierne una notable crisis de credibilidad, según se ha constatado más arriba. Veremos si la reflexión teológico-moral del próximo futuro es capaz de abordar y de solucionar serios interrogantes como los que señalo a continuación.

– *Identidad de la ética sexual cristiana.* La teología tiene que llevar a cabo una identificación crítica de la genuina “tradición cristiana” en materia de ética sexual. La orientación del comportamiento sexual de los cristianos ha está tan condicionada por corrientes culturales históricas que se precisa un discernimiento muy agudo para individualizar la especificidad cristiana en este ámbito de la vida. En concreto, se precisa individualizar las „constantes” de la tradición cristiana a fin de clarificar el contenido de la cosmovisión cristiana en relación con la sexualidad²⁷. Por otra parte, incumbe a la reflexión teológico-moral descubrir los aspectos innovadores y alternativos que la sensibilidad cristiana ha introducido en la comprensión y en la vivencia de la sexualidad²⁸.

– *Diálogo con la cultura actual.* Urge instaurar un diálogo lúcido y fecundo entre los valores evangélicos de la sexualidad y la cultura actual. Los criterios aportados por el Concilio Vaticano II para entender y realizar el diálogo de la Iglesia con el mundo actual²⁹ han de ser aplicados a este ámbito concreto del diálogo entre Evangelio y cultura sexual actual. También aquí se verifica la afirmación de que “de la misma manera que interesa al mundo (en nuestro caso: a la cultura sexual actual) reconocer a la Iglesia (en nuestro

²⁷ Sobre la apelación a una “doctrina constante” en la tradición eclesial en materia de ética sexual, ver: E. F e r r a s i n. “Dottrina costante” della Chiesa sulla sessualità? „Salesianum” 54(1992) 123-150.

²⁸ M. A. H a y e r, W. P o r t e r, D. T o m b (eds.), *Religion and Sexuality*. Sheffield 1998.

²⁹ *Gaudium et spes* 44.

caso: a los valores evangélicos) como realidad social y fermento de la historia, también la propia Iglesia (en nuestro caso: la moral sexual cristiana) sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad (en nuestro caso: de la cultura sexual)³⁰. Hay que reconocer que la doctrina oficial católica precisa un diálogo más profundo y coherente con la cultura sexual actual³¹. La reflexión teológico-moral no puede dejar de tener en cuenta la “liberación” sexual acaecida en el último medio siglo³².

– *Pluralismo de “paradigmas” de ética sexual.* Dentro de la unidad convergente del único proyecto cristiano sobre la sexualidad es necesario reconocer la pluralidad de “paradigmas” en orden a la formulación de tal proyecto³³.

– *Coherencia “epistemológica” y “metodológica”.* Por lo que se refiere a la epistemología de la ética sexual cristiana es necesario analizar y solucionar dos interrogantes: cómo articular un discurso de valores al interior de los datos científicos y culturales de la sexualidad humana³⁴; y, cómo plantear la significación propiamente religiosa dentro de la reflexión ética³⁵. En cuanto a la cuestión metodológica, ya se ha hecho notar que existe una metodología diversa en la presentación oficial de la doctrina social y en la de la doctrinal sexual.

– *“Inculturación” de la ética sexual.* El postulado general de la inculturación de la moral cristiana en las diversas áreas culturales debe verificarse y llegar a ser realidad también en el campo de la ética sexual. Pienso, de modo especial, en la inculturación en el área asiática, en el mundo africano³⁶ y en el ámbito latinoamericano³⁷.

³⁰ Ibid. 44.

³¹ Cf. J. A. S e l l i n g (ed.). *Embracing Sexuality. Authority and experience in the Catholic Church.* Leuven 2001.

³² E. F u c h s. *Bilan spirituel de la libération sexuelle. Lecture d'un théologien réformé.* „Revue d'éthique et de théologie morale” n. 222 (2002) 13-20.

³³ Cf. K. T. M c M a h o n. *Sexuality: Theological Voices.* Baintree 1987); G. M a n e n s c h i j n. *Sexual Morality, Worldview, and Social Change.* B. Musschenga (ed.). Does Religion Matter Morality? Kampen 1995 59-88; P. B. J u n g, J. A. C o r a y (eds.). *Sexual Diversity and Catholicism: Toward the Development of Moral Theology* (Collegeville 2001); J.-J. B o i l d i e u. *Interpréter la sexualité.* „Revue d'éthique et de théologie morale” n. 222 (2002) 7-11.

³⁴ B. F r a l i n g. *Wie konnte heute eine Sexualethik aussehen? Überlegungen zu einem Versuch.* „Ethica” 3(1995) 365-379.

³⁵ G. M a n e n s c h i j n. *Sexual Morality, Worldview, and Social Change.* B. Musschenga (ed.). Does Religion Matter Morality? Kampen 1995 59-88.

³⁶ Cf. B. B u j o. *Sexualverhalten in Afrika und Naturrechtsethik.* „Theologie der Gegenwart” 36(1996) 209-218.

– *Asunción del “punto de vista femenino”*. Dentro del necesario proceso de “feminización” de la ética³⁸, le corresponde a la moral sexual asumir más plenamente el punto de vista femenino en sus planteamientos y en sus orientaciones³⁹.

PERSPEKTIVY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ETYKI SEKSUALNEJ

S t r e s z c z e n i e

Artykuł ma na celu ukazanie chrześcijańskiej specyfiki w spojrzeniu na problematykę ludzkiej płciowości i etyki seksualnej. Autor podejmuje analizę znaczenia tego, co oznacza perspektywa chrześcijańska w odniesieniu do seksualnej sfery człowieka. Główną płaszczyzną naukowych rozważań pozostaje płaszczyzna aksjologiczna i normatywna. W końcowej części publikacji zostały zaprezentowane wyzwania dla dyskursu teologicznomoralnego w przyszłości.

Palabras clave: ética sexual, sexualidad humana.

Słowa kluczowe: etyka seksualna, ludzka płciowość.

Key words: sexual ethics, human sexuality.

³⁷ Cf. J. S n o e k. *Ensayo de ética sexual*. Bogotá 1988; A. M o s e r. *Sexualidad*: I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.). *Mysterium Liberationis*, II. Madrid 107-124.

³⁸ Cf. M. V i d a l. *Feminismo y ética. Cómo „feminizar” la moral*. Madrid 2000.

³⁹ Cf. L. C a h i l l. *Between the Sexes*. Nueva York 1985; ID. *Women and Sexuality*. Nueva York 1992; ID., *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Nueva York 1996.

ANDRZEJ DERDZIUK OFMCap

CHRYSTOCENTRYZM PERSONALISTYCZNY

Przejmując i rozwijając idee teologicznomoralne z okresu przedsoborowego autorzy publikacji w drugiej połowie XX wieku szukali scalającego kryterium wykładu treści moralnych. Wskazanie soborowe zawarte w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, by teologia ukazywała „wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”¹ pobudziło do bardziej pogłębionych badań nad tym zagadnieniem. Zwrócono uwagę na konieczność właściwej antropologii jako jednego z punktów wyjścia w wykładzie teologii moralnej. Choć nie podnoszono tego od razu po Soborze, poszukiwano też sposobu odejścia od reistycznie pojmowanego wymiaru normatywnego postępowania człowieka do traktowania człowieka jako podmiotu, który w sposób wolny podejmuje decyzje i sam bierze odpowiedzialność za swoje czyny².

I. TEOLOGIA „PIERWSZEJ OSOBY” POSZUKUJĄCEJ DOBRA

Owo przejście wyraża stwierdzenie, że teologia moralna zmieniała się z teologii trzeciej osoby na teologię pierwszej osoby, będącej źródłem decyzji i ich samorozumienia. W teologii trzeciej osoby wskazywano na zestaw powinności wyznaczanych przez prawo moralne, które określało, co jest dla

Dr hab. ANDRZEJ DERDZIUK OFMCap, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Kraśnicka 76, 20-718 Lublin; e-mail: aderdziu@kul.lublin.pl

¹ DFK 16.

² Artykuł jest kontynuacją pozycji: A. D e r d z i u k. *Chrystocentryzmy parcjalne w teologii moralnej*. RT 55:2008 z. 3 s. 19-29.

człowieka dobre i z zewnątrz oceniało stosowanie się człowieka do respektowania wyznaczonych norm. Przewaga normy nad sumieniem przesuwiała szalę odpowiedzialności na zewnątrz osoby, tak iż działanie stawało się coraz mniej osobowe, a niekiedy wręcz było traktowane jako mechaniczne wypełnianie zobowiązań. Trudno było w tej perspektywie wskazać na osobiste zaangażowanie człowieka, któremu nie ukazywano wewnętrznych motywacji do działania. Podawane uzasadnienia, odnoszące się do Chrystusa, miały charakter heteronomiczny i nie angażowały w pełni wolności osoby³.

W teologii moralnej „pierwszej osoby” chodziło o ukazanie perspektywy życia moralnego jako płaszczyzny wyboru konkretnego działania osoby poruszanej od wewnątrz motywem pragnienia dobra. Relacja wolności i prawa ustąpiła nieco miejsca relacji wolności i dobra. Człowiek wybiera bowiem pewne działanie nie ze względu na to, że jest ono nakazane, ale ze względu na to, że jest ono dla niego dobre. Przyjmowanie normy staje się zasadne dzięki temu, że norma wskazuje człowiekowi prawdziwe dobro. Wolność zostaje wyzwolona przez prawdę, w świetle której człowiek dostrzega pełne konsekwencje własnych wyborów. Prawo, wskazując pewne zachowania lub też zakazując jakichś działań, apeluje do władz decyzyjnych osoby o wybranie dobra potwierdzającego wartość osoby. Ujmowanie moralności czynu od strony podmiotu działającego pozwala na pełniejsze określenie wartości moralnej czynu. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II: „aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny. O ile jest on zgodny z porządkiem rozumu, sprawia, że wola jest dobra, doskonali nas moralnie i uzdalnia do rozpoznania naszego ostatecznego celu w doskonałym dobru, w pierwotnej miłości”⁴.

W tym kontekście pojawia się istotne w teologii moralnej rozróżnienie między „dobrem osoby” a „dobrem dla osoby”. Dobrem osoby jest to, co sprawia, że osoba staje się bardziej sobą i potwierdza swoją osobową godność poprzez doskonalenie własnej natury. Wartość osoby, określana w języku biblijnym słowem „dusza”, nie może być porównana z żadnym innym dobrem, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16,

³ Por. L. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*. Roma 2001 s. 116-117.

⁴ VS 78.

26). Dobro osoby, pojmowane jako osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, jest równoznaczne z celem ostatecznym w terminologii tomistycznej.

Owo dobro osiąga się poprzez urzeczywistnianie wolności w postaci wyborów nadających osobie właściwy kierunek rozwoju. Chodzi o decydowanie się, niekiedy nawet za wielką cenę, na postawy, które ocalają honor. Dobro osoby nie jest bowiem jakimś dobrem cząstkowym, sektorowym, ale obejmuje całą osobę i najważniejsze motywy, dla których warto żyć. Pojawia się w tym miejscu kategoria „być”, która jest dla osoby ważniejsza niż kategoria „mieć”. Dążenie do osiągnięcia dobra osoby nie realizuje się inaczej, jak poprzez wchodzenie w relacje miłości z innymi, przez którą człowiek odkrywa swą wartość i ją rozwija. Tę myśl trafnie ujmują słowa Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁵.

Dobrem dla osoby mogą być różne dobra cząstkowe, które służą jej w realizowaniu powołania. Umożliwiają one egzystencję oraz osiąganie coraz wyższych celów. Obok celów błahych i zgoła niepotrzebnych, należy wyliczyć te, które określa się mianem fundamentalnych skłonności naturalnych, np. dążenie do zachowania życia, dążenie do podejmowania współżycia seksualnego i tworzenia wspólnoty miłości z ukochaną osobą, dążenie do uczestniczenia w życiu społecznym oraz dążenie do poznawania prawdy. Owe dążenia mają swój wymiar osobowy. Osiągając tak postawione cele, człowiek nie tylko zachowuje egzystencję i osiąga satysfakcję, ale też zyskuje sens swego życia, dający siłę do dalszego trwania⁶. Nie może być prawdziwym dobrem dla osoby to, co sprzeciwia się dobru osoby. Jak ujmuje to Jan Paweł II „dążenie do dobra jest prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury. Ludzki czyn, dobry ze względu na swój przedmiot, jest zarazem *przyporządkowany* ostatecznemu celowi”⁷.

W dyskusji posoborowej stało się jasne, że w opracowywaniu integralnej antropologii nie można traktować człowieka jako dychotomicznego złożenia z natury i łaski. Człowiek jest jednością powołaną do życia przez Boga i właściwym ujęciem winna być antropologia teologiczna, w której człowiek jest widziany jako istota zanurzona w historii ziemskiej i zarazem wezwana do uczestniczenia w szczęściu wiecznym. Zjednoczenie z Chrystusem przeni-

⁵ KDK 24.

⁶ Por. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo* s. 144-147.

⁷ VS 78.

ka poza granicę chrztu, gdyż udziela On swej mocy wszystkim ludziom, którzy „usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”⁸. Każdy człowiek jest przyporządkowany do stwórczej i zbawczej łaski udzielanej przez Człowieczeństwo Chrystusa⁹. Owo przyporządkowanie dotyczy zarówno drogi poznawania i rozumienia własnego jestestwa, jak też odkrywania sensu życia. Wyraził to Jan Paweł II w swej programowej encyklice. „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa”¹⁰. Swoista moda w latach siedemdziesiątych na mówienie o anonimowych chrześcijanach była liberalną reakcją odrzucania przyporządkowania każdego człowieka do zbawczej łaski Chrystusa. Próbuąc stworzyć pewien humanizm bez Boga, nie była jednak w stanie zakryć wstydlivych kart z historii ludzkości, w której odrzucanie Boga prowadziło do degradacji człowieczeństwa.

II. MODELE CHRYSTOCENTRYZMU

Livio Melina w swej książce stanowiącej zbiór artykułów z zakresu teologii moralnej fundamentalnej dokonał typologii różnego rodzaju chrystocentryzmów i wskazał na trzy główne modele. Odnoszą się one do kategorii normy, przyczyny oraz celu. Traktowanie Chrystusa jako normy, rozumianej jako norma osobowa, stanowi model najbardziej rozpowszechniony i mający zakorzenienie w tradycji. Jezus Chrystus staje się wzorem do naśladowania i modelem do wskazywania dróg rozwijania etosu¹¹. Takie podejście możliwe jest w moralności „trzeciej osoby”, w której wartość moralną czynów ocenia się z pozycji zewnętrznego obserwatora. Moralność jest wówczas rozumiana jako zgodność owych czynów z normą moralną. Istotnym ograniczeniem tego typu chrystocentryzmu jest heteronomiczny charakter tak rozumianego prawa, które staje się czymś zewnętrznym do ludzkiego działania i wartość moralna czynu objawia się już po jego podjęciu przez osobę.

⁸ KK 16.

⁹ Por. E. C ó f r e c e s M e r i n o, R. G a r c i a d e H a r o. *Teologia moralna fundamentalna*. Tłum. A. Liduchowska. Kraków 2004 s. 87, 97.

¹⁰ RH 10.

¹¹ Por. J. N a g ó r n y. *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. RT 52:2005 z. 3 s. 13.

Drugi typ chrystocentryzmu odwołuje się do fundamentu ontologicznego i traktuje Chrystusa jako źródło nowego życia, nowej jakości bytu, którym człowiek staje się jako podmiot moralny zakorzeniony w Chrystusie. Chrystocentryzm nowej ontologii wskazuje na przyczynę działania osoby, która zakorzeniona i odnowiona w Chrystusie zyskuje nowe możliwości działania¹². Ten rodzaj refleksji chrystocentrycznej nie do końca wyjaśnia moralny wymiar nowej ontologii. Brakuje głębszej analizy, w jaki sposób nowa jakość bytu przemienia się w nową jakość działania. Brakuje bowiem ukazania wewnętrznej motywacji. Zamiast tego, z opisanej w kluczu chrystocentrycznym antropologii, wyprowadza się konkretne normy praktycznego działania. Jak zauważa Melina – moralisci, wychodząc z ujęcia podmiotowego, dochodzą do stwierdzeń o charakterze przedmiotowym.

Trzeci typ chrystocentryzmu opiera się na celowościowej interpretacji ludzkiego działania. Punktem wyjścia jest perspektywa osoby, która dąży do swego spełnienia przez podejmowane działania. W moralnym wartościowaniu owego działania kryterium stanowiącym punkt odniesienia nie jest już zewnętrzna regulacja prawna ani metafizycznie ujmowana przyczyna bytowa, ale cel osoby wyzwalający praktyczny dynamizm wolności. Życie ludzkie rozumiane jest jako dążenie do osiągnięcia wewnętrznego celu podmiotu działającego. Ów cel można określić mianem dobrego życia. W perspektywie teologicznej działanie ludzkie ujmowane jest jako wolna współpraca w wypełnieniu stwórczego i odkupieńczego dzieła Boga w Chrystusie. Owo dzieło Boże polega na doskonaleniu samego człowieka i osiągnięciu jego pełnej szczęśliwości oraz w tym samym czasie jawi się jako uwielbienie Boga¹³.

Widać tu wyraźne nawiązanie do stwierdzenia św. Ireneusza z Lyonu, że żyjący człowiek jest chwałą Boga. Chodzi bowiem o takie życie, które jest zamierzone dla człowieka przez Boga. Jednocześnie to życie jest w pełni ludzkie i powierzone wolnemu dysponowaniu przez człowieka. Człowiek, odkrywając cel swojego działania w postaci celów cząstkowych, poprzez wiarę otwiera się na dostrzeżenie i przyjęcie celu ostatecznego. W ten sposób nadprzyrodzony i darmowy charakter celu ostatecznego nie pozwala człowiekowi ograniczać swego rozwoju tylko do wewnętrznej płaszczyzny dynamizmów działania, ale wymaga otwierania się na transcendencję. Moralność chrześcijańska jest zarazem personalistyczna i responsoryjna. Rodzi się jako

¹² Zagadnienie to interesująco omówił J. Nagórny w: *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia w Chrystusie*. W: „*Vivere in Christo*”. *Chrześcijański horyzont moralności*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1996 s. 87-116.

¹³ Por. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo* s. 107-108.

odpowiedź na spotkanie z Chrystusem. Tylko bowiem w tej perspektywie człowiek zdolny jest rozpoznać i osiągnąć szczególną pełnię, która będąc dla niego nieoczekiwana i do końca nieznana, jest jednocześnie w zaskakujący sposób zbieżna z jego najgłębszymi pragnieniami. Odpowiedź na propozycję Chrystusa staje się dla człowieka zaproszeniem do najpełniejszej realizacji własnego bytu. Działanie Boże zostaje przyjęte jako własne i wyzwala wolność człowieka, który czuje się od wewnątrz przynaglany do przekraczania siebie w kierunku miłosego oddania siebie Innemu. Chrystocentryzm tego typu, rozumiany jako chrystocentryzm działania, dotyczy sfery moralności człowieka, w której Chrystus staje się zasadą wewnętrzną, który poprzez Ducha Świętego ożywia dynamizm działania ludzkiego. Nie chodzi zatem tylko o chrystocentryzm bytu, ale o takie przeniknięcie i przekształcenie wszystkich władz człowieka nową zasadą formalną, którą jest więź miłości z Chrystusem.

Należy stwierdzić, że w integralnym ujmowaniu rozwoju teologii moralnej trzeba pogodzić owe trzy ujęcia chrystocentryzmu. Istotne jest bowiem ukazanie Chrystusa jako osobowej normy, który swoim własnym przykładem wskazuje drogę postępowania dla chrześcijanina. Takie wskazanie normy zabezpiecza moralność przed bezdusznym legalizmem i zarazem chroni ją przed dowolnością i arbitralnością ludzkiej subiektywności¹⁴. Odwoływanie się do nowego człowieka w Chrystusie, otrzymującego od Zbawiciela nową tożsamość, którą należy potwierdzić nowym postępowaniem, ma charakter dynamiczny i wskazuje na konieczność potwierdzania wiary życiem. Wszczepienie przez sakramenty w Chrystusa nie zwalnia chrześcijanina od codziennego trudu przyoblekania się w Chrystusa, z Którym przyjaźń jest punktem wyjścia, ale zarazem kresem dążeń człowieka.

Perspektywa celu, którym jest Chrystus, stwarza z kolei przestrzeń do podjęcia wysiłku osobowego rozwoju. Zjednoczenie z Bogiem, będące źródłem nadziei na osiągnięcie pełni szczęśliwości, ujawnia się nie tylko jako kres wszelkich wysiłków zrealizowany w niebie, ale jest przedmiotem doświadczenia człowieka już tu na ziemi, gdy doświadcza on radości przebywania we wspólnocie Kościoła i cieszy się mocą otrzymaną w modlitwie. Odkrywanie sensu życia ludzkiego, rodzącego się z wewnętrznej więzi z Chrystusem, sprawia, że człowiek zyskuje radość nawet w cierpieniu, realnie patrząc w perspektywie krzyża i nie ludząc się, że najważniejsze jest zrealizowanie

¹⁴ Por. S. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992 s. 112.

własnych projektów. Postawienie Chrystusa jako celu oznacza przekraczanie własnych horyzontów człowieka, który nie wyrzekając się samego siebie i swoich zamierzeń, odkrywa, że można je zrealizować na innych drogach i zyskać szczęście nasycenia, niekoniecznie upierając się przy własnych scenariuszach. Zjednoczenie z Chrystusem wypełniającym wolę Ojca prowadzi do odkrycia zbieżności Bożych planów z najgłębszymi pragnieniami człowieka i rodzi zaufanie w dobroć Ojca, prowadzącego swoich wybranych przez pośrednictwo Ducha.

III. IDEE POWOŁANIA I NOWEGO PRZYMIERZA

W posoborowym chrystocentryzmie personalistycznym bardzo pojemne i pozwalające na pełne ujęcie tajemnicy działania moralnego okazały się dwie idee. Są to idea powołania oraz idea Nowego Przymierza w Chrystusie. Przy czym nie mają one charakteru wykluczającego się, ale wzajemnie się uzupełniają i w jakiejś mierze zawierają w sobie. Idea Nowego Przymierza jest nadrzędna i spełnia rolę podstawowej płaszczyzny dla rozumienia innych idei. Na gruncie polskim ideę powołania przybliżył bp Stanisław Smoleński († 2006)¹⁵ i twórczo rozwinął oraz zastosował w wykładzie teologii moralnej ks. prof. Stanisław Olejnik, który w swoich podręcznikach wskazywał na dialogalny i personalistyczny charakter więzi z Bogiem¹⁶. Już same tytuły tych podręczników odnosiły ich czytelnika do zauważenia działania Boga. Pierwszy podręcznik nosił tytuł *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*¹⁷, drugi zaś, mający siedem tomów, był zatytułowany *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*¹⁸. W pierwszym tomie drugiego podręcznika ks. Olejnik opowiada się za ideą powołania i wyjaśnia, że ma ona charakter chrystocentryczny¹⁹. Olejnik sprowadza jednak powołanie w Chrystusie do

¹⁵ *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*. T. 1. *Istota powołania chrześcijańskiego*. Red. S. Smoleński. Wyd. 3. Częstochowa 1983.

¹⁶ Por. S. O l e j n i k. *Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej. Relacja uczestnika*. W: *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2006 s. 13-29.

¹⁷ Warszawa 1979.

¹⁸ Warszawa 1988-1993.

¹⁹ *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*. T. 1. *Wprowadzenie i idea wiodąca*. Warszawa 1988 s. 172-174.

wymiaru zbawczego i za mało uwzględnia perspektywę stwórczą, w której już ujawnia się Boże wyposażenie człowieka.

Uzupełnieniem tego spojrzenia są rozważania ks. prof. Janusza Nagórnego, który na polskim gruncie jest bardzo zasłużonym w rozwinięciu i propagowaniu idei Nowego Przymierza. Wskazał on na biblijne korzenie tej idei i wysunął teologicznomoralne implikacje w postaci ukazania posłannictwa chrześcijan zakorzenionego w łasce przymierza²⁰. Ks. Nagórny, pisząc o kategorii Nowego Przymierza „jako zasadzie interpretacyjnej, porównał ją do drzwi wejściowych do domu. Koniecznie trzeba przez nie przejść, jeśli chce się normalną drogą wejść do wnętrza domu, ale wchodząc nie zabiera się przecież drzwi ze sobą, zostawia je tam, gdzie są”²¹. Publikacje poświęcone kwestiom metodologicznym oraz systematyczny wykład zagadnień z zakresu teologii moralnej szczegółowej są konsekwentnie ujmowane przez ks. Nagórnego w kluczu moralności Nowego Przymierza²².

Obie te idee – powołania i Nowego Przymierza – spełniają postulat uwzględniania w polu swej refleksji całego człowieka w jego różnych dynamizmach działania. Wskazują one nie tylko na jeden z komponentów relacji z Bogiem, ale ujmują tę relację integralnie, mieszcząc w sobie zaangażowanie Boga i odpowiedź człowieka. Pierwszeństwo inicjatywy Boga objawia się w obdarowaniu człowieka darem życia i zdolnością przymierza. To na mocy owego pierwotnego wyposażenia człowiek może wchodzić w relację z inicjującym ją Bogiem i zostaje wprowadzony w dysponowanie dalszymi darami prowadzącymi aż do przeobóstwienia i uczestniczenia w życiu trynitarnym.

Życie moralne jest w tej perspektywie ujmowane jako rzeczywistość dynamiczna i responsoryjna. Człowiek udziela miłującemu Bogu odpowiedzi poprzez dokonywane przez siebie wybory, które mają charakter opowiedzenia się za lub przeciw trwaniu w przymierzu. U początku jednak tych wyborów kategorialnych stoi podstawowa decyzja wiary, w której człowiek w sposób wolny podejmuje współpracę z Bogiem, powierzając Mu swe życie i uznając za Pana i Boga²³. Rozpoznana prawda o Bogu i człowieku, leżąca u pod-

²⁰ Por. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989.

²¹ *Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej*. W: „*Veritatem facientes*”. *Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Franciszka Greniuka*. Red. J. Nagórny, J. Wróbel. Lublin 1997 s. 272.

²² Por. M. M a c h i n e k. *Biblijny fundament teologii moralnej*. W: *Świadek nadziei*. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 165-175.

²³ Por. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności* s. 111-112.

staw tej relacji, jest zarazem przynagleniem i możliwością wyboru. Człowiek może odrzucić gotowość Boga do podjęcia współpracy i odmówić kroczenia drogą wyznaczoną przez Boga. Jednak w ten sposób zaprzecza własnemu powołaniu i stawia się w pozycji kogoś, kto nie uznając swego statusu stworzenia i syna, uzurpuje sobie przywilej bycia bogiem i staje się nieprzyjacielem Boga. Prowadzi to nieuchronnie do autodestrukcji.

Wybór powołania i podjęcie przymierza dokonuje się na zasadzie uwierzenia objawionej miłości i zaufania dobroci oferowanego przez Boga planu. Toczący się nieustannie w historii zbawienia dialog między Bogiem i człowiekiem obejmuje element obiektywny (wydarzenia historii biblijnej i historii Kościoła) oraz element subiektywny – w postaci indywidualnego doświadczenia każdego człowieka, który przeżywa owoce swoich wyborów w postaci konsekwencji doświadczanych we własnym życiu. Historia zbawienia trwa nieustannie, tocząc się w Kościele i w sumieniu człowieka, który doświadcza, że jest postawiony w koniecznościowej relacji do Boga²⁴. Chcąc tego lub nie, uznając to lub nie, człowiek znajduje się w relacji do prawdy o swoim byciu i dokonując konkretnych wyborów potwierdza tę prawdę lub też usiłuje jej zaprzeczać, uzurpując sobie prawo do całkowitej autonomii. Objawienie miłości dokonane w Chrystusie rozwija i ubogaca pierwotną relację powstałą w wyniku stworzenia. Wnosząc perspektywę nowości nie neguje i nie deprecjonuje jednak owego pierwotnego przyporządkowania człowieka do Boga, które jest nieusuwalne i nieodwołalne. Oznacza to także, że Chrystus, będący Pośrednikiem między Bogiem Ojcem a ludźmi, jest także takim Pośrednikiem dla ludzi, którzy Go jeszcze nie poznali. W sposób nieświadomiony i niezasłużony zostają oni objęci Jego zbawczym działaniem, które w tajemny i właściwy Bogu sposób dociera do nich i ich obejmuje.

Pozostając w relacji przymierza z Bogiem i odpowiadając pozytywnie na Boże powołanie, człowiek dzięki Chrystusowi lepiej rozpoznaje dary Boże i może się pełniej na nie otworzyć. Nie oznacza to, że stając się w Chrystusie nowym stworzeniem przestaje być „zwyczajnym” człowiekiem. Owszem, staje się przez to jeszcze bardziej naturalny, bo bliższy pierwotnej prawdzie o człowieku zamierzonej w stwórczym planie Boga. Ludzkie dynamizmy, ogarnięte łaską odkupienia, docierającą do człowieka poprzez sakramenty, nie przestają być ludzkie, a więc obciążone zdolnością do upadku. Zarazem jednak dysponują większą potencjalnością i na miarę wiary stają się bardziej wytrwałe

²⁴ Por. t e n ż e. *Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 153-170.

i stabilne w podejmowaniu właściwych wyborów. Zgodnie z zasadą „gratia non tollit naturam, sed perficit eam” Bóg nie zastępuje człowieka w działaniu, lecz go udoskonala i doprowadza do możliwości osiągnięcia pełni²⁵.

Pozostaje otwartym pytanie jak opisać owo współdziałanie łaski i ludzkiej wolności, by nie przeakcentowując żadnego z tych czynników, wskazać na wewnętrzną dynamikę ludzkiego działania. Nie zasłaniając się tajemnicą zakrywającą misterium Boga, trzeba pokornie pochylać się nad rozważeniem ludzkiego procesu decyzyjnego i pójść tropem analizy samostanowienia osoby jako takiej. Człowiek potwierdza się w swoim czynie, przez który nie tylko objawia swoje wewnętrzne dynamizmy innym, ale też objawia siebie samemu sobie, gdyż niejako sprawdza się relacja jego *theoria* z *praxis*. Istotnym bowiem problemem jest powstawanie rozbieżności między zamierzeniami i pomysłami a ich wprowadzeniem w życie. Analizując to zjawisko człowiek dochodzi do wniosku, że nie jest bogiem, u którego myśl i działanie stanowią jedno. Ludzka myśl nie jest stwórcza na miarę boskiej i musi pokonywać opór materii.

Dlatego kolejną konstatacją człowieka w analizie jego działania staje się odkrycie złożoności swego bytu, w którym na równi z dowartościowaniem umysłu musi być doceniona wartość ciała. Osoba, która staje się sobą w procesie podejmowania konkretnych czynów, doświadcza trudu stawania się i zarazem radości tworzenia siebie. Bardzo istotne jest odkrycie owego zadania, jakie stoi przed osobą, by rozwijając się, dążyła do swej doskonałości. Kresem owej doskonałości jest takie dysponowanie sobą, by móc dać siebie komuś, kogo się kocha miłością ofiarną. Miłość jest zatem miarą doskonałości osoby jako osoby, bo przez umiejętność daru z siebie i zdolność do niezatrzymywania siebie dla siebie, człowiek potwierdza swoją zdolność do dyspozycyjności, która nie jest czymś egoistycznym i zamykającym się w sobie, ale stanowi wyraz do zdolności przekraczania siebie. W naturalny sposób człowiek odkrywa, że nie może stanowić miary dla siebie samego, gdyż dopóty pozostanie niespełniony, dopóki nie odda siebie samego w darze komuś, kto będzie ten dar umiał przyjąć z bezinteresowną wzajemnością.

Odniesienie do doskonałej miłości staje się dla człowieka koniecznym imperatywem, który stanowi kres nieusuwalnych poszukiwań. Chrystus rozpoznany w wierze staje się wewnątrznie rozpoznany i przyjęty przez doświadczenie poszukiwania miłości niezawodnej, która potrafi bezinteresownie da-

²⁵ Por. W. R z e p a. *Chrystocentryzm życia moralnego*. W: *Świadek nadziei*. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej s. 180-181.

wać i przyjmować. Przeżycie wiary i doświadczenie egzystencjalnego otwierania się na drugie „ty” sprawia, że przyjęcie Chrystusa jako objawienia najwyższej miłości nie staje się tylko przyjęciem propozycji z zewnątrz, ale jest potwierdzeniem wewnętrznej intuicji i uznaniem własnej wartości. Osoba, pozostająca w poszukiwaniu potwierdzenia własnej wartości w spotkaniu prawdziwej miłości, potrzebuje Chrystusa jako ostatecznej gwarancji, że życie ma sens i że owo nieutulone pragnienie miłości jest czymś normalnym. Inaczej człowiek nie jest w stanie zrozumieć samego siebie i staje się rozbitkiem w rozbitym świecie, poszukującym ocalenia siebie w samym sobie. Zdumienie nad pojemnością własnego serca prowadzi człowieka do przyjęcia istnienia takiej miary miłości, która zdumiewa swą nieskończonością i pełnią.

Najwyższą miarą ludzkiej dojrzałości jest Chrystus, w którym osoba ludzka poznaje najdoskonalszy wzór i zarazem doświadcza piękna odkrywanej wewnątrz prawdy o radości z dawania siebie. Chrystusowy sposób oblatywnego życia nie jest tylko modelem z zewnątrz, ale objawia człowiekowi sens zmagania ze samym sobą, gdy tenże człowiek, zniewolony przez grzech, czuje się pokonany i zamknięty w pętach egoizmu, a mimo to nie przestaje myśleć o sobie w kategoriach powołania do miłości. Chrystus jest zatem przez człowieka upragniony nie tylko jako wzór stworzenia i łaskawy Stworzyciel powołujący ludzi na swój obraz i podobieństwo. Jest jeszcze bardziej potrzebny i pożądanym jako Zbawiciel, który nieustannie odnawia prawdę o stworzeniu i powołaniu do miłości.

Pełne zrozumienie wzorczego i zbawczego odniesienia do Chrystusa jest możliwe jedynie w świetle prawdy o Trójcy Przenajświętszej, w której człowiek dostrzega swoje powołanie do uczestniczenia w kręgu życia Bożego i włączenia się w obdarowywanie miłością²⁶. Zarazem człowiek utożsamia się z Chrystusem jako uczestniczącym zarówno w zjednoczeniu z naturą ludzką, jak i naturą boską. Chrystus jednocześnie objawia słabość swego ludzkiego ciała i moc ducha, która w tym ciele zamieszkuje. Okazuje bezradność człowieka skazanego na śmierć i zabitego, który przecież ową bezradność dobrowolnie przyjmuje i poddaje się władaniu ludzi nad Synem Człowieczym. Spojrzenie na Chrystusa w perspektywie prawdy o Trójcy Świętej pozwala chrześcijaninowi na podjęcie ewangelicznego sposobu pokonywania zła dobrem, gdyż chrześcijanin wie, że za tym planem stoi potężna moc stwórcza Ojca i krzepiąca obecność Ducha Świętego, Który podpowiada

²⁶ Por. A. D e r d z i u k. *Trynitarny fundament życia moralnego*. RT 52:2005 z. 3 s. 28-30.

swoim wyznawcom co mają mówić (por. Mt 10, 19-20) i udziela mocy do znoszenia krzyża.

Jezusowe doświadczenie bycia umiłowanym Synem i Namaszczoneym pełnią Ducha staje się dla chrześcijanina pomocą w przekonywaniu, że podjęcie drogi wskazanej w Ewangelii, choć wydaje się głupstwem dla tego świata, jest mądrością u Boga, gdyż zostaje potwierdzone konkretnym przykładem Syna Człowieczego (por. 1 Kor 1, 17-18). Podjęcie tegoż przykładu nie ma zatem tylko formy naśladowania konkretnych czynów Jezusa i imitacji Jego zachowań, ale jest otwieraniem się na plan Ojca i gotowością przyjęcia działania Ducha Świętego. Człowiek, decydujący się na życie moralnością ewangeliczną, jednocześnie uświadamia sobie swą słabość i odkrywa źródło mocy. Pozostając słabym człowiekiem, musi wypracowywać w sobie postawę wytrwałości i ćwiczyć swe ciało i ducha na drodze ascezy. Winien jednak podążać drogą wiary, by dać się przemienić przez przemieniającą łaskę, zdolną do uczynienia człowieka mieszkaniem Boga i współpracownikiem Jego dzieła stwarzania i zbawiania świata.

Chrystocentryzm personalistyczny opiera się na założeniu, że odniesienie człowieka do Chrystusa niczego nie odbiera człowiekowi, ani też nie zastępuje jego wysiłków. Co więcej, dzięki Chrystusowi człowiek bardziej jest człowiekiem, gdyż w Jednorodzonym Synu Bożym została objawiona najwyższa godność ludzkiego powołania i wyznaczona droga osiągnięcia ludzkiej pełni. W Chrystusie człowiek doskonale rozumie siebie samego i potrafi trafnie określić możliwości swego rozwoju.

Perspektywa „pierwszej osoby” w teologii moralnej jest możliwa jedynie wówczas, gdy człowiek zakorzeniony w Chrystusie odkrywa w Nim swoją tożsamość. Wówczas bowiem nie ma niebezpieczeństwa zbłądzenia, gdy człowiek nie tylko odkrywa jaki powinien być, ale też doświadcza mocy, dzięki której urzeczywistnia wpisane w jego serce pragnienia. Różne modele chrystocentryzmu, traktujące Chrystusa jako normę, przyczynę oraz cel moralnego postępowania chrześcijanina, wpisują życie ucznia Chrystusa w kształt przymierza i prowadzą do udzielania przez niego odpowiedzi na powołanie Boże, najpełniej zrealizowane w Chrystusie.

BIBLIOGRAFIA

- C ó f r e c e s M e r i n o E., G a r c i a d e H a r o R.: Teologia moralna fundamentalna. Tłum. A. Liduchowska. Kraków 2004.
- D e r d z i u k A.: Trynitarny fundament życia moralnego. RT 52:2005 z. 3 s. 19-32.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- M a c h i n e k M.: Biblijny fundament teologii moralnej. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 165-175.
- M e l i n a L.: Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale. Roma 2001.
- N a g ó r n y J.: Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej. W: Teologia moralna u kresu II tysiąclecia. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 153-170.
- Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia w Chrystusie. W: *Vivere in Christo*. Chrześcijański horyzont moralności. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1996 s. 87-116.
 - Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej. W: *Veritatem facientes*. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Franciszka Greniuka. Red. J. Nagórny, J. Wróbel. Lublin 1997 s. 259-292.
 - Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II. RT 52:2005 z. 3 s. 5-18.
 - Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza. Lublin 1989.
- O l e j n i k S.: Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej. Relacja uczestnika. W: Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2006 s. 13-29.
- Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. T. 1. Istota powołania chrześcijańskiego. Red. S. Smoleński. Wyd. 3. Częstochowa 1983.
- R o s i k S.: Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne. Lublin 1992.
- R z e p a W.: Chrystocentryzm życia moralnego. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 177-186.
- Sobór Watykański II: Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965).
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

PERSONALISTIC CHRISTOCENTRISM

S u m m a r y

Christocentrism is now one of the most widespread ideas in moral theology, allowing a coherent definition of the issues of moral life. The personalistic character of Christocentrism indicates the necessity of defining Christian morality in the perspective of the first person, owing to which a Christian not so much is directed by some outer law written down outside him, as searches for the true good, according to the principle of being open to the truth that is written in his conscience. A bond with Christ may be formed on the plane of motivation that results from undertaking the task of following, from the ontic rootedness as a new creature and on the basis of identification of one's aim with the aspiration that is in Christ. The „Chris-

to-form” of human life gives a man a new identity and opens him to participation in the Trinitarian life. The biblical ideas that define the personalistic dimension of Christocentrism most fully, are the idea of vocation and the idea of the New Covenant, which have been given a significant place in Polish moral theology. Pointing to a dynamic and responsorial character of Christian morality these ideas allow an integral definition of the phenomenon of aspiration to perfection in love that is at the same time a fullness of personal life.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: teologia moralna, chrystocentryzm, personalizm, powołanie, Nowe Przymierze.

Key words: moral theology, christocentrism, personalism, vocation, the New Covenant.

KS. WOJCIECH RZEPA

ODPOWIEDZIALNA MIŁOŚĆ SAMEGO SIEBIE W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

W nauczaniu Jana Pawła II odpowiedzialność za własne życie dokonuje się w perspektywie odkrytego i przyjętego przez człowieka powołania. Wpisane jest ono w dynamizm życia ludzkiego, w naturę ludzką: człowiek jest istotą stającą się, rozwijającą się we wszystkich wymiarach swego jestestwa. Papież naucza, że „nie tylko świat, ale i sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności. Bóg pozostawił człowieka w «ręku rady jego» (por. Syr 15, 14), aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. Dochodzić – znaczy własnym wysiłkiem budować w sobie tę doskonałość”¹.

Chodzi więc o rozwój integralny, obejmujący wszystkie płaszczyzny, w których przejawia się życie człowieka, a więc o rozwój ludzkiego ciała w fizycznym wymiarze, o rozwój psychicznych zdolności i możliwości oraz umiejętności, a także o wzrost duchowy. Jan Paweł II w *Liście do młodych* stwierdził, że słowem ewangelicznym, które najlepiej oddaje tę prawdę, w sposób syntetyczny i sugestywny, jest „wzrastanie”². Chodzi najpierw o wzrastanie „w latach”, które odnosi się do naturalnego związku człowieka z czasem. Należy wskazać tu na odpowiedzialność człowieka za wykorzystanie tych wszystkich możliwości, które wpisane są w człowieka, poprzez jego bogactwo genetyczne³.

Ks. dr WOJCIECH RZEPA – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: rzepa@kul.pl

¹ VS 39.

² Por. LdoM 14.

³ Por. J a n P a w e ł II. Przemówienie *Badanie nad genomem ludzkim* skierowane do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady „Pro Vita” (24.02.1998). W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Tarnów 1998 s. 297-298.

Zastrzec trzeba, iż nie chodzi o to, że Papież akceptuje determinizm, ale wskazuje na potrzebę współpracy z tym, co jawi się na poziomie osoby jako „uposażenie genetyczne”, jako indywidualne i niepowtarzalne bogactwo danej osoby w jej fizycznym istnieniu⁴. Odpowiedzialność wyraża się wówczas jako współpraca z tym wszystkim, co, będąc człowiekowi „dane” w przestrzeni jego fizycznego istnienia, na poziomie psychicznym i moralnym, a tym bardziej religijnym, zostaje mu jednocześnie „zadane”⁵. Owo „bogactwo” genetyczne staje się w tym wypadku odsłonięciem, konkretyzacją odpowiedzialności⁶.

Chrześcijanin staje się odpowiedzialny przed Bogiem za wykorzystanie wszystkich swych darów, naturalnych zdolności, owych „talentów”, które Bóg wpisał w jego życie, powołując go do istnienia. Możliwe to jest tylko wtedy, gdy człowiek odkryje siebie i swoje istnienie, nie tylko w przestrzeni „projektu życiowego”, ale nade wszystko jako „życiowe powołanie”⁷. Dla chrześcijanin będzie to miłość w Chrystusie, udział w miłości Boga. Wydaje się jednak, że od razu trzeba zastrzec, iż zarówno „projekt życiowy” jak i „życiowe powołanie” wpisane są w perspektywę Bożego działania⁸.

Podkreśla to mocno Jan Paweł II, nauczając o obecności Ducha Świętego w świecie od początku, już w tajemnicy stworzenia: „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku”⁹. Jak wyjaśnia J. Nagórny: „W nowym życiu, uświęconym zbawczą obecnością Ducha Świętego, nie ma podziału na to, co naturalne i co nadprzyrodzone. Kiedy nowy człowiek jest prowadzony przez Ducha Świętego, nie rozpoznaje on swoich decyzji, czynów i osiągnięć jako wyłącznie swojej osobistej zasługi, ale widzi

⁴ Por. J. W r ó b e l. *Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka*. RT 48:2001 z. 3 s. 154.

⁵ Por. J. N a g ó r n y. *Wyzwanie współczesności czy wezwanie Chrystusa? W: Profetyczna działalność Kościoła w służbie wolności*. Materiały z sympozjum teologiczno-pastoralnego zorganizowanego przez Rektorat Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Vallendar/Rh – Schönstatt w dniach 8-13 IV 1997. Red. F. Mrowiec. Würzburg 1997 s. 16-17.

⁶ J a n P a w e ł I I. Orędzie na ŚDM 1993: „*Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie...*”. W: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005): listy, orędzia, przemówienia, homilie*. Poznań 2005 nr 3. Por. W r ó b e l. *Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka* s. 160-161. Powraca w ten sposób prawda o tym, że chodzi o człowieka „konkretnego” (por. RH 13).

⁷ Por. LdoM 9.

⁸ Por. M. J a w o r s k i. *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie. Próba zarysu interpretacji filozoficzno-religijnej*. W: *Problem wyzwolenia człowieka*. Red. T. Styczeń, M. Radwan. Rzym 1987 s. 249.

⁹ DeV 41. Por. tamże nr 42.

je raczej w nowym wymiarze – jako łaskawą miłość Boga, który wzywa go i daje mu siłę do pełnej odpowiedzi”¹⁰.

Personalistyczna interpretacja odpowiedzialności prowadzi do przekonania, że odpowiedzialność może odkryć człowiek tylko wtedy, gdy dojrzewa w wymiarze życia osobowego, gdy odkrywa – jak była o tym mowa wcześniej – swoje życiowe powołanie. Zachodzi wzajemna zależność pomiędzy dojrzałością człowieka a jego odpowiedzialnością. Im bardziej człowiek jest dojrzały, tym bardziej potrafi być odpowiedzialny. Wskazuje to na dynamiczny charakter odpowiedzialności. To dorastanie w sensie osobowym dokonuje się przez odpowiedzialne korzystanie z wolności. Ojciec Święty zachęcał młodych ludzi, w Liście do nich skierowanym, aby podjęli ten trud związany z rozpoznawaniem życiowego powołania: „Jest to praca pasjonująca. Fascynujący trud wewnętrzny. W trudzie tym rozwija się i rośnie Wasze człowieczeństwo, Wasza młoda osobowość uzyskuje wewnętrzną dojrzałość. Zakorzeniać się w tym, kim każda i każdy z Was jest, aby stawać się tym, kim ma się stać: dla siebie – dla ludzi – dla Boga”¹¹. Na czym polega ów „trud wewnętrzny”, za który człowiek jest odpowiedzialny, i który ma podjąć?

Podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II stawiał młodzieży zgromadzonej w Warszawie przed kościołem św. Anny pytanie o miarę człowieka. Według Papieża, jest to pytanie najciekawsze, a zarazem pytanie najbardziej podstawowe¹². Odpowiadając wskazywał na dwie rzeczywistości i mówił: „Człowieka trzeba mierzyć miarą «serca». Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrze, oznacza w szczególności sumienie... Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu. Trzeba więc człowieka mierzyć miarą Ducha Świętego. [...] Tylko Duch Święty może go «napełnić» – to znaczy doprowadzić do spełnienia poprzez miłość i mądrość”¹³.

Obecność, w tym dziele, Ducha Świętego prowadzi do pełnego otwarcia się ducha ludzkiego, bowiem to właśnie pod Jego wpływem „dojrzewa i umacnia się [...] człowiek wewnętrzny”¹⁴. Człowiek powinien więc pozwo-

¹⁰ *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim*. W: J a n P a w e ł II. *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*. Red. A. L. Szafranski. Lublin 1999 s. 197.

¹¹ LdoM 9.

¹² Por. J a n P a w e ł II. *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny nr 2*. (Warszawa 03.06.1979). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Kraków 2005 s. 27.

¹³ Tamże.

¹⁴ DeV 58; por. M. P o k r y w k a. *Wezwanie do formacji sumienia w świetle nauczania*

lić prowadzić się Duchowi Świętemu i być mu posłusznym. Taka postawa przyczynia się w konsekwencji do głębszego rozpoznawania siebie w całości kształcie ludzkiego istnienia¹⁵.

To odkrywanie pełni człowieczeństwa i życiowego powołania dokonuje się na drodze sumienia. Jest ono „miejscem”, w którym dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem. Jak naucza Sobór Watykański II: „Sumienie jest najtajniejszym «ośrodkiem» i «sanktuarium» człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa¹⁶. Według encykliki *Dominum et Vivificantem* to obdarowanie sumieniem jest od początku dziełem Ducha Świętego: „Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Świętego obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i świecie”¹⁷. Sumienie jest więc darem Boga, dzięki któremu może rozpoznać on Boże powołanie i może na nie odpowiedzieć.

Bóg kieruje do człowieka swoje pełne miłości wezwanie, jednocześnie oczekując, by człowiek odpowiedział na nie w sposób osobowy, a więc w wolności i w miłości¹⁸. Ojciec Święty ostrzegał przed jakimkolwiek użyciem wolności. Nauczał, że nie można być „jakkolwiek” wolnym, ale trzeba być prawdziwie wolnym. Pisał do młodych: „Być prawdziwie wolnym – to nie znaczy, stanowczo nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy”¹⁹. Odpowiedzialność więc za sumienie staje się odpowiedzialnością za prawdę sumienia, za prawdę odczytaną w sumieniu.

Dlatego też Jan Paweł II wzywa do czuwania nad stanem sumień. Odpowiadając na pytanie: Co to znaczy: „czuwać”? naucza: „To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia. Że tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przewyciężając je w so-

Jana Pawła II. RT 48:2001 z. 3 s. 58-59.

¹⁵ Por. N a g ó r n y. *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim* s. 198-199.

¹⁶ KDK 16.

¹⁷ DeV 36.

¹⁸ Por. N a g ó r n y. *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim* s. 197; t e n ż e. *Formacja chrześcijańskiego sumienia małżonków w perspektywie sakramentu pokuty i pojednania*. W: *Matężństwo – przymierze miłości*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1995 s. 102; J. P i e g s a. *Człowiek istota moralna*. T. 1. *Teologia moralna fundamentalna*. Opole 2002 s. 285-287.

¹⁹ LdoM 13.

bie”²⁰. Nauczał także, że aby być człowiekiem sumienia, to trzeba go w każdej sytuacji słuchać. Nie wolno zagłuszać w sobie głosu sumienia, nawet wtedy gdy jest on trudny i wymagający. „Być człowiekiem sumienia [...] to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!» (Rz 12, 21)”²¹.

Człowiek nie ustanawia prawdy o dobru, ale może ją odczytać z pomocą rozumu, w szczególności rozumu oświeconego przez Boże Objawienie i wiarę. Może on poznać i przyjąć normy, które stoją na straży ładu moralnego w stworzonym świecie i uczynić je kryterium postępowania w konkretnych sytuacjach²². Ludzka wolność jako stworzenia powołana jest, aby kierować się poznana prawdą²³. Sumienie jest „głosem Boga” także wtedy, gdy osoba nie określa w sobie odniesienia do Stwórcy²⁴. W wymiarze tylko naturalnym sumienie jest rzeczywistością, która wyznacza całą osobową egzystencję człowieka i wskazuje na jego podstawową godność i powołanie²⁵.

Fundamentalne znaczenie w życiu ludzkim ma wewnętrzna prawda. Człowiek jest sobą przez wewnętrzną prawdę. Papież mówi, że jest to „prawda sumienia, odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany samemu sobie”²⁶. Przyszły Papież, jako wykładowca etyki, nauczał: „Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację, czyli samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów, na czym właśnie polega wolność”²⁷. Prawdę tę człowiek może – jak wcześniej była

²⁰ *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży* nr 5 (Częstochowa 18.06.1983). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* s. 263. Por. M. P o k r y w k a. *Rola sakramentu pokuty w formacji sumienia*. RT 50:2003 z. 3 s. 60-62.

²¹ *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”* nr 3 (Skoczów, 22.05.1995). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* s. 844.

²² Por. DeV 44.

²³ Por. VS 35-45; 52.

²⁴ W tym kontekście Pięsa mówi: „Teologiczna skrótowa definicja sumienia to «głos Boży», którą Sobór się posługuje, może być źle zrozumiana, jeżeli jej nie zestawimy z teologiczną skrótową definicją człowieka – «obraz Boży» (Rdz 1, 27). To podobieństwo uzasadnia godność człowieka, a pośrednio godność jego sumienia, w sposób tak fundamentalny jak nic innego”. T e n ż e. *Człowiek istota moralna*. T. 1. *Teologia moralna fundamentalna* s. 285.

²⁵ Por. N a g ó r n y. *Formacja chrześcijańskiego sumienia małżonków w perspektywie sakramentu pokuty i pojednania* s. 102.

²⁶ J a n P a w e ł II. *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte* (Gdańsk 12.06.1987). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* nr 3.

²⁷ K. W o j t y ł a. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 2001 s. 104.

o tym mowa – odczytać zarówno na drodze przykazań, które stoją na straży dobra, jak również na drodze posłuszeństwa wobec Bożego prawa²⁸.

Jan Paweł II, analizując rozmowę Jezusa z młodzieńcem (por. Mt 19, 16-22), mówi: „Każde z tych przykazań, które wymienia z przekonaniem młody rozmówca Chrystusa, każda zasada moralności jest szczególnym punktem, od którego rozchodzą się drogi ludzkiego postępowania, a przede wszystkim drogi sumień. Człowiek idzie za prawdą tutaj wyrażoną, którą równocześnie dyktuje mu sumienie, albo też postępuje wbrew tej prawdzie”²⁹. Człowiek jest odpowiedzialny za wybór, jakiego dokona, oraz za jego konsekwencje, nie tylko na płaszczyźnie wierności lub niewierności wobec przykazań. Nade wszystko człowiek jest odpowiedzialny za to, kim się staje przez taki, a nie inny wybór. „W tym miejscu zaczyna się istotny dramat, tak dawny jak człowiek. W punkcie, który ukazuje Boże przykazanie, człowiek wybiera pomiędzy dobrem a złem. W pierwszym wypadku – rośnie jako człowiek, staje się bardziej tym, kim ma być. W drugim wypadku – człowiek się degraduje. Grzech pomniejsza człowieka”³⁰.

Trudności, które towarzyszą podążaniu za prawdą, są wynikiem dziedzicznych konsekwencji grzechu pierworodnego. Jan Paweł II naucza, że to posłuszeństwo nie zawsze jest łatwe, albowiem „człowiek ustawicznie doznaje pokusy, by odwrócić wzrok od Boga żywego i prawdziwego i skierować go ku bożkom (por. 1 Tes 1, 9), przemieniając „prawdę Bożą w kłamstwo” (por. Rz 1, 25); przytępia to również jego zdolność poznawania prawdy i osłabia wolę poddania się jej. W konsekwencji człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi (por. J 18, 38), zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą”³¹.

²⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Kościół nakazów i zakazów? Współczesne zakwestionowanie „moralności przykazań”*. W: *Przykazania kościelne dzisiaj*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2001 s. 28.

²⁹ *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*. (Gdańsk 12.06.1987). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* nr 3; por. P. M r z y g ł ó d. *Zagadnienie sumienia w ujęciu Karola Wojtyły*. W: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*. Red. M. Biskup, T. Re-roń. Wrocław 2000 s. 133-138.

³⁰ J a n P a w e ł I I. *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*. (Gdańsk 12.06.1987). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* nr 3; por. T e n ż e. *Kat. Grzech człowieka a stan pierwotnej sprawiedliwości*. W: T e n ż e. *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. Watykan 1989 nr 1-7.

³¹ VS 1.

W świetle powyższej wypowiedzi Papieża, można stwierdzić, że odpowiedzialność za to, kim człowiek jest poprzez wybór dokonany w sumieniu – wybór dobra lub zła moralnego – jest nie tylko odpowiedzialnością za prawdę i prawość sumienia, ale jest odpowiedzialnością za relację do Chrystusa. Chrystus Odkupiciel objawia człowiekowi pełnię prawdy, także prawdy o człowieku³², i jest gwarantem jej uniwersalnego i niezmiennego charakteru. W Chrystusie człowiek może „rozpoznać», to znaczy ocenić, czy działanie i postępowanie [...], jako osoby rozumnej i wolnej, jest moralnie dobre czy złe”³³. Chrystus ostatecznie odpowiada na najważniejsze pytanie człowieka „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19, 16). Tylko On, jako Nauczyciel dobry, może „udzielić w pełni prawdziwej odpowiedzi w każdej sytuacji i w najbardziej różnorodnych okolicznościach”³⁴.

Człowiek zostaje postawiony, nie tylko wobec odpowiedzialności za zachowanie lub naruszenie normy moralnej, ale wobec odpowiedzialności za relację do dobra, które za normą moralną stoi, w ostatecznym zaś wymiarze, za relację do „Jednego, który jest dobry” – Boga (por. Mt 19, 17). Jan Paweł II naucza, że Jezus „[...] sam staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości oraz obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami”³⁵.

„Nowy człowiek” – odkupiony przez Chrystusa – wezwany jest do odpowiedzialności nie tylko na miarę swej osobowej godności, ale nade wszystko na miarę łaski, na miarę owego nadprzyrodzonego obdarowania. Odpowiedzialność za siebie samego, widziana z tej perspektywy, staje się odpowiedzialnością personalistyczną i teologiczną zarazem. Jest to bowiem odpowiedzialność człowieka za współpracę z łaską Bożą zaoferowaną człowiekowi przez Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

Ta odpowiedzialność „nowego człowieka” w Chrystusie jest najpierw wezwaniem do odzwierciedlenia w sobie tej wielkości, do której Chrystus wzywa i której miarą sam się staje. Jan Paweł II twierdził, że kształt człowieczeństwa, kształt ludzkiego życia bardzo mocno zależy od miary, którą człowiek dla siebie przyjmuje. Zachęcał: „Odważcie się przyjąć tę miarę, którą pozostawił nam Chrystus w wieczniku Zielonych Świąt, a także w wiecz-

³² Por. RH 8; 10-14; VS 2; KDK 22.

³³ J a n P a w e ł I I. Kat. *Sumienie człowieka odkupionego* (17.08. 1983). W: T e n ż e. *Jubileuszowy Rok Odkupienia*. Watykan 1983 s. 408.

³⁴ VS 117.

³⁵ VS 15.

niku naszych dziejów. Odważcie się spojrzeć na swoje życie w jego bliższej i dalszej perspektywie, przyjmując za prawdę to, co św. Paweł napisał w swoim Liście do Rzymian: «Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (8, 22) – czyż nie jesteśmy świadkami tych bólów? Bowiem «stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych» (8, 19)³⁶.

Dokonać się to może tylko poprzez zawierzenie Bogu. Wskazując na Maryję jako na doskonały wzór, Ojciec Święty mówi: „Przy zwiastowaniu bowiem Maryja, okazując «posłuszeństwo wiary» Temu, który przemawiał do Niej słowami swego zwiastuna, poprzez «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» – w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja». Zawierało się w tej odpowiedzi wiary doskonale współdziałanie z «łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą» oraz doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego³⁷.

Wezwanie do odpowiedzialności na miarę „nowego człowieka” nie dokonuje się ponad naturą czy wbrew naturze. Jan Paweł II mówi: „Nie bójcie się «nowego życia», które On wam ofiarowuje: On sam daje wam możliwość przyjęcia go i praktykowania z pomocą Jego łaski i dzięki darowi Jego Ducha³⁸. Jest to zaproszenie do zaufania Bogu bardziej niż sobie samemu, do powierzenia się Miłości, do współdziałania z mocą Ducha Świętego.

Przebywanie Ducha Świętego w chrześcijaninie ma charakter dynamiczny i taki sam charakter nadaje życiu tych, którzy przez chrzest zostali wszczępieni w Chrystusa. Wpływ Ducha Świętego na ludzkie działanie prowadzi do tego, że to działanie staje się prawdziwie chrześcijańskie³⁹. „W ten sposób też życie ludzkie przeniknięte zostaje uczestnictwem życia Bożego: uzyskuje Boski, nadprzyrodzony wymiar⁴⁰. Jan Paweł II dodaje, że to właśnie dzięki Duchowi Świętemu „człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar⁴¹. Człowiek jest powołany

³⁶ J a n P a w e ł I I. *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny* nr 4 (Warszawa 03.06.1979). W: T e n ż e. *Pielgrzymki do Ojczyzny* s. 28.

³⁷ RM 13.

³⁸ Orędzie ŚDM 1997: „*Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie*”. W: *Jan Paweł II do młodzieży* nr 3.

³⁹ Por. N a g ó r n y. *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim* s. 198.

⁴⁰ DeV 52.

⁴¹ DeV 58. Por. J. N a g ó r n y. *Duch Święty w życiu moralnym*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 155.

do odpowiedzialności za siebie w wymiarze nadprzyrodzonej miłości, która prowadzi do „przebóstwienia”⁴², do bycia dzieckiem Bożym.

Według Ojca Świętego jest to wizja, która oszałamia. Woła on: „Czy można pozostać obojętnym wobec tak zawrotnej perspektywy? Człowiek – istota stworzona i ograniczona, więcej, grzesznik – przeznaczony jest, aby być dzieckiem Boga. Jakże nie wołać ze św. Janem: «Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy» (1 J 3, 1). Czy można pozostać nieczułym na takie wezwanie ojcowskiej miłości Boga, który zaprasza do wspólnoty życia tak głębokiego i intymnego?»⁴³.

Odpowiedzialność za bycie dzieckiem Bożym objawi się w tym wymiarze poprzez poddanie się prowadzeniu Ducha Świętego (por. Rz 8, 14). Papież stwierdził: „Być synami Bożymi oznacza przyjąć Ducha Świętego, pozwolić prowadzić się przez Niego, być otwartym na Jego działanie w historii naszego życia osobistego i w historii świata”⁴⁴. Ta współpraca z Duchem Świętym ukierunkowana jest na świętość, bowiem ona jest „podstawowym dziedzictwem synów Bożych. Chrystus mówi: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Świętość ta będzie wyrażać się w pełnieniu woli Ojca w każdej okoliczności życia. Jest to najdoskonalsza droga, którą wskazał nam Jezus: „Nie każdy, który mówi: «Panie, panie», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21)⁴⁵.

Doświadczenie uczy jednak, że człowiek na drodze wierności wobec „woli Ojca, który jest w niebie”, wielokrotnie skupia się na sobie i zawodzi. Doświadczenie słabości swej ludzkiej egzystencji oraz wewnętrzna tęsknota za pokojem wzywa na drogę nawrócenia⁴⁶. Człowiek staje się w tym momencie odpowiedzialny za odmianę swego życia, za „przyzwolenie na przemianę ducha, która ma go skierować ku Bogu”⁴⁷ oraz za „pełne i szczere przyłączenie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę”⁴⁸.

⁴² Por. KKK 1987-1988.

⁴³ Orędzie ŚDM 1991: „Otrzymałście ducha przybrania za synów”. W: *Jan Paweł II do młodzieży* nr 1.

⁴⁴ Tamże nr 2.

⁴⁵ Tamże nr 3.

⁴⁶ Tematykę tę autor szerzej omawia w tekście: *Nawrócenie jako droga chrześcijańskiej formacji moralnej*. W: *Formacja moralna. Formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz. Lublin 2006 s. 211-223.

⁴⁷ RP 26.

⁴⁸ RMis 46.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Watykan 1986.
 - Encyklika *Redemptoris Mater*. Watykan 1987.
 - Encyklika *Redemptoris missio*. Watykan 1990.
 - Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
 - Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*. Watykan 1984.
 - List do Młodych *Parati semper*. Watykan 1985.
 - Orędzie ŚDM 1991: „Otrzymałście ducha przybrania za synów”. W: Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005): listy, orędzia, przemówienia, homilie. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2005 s. 81-86.
 - Orędzie na ŚDM 1993: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie...”. W: Jan Paweł II do młodzieży s. 94-99.
 - Orędzie ŚDM 1997: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie”. W: Jan Paweł II do młodzieży s. 111-117.
 - Kat. „Sumienie człowieka odkupionego” (17.08.1983). W: T e n ż e. Jubileuszowy Rok Odkupienia. Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1983 s. 406-408.
 - Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży. (Częstochowa 18.06.1983). W: T e n ż e. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie. Kraków: Wydawnictwo Znak 2005 s. 261-266.
 - Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny. (Warszawa 03.06.1979). W: T e n ż e. Pielgrzymki do Ojczyzny s. 26-29.
 - Przemówienie „Badanie nad genomem ludzkim” skierowane do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady „Pro Vita”. (24.02.1998). W: W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej. Tarnów: Biblos 1998 s. 296-299.
 - Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte. (Gdańsk 12.06.1987). W: T e n ż e. Pielgrzymki do Ojczyzny s. 476-484.
 - Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”. (Skoczów, 22. 05. 1995). W: T e n ż e. Pielgrzymki do Ojczyzny s. 841-848.
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Poznań: Pallottinum 2002 s. 526-606.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2002.

II. Opracowania

- J a w o r s k i M.: Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie. Próba zarysu interpretacji filozoficzno-religijnej. W: Problem wyzwolenia człowieka. Red. T. Styczeń, M. Radwan. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1987 s. 240-252.
- M r z y g ł ó d P.: Zagadnienie sumienia w ujęciu Karola Wojtyły. W: W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi. Red. M. Biskup, T. Reroń. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2000 s. 133-138.
- N a g ó r n y J.: Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim. W: Jan Paweł II. *Dominum et Vivificantem*. Tekst i komentarze. Red. A. L. Szafrński. Lublin: RW KUL 1999 s. 193-213.
- Duch Święty w życiu moralnym. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN 2005 s. 155-158.

- Formacja chrześcijańskiego sumienia małżonków w perspektywie sakramentu pokuty i pojednania. W: *Małżeństwo – przymierze miłości*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin: TN KUL 1995 s. 101-127.
- Kościół nakazów i zakazów? Współczesne zakwestionowanie „moralności przykazań”. W: *Przykazania kościelne dzisiaj*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: RW KUL 2001 s. 23-59.
- Wyzwanie współczesności czy wezwanie Chrystusa? W: *Profetyczna działalność Kościoła w służbie wolności. Materiały z sympozjum teologiczno-pastoralnego zorganizowanego przez Rektorat Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w Vallendar/Rh – Schönstatt w dniach 8-13 IV 1997*. Red. F. Mrowiec. Würzburg 1997 s. 11-26.
- P i e g s a J.: *Człowiek istota moralna. T. 1. Teologia moralna fundamentalna*. Opole: Uniwersytet Opolski – Wydział Teologiczny 2002.
- P o k r y k a M.: Rola sakramentu pokuty w formacji sumienia. RT 50:2003 z. 3 s. 55-68.
- Wezwanie do formacji sumienia w świetle nauczania Jana Pawła II. RT 48:2001 z. 3 s. 53-68.
- R z e p a W.: Nawrócenie jako droga chrześcijańskiej formacji moralnej. W: *Formacja moralna. Formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 211-223.
- W o j t y ł a K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL 2001.
- W r ó b e l J.: Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka. RT 48:2001 z. 3 s. 151-168.

RESPONSIBLE LOVE OF ONESELF IN JOHN PAUL II'S TEACHING

S u m m a r y

The man is created by God in order to build perfection in himself with his own effort. An integral development comprises all the planes, in which a man's life is manifested, that is developing the human body in the physical dimension, developing the mental abilities and possibilities as well as skills, and also the spiritual growth. This is possible only when a man discovers himself and his existence not only in the space of „the living project”, but first of all as „a living vocation”. This growing up in the personal meaning is done by a responsible use of freedom. In this way a man should allow the Holy Spirit to guide him and should be obedient to Him. Such an attitude leads consequently to a deeper recognition of oneself in the entirety of human existence. This discovering of the fullness of humanity and of living vocation is done in the way of the conscience. Hence John Paul II calls for watching over one's state of conscience and points that the inner truth has a fundamental significance in human life. A man is himself by means of his inner truth, whose cognition and acceptance is made difficult by sin. „A new man” – redeemed by Christ – is called to be responsible not only according to his personal dignity, but first of all according to grace, to that supernatural gift. Responsibility of „the new man” in Christ is first of all a call to reflect in oneself this greatness, to which Christ calls and whose measure He becomes Himself. This can be done only by trusting in God. Responsibility for being a God's child will ultimately be revealed by subjection to the guidance of the Holy Spirit.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: Duch Święty, nowy człowiek, odpowiedzialność, powołanie, sumienie.

Key words: Holy Spirit, new man, responsibility, vocation, conscience.

KS. TADEUSZ ZADYKOWICZ

ZASADY I POSTULATY PERSONALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W TEOLOGII NADZIEI

Postulat odnowy aretologii katolickiej dotyczy także poszukiwania nowego spojrzenia na tę postawę, która wyraża optymistyczne spojrzenie w przyszłość, oczekiwanie człowieka na dobro, na szczęście, a więc wiarę odniesioną do przyszłości, czyli nadzieję¹. Konieczność nowego spojrzenia na cnotę nadziei oznacza nie tyle potrzebę poszukiwania jej nowego określenia², co uwzględnienie w refleksji nad nią jedności życia cnotliwego, a zwłaszcza jej ścisłego związku z wiarą oraz różnorodności współczesnych praktycznych ujęć tej postawy. Wiara – jak mówi Benedykt XVI – jest nadzieją³. To wszystko zatem, co dotyczy odnowy pojęcia wiary, należy odnosić także do nadziei⁴. Postawa ta jednak, choć ściśle wiąże się z wiarą, a poniekąd się wręcz z nią utożsamia, posiada swoją specyfikę, którą jest wspomniane ukierunkowanie życia na przyszłość, na cel. Ta specyfika sprawia, że w ramach

Ks. dr TADEUSZ ZADYKOWICZ – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14; 20-950 Lublin; e-mail: tadeuszz@kul.pl

¹ Takie określenia nadziei oparte są na terminologii biblijnej. Por. R. R u b i n k i e- w i c z. *Biblijno-teologiczna wizja nadziei*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin 2003 s. 51-61; J. D u p l a c y. *Nadzieja*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Tłum. K. Romaniuk. Poznań 1994 s. 509-514; J. N a g ó r n y. *Życie nadzieją w świetle Pisma św.* W: *Nadzieja w postawie ludzkiej*. Red. W. Słomka. Lublin 1992 s. 95-109.

² Katechizm określa nadzieję jako „cnotę teologalną, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego” (nr 1817).

³ Por. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi*. Watykan 2007 nr 2.

⁴ Autor odwołuje się tutaj do swego wcześniejszego artykułu. Por. T. Z a d y k o w i c z. *Personalistyczna koncepcja wiary*. „Roczniki Teologiczne” 55:2008 z. 3 s. 49-61.

integralnie ujmowanej aretologii warto podejmować refleksję nad poszczególnymi cnotami, w tym także nad cnotą nadziei.

Praktyka cnoty nadziei w życiu poszczególnych ludzi, jak i całych społeczności, cechuje się dzisiaj pewną ambiwalencją. Powszechnie bowiem uważa się, że człowiek nie może żyć bez jakiejś nadziei⁵, że „nadzieja umiera ostatnia”, a jednocześnie przypisuje się ją ludziom słabym, naiwnym lub utożsamia się wyłącznie z biernym oczekiwaniem i ostatecznie nazywa się „matką głupich”. Dlatego niezwykle ważne jest ponowne odczytanie jej istoty i egzystencjalnej doniosłości. W wypełnieniu tego zadania ogromne znaczenie posiadają zagadnienia antropologiczne. To one bowiem umożliwiają interpretację postawy nadziei, ale także pełne odczytanie całej gamy zjawisk, które wyznaczają obszary współczesnej „beznadziei”. Bez właściwej antropologii nie da się zrozumieć ani roli nadziei w życiu osoby i całych społeczności, ani przyczyn jej utraty. Już na początku trzeba jednak stwierdzić, że nie każda antropologia może być takim narzędziem. Jest bowiem wiele filozofii i związanych z nimi wizji człowieka, z których nie płynie żadna nadzieja. Jest wiele koncepcji ludzkiego życia bez jasnej, pozytywnej przyszłości. Nie jest zatem obojętne jaką filozofię i jaką antropologię przyjmie się za podstawę odnowy refleksji nad nadzieją. Wydaje się, że szczególnie korzystnym w tym względzie może stać się odwołanie do zasad i postulatów personalizmu chrześcijańskiego.

I. ANTROPOLOGICZNE ŹRÓDŁA WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU NADZIEI

Na przestrzeni wieków dokonywały się ogromne przemiany w rozumieniu i przeżywaniu nadziei⁶. Te przemiany zachodzą także współcześnie. Niestety, mimo wielu znaków pozytywnych⁷, odślaniają one także kryzys moralny dzisiejszych społeczeństw, a w dużej mierze również ten kryzys tworzą. Nie ulega wątpliwości, że zagubienie moralne współczesnego człowieka wyraża

⁵ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003 nr 10; Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie. Orędzie *Bądźmy radosnymi świadkami „Ewangelii nadziei” w Europie* nr 1.

⁶ Przemiany te opisuje Benedykt XVI w swojej encyklice *Spe salvi*. Zob. nr 16-23. Por. także: F. G r e n i u k. *Dzieje ujmowania nadziei w katolickiej teologii moralnej*. W: *Nadzieja w postawie ludzkiej* s. 228-237.

⁷ Na te znaki nadziei zwraca uwagę m.in. Synod Biskupów poświęcony Europie, którego owocem jest Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*. Por. nr 11-17.

się między innymi w sposobach przeżywania nadziei. Przejawy tego zagubienia obejmują wiele zjawisk i tendencji⁸. Nie chodzi tutaj tylko o dość powszechne zjawisko utraty nadziei. To prawda, że najbardziej spektakularnym znakiem tego kryzysu jest doświadczenie życiowej pustki i poczucie bezsensu ludzkiej egzystencji zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, poddanie się zniechęceniu, beznadziejności i rozpacz, co znajduje praktyczny wyraz w takich skrajnych zjawiskach, jak samobójstwo czy eutanazja. Równie ważnym przejawem tego kryzysu nadziei jest jednak także złe jej ukierunkowanie. Chodzi o to, że człowiek, mając wprawdzie jakąś pozytywną wizję przyszłości, nie wiąże jej z obiektywną hierarchią wartości bądź nie przykładą większej wagi do wyboru odpowiednich środków, by zamierzony cel osiągnąć, a w konsekwencji pogrąża się w konsumpcji, rozrywce, seksie, narkotykach, przemocy, pracoholizmie i różnego rodzaju nałogach. Doświadczenie uczy, że tego typu nadzieje są bardzo kruche, kończą się rozczarowaniem i w konsekwencji rodzą zwątpienie.

Refleksja teologiczna nad współczesnym zjawiskiem utraty nadziei i ucieczki w nadzieje złudne powinna obejmować nie tylko jego przejawy, ale także źródła. Analizując dzisiejszą sytuację, nie sposób nie postawić pytania o przyczyny tego stanu rzeczy. Tylko bowiem poprawne odczytanie źródeł współczesnych nadziei i beznadziei może prowadzić człowieka do porzucenia lęku i otworzyć go na nadzieję prawdziwą. Okazuje się, że źródła te leżą w samym człowieku i w pewnej koncepcji ludzkiego życia. Podstawową przyczyną utraty nadziei jest bowiem hołdowanie antropologii, którą Jan Paweł II nazywa antropologią bez Boga i bez Chrystusa⁹. Takiemu nastawieniu sprzyja współczesny rozwój nauk. Dzisiejszy człowiek buduje swoje nadzieje bardziej na sukcesach techniki, medycyny, postępu społecznego niż na Bogu i Jego obietnicach¹⁰. Tego rodzaju sekularyzm, a więc oderwanie nadziei od

⁸ Te zjawiska zostały szeroko omówione we współczesnym nauczaniu Kościoła. Por. Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 4-10; J a n P a w e ł II. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 13-18; T e n ż e. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 7-9. Por. także: J. N a g ó r n y. *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie* s. 66-75; M. C i s ł o. *Synodalne przesłanie nadziei. Ogólnokościelny Synod Biskupów 2001*. Tamże s. 21-24; J. K r a s i ń s k i. *Analiza i znaczenie nadziei*. W: *Nadzieja w postawie ludzkiej* s. 15-16.

⁹ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 9. Por. także: W. O l e c h. *Sperancyjny charakter teologii moralnej*. W: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*. Lublin 2008 s. 292.

¹⁰ Por. C i s ł o, jw. s. 21.

Boga i wiązanie jej przede wszystkim z doczesnością i rzeczami materialnymi, stał się dzisiaj jedną z głównych przyczyn gaśnięcia nadziei.

Najgłębszym źródłem współczesnego kryzysu nadziei jest więc lansowana dziś wizja człowieka i jego życia¹¹. Życie to bardzo często pozbawione jest doświadczenia religijnego. Odrzucenie wiary w Boga, jako spotkania z Nim, owocuje brakiem nadziei bądź złym jej ukierunkowaniem. Wprawdzie człowiek także i wtedy dąży do szczęścia, ale szczęście to upatruje w egoistycznym zapatrzeniu w siebie. Nawet jeśli jego urzeczywistnienie wiąże się z odpowiednimi warunkami zewnętrznymi, to jego nadzieja jest wyłącznie „dla niego”. Tym bardziej, gdy nie doświadcza jej spełnienia, staje się żyjącym chwilą obecną cynikiem.

To z takiej wizji człowieka płynie również pewna koncepcja „postępu”, który także zdaje się stać w opozycji do chrześcijańskiej nadziei. Postęp ten wiązany jest przede wszystkim z oświeceniowym mitem rewolucji naukowej, obyczajowej i politycznej. Ta rewolucja zdaje się otwierać przed człowiekiem nowe, wręcz nieograniczone, możliwości. W tym rozwoju człowiek powinien odnaleźć zaspokojenie wszystkich swoich potrzeb, spełnienie wszystkich swoich „nadziei”. To natomiast, z czym wiąże nadzieję chrześcijaństwo, zdaje się być wręcz zagrożeniem zwłaszcza dla ludzkiej wolności, a w najlepszym wypadku czymś śmiesznym i przestarzałym.

Taka wizja człowieka i postępu, będąca źródłem „zeświecczenia” nadziei, jest jednocześnie przez tę zeświecczoną nadzieję podtrzymywana i promowana. Postępujący proces laicyzacji ludzkiego życia jest bowiem źródłem odarcia nadziei z jej elementów nadprzyrodzonych. Ale też laicyzacja nadziei prowadzi do laicyzacji całego życia. Zjawisko zeświecczenia nadziei ma ogromny wpływ na współczesne podejście do życia religijnego, a zwłaszcza na jego zaniedbywanie. Dotyczy ono jednak nie tylko życia religijnego, ale owocuje wieloma zjawiskami negatywnymi w życiu społecznym. To przecież w zeświecczeniu nadziei mają swoje źródło takie zjawiska, jak: konsumpcjonizm, materializm, permissywizm czy kultura wyzwolonego seksu.

Błędna wizja człowieka, zbudowana na pozbawionej odniesień religijnych nadziei, dotyka wielu dziedzin życia ludzkiego. Ogromnie utrudnia ona dialog między ludźmi. Ma też swoje głębokie reperkusje w życiu małżeńskim i rodzinnym. Nie chodzi tu jedynie o brak perspektyw czy utratę wiary w lepszą przyszłość. Liczne przejawy kryzysu współczesnej rodziny (rozwoły, zdrady

¹¹ Por. A. F. D z i u b a. *Nadzieja*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 344.

małżeńskie, związki nieformalne, małżeństwa na próbę) są wiązane zwykle z kryzysem miłości. Należy się oczywiście z tym zgodzić. Pytając jednak o źródła tego kryzysu trudno oprzeć się wrażeniu, że jego istota tkwi ostatecznie w oderwaniu miłości od nadziei. O ile bowiem można mówić tam o *jakiejś* miłości, to z pewnością nie jest to miłość ukierunkowana na przyszłość. Taka miłość pozbawiona nadziei staje się miłością zwodniczą.

Doświadczenie wskazuje, że wiara w absolutną dobroć człowieka i nieomyślność osoby ludzkiej, w stworzenie wzorcowych struktur życia społecznego nie znalazła urzeczywistnienia. Wizja raju na ziemi w rzeczywistości zamieniła ją w piekło. Błędem okazała się także deifikacja ludzkiego rozumu. Nadzieja pokładana w rozwoju technologicznym, eugenicie, medycynie okazała się ułudą. W konsekwencji powstała egzystencjalna pustka. Co więcej, nadzieja wiązana wyłącznie z rozwojem naukowym stworzyła ogromne zagrożenia dla godności osoby ludzkiej. Widać to zwłaszcza w medycynie. Substytut nadziei, jaki daje rozwój tej dziedziny, pokazuje aż nadto dosadnie jak niebezpieczna może być nadzieja, jeśli oderwie się ją od nadprzyrodzonych źródeł. To przecież w imię takiej pseudo-nadziei pozbawia się życia wielu istnień ludzkich poprzez zabiegi aborcji, eutanazji, sztucznego zapłodnienia. Współczesna „kultura śmierci” w swoich niepokojących formach jest zatem oznaką gaśnięcia nadziei¹².

Ta nieco pesymistyczna ocena kondycji duchowej i moralnej współczesnego świata, charakterystyczna dla teologii egzystencjalnej, każe ponownie postawić pytanie o źródła tego stanu rzeczy. Jak już wspomniano, tym źródłem jest pewna wizja człowieka i jego życia. Na podstawie nawet skrótowej analizy współczesności można powiedzieć, że ta wizja jest głęboko redukcjonistyczna. Człowiek jest postrzegany poprzez jeden bądź kilka swoich wymiarów. Nie widzi się go jednak całościowo, integralnie. Najczęściej pozbawia się go (bądź sam się pozbawia) owego ukierunkowania na nieskończoność, na Boga, co sprawia, że jego nadzieja zamyka się w doczesności. Ten współczesny redukcjonizm antropologiczny stanowi wyzwanie, by szukać nowych źródeł nadziei, a zarazem nowego kontekstu teologicznej refleksji nad tą cnotą. Wydaje się, że takim kontekstem może być personalizm, a zwłaszcza proponowana przezeń wizja człowieka.

¹² Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 9.

II. CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA PERSONALISTYCZNA JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGII NADZIEI

Nadzieja jest niezbędnym warunkiem ludzkiej egzystencji¹³. Każdego człowieka cechuje postawa twórcy własnej przyszłości. Każdy nosi w sobie jakąś tęsknotę, jakieś oczekiwanie na dobro, a więc jakąś predyspozycję do nadziei. Charakter tej postawy będzie jednak zależał ostatecznie od tego, jak się rozumie samego człowieka i cel jego życia. Można zatem powiedzieć, że tyle jest wizji nadziei, ile jest antropologii. Inaczej więc będzie postrzegana nadzieja oparta na antropologii ujmującej prawdę o człowieku wyłącznie w ścisłym powiązaniu z naukami szczegółowymi, a inaczej na gruncie antropologii filozoficznej i teologicznej, przekraczającej „tu” i „teraz” ludzkiej egzystencji i empiryczne badania nad człowiekiem.

Pierwsze zatem wyzwanie, jakie teologia nadziei stawia filozofii, to pytanie o możliwość poznania samego człowieka, jak i oczekiwanej przez niego rzeczywistości. Jeśli bowiem przyjmie się, że nie można poznać człowieka i celu, do którego zmierza, to skazuje się go na meandry subiektywizmu. Takiemu podejściu sprzyja postkartezjańska filozofia nowożytna odrzucająca klasyczny realizm teoriopoznawczy. Współcześnie takie poglądy lansują także niektóre nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu¹⁴. Głosząc, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności, podważają one potrzebę nadziei. Postmodernizm, podobnie zresztą jak egzystencjalizm, dostrzegając pustkę ludzkiego bytowania, nie potrafi niczym tej pustki zapełnić, nie jest w stanie zaoferować współczesnemu człowiekowi żadnego programu pozytywnego.

Lekarstwem na współczesną beznadzieję nie stał się także relatywizm. Przeciwnie, jego dyktatura obróciła się przeciwko człowiekowi, jego wolności, jego prawu do życia, przeciwko rodzinie. Odpowiedzi na najgłębsze ludzkie pytania nie udzielił również skrajny racjonalizm, empiryzm czy sceptycyzm. Z braku nadziei nie wyleczyła człowieka także liberalna koncepcja osoby i życia społecznego. Być może pomogła ona odrzucić totalitarne ideologie, ale w ich miejsce wprowadziła inne formy deifikacji wartości doczesnych, takich jak: pieniądze, władza, seks, równość, tolerancja, które tylko

¹³ Por. A. J. N o w a k. *Psychologiczny aspekt nadziei*. W: *Nadzieja w postawie ludzkiej* s. 79; S. M o y s a. *Teraz zaś trwają te trzy*. Warszawa 1986 s. 127-128.

¹⁴ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Fides et ratio* nr 91.

utwierdzają człowieka w złudnej nadziei. Roszcząc sobie prawo do zapewnienia ludziom powszechnego szczęścia, tak naprawdę doprowadziła ich na manowce beznadziei.

Historia pokazuje więc, że wszelkie nadzieje oparte na fragmentarycznych wizjach człowieka stają się tak naprawdę utopią¹⁵. To dzieje ludzkości są także potwierdzeniem, że nadzieja zbudowana na antropocentryzmie, swoista deifikacja człowieka, obraca się przeciwko samemu człowiekowi. Utopią stała się także wizja postępu ograniczonego wyłącznie do nauki i techniki. Okazuje się więc, że oparcie nadziei na określonej antropologii nie ma jedynie charakteru teoretycznego. Bardziej chodzi tu o „etos” wynikający z przyjętej wizji człowieka, a zwłaszcza sensu jego życia. Mimo prób zepchnięcia tego zagadnienia do podświadomości, nie da się go całkowicie uniknąć. Dlatego trzeba szukać wyraźnego określenia nadziei i jej roli w życiu człowieka. Dokonuje się to zawsze w związku z jakąś antropologią. To dlatego Jan Paweł II, wzywając do porzucenia lęku, a więc do nadziei, zaznacza, że chodzi także o lęk przed prawdą o samym człowieku¹⁶.

W opisie podstaw nadziei oraz praktycznych sposobów jej urzeczywistnienia teologia z powodzeniem może zwrócić się ku personalizmowi, a więc doktrynie, która akcentuje autonomiczną wartość człowieka jako osoby¹⁷, a zwłaszcza ku personalizmowi chrześcijańskiemu postulującemu pełną afirmację osoby ze względu na jej godność wynikającą ze szczególnej relacji z Osobą-Bogiem. Istotę prawdziwej nadziei można bowiem zrozumieć tylko z perspektywy integralnej wizji człowieka. Taką zaś prezentuje chrześcijańska antropologia personalistyczna. Niesie ona zdecydowane wezwanie, ażeby wszelkie ludzkie oczekiwania mierzyć miarą „osoby”, czyli tego, co jest dobrem człowieka jako człowieka – co odpowiada jego istotnej godności. W świetle takich założeń można powiedzieć, że podmiotem i zarazem „przedmiotem” nadziei jest osoba – osoba ludzka, samo istnienie rozumnego człowieka. Bez nadziei bowiem to istnienie pozbawione byłoby sensu. Nadzieja jest zatem postawą i dyspozycją duchową zakorzenioną w byciu i istnieniu człowieka; jest dyspozycją, która to istnienie doskonali¹⁸. Kiedy jednak człowiek odkryje, że pierwotnym źródłem jego godności jest Bóg, swoją

¹⁵ Jan Paweł II i Benedykt XVI ukazują to na przykładzie XX-wiecznych systemów totalitarnych.

¹⁶ Por. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994 s. 26.

¹⁷ Por. J. H e r b u t. *Osoba*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997 s. 418.

¹⁸ Por. M o y s a, jw. s. 134.

nadzieję kieruje ku Osobie – ku Bogu i stwierdza, że On sam jest nadzieją (por. Syr 34, 14)¹⁹. Ostatecznie więc „przedmiotem” nadziei jest Osoba, bo tylko w Niej człowiek może odnaleźć najgłębsze urzeczywistnienie siebie jako osoby.

Integralne spojrzenie na człowieka i jego powołanie pozwala stwierdzić, że przedmiotem nadziei nie jest bliżej nieokreślone marzenie o szczęściu, ale osoba, która urzeczywistnia w pełni siebie tylko w relacji do Osoby²⁰. Nadzieja więc – jak mówił J. Ratzinger – ma swoje oblicze i swoje imię²¹. Dlatego refleksja nad nadzieją powinna obejmować nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny. Chrześcijański personalizm ukazuje człowieka jako istotę otwartą na Boga²². Ta otwartość każe widzieć w nadziei łaskę, dar samego Boga²³. Nadzieja rodzi się w rzeczywistości dialogu między Bogiem a człowiekiem. Prawdziwa nadzieja zakłada zawsze relację międzyosobową. Nie jest ona możliwa poza „rzeczywistością dialogu” między Bogiem a człowiekiem. Ten dialog jest zarówno dialogiem wiary, jak i miłości.

Chrześcijańska antropologia, której istotną częścią jest stwierdzenie Jana Pawła II: „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”²⁴, jest ostatecznie wezwaniem do nadziei płynącej z wiary. W Chrystusie bowiem jaśnieje centralna wartość człowieka jako osoby²⁵. Poprzez wiarę, która jest spotkaniem z Chrystusem, człowiek otrzymuje nadzieję. W ten sposób wiara staje się początkiem nadziei²⁶. Więcej, to wiara w jedyne Boga jest nadzieją²⁷. Zatem poznać Boga przez wiarę, znaczy otrzymać nadzieję²⁸. Benedykt XVI pisze w związku z tym: „To nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli

¹⁹ Por. W. S ł o m k a. *Nadzieja chrześcijańska*. W: *Nadzieja w postawie ludzkiej* s. 131.

²⁰ Por. M. Ż a r d e c k a. *Personalizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej* s. 422.

²¹ Por. *Przemówienie na X Zwyczajnym Synodzie Biskupów*. „L'Osservatore Romano” 23:2002 nr 1 s. 25.

²² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 27.

²³ Por. J a n P a w e ł II. *Przekroczyć próg nadziei* s. 36.

²⁴ Por. *Homilia podczas Mszy św.* (Warszawa, 2.06.1979).

²⁵ Por. L. M e l i n a. *Moralne działanie chrześcijanina*. Tłum. L. Balter. Poznań 2008 s. 27.

²⁶ Por. Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie. Orędzie *Bądźmy radosnymi świadkami „Ewangelii nadziei” w Europie* nr 2.

²⁷ Por. B e n e d y k t X V I. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi* nr 2. Por. także: J. M o l t m a n n. *Bóg nadziei*. Tłum. K. Góźdz. Lublin 2006 s. 34.

²⁸ Por. B e n e d y k t X V I. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi* nr 3.

wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw – jesteśmy wolni. Ta świadomość w starożytności pobudzała prawe umysły do poszukiwania. Niebo nie jest puste. Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość²⁹.

Nadzieja pochodzi z rzeczywistego spotkania z Bogiem, które ma dla człowieka nie tylko znaczenie informujące, ale sprawcze, co Benedykt XVI wyraził w słowach o nadziei, która jest „zbawieniem”³⁰. Dlatego źródłem nadziei jest także świadomość bycia kochanym i doświadczenie miłości w tym spotkaniu. W tym sensie można powiedzieć za św. Ambrożym, że nadzieja wywodzi się z miłości³¹, co oczywiście nie oznacza zakwestionowania opinii św. Tomasza, że to nadzieja wprowadza do miłości i że miłość udoskonala nadzieję³². To tylko potwierdza, że cnoty te muszą być ujmowane razem i żadna z nich nie istnieje w sposób zupełnie niezależny od drugiej. W każdym razie to Bóg-Miłość jest gwarantem prawdziwej nadziei.

Prawdziwa nadzieja nie tylko rodzi się ze spotkania z Bogiem, ale także sięga poza granicę czasu. Cytując List do Hebrajczyków Benedykt XVI mówi, że „chrześcijanie tu na ziemi nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszłej (por. 11, 13-16; Flp 3, 20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowolające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje”³³. Podobnie pisał Jan Paweł II: „Dla wierzących Jezus Chrystus jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo *daje życie wieczne*. Jest On «Słowem życia» (1J 1, 1), które przyszło na świat, aby ludzie «mieli życie i mieli je w obfitości» (J 10, 10). W ten sposób ukazuje On nam, że prawdziwy sens życia człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność”³⁴.

²⁹ Tamże nr 5.

³⁰ Por. tamże nr 2-3.

³¹ Por. J. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. T. 2: *Religijne podstawy moralności*. *Wiara – nadzieja – miłość*. Tłum. J. Knappik. Opole 2002 s. 138.

³² Por. STh II-II, q 17, a 8.

³³ Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi* nr 4.

³⁴ Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 21.

Nadzieja ujęta w kategoriach personalistycznych oznacza więc pełne zaangażowania oczekiwanie na urzeczywistnienie się tego, co odpowiada naturze osoby i jej godności. Jej korzenie tkwią w samym bycie człowieka, ale także w tym, co w stosunku do tego bytu jest transcendentne³⁵. Dlatego jest ona swoistą tensją bytu, który się nieustannie doskonali i zmierza ku swojej pełni³⁶. Nadzieja jest ostatecznie oczekiwaniem na zjednoczenie z Osobą, na życie z Chrystusem. Jej celem są zatem nie tyle określone dobra, ile wspólnota międzyosobowa. Tylko taka nadzieja nosi na sobie znamię pewności: „Prawdziwym pasterzem jest Ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci; Ten, który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie ze mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał. On sam przeszedł tę drogę, zszedł do królestwa śmierci, a zwyciężywszy śmierć, powrócił stamtąd, aby teraz towarzyszyć nam i by dać nam pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć. Świadomość, że istnieje Ten, kto również w śmierci mi towarzyszy i którego «kij i laska dodają mi pociechy», tak że «zła się nie ulęknę» (por. Ps 23, 4), stała się nową «nadzieją» wscho-dzącą w życiu wierzących”³⁷.

Nadzieja chrześcijańska widziana w perspektywie integralnej prawdy o człowieku nie może zatrzymać się na doczesnym wymiarze ludzkiego życia. Ale nie może także tego wymiaru odrzucić w imię biernego oczekiwania na spełnienie się ostatecznych zamiarów Boga względem człowieka³⁸. Przeciwnie, prawdziwa nadzieja, ukierunkowując człowieka na wieczność, rozświetla jednocześnie mroki jego doczesności. Jednocześnie tęsknota za pełnią wszechpioną w serce człowieka nie pozwala zamienić nadziei w różne namiastki. Tylko człowiek pozbawiony kontaktu z Bogiem szuka nadziei niejako po omacku. Postawa nadziei ma więc pomóc odczytać względny charakter wartości doczesnych i nadać im takie miejsce, by służyły rozwojowi osoby.

Personalistyczne źródła chrześcijańskiej teologii nadziei każą widzieć ją także w perspektywie społecznej. Personalizmu bowiem nie można mylić z indywidualizmem. O ile ta druga postawa wiąże się z uznaniem całkowitej niezależności jednostki, to personalizm podkreśla, że człowiek dla pełnego

³⁵ Por. M o y s a, jw. s. 128.

³⁶ Por. P. P a l a z z i n i. *Virtù teologali e religione*. Roma 1992 s. 32. Por. także: A. D e r d z i u k. *Aretologia konsekrowana czyli cnoty zakonne*. Kraków 2003 s. 36.

³⁷ B e n e d y k t XVI. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi* nr 6.

³⁸ Por. Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 21. Por. także: J. N a g ó r n y. *Postannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 83-86.

samourzeczywistnienia potrzebuje społeczności. W tym kontekście także nadzieja chrześcijańska, choć jest zawsze postawą konkretnego człowieka, jest w pewnym sensie postawą społeczną³⁹. Porządkując wszystkie rzeczy i sprawy, tworząc właściwą hierarchię przedmiotów oczekiwań, chroni ona przed beznadzieją nie tylko poszczególną osobę, ale także całe społeczeństwa. Indywidualna nadzieja jest więc zawsze w jakiejś mierze „dla” wspólnoty. Co więcej, swoje wypełnienie znajduje ona zawsze we wspólnocie. Znakiem tego jest często stosowane nawet w języku potocznym stwierdzenie „mam nadzieję w Tobie”⁴⁰.

Chrześcijańska antropologia personalistyczna każe uwzględniać zarówno godność człowieka, jego wyjątkowość, niepowtarzalność, jak i jego grzeszność i niewystarczalność – słowem: pełną prawdę o nim. Wyakcentowanie wyłącznie wielkości człowieka może prowadzić w konsekwencji do przypisania mu zdolności samodzielnego stworzenia idealnego świata. Z kolei przesadne podkreślenie jego niedoskonałości może być źródłem rezygnacji z wszelkiego zaangażowania w kreowanie własnej przyszłości i przyszłości świata. Personalizm zatem może okazać się gwarancją realizmu w podejściu do nadziei – z jednej strony nie pozwoli jej przekształcić się w zuchwałość, a z drugiej nie dopuści, by człowiek uległ zwątpieniu.

Prawda o człowieku prezentowana przez antropologię personalistyczną jest źródłem nadziei, której człowiek nie może znaleźć ani w egzystencjalnych przeżyciach, ani w innych, zwłaszcza laickich, filozofiach. Dopiero właściwa personalizmowi afirmacja osoby, jej indywidualności i górowania nad światem pozwala zrozumieć powołanie człowieka i daje ludzkiej egzystencji radość i poczucie sensu. Ta radość i poczucie sensu są istotnymi elementami nadziei.

Chrześcijańska antropologia personalistyczna, która widzi w Chrystusie prawdę człowieka, daje właściwy kontekst moralności szczegółowej⁴¹, także tej odnoszącej się do praktyki cnoty nadziei. Każe ona widzieć w tej cnocie drogę urzeczywistniania się człowieka jako człowieka. Nadzieja modeluje człowieka w samym jego bycie i w tym, co tworzy strukturę ludzkiej osoby⁴². Z antropologicznego punktu widzenia nadzieja potwierdza dynamiczny charakter człowieka⁴³. Chodzi tu zarazem o nadzieję osoby konkretnej, żyją-

³⁹ Por. B e n e d y k t XVI. Encyklika *Spe salvi* nr 13-15.

⁴⁰ M o y s a, jw. s. 135-136.

⁴¹ Por. M e l i n a, jw. s. 27. Por. także: S. N o w o s a d. *Antropologia teologicznomoralna*. W: *Świadek nadziei* s. 220.

⁴² Por. M o y s a, jw. s. 137.

⁴³ Por. A. J. N o w a k. *Człowiek wiary, nadziei, miłości*. Katowice 1988 s. 44.

cej w pewnych uwarunkowaniach, naznaczonych różnorodnymi trudnościami. Tym samym personalistyczne podstawy „wyrwywiają” refleksję o nadziei z kontekstu bezosobowego idealizmu⁴⁴. Taka antropologia jest argumentem za chrześcijańską teologią nadziei.

*

Każda filozofia niesie sobie właściwą wizję człowieka. Każda zawiera też w sobie określoną koncepcję nadziei. Nic więc dziwnego, że „spór o człowieka” rodzi także spór o nadzieję. To na bazie systemów filozoficznych i związanych z nimi antropologiach powstawały systemy społeczne, które stawiały sobie za zadanie realizację ludzkich marzeń o szczęściu. Jedne przedmiotem nadziei czyniły bezklasowe społeczeństwo, inne absolutną wolność jednostki. Wszystkie one zostały w jakiś sposób skompromitowane, zwłaszcza przez XX-wieczną historię. Dlatego u początku XXI wieku należy zaproponować nową, czy lepiej powiedzieć – powrócić do starej, ewangelicznej wizji nadziei, opartej na integralnym ujęciu osoby ludzkiej. Wydaje się, że to, co proponuje personalizm chrześcijański z jego antropologią, może stanowić szansę nowej interpretacji tej postawy, którą człowiek zawsze w jakiejś, niekiedy wypaczonej, formie, posiada. Nie można bowiem – jak to już wielokrotnie podkreślano – żyć bez *jakiejs* nadziei. Ale jednocześnie nie jest obojętne jaka to będzie nadzieja. Personalizm niesie więc pewne inspiracje dla współczesnej teologii nadziei, a jego zasady zdają się być właściwym narzędziem do ukazania ewangelicznego orędzia o nadziei.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski. Poznań: Pallottinum 2002 s. 526-606.

J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.

J a n P a w e ł II: Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.

B e n e d y k t XVI: Encyklika *Spe salvi*. Watykan 2007.

⁴⁴ Por. A. S c o l a. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Tłum. L. Balter. Poznań 2005 s. 204.

- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003.
Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 1994.
J a n P a w e ł II: Przekroczyć próg nadziei. Lublin: RW KUL 1994.
Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie. Orędzie „Bądźmy radosnymi świadkami ‘Ewangelii nadziei’ w Europie”.
R a t z i n g e r J.: Przemówienie na X Zwyczajnym Synodzie Biskupów. „L'Osservatore Romano” 23:2002 nr 1 s. 25.

II. Opracowania

- C i s ł o M.: Synodalne przesłanie nadziei. Ogólnokościelny Synod Biskupów 2001. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 19-29.
D e r d z i u k A.: Aretologia konsekrowana czyli cnoty zakonne. Kraków: Wydawnictwo „Alleluja” 2003.
D u p l a c y J.: Nadzieja. W: Słownik teologii biblijnej. Red. X. Léon-Dufour. Tłum. K. Romaniuk. Poznań: Pallottinum 1994 s. 509-514.
D z i u b a A. F.: Nadzieja. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen” 2005 s. 343-348.
G r e n i u k F.: Dzieje ujmowania nadziei w katolickiej teologii moralnej. W: Nadzieja w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin: TN KUL 1992 s. 225-237.
H e r b u t J.: Osoba. W: Leksykon filozofii klasycznej. Red. J. Herbut. Lublin: TN KUL 1997 s. 417-419.
K r a s i ń s k i J.: Analiza i znaczenie nadziei. W: Nadzieja w postawie ludzkiej s. 15-20.
M e l i n a L.: Moralne działanie chrześcijanina. Tłum. L. Balter. Poznań: Pallottinum 2008.
M o l t m a n n J.: Bóg nadziei. Tłum. K. Gózdź. Lublin: Gaudium 2006.
M o y s a S.: Teraz zaś trwają te trzy. Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986.
N a g ó r n y J.: Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie s. 63-100.
N a g ó r n y J.: Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin: RW KUL 1997.
N a g ó r n y J.: Życie nadzieją w świetle Pisma św. W: Nadzieja w postawie ludzkiej s. 95-109.
N o w a k A. J.: Człowiek wiary, nadziei, miłości. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988.
N o w a k A. J.: Psychologiczny aspekt nadziei. W: Nadzieja w postawie ludzkiej s. 79-94.
N o w o s a d S.: Antropologia teologicznomoralna. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2008 s. 219-232.
O l e c h W.: Spercynjny charakter teologii moralnej. W: Świadek nadziei s. 291-298.
P a l a z z i n i P.: Virtù teologali e religione. Roma: Istituto di Teologia a Distanza 1992.
R u b i n k i e w i c z R.: Biblijno-teologiczna wizja nadziei. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie s. 51-61.
S ł o m k a W.: Nadzieja chrześcijańska. W: Nadzieja w postawie ludzkiej s. 131-144.
Z a d y k o w i c z T.: Personalistyczna koncepcja wiary. „Roczniki Teologiczne” 55:2008 z. 3 s. 49-61.
Ż a r d e c k a M.: Personalizm. W: Leksykon filozofii klasycznej s. 422-423.

THE PRINCIPLES AND POSTULATES OF CHRISTIAN PERSONALISM
IN THE THEOLOGY OF HOPE

S u m m a r y

Every concept of the man involves a definite vision of hope. The modern times have brought discredit to hopes based on anthropocentrism, relativism, rationalism, empiricism and skepticism. Also the Church's traditional teaching defining this virtue statically and individualistically seems insufficient today. In a revival of reflection on hope, like in a revival of the whole investigation into virtues, it proves useful to reach for the principles of Christian personalism. In the light of this kind of reflection on man hope is seen not as waiting passively for happiness that is not closely defined, but as a person's fully involved participation in making it real. This kind of a man's involvement in his future is adequate to his dignity. Since God-Person guarantees this dignity, it can be said that the hope of a person is the very Person.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: nadzieja, cnoty teologalne, aretologia, personalizm.

Key words: hope, theological virtues, aretology, personalism.

JERZY GOCKO SDB

CONSTRUCTIO ET CONSECRATIO MUNDI
– ZAPOMNIANE IDEE
TEOLOGII RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKICH (CZ. II)

W perspektywie teologii stworzenia człowiek jawi się jako istota cielesno-duchowa i właśnie dzięki owej złożoności, przez uczestnictwo w świecie materii i ducha, jest zobowiązany do wprowadzenia harmonii między tymi wymiarami rzeczywistości. Wypracowana w dobie Soboru Watykańskiego II teologia rzeczywistości ziemskich zadanie to ujmowała w świetle zasad *constructio* i *consecratio mundi* – budowania i uświęcenia świata. Obie kategorie, praktycznie zapomniane przez aktualną teologię, winny być dalej nie tylko odczytywane jako teologiczny fundament posłannictwa Kościoła w świecie, ale odznaczać się również wyraźnym charakterem właściwym dla imperatywu moralnego, wykluczającego redukowaniem misji Kościoła jedynie do aspektu nadprzyrodzonego. Implikują one bowiem takie normy szczegółowe, jak: opanowanie, humanizacja i „zbawienie” materii; każą więc niejako postrzegać życie i *praxis* chrześcijanina w wymiarze integralnym.

Chrześcijańskie *constructio mundi* jest odczytaniem świata jako danego i równocześnie zadanego przez Stwórcę. Łączy się to w pierwszej kolejności z przyjęciem świata przez chrześcijan w duchu dziękczynienia Bogu za dzieło stworzenia, a z kolei dziękczynienie to będzie w pełni dopiero wówczas, kiedy przyjmą oni jednocześnie odpowiedzialność za całe Boże dzieło stworzenia¹. Inicjatorzy teologii rzeczywistości ziemskich w chrześcijańskim *con-*

Dr hab. JERZY GOCKO SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin; e-mail: Jerzy@Gocko.pl

¹ Problematyce tej został poświęcony artykuł: „*Constructio et consecratio mundi*” – *zapomniane idee teologii rzeczywistości ziemskich (cz. I)* zamieszczony w poprzednim tomie

structio mundi wyróżnili dwa dopełniające się wymiary: zewnętrzny i wewnętrzny. Budowanie świata w zewnętrznym wymiarze oznaczało, że człowiek bierze świat w posiadanie, opanowuje przestrzeń, czas, zmienność natury. Wymiar ten został dopełniony wymiarem wewnętrznym tego wydarzenia, które przejawia się w tym, że dzięki poznawaniu sił natury, odkrywaniu ich przyczyn i posługiwaniu się nimi, człowiek buduje świat, w który wciela się jego duch². *Constructio mundi* należy zatem postrzegać jako humanizację natury.

Człowiek, a zwłaszcza chrześcijanin, winien się podjąć tego zadania w imię własnej natury, jest on bowiem materią i duchem zarazem. Jako duch w materii jest węzłowym punktem sakralnej jedności między materią i duchem, dzięki temu jest zdolny i powołany do tego, aby przelewać i wcielać w materię wartości rozumu i miłości, przez co nabiera ona wartości duchowych. *Constructio mundi* jest także otrzymanym od Boga mandatem cywilizacji i kultury. Budowanie świata oznacza tu nie tylko wzrost bogactwa, lecz stan życia, w którym opanowując siły przyrody, odkrywając jej prawa, człowiek zdobywa dla siebie i swoich bliźnich pewne zasoby, a te prowadzą do opanowania samego siebie indywidualnie i zbiorowo. Chodzi tu o ekonomię tworzenia, która wyraża się w nieustannym dążeniu ku maksymalnemu rozwojowi życia człowieka, w jego wielowymiarowości duchowej i materialnej zarazem.

Zadanie *constructio mundi* można dodatkowo wytłumaczyć poprzez odwołanie do idei mesjańskiej. Jeśli mesjanizm dopełnia się w Bogu-Człowieku i przez Niego, to nadaje on sens nie tylko historii, w której ów Bóg stał się żywą postacią, ale całej historii ludzkiej. *Constructio mundi* w ciągłości stworzenia jest podporą i uwarunkowaniem nadziei mesjanicznej, ta zaś jednocześnie określa i wpływa na wewnętrzne zasady rzeczywistości ziemskiej. Do intuicji tych nawiązuje Konstytucja *Gaudium et spes*, podkreślając istnienie ścisłej więzi między aktywnością człowieka a Królestwem Bożym. Nie jest nią postęp materialny jako taki, ale ustala się poprzez „lepsze uporządkowanie społeczeństwa ludzkiego”, jako zapowiedź „kształtu przyszłego świata”³.

„Roczników Teologicznych”. Przedstawiono w nim genezę zasady *constructio mundi*, jej znaczenie w świetle założeń teologii rzeczywistości ziemskich, ukazano jej związek z nadzieją eschatologiczną, a także przywołano niektóre imperatywy moralne z nią związane (por. RT 55:2008 z. 3 s. 63-77).

² Por. M.-D. C h e n u. *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris 1966 s. 79-80.

³ Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” nr 39 [dalej: KDK]. Por. także: G. F r o s i n i. *La fede e le opere. Le teologie della prassi*. Cinisello Balsamo 1992 s. 117-143.

I. IDEA *CONSECRATIO MUNDI* I JEJ INTERPRETACJA W ŚWIETLE TEOLOGII RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKICH

Na ostateczny sens zaangażowania się chrześcijanina w *constructio mundi* wskazuje druga z kategorii – *consecratio mundi*, będąca właściwie odpowiedzią na pytanie, jaka jest skuteczność działania człowieka, który patrzy w światle swej wiary i angażuje się w budowanie świata, opierając się na pomocy łaski. Dopełnia ona także spojrzenie na aktywność ludzką od strony personalistycznej i społecznej o wymiar religijny, a także staje się praktycznym wyrazem jednego z podstawowych zadań Kościoła – bycia w świecie dla jego zbawienia (por. J 4, 42). Jest ona w końcu tym miejscem, gdzie jeden z rozdziałów teologii natury i łaski wpisuje się w działalność apostołską Kościoła i jego doktrynę chrystologiczną.

Kategoria *consecratio mundi* stała się w dobie Soboru z jednej strony pomocną dla ukazania roli świeckich w budowaniu Kościoła oraz w określeniu obecności i posłannictwa Kościoła w świecie, z drugiej zaś – sugerując integralizm, odebranie światu jego stwórczej autonomii i charakteru świeckiego oraz podporządkowanie go bezpośrednio i w całości kompetencjom Kościoła – sprawiała niemało trudności, tak że ostatecznie pominięto jej dosłowne przytoczenie w dokumentach soborowych. Była jednak kilka razy przywoływana w różnych enuncjacjach papieskich, a także stała się tematem licznych publikacji teologów czasu Soboru. Z wystąpień papieskich najbardziej wyrażone jest użycie zwrotu *consecratio mundi* przez Piusa XII w alocucji do uczestników II Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich w Rzymie w dniach 5-13 października 1957 r. Papież umieszcza go w szerszym kontekście udziału ludzi świeckich w dziele ewangelizacji świata oraz odpowiedzialności katolików w Kościele: „Stosunki między Kościołem i światem wymagają interwencji ludzi świeckich nawet niezależnie od małej liczby księży. *Consecratio mundi* jest w istocie swojej dziełem ludzi świeckich, związanych głęboko z życiem ekumenicznym i społecznym, biorącym udział w rządzeniu i stanowieniu praw. Stowarzyszenia katolickie powinny powstawać także między robotnikami w każdej fabryce, w każdym środowisku pracy, aby w ten sposób na nowo sprowadzić do Kościoła tych, którzy się od niego odłączyli. Dzieła tego mogą dokonać jedynie sami robotnicy”⁴.

M. Graczyk, komentując z perspektywy czasu użycie przez Piusa XII wyrażenia *consecratio mundi*, zauważył, że „oznaczało ono całkowitą aktuali-

⁴ Por. P i u s XII. *Allocution de l'occasion du II^e Congrès mondial de l'apostolat de laïcs: Les laïcs dans la crise du monde moderne* (Rzym, 5-13 października 1957). DC 39:1957 kol. 1417.

zaczę relacji między ludźmi oraz między ludźmi a rzeczywistościami ziemskimi według ich własnej natury, a także ustrzeżenie tychże relacji od dalszej deformacji z powodu ludzkiej grzeszności przy równoczesnym podporządkowaniu ich celowi ostatecznemu człowieka. Wyrażenie to może być także kwintesencją działalności ewangelizacyjnej chrześcijan świeckich, którzy, będąc wezwani do budowania Kościoła, mają to dzieło spełniać przez obecność w świecie ludzkim, przede wszystkim pośród robotników, najbardziej dotkniętych procesem dechrystianizacji”⁵.

Teologia posoborowa rozważa problematykę *consecratio mundi* sporadycznie i najczęściej na kanwie innych zagadnień, głównie posłannictwa świeckich chrześcijan w świecie. Wyjątkiem w tym zakresie był M.-D. Chenu, który powracał do kwestii *consecratio mundi* wielokrotnie i *explicite*, poświęcając jej szereg osobnych publikacji⁶. Główny wysiłek podjętych przez niego studiów nakierowany był na precyzyjne określenie istoty i specyfiki pojęcia *consecratio*. W tym celu przeprowadził dogłębną analizę samego terminu *consecratio* rozróżniając jego szerokie i ścisłe znaczenie. W rozumieniu ścisłym *consecratio* jest działaniem, „poprzez które człowiek – samodzielnie lub upoważniony przez jakąś instytucję – wyłącza pewną rzecz ze zwykłego użytkowania, lub pewną osobę z pierwotnego przeznaczenia, aby zarezerwować ją dla bóstwa i w ten sposób złożyć hołd panowaniu Boga nad stworzeniem. Jest to więc odwrócenie jakiegoś bytu od właściwego mu celu określonego przez prawa jego natury fizycznej lub struktury psychologicznej, od jego zaangażowania społecznego czy też, jeśli wchodzi w grę osoba wolna, rezygnacja ze swobodnego dysponowania sobą”. Jest to więc forma alienacji polegająca na przekazaniu przedmiotu konsekracji Temu, który jest Panem najwyższym i źródłem wszelkiego istnienia. Przedmiot ten staje się nietykalny w znaczeniu fizycznym i wyłączony z codziennego użytku. Podobnie rzecz ma się z rytami świętymi, a także z osobami konsekrowanymi, które są „oddzielone” od biegu zwykłego życia i zachowań innych ludzi⁷.

⁵ *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*. Warszawa 1992 s. 427.

⁶ Za najważniejsze należy uznać: *L'avenir professionnel de l'enfant. Perspectives théologiques*. W: *L'enfant et son avenir professionnel. Esquisse d'une théologie de la création et du travail*. Paris 1959 s. 11-47 (zwł. s. 31-33) [w niniejszym studium odwoływano się do wydania polskiego: *Teologia pracy*. W: M.-D. C h e n u. *Wybór pism*. Warszawa 1971 s. 430-462 (zwł. 447-449)]; *Consecratio mundi* „Nouvelle Revue Théologique” 96:1964 nr 6 s. 608-618 (w niniejszym studium odwoływano się do wydania polskiego: *Consecratio mundi*. Tłum. L. Rutowska. „Znak” 17:1965 s. 750-761); *Les laïcs et la „consecratio mundi”*. W: *L'Église de Vatican II*. T. 3. Paris 1966 s. 1035-1053.

⁷ Por. *Consecratio mundi* s. 753.

II. ROZRÓŻNIENIA TERMINOLOGICZNE

W odniesieniu do *consecratio mundi* interesujące jest dokonane przez Chenu wyszczególnienie różnych stopni konsekracji co do jej intensywności i zastosowania, w zależności od warunków czasu i miejsca oraz panujących zwyczajów. W tym kontekście wyróżnia rozumienie konsekracji, której specyfikę można poznać odnosząc ją do czynności niższego rzędu, jaką jest zwykle *blagosławieństwo* (poświęcenie). W tym wypadku przedmiot również zostaje odniesiony do bóstwa, które go bierze w opiekę, zachowuje on jednak dalej swoją naturalną funkcję i użyteczność. W wyjaśnieniu terminu *consecratio* pomocne było także rozróżnienie między *sakralny* a *święty*. Według Chenu oba pojęcia często zachodzą na siebie, a nieraz używane są jako synonimy. Jednak *świętość* ma inne właściwości niż *sakralność*. Święty jest *par excellence* Bóg. Świętość jest godnością najwyższą, tkwiącą w samej głębi bytu, godnością wypływającą z jego udziału w życiu Boskim. Mimo wspólnoty z tym, co transcendentne, świętość nie usuwa czegoś ze świata sama przez się. „Na początku, w okresie «inicjacji», dla postępu może ona wymagać separacji i działań sakralnych, ale to są tylko ziemskie warunki «łaski», która ogarnia byt w całej rzeczywistości jego natury, można by nawet powiedzieć: jego świeckiej natury. Gdy to, co świeckie przechodzi w coś sakralnego, tym samym przestaje być świeckie; gdy staje się święte świeckim pozostaje”. Stąd nie należy sakralizować świata, by uczynić go świętym. Chenu zauważa, że „osoby i rzeczy mogą być wciągnięte w realizację nadprzyrodzonego celu i głęboko przeniknięte cnotami chrześcijańskimi, a jednak nie zmieni to charakteru ich natury ani nie uwolni ich od jej praw”. Przytacza tutaj przykład zboża, które chociaż jest darem Boga, musi być przecież uprawiane. Podobnie naród, realizujący dobro wspólne w porządku natury i łaski, nie staje się przez to społecznością teokratyczną. Łaska bowiem nie „sakralizuje” natury dając jej uczestnictwo w życiu Bożym, lecz ją udoskonala⁸.

Dokonane przez Chenu rozróżnienie jest niezwykle cenne, broni bowiem Kościół przed zarzutami o jakiś nadmierny ekspansjonizm, teokrację, klerykalizację czy pozbawienie świata należnej mu wynikającej ze stworzenia autonomii oraz świeckiego charakteru, w odpowiedzi na co niektóre prądy laicyzacyjne chcą sprowadzić całość życia religijnego jedynie do sfery prywatnej, pozbawiając Kościół jakiegokolwiek oddziaływania społecznego. Zapoznanie tego rozróżnienia prowadzić może do wypaczenia samej idei *consecratio mundi*,

⁸ Tamże s. 754.

a tym samym charakteru posłannictwa Kościoła w świecie. Chenu uznaje prawo Kościoła (zapewne także i innych wspólnot religijnych) do sakralizacji w sensie właściwym określonym rzeczom, czynnościom, osobom. Tego domaga się kult, w którym wiara w tajemnicę wyraża się w sposób zmysłowo dostrzegalny, odpowiadający naturze człowieka i charakterowi religijnego spotkania z Bogiem. Z drugiej strony, w znaczeniu szerszym (do którego odnosi się także określenie *consecratio mundi*), *consecratio* oznacza uświęcenie sfery *profanum* przez łaskę Jezusa Chrystusa, co raz jeszcze zwraca uwagę na inkarnacyjny fundament posłannictwa Kościoła w świecie. W tym kontekście każda działalność chrześcijanina zostaje poświęcona, staje się święta i przyjęta przez Chrystusa, bez konsekracji w sensie ścisłym i utraty swojej specyfiki oraz nie będąc zinstytucjonalizowaną klerykalnie. Dzięki czemu świat jest przeniknięty łaską, nie tracąc przy tym swego naturalnego przeznaczenia⁹.

Consecratio mundi dalekie jest więc od sakralizacji sfery *profanum* dokonanej przez wpływ kościelny czy konsekrację liturgiczną, na co przyjdzie jeszcze szerzej zwrócić uwagę analizując słuszną autonomię rzeczywistości ziemskich. Chodzi tu raczej o uświęcenie (*sanctificatio*) doczesnego zaangażowania człowieka z jednoczesnym uszanowaniem jego właściwych praw oraz uznaniem jego roli służebnej, której uczeń Chrystusa używa i dysponuje w perspektywie nadziei chrześcijańskiej. „Oznacza to – jak zauważa Graczyk – że ludzka działalność jest nie tylko współpracą z dziełem stworzenia, ale także uczestnictwem w misterium Wcielenia. Bóg stał się człowiekiem, by człowiek dzięki zespoleniu z Nim, mógł doznać «ubóstwienia». Ale człowiek może być w pełni człowiekiem i zostać «ubóstwiony» jedynie wraz ze swym ciałem i w głębokim związku z wszechświatem, który je wyłonił i który stanowi środowisko jego życia. Można zatem przyjąć, że trudno będzie człowiekowi dostąpić zbawienia, jeśli nie zbawi, za pomocą łaski, swojej codziennej pracy, swego doczesnego dzieła, jakie na ziemi tworzy – czy jest to dzieło ekonomiczne, naukowe, artystyczne, społeczne, polityczne – dokonując jego rekapitulacji w Chrystusie i włączając je poprzez konsekrację w Boży plan”¹⁰.

⁹ Por. G r a c z y k. *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich* s. 453.

¹⁰ Tamże s. 454-455. Por. także: J. N a g ó r n y. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 71-74.

III. PERSONALISTYCZNA INTERPRETACJA ZASADY *CONSECRATIO MUNDI*

W teologicznomoralnej refleksji nad istotą i znaczeniem *consecratio mundi* należy szczególnie uwyraźnić prawdę, że uświęcenie świata dokonuje się zatem nie bezpośrednio, ale na drodze uświęcenia człowieka. To osoba ludzka jest „miejszem” świętości, źródłem działań uświęcających i normą całej *praxis* chrześcijańskiej. Tylko człowiek przez Chrystusa odkupiony i uczyniony w Duchu Świętym nowym stworzeniem może przekształcać ten świat. Wszystko więc, co prawdziwe, słuszne, dobre, pozytywne, owocne, antropogeneryczne, i to zarówno w sferze świata, jak i w sferze *sacrum*, w osobie i przez osobę może osiągnąć swoje finalne spełnienie¹¹.

Uwarunkowanie *consecratio mundi* uświęceniem człowieka wskazuje, że to dzięki wewnętrznej przemianie dochodzi do odnowienia całej rzeczywistości świata, w której człowiek żyje i którą kształtuje. Przemiana świata zaczyna się zatem w mikrokosmosie, aby następnie ogarnąć cały makrokosmos. Nie chodzi tu jednak o jakieś zapoznanie wymiaru wertykalnego *consecratio mundi*. Najgłębszą podstawą *consecratio mundi* jest oczywiście tajemnica paschalna, uświęcający czyn Boga Odkupiciela, który przyjął ludzką naturę. To „w Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka – świat, który wraz z grzechem został poddany marności – odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości”¹². Tajemnica ta żyje w Kościele, stanowiąc podstawę osobowego osobistego poświęcenia się każdego z jego członków, rozpoczynającego się od osobistego nawrócenia i ponownego wejścia w krąg życia łaski. Dokonuje się to przy szczególnym udziale sakramentów Kościoła.

Droga uświęcenia świata, droga jego przemiany jest więc zawsze drogą przemiany serca człowieka. A ponieważ to Chrystus poprzez swoje Wcielenie w sposób jedyny i niepowtarzalny dotknął tajemnicy człowieka i to On może dokonać przemiany serca ludzkiego, wszelkie wysiłki zmierzające do odnowy świata powinny być odniesione do Chrystusa, w Nim odnajdywać swoje źródło i cel. Jest to prawdziwa teologia mistyczna Kościoła. Chodzi w niej o to, że udzielanie się świętości Boga odkupionemu światu nie dokonuje się drogą jakiejś ontologicznej emanacji, lecz przez osobiste oddanie się człowieka Bogu. W nawiązaniu do Soboru Watykańskiego II taką wizję świętości odniesioną do przemiany świata

¹¹ Por. C. S. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 295.

¹² RH 8.

przywołuje także Jan Paweł II wskazując, że powołanie ludzi świeckich do świętości to nic innego jak wezwanie do życia wedle Ducha pośród rzeczywistości doczesnej i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej¹³.

IV. AKTUALNOŚĆ *CONSECRATIO MUNDI*

Szczególne wyakcentowanie w niniejszym studium interpretacji *consecratio mundi* dokonanej przez Chenu nie oznacza jakoby problematyka ta pojawiła się jednorazowo i była pomijana przez innych teologów czy nauczanie Magisterium Kościoła. W rzeczywistości bowiem, jak już nadmieniono, pojawiała się ona w szerszym lub węższym zakresie zarówno w nauczaniu papieskim¹⁴, jak również w przed- i posoborowej myśli teologicznej¹⁵. Ujęcie Chenu, w którym kładzie nacisk na moment realizacji idei *consecratio mundi* i drogę jej stawania się, było jednak ze wszech miar oryginalne. Pozostałe interpretacje odczytują *consecratio mundi* raczej jako ukierunkowanie rozwoju świata w oparciu o zasady chrześcijańskie. Zadania tego winni podjąć się zwłaszcza świeccy chrześcijanie delegowani do niego przez Kościół¹⁶. Po-

¹³ Por. ChL 17. Por. także: DA 4.

¹⁴ Oprócz wspomnianego już przemówienia Piusa XII do uczestników II Kongresu Apostolatu Świeckich z 1957 r., wyraźne użycie sformułowania *consecratio mundi* znajduje się w *Pierwszym Oświadczeniu do Kościoła i Świata „Urbi et Orbi”* po zakończeniu Konkławe 27 sierpnia 1978 r. papieża Jana Pawła I (W: Jan Paweł I. *Nauczanie społeczne* 26.08-28.09.1978. Warszawa 1989 s. 17-23), w przemówieniu do IV Światowego Kongresu Instytutów Świeckich (Castel Gandolfo, 26 sierpnia 1988) Jana Pawła II (W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. 11:1988 T. 3 s. 468-472), w międzydykasterialnej *Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”* (15 sierpnia 1997). W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*. Tarnów 1995 s. 21-45.

¹⁵ Chodzi tu o dzieła takich teologów, jak: E. Rideau (*Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*. Paris 1945), G. Lazzati (por. *La „consecratio mundi” essenzialmente opera dei laici*. „Studium” 12:1959 s. 791-805; *L'apostolo dei laici oggi*. „Orientamenti Pastoral” 1961 nr 3 s. 124-128), K. Rahner (*Jesus Christus*. II. B: *Systematik der Kirche Christologie*. LThK T. 5 kol. 953-961), W. Dürig (*Die Eucharistie als Sinn-Bild der „Consecratio mundi”*. „Münchener Theologische Zeitschrift” 10:1959 nr 10 s. 283-288) i in. Spośród polskich teologów kwestię tę podejmowali m.in.: C. S. Bartnik (*Kościół Jezusa Chrystusa* s. 294-300); E. Weron (*Powołani do konsekracji świata*. W: *Odpowiedzialni za świat*. [Powołanie człowieka. T. 5]. Poznań–Warszawa 1982 s. 218-228) oraz K. Wojtyła (*Konsekracja świata. Granice autonomii doczesnej*. W: Tamże s. 206-215).

¹⁶ W obecnym nauczaniu Kościoła i jego praktyce duszpasterskiej zadanie to jest umieszczane w szerszym kontekście nowej ewangelizacji lub apostołstwa świeckich. Do kwestii tej przyjdzie szerzej powrócić przy ukazaniu Kościoła jako sakramentu ewangelizacji świata.

ślannictwo to samo w sobie ważne, odniesione jednak do kategorii *consecratio mundi*, niosło ze sobą jedną trudność, zakładało bowiem opozycję Kościoła względem świata. W tym kontekście świecki reprezentował punkt, w którym spotykał się Kościół i świat. Szedł on do tego świata oddelegowany przez Kościół. Tymczasem Chenu rozważa rolę świeckich chrześcijan w dziele *consecratio mundi* w świetle Kościoła określanego przede wszystkim jako Lud Boży, który wszak jest także ludem ziemskim. Stąd świat nie może być jakąś rzeczywistością z zewnątrz w stosunku do Kościoła. Kościół jest obecny w świecie od wewnątrz. W konsekwencji świecki nie jest posłany do świata dla Kościoła, tak jakby Kościół był na zewnątrz świata. Nie jest on także pośrednikiem między Kościołem a światem, ale jest obecny w świecie, w świecie świeckim, w którym zanurzony jest także Kościół¹⁷.

Chenu podjął się także próby określenia wzajemnej relacji między *constructio mundi* i *consecratio mundi*, a więc postawami, które przyjmuje chrześcijanin w relacji do świata, a równocześnie rozstrzygnięcia ważnych pytań, jakie na co dzień stawiają sobie wyznawcy Chrystusa: czy jest możliwe budowanie świata bez uświęcenia go i odwrotnie, czy istnieje realna możliwość uświęcenia świata bez włączenia się w jego budowę, czy chodzi tutaj o dwa przeciwstawne dążenia w życiu chrześcijanina, czy też stanowią one jedność na rzecz pełnego rozwoju podmiotu, który się w nie angażuje.

W odpowiedzi na tak postawioną kwestię odwołuje się do widocznej analogii między *constructio mundi* i *consecratio mundi* a stworzeniem i Wcieleniem, gdzie *constructio mundi* wyrasta przede wszystkim z dzieła stworzenia, a *consecratio mundi* z dzieła Wcielenia. I tak jak dzieło stworzenia dopełnia się w dziele Wcielenia, a dzieło Wcielenia wyrasta z dzieła stworzenia, tak również podobną zależność można odkryć między *constructio* i *consecratio mundi*, wyrastającymi równocześnie z życia chrześcijańskiego w świecie. Chrześcijanin, dlatego że jest w świecie, „pozostaje tym samym uzdolniony do wprowadzenia wszystkich rzeczywistości w dzieło budowania i uświęcania świata. Jest to jego powołanie, które zakłada otwarcie się na niebo poprzez ziemię, ale domaga się ono również otwarcia na ziemię poprzez niebo”¹⁸. Podobne intuicje pośrednio zawarte są w eklezjologicznych konstytucjach Soboru ukazujących wzajemne dopełnianie się i ścisły związek obu – opisanych przez te kategorie – dążeń chrześcijanina¹⁹. Kryje się za tym także

¹⁷ Por. G r a c z y k. *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich* s. 460.

¹⁸ Tamże s. 470.

¹⁹ Por. KK 34, 48; KDK 35.

integralne rozumienie powołania chrześcijańskiego. Oznacza to, że w życiu ludzkim nie można mówić o zrealizowaniu doczesnego powołania człowieka bez realizowania powołania wiecznego. I na odwrót, człowiek nie urzeczywistni swego powołania wiecznego, nie posiadzie nieba, jeśli zrezygnuje z urzeczywistnienia swego powołania doczesnego, jeśli nie włączy się w budowanie świata, w którym przyszło mu to powołanie realizować. Co więcej, próba odczytania teologicznego fundamentu posłannictwa Kościoła w odniesieniu do dwóch kategorii *constructio mundi* i *consecratio mundi* raz jeszcze potwierdza jego integralny charakter. Każdy chrześcijanin, zaangażowany w budowanie świata, nie przestaje żyć życiem duchowym, podobnie jak nie oddala się od Kościoła, lecz jeszcze wyraźniej odczuwa wezwanie do rozwoju tego życia w Kościele, który jest zanurzony w świecie.

Poszukiwania teologicznego fundamentu posłannictwa Kościoła w świecie znajdują swoją kontynuację i dopełnienie w ukazaniu najważniejszych przesłanek teoriopoznawczych i podstawowych paradygmatów pomocnych w zrozumieniu tegoż posłannictwa. Wiele z nich, mimo wyraźnego charakteru epistemologicznego, niezwykle przydatnego w odczytaniu wzajemnej relacji między Kościołem i światem, stało się następnie w teologii posoborowej podstawowymi kategoriami teologicznymi służącymi do opisu i zgłębienia tejże relacji. Pojawienie się ich było z jednej strony przejawem, a niekiedy także następstwem, zastosowania nowych metod w teologii soborowej. Przejawiało się to między innymi w pełniejszym i coraz bardziej integralnym poznaniu oraz wykorzystaniu źródeł zarówno tych specyficznie chrześcijańskich, jak i pozateologicznych, związanych przede wszystkim z rozwojem nauk antropologicznych.

*

Przedmiotem refleksji były dwie podstawowe idee, które pojawiły się na kanwie teologii rzeczywistości ziemskich: *constructio mundi* i *consecratio mundi*. Ma ona na celu ich przypomnienie oraz poddanie reinterpretacji. Trzeba nadmienić, że zasady te, praktycznie zapomniane przez aktualną teologię, z jednej strony mogą być ciągle odczytywane jako podstawy teologiczne posłannictwa w świecie, z drugiej zaś nabierają wyraźnego charakteru imperatywów moralnych wykluczających zawężanie misji Kościoła jedynie do aspektu nadprzyrodzonego. Idee *constructio mundi* i *consecratio mundi* mogą przyczynić się także do ocalenia teologii rzeczywistości ziemskich, jej teologicznego charakteru, a zwłaszcza skutecznego głoszenia Ewangelii w realiach

świata poszukującego ciągle własnego oblicza, co staje się jednym z aspektów nowej ewangelizacji.

U podstaw obu zasad – *constructio mundi* i *consecratio mundi* – leży rzeczywistość związków chrześcijanina ze światem w stwórczo-zbawczym wydarzeniu samego Boga. Chrześcijanin, żyjąc w świecie i angażując się w przemianę świata, uczestniczy z jednej strony w dziele stworzenia, z drugiej zaś dotyka w rzeczywistości wymiaru eschatologicznego. Budowanie świata i urzeczywistnianie przez chrześcijanina zadań doczesnych (*constructio mundi*) mieści się w rozwoju stworzenia nieustannie powtarzającego się w Chrystusie i znajdującego w Nim swoje spełnienie i uświęcenie (*consecratio mundi*). Poprzez wiarę w Chrystusa i Jego zbawcze posłannictwo członkowie Kościoła traktują swoje doczesne zaangażowanie jako kontynuację dzieła stworzenia świata oraz jako uobecnianie Chrystusa w świecie.

WYBRANA LITERATURA

- B a r t n i k C. S.: Kościół Jezusa Chrystusa. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- C h e n u M.-D.: „Consecratio mundi”. „Nouvelle Revue Théologique” 96:1964 nr 6 s. 608-618 (tłum. polskie: „Consecratio mundi”. Tłum. L. Rutowska. „Znak” 17:1965 s. 750-761).
- C h e n u M.-D.: L’avenir professionnel de l’enfant. Perspectives théologiques. W: L’enfant et son avenir professionnel. Esquisse d’une théologie de la creation et du travail. Paris 1959 s. 11-47 (wyd. polskie: Teologia pracy. W: M.-D. Chenu. Wybór pism. Warszawa: Wyd. PAX 1971 s. 430-462).
- C h e n u M.-D.: Les laïcs et la „consecratio mundi”. W: L’Église de Vatican II. T. 3. Paris 1966 s. 1035-1053.
- C h e n u M.-D.: Peuple de Dieu dans le monde. Paris: Cerf 1966.
- D ü r i g W.: Die Eucharistie als Sinn-Bild der „Consecratio mundi”. „Münchener Theologische Zeitschrift” 10:1959 nr 10 s. 283-288.
- F r o s i n i G.: La fede e le opere. Le teologie della prassi. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1992.
- G r a c z y k M.: Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji. Warszawa: Pallottinum 1992.
- Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów *Ecclesiae de mysterio* (15 sierpnia 1997). W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000. Tarnów: Biblos 1995 s. 21-45.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- L a z z a t i G.: La „consecratio mundi” essenzialmente opera dei laici. „Studium” 12:1959 s. 791-805.
- L a z z a t i G.: L’apostolo dei laici oggi. „Orientamenti Pastoralis” 1961 nr 3 s. 124-128.
- N a g ó r n y J.: Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin: RW KUL 1997.

- P i u s XII. Allocution de l'occasion du II^e Congrès mondial de l'apostolat de laïcs: Les laïcs dans la crise du monde moderne (Rzym, 5-13 października 1957). DC 39:1957 kol. 1417.
- R a h n e r K.: Jesus Christus. II. B: Systematik der Kirche Christologie. LThK T. 5 kol. 953-961.
- R i d e a u E.: Consécration. Le christianisme et l'activité humaine. Paris: Desclée de Brouwer 1946.
- Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań: Pallottinum 2002 s. 104-163.
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965). W: Sobór Watykański II (nowe tłumaczenie) s. 526-606.
- W e r o n E.: Powołani do konsekracji świata. W: Odpowiedzialni za świat. (Powołanie człowieka. T. 5). Poznań–Warszawa: Pallottinum 1982 s. 218-228.
- W o j t y ł a K.: Konsekracja świata. Granice autonomii doczesnej. W: Odpowiedzialni za świat. (Powołanie człowieka. T. 5). Poznań–Warszawa: Pallottinum 1982 s. 206-215.

CONSTRUCTIO ET CONSECRATIO MUNDI

FORGOTTEN IDEAS OF THE THEOLOGY OF EARTHLY REALITIES (PART II)

S u m m a r y

Two ideas: *constructio mundi* and *consecratio mundi* have appeared on the basis of the theology of earthly realities, which – in its authors' intention – was to consolidate the connection between the Christians and God, who does not oppose the involvement into the matters of this world, but gives the involvement a deeper, religious – and hence a fully human – meaning. The aim of the present study – that is a continuation of an article published in the previous volume of „Roczniki Teologiczne” („Theological Annals”) – is to remind and to reinterpret the latter of them. In order to do this the very idea of *consecratio mundi* and its meaning is presented in the light of assumptions of the theology of earthly realities, then it is interpreted personalistically, and its topicality is shown as a moral challenge.

In the light of both publications it should be emphasized that at the basis of the presented principles – *constructio mundi* and *consecratio mundi* – there is the reality of the connections between the Christian and the world in the creative-salutary event of God Himself. A Christian, living in the world and being engaged in changing the world, on the one hand participates in the work of creation, and on the other touches the reality of the eschatological dimension. Construction of the world and realization of earthly tasks done by a Christian (*constructio mundi*) is part of development of the creature constantly recurring in Christ and finding its fulfillment and sanctification (*consecratio mundi*) in Him.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: *consecratio mundi*, teologia rzeczywistości ziemskich.

Key words: *consecratio mundi*, theology of earthly realities.

REV. SŁAWOMIR NOWOSAD

MAN AS THE PRIMARY WAY FOR THE UNIVERSITY

The complex and ambiguous situation of contemporary culture, above all in Europe and North America, is something universally experienced both by individuals and societies. A lot of attempts have been done to find out the reasons of this widespread confusion which is so serious that may threaten the very nature of the two-thousand-year-old culture based on the Greco-Roman and Christian foundations. Thus, it is appropriate to point out to the essential elements of the culture: its common values, foundations and principles that European nations share; with its juridical culture based on the principles of Roman law; with the Judeo-Christian belief in one God – Father of all which over the centuries has had a profound impact on the European thought and institutions; with a certain model of education and educational formation based on a definite anthropology¹.

For centuries universities have played a vital role in the life of the nations and societies. They themselves have not only emerged from a certain cultural and religious background but have become its inherent element and as a result they continue to make their own impact on individuals and societies. As elsewhere, here too the crucial element of the identity and mission of the university is a vision of man with all its far-reaching implications concerning the way the university carries out its tasks.

Rev. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, professor of KUL – vice-rector of the John Paul II Catholic University of Lublin; head of the Department of Ecumenical Moral Theology; address for correspondence: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

¹ Cf. the interview with prof. Hans Maier of Munich's Ludwig-Maximilians University published in the Italian daily „Avvenire” of 5 July 2006 (www.avvenire.it).

I. THE EUROPEAN CULTURE'S STATE OF AFFAIRS

A lot has been said about the contemporary cultural situation, particularly in Europe. It is still relevant to claim that our modern culture has not ceased to be under a strong influence of the Enlightenment. Attention should be paid to three dominant aspects². First it is secularism. The Enlightenment rejected not only the Church but all revealed religion as irrelevant to society and the state. Secularism is then the way of life *as if God did not exist*. When applied to the subject under consideration, it deprives the university world of God and any reference to the supernatural, it brings a secular way of life and academic work, a secular theory of law and science etc. Finally there is no basis for affirming a transcendent dignity of the human person, and so there are no limits to what the science can do to manipulate human beings³.

Another aspect is relativism. It is based on a conviction that reason is not capable of knowing objective truth, including moral truth. In fact, there is no such truth (postmodernism!). Here all depends upon the circumstances of a given case. In consequence, relativism has become „the only virtue”⁴. Since no one can know what is right or wrong, the resolution of such questions must be left up to the political process. Eventually there comes a utilitarian philosophy that governs everything. Cardinal J. Ratzinger, before entering the conclave, identified it in his homily on 18 April 2005 as „a dictatorship of relativism” which he later repeated as the Pope. The third remnant of the Enlightenment is individualism which is an exaggerated autonomy of

² A. MacIntyre recalled the famous phrase of F. Canavan, of Fordham University, who had described the present stage of American culture as „the fag-end of the Enlightenment”. Cf. C. E. R i c e. *Natural Law in the Twenty-First Century*. In: *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. Ed. E. B. McLean. Wilmington 2004 p. 296-301.

³ Secularization has been much analyzed and there are several theories of its nature and origin. José Casanova distinguishes at least „three very different, uneven, and unintegrated propositions. First, there is secularization understood as differentiation, in which secular spheres of society are increasingly distinguished from religious institutions and norms. Then there is what most people probably mean by secularization: a decline in religious beliefs and practices. Finally, there is secularization as the marginalization of religion, pushing it almost totally into the private sphere of life. While the first and the third of these may seem pretty much the same thing, it is surely true that discovering what people actually believe and why they believe it is not as susceptible to the kinds of structural analyses of which sociologists are fond”. R. J. N e u h a u s. *Secularizations*. „First Things” 2009 no. 2 [February] p. 23.

⁴ The phrase comes from A. D. Bloom. Cf. his wider study *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York 1987.

the individual. Here man is no longer an *animal sociale* by nature. The Enlightenment thinkers postulated a mythical „state of nature” populated by autonomous individuals who were not *social* but *sociable*⁵.

The present state of modern culture has been finely described in Pope John Paul II’s apostolic exhortation *Ecclesia in Europa*. It is enlightening to refer to that document which has named the current „state of affairs” in this respect as the *dimming of hope*⁶: „There are many *troubling signs* which at the beginning of the third millennium are clouding the horizon of the European continent”. We experience „*the loss of Europe’s Christian memory and heritage*, accompanied by a kind of practical agnosticism and religious indifference whereby many Europeans give the impression of living without spiritual roots”. We see „the slow and steady advance of secularism [...]. Many people are no longer able to integrate the Gospel message into their daily experience; living one’s faith in Jesus becomes increasingly difficult in a social and cultural setting in which that faith is constantly challenged and threatened. In many social settings it is easier to be identified as an agnostic than a believer. The impression is given that unbelief is self-explanatory, whereas belief needs a sort of social legitimization which is neither obvious nor taken for granted”.

People seem to be filled with *fear of the future*, which is accompanied by „the inner emptiness that grips many people and the loss of meaning in life”. There is an expanding experience of *existential fragmentation* which causes a feeling of loneliness in people’s hearts as well as divisions and conflicts among them. All this comes with the dissemination of individualism, which brings about „an increased weakening of interpersonal solidarity”. When searching for a reason of this situation the Holy Father stresses that „at the root of this loss of hope is an *attempt to promote a vision of man apart from God and apart from Christ*”, and this makes man „the centre of reality” occupying – falsely! – the place of God. „Forgetfulness of God led to the abandonment of man. It is therefore no wonder that in this context a vast field has opened for the unrestrained development of nihilism in philosophy, of relativism in values and morality, and of pragmatism – and even a cynical hedonism – in daily life”. This leads the Pope to emphasize that mankind is

⁵ Thomas Hobbes, John Locke or J. J. Rousseau would claim that for example people formed the state according to the social contract for some purpose and not out of man’s social nature.

⁶ Cf. J o h n P a u l I I. Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa* [EiE]. The Vatican 2003 no. 7-9.

witnessing „the emergence of a *new culture*, largely influenced by the mass media, whose content and character are often in conflict with the Gospel and the dignity of the human person. This culture is also marked by a widespread and growing religious agnosticism, connected to a more profound moral and legal relativism rooted in confusion regarding the truth about man as the basis of the inalienable rights of all human beings. At times the signs of a weakening of hope are evident in disturbing forms of what might be called a ‘*culture of death*’”.

This changing cultural context has undoubtedly been influencing the academic world, showing both positive and negative trends⁷. The so-called democratization of social and cultural life has transformed the university from a place once reserved for the privileged into an institution wide open for a vast public. While good in itself in many aspects, this has also led to the lowering of the social status both of the academic staff and of students. Contact with academic teachers is more often limited and thus students seem to be without guidance in face of diverse problems of the today’s world. Additionally, they are confronted by the increasing prevalence of relativistic liberalism and scientific positivism with no ethical reference – science for the sake of science. The proliferation of universities and their specialization have made them lose part of their prestige, which is accompanied by ever less capacity for synthesis in the scientific research. Specialization together with diversification in the fields of knowledge lead teachers, students and researchers to limit themselves and to perceive only a fragment of reality.

With an ever growing dependence on the industrial world, the university has felt to be obliged to produce rapid and specific technical services. Thus one can speak of a „professionalization” of the university which on one hand has its benefits, while on the other hand it loses its touch with an integral formation in a sense of values and an ethical approach to all other disciplines. Among the consequences of this process is the university’s withdrawal from playing an active role in the development of culture. The university becomes either marginal in relation to the dominant cultural trends or passively submits to them. It is not the human person and his integral formation which is at the centre but rather a production of technical or professional specialists. The university ceases to play a creative and critical role within the sphere of culture, its role being often labelled as „responsive and inclu-

⁷ Cf. Congregation for Catholic Education, Pontifical Council for the Laity, Pontifical Council for Culture. *The Presence of the Church in the University and in University Culture*. The Vatican 1994 no. I 1-15.

sive”⁸. In many respects this is combined with a certain kind of scepticism which concerns the very idea of truth. As a consequence, the university finds itself lacking a „guiding idea” for all its multiple activities. The chaos of thought and the poverty of basic criteria lie at the root of the crisis of identity and purpose that the university undergoes. It touches the very heart of the university’s nature and mission being an institution directed towards the search for truth. It is to be stressed that modern culture often tends to treat different spheres of life as autonomous and beyond moral judgment. The modern university, as part of such culture, appears as a „value-free institution”, consisting of an array of unintegrated spheres. This made Karl Jaspers call the modern university „an intellectual department store”, while C. Kerr called it a „multiversity” where disciplines „develop side by side and scholars pursue independent pursuits with no sense of connection or overarching purpose”⁹.

Another aspect of modern culture which has a strong impact on the university is that its positivistic mentality tends to equate truth with knowledge, thus rejecting metaphysics. Among its consequences there is a denial of the foundations of faith and of an objective moral order. During his visit to America Pope Benedict XVI emphasized that „truth means more than knowledge: knowing the truth leads us to discover the good”. The recognition of truth plays an indispensable role in one’s maturing in life and discovering its sense. When truth is lost, it is only the individual that is recognized as definitive and as the ultimate criterion of judgment: „Within such a relativistic horizon the goals of education are inevitably curtailed. Slowly, a lowering of standards occurs. We observe today a timidity in the face of category of the good and an aimless pursuit of novelty parading as the realization of freedom”¹⁰. Thus, the university, being an institution of education and devoted to the truth, nowadays finds itself in a cultural environment which has lost a sense of the transcendence. In such circumstances fostering the true perfection of students is no longer regarded as the very sense and dignity of the mission of the university. The university is no longer able to offer a young person how to discover the truth.

⁸ An example of this could have been found at a conference of the European University Association which took place in Rotterdam in October 2008.

⁹ M. W. R o c h e. *The Intellectual Appeal of Catholicism and the Idea of a Catholic University*. Notre Dame 2003 p. 34.

¹⁰ B e n e d i c t XVI. *Address at the Meeting with Catholic Educators* (Washington D.C., 17 April 2008). Cf. www.vatican.va.

II. A CONTINUING DEBATE ABOUT THE INTEGRAL NOTION OF MAN AND AUTHENTIC HUMANISM

What is central in the above description of modern culture is the phrase which stresses that the whole problem is rooted in „confusion regarding the truth about man”. It is here, from the level of anthropology that the *dimming of hope* emerges and then spreads. John Paul II expressed it in the words that ever more often contemporary societies are „suffering from *horizontalism*” and so are in real and urgent need of openness to the Transcendence. „European culture gives the impression of *silent apostasy* on the part of people who have all that they need and who live as if God does not exist”¹¹.

Academics deal with very many different disciplines, in numerous and different institutions and countries, in various political, social, even economic and financial circumstances. What all share, however, is that in each place they are a part of a university – *universitas magistrorum et scholarium*, being a place where this community of teachers and students devotes itself to the search for truth. In this vast and essential task university teachers and researchers deal with various disciplines and work in different spheres of their scholarly activity. Eventually, however, what is characteristic for university scholars and scientists is that they all deal with students – young men and women whom they teach and with whom they pursue their quest for the truth. All their work and activity ought to be in the service of man: man as a human person „ought to be beginning, the subject and the object of every social organization”¹². The university is one of those social organizations that Vatican II refers its teaching to. Consequently it is right to say, paraphrasing John Paul II’s well known conviction of man being „the primary way for the Church”¹³, that man – the human person is truly the primary way for the university.

Such a fundamental assumption allows to see the entire mission of the university within modern societies as building and fostering a sound authentic humanism. It is all the more urgent task because higher education is so often regarded as an „investment in human capital” and an „instrument for career preparation”. This may easily lead to neglect or to seriously weaken the traditional mission of the university in which a central place has always been given

¹¹ EiE 34 and 9.

¹² Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (1965) no. 25.

¹³ J o h n P a u l I I. Encyclical *Redemptor hominis* [RH]. The Vatican 1979 no. 14.

to the humanist dimension of man's life. When the university is regarded as a place for „career preparation”, it becomes an increasingly „professional” or even commercial institution where research is more and more frequently commercially sponsored. As an almost inevitable consequence there comes an elimination of the disciplines which lay the foundations for genuine humanism. All this is part of a market-driven mentality so widely disseminating in modern societies. What is needed then is a commitment to reclaim the „tradition of an integral Christian humanism, a tradition of learning which places the person in community at the centre of the educational process”¹⁴.

It was during the Jubilee meeting of university professors in Rome in 2000 when Pope John Paul II emphasized that „the humanistic character of culture sometimes seems relegated to the periphery, while there is an increased tendency to reduce the horizon of knowledge to what can be measured and to ignore any question touching on the ultimate meaning of reality”. In order to challenge and combat such reductionisms the Holy Father underlined the importance of humanist education and the creation of „a new authentic and integral humanism”, inspired „by an awareness of human autonomy as well ‘the sense of responsibility for the spiritual and moral maturity of humankind’”¹⁵. Since there are more and more reductionist conceptions of man, universities have a task to grasp, to describe and to teach an integral vision of man and his life which will help unravel the mystery of the human person. Such a solid integral anthropology – the truth about the human person – can establish a common ground for people of good will throughout the Academy and beyond, throughout the entire contemporary culture. Hence, the university ought to be concerned with the full human and spiritual development of its students and the institution itself should distinguish itself in a humanistic and personalistic orientation¹⁶.

During his apostolic visit to Poland in 1997 John Paul II expressed it again in very clear terms how essential the proper understanding of man and man's life is for a sound culture and for the life of the nation. In his address at St Anne's church in Kraków, when referring to the removal of Theology

¹⁴ J. M. M i l l e r. *Challenges Facing American and European Catholic Universities: A View from the Vatican*. Notre Dame 2006 p. 12.

¹⁵ J o h n P a u l I I. *Homily at the Jubilee Mass for University Professors* (10 September 2000) no. 4. Cf. too his *Address to University Professors of All Nations* (The Vatican, 9 September 2000). See www.vatican.va.

¹⁶ Cf. *The Land O'Lakes Statement: The Nature of the Contemporary Catholic University* (1967) no. 8.

Faculty from the Jagiellonian University by the communist authorities, he explained that the Church's defence of the faculty was in fact a defence of the integrity of the intellectual life and of culture. As it is only with theological insights that one can grasp the entire truth. When culture is cut off and deprived of reference to the transcendence it cannot serve the authentic human good being unable to know the truth about man. Man's and the nation's future depends on „a lively awareness” that „man does not create truth; rather, truth discloses itself to man when he perseveringly seeks it”. This is exactly what universities are supposed to do being devoted to the truth and as a consequence to man and true humanism. An integral notion of the human person is a necessary condition for the sound development both of every individual and of the nation¹⁷.

The above considerations show that the university needs a cultural basis in order to fulfil its mission in the society. It is not and cannot be separated from the set of values and moral norms that guide the life of people. Having in mind how important a religion is for man to discover and adequately understand his life in its natural and supernatural fullness, in this context it is the Christian and Catholic university that has a particular task to carry out. The European tradition proves that all universities, from European Bologna, Paris, Oxford to American Princeton and Harvard, were constituted and inspired by Christian truth. In fact, „there is no such thing as a university pure and simple”. When a university professes it is a secular institution, it does not mean it is more of a university, it is rather a different kind of a university grounding itself on the secular convictions. A secular university is not a university as such, not „a university pure and simple”, but rather it is a secular university (secular is not a synonym of neutral). Similarly, when a university claims to be a Catholic institution, it does not mean it has a dual identity but rather an explicit identity based on a definite understanding of man and of the world and the character and mission the university has. If the unique duty of the university is to discover and to transmit the truth and to cultivate the life of the mind, the Catholic university can do it in a particular way being bound for a comprehensive account of reality. It asks not only about „the what of things”, but also „the why of things”, it seeks not only to find out how, but also asking what for. „Unlike other kinds of universities, the Catholic university cannot evade the hard question about what it all

¹⁷ Cf. G. W e i g e l. *John Paul II and the Priority of Culture*. „First Things” 1998 no. 2 [February] p. 22.

means. Therefore theology and philosophy, the science of meaning, are at the heart of the Christian university”¹⁸.

In his address to students and teachers of Rome’s universities Pope Benedict XVI turned their attention to an important differentiation in what they all search for. Referring to St. Paul’s 1 Letter to the Corinthians the Pope distinguished between the „wisdom of this world” and the „divine wisdom”. While the first one is a way of living and viewing things of life apart from God in conformity with the criteria of success and power, the other has nothing to do with it since „the wisdom of the world is folly to God” (3, 19). Paul is not anti-intellectual here but is „opposed to the type of arrogant intellectualism in which a man, even if he knows a great deal, loses sensitivity to truth and the freedom to open himself to the newness of divine action”¹⁹. It is only when man becomes „truly wise before God” and opens to His mind, that he follows the path of truth and love.

The university, particularly the Catholic university is a privileged place where faith and the different disciplines of knowledge engage in a mutual dialogue. This is the way to acquire a „higher synthesis of knowledge” which is vital in the current context of an ever growing fragmentation of knowledge. It will encourage the promotion of a renewed synthesis of faith and culture which is an issue of a particular importance in any circumstances. Thus, the university assists all those involved and the entire society to find answers to the fundamental „questions concerning humanity: the value of the human person, the meaning of the human existence and action, and especially conscience and freedom”²⁰. The presence of the Christian faith in the university renders a unique service to people both in personal and social spheres of their lives. This enables young men and women who come to the university to develop not just intellectually but to mature to the fullness of their lives including the transcendent dimension of existence, so often neglected in the current postmodern era. W. von Humboldt, whose influence on the idea of the university continues to receive considerable attention, thought that the university education should „increase the students’ ability to perceive and understand life as a whole, while probing deeper knowledge; the aim is to

¹⁸ R. J. N e u h a u s. *The Christian University: Eleven Theses*. „First Things” 1996 no. 1 [January] p. 20-22.

¹⁹ B e n e d i c t XVI. *Address to Students and Teachers of the Ecclesiastical Universities of Rome* (The Vatican, 30 October 2008). Cf. www.vatican.va.

²⁰ *The Presence of the Church in the University* no. II 1.

turn university members into mature human beings, able and ready to improve human life”²¹.

Man, regarded as the primary way for the university, should be seen in „the full truth of his existence, of his personal being and also of his community and social being”²². Several elements of the integral notion of the human person are to be enumerated. What is essential is the person’s unity of body and soul (*corpore et anima unus*). Man is both a material (corporeal) and spiritual being. Neither the materialism, with its rejection of the spirit, nor the spiritualism with its rejection or neglect of the reality of the body, appropriately describes the human person. His being is not composed of two natures – a material one and a spiritual one, but rather the union of the material and spiritual elements form man’s unique single nature. Man cannot be reduced to a natural being. Due to his origin and his final destiny he is a creature open to the infinite, to the *unlimited horizon of being* – to God himself. Therefore man with his intellect and will raises himself above all creation and strives for total truth and the absolute good. Being a *subjective entity*, he is conscious not only of the world around but also of himself and thus exists as an „I”. The transcendent dignity of the human person guards his inviolability and makes him the ultimate end of society. Consequently, the society ought to be ordered to the human person. The person is always entitled to the primacy over society. The vision is based on the notion of man as a person – an active and responsible subject open to the transcendence and called upon to the fulfilment of his life vocation.

The transcendent dimension of the human person is necessarily accompanied by freedom. Only as a free creature man can turn to God and fulfil the appeals of his conscience. Without freedom it would be impossible for man to search for truth and to choose the good. However, it is important to understand that man’s freedom is not unlimited. As a creature he depends upon God and thus is to accept the moral order given by the Creator. Having been created in the image of God, man participates in God’s wisdom and providence, and thus is able to know moral law. In this way by accepting that law man’s freedom finds its authentic and complete fulfilment²³.

²¹ J. T. J o n a s s o n. *Inventing Tomorrow’s University: Who Is to Take the Lead?* Bologna 2008 p. 51.

²² RH 14. What follows cf. Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. The Vatican 2004 no. 124-151.

²³ „Law must therefore be considered an expression of divine wisdom: by submitting to the law, freedom submits to the truth of creation. Consequently one must acknowledge in the

Another aspect of the integral concept of man is that all men and women are equal in their dignity. All were created by God and in His image and likeness. The same dignity of every person before God implies and forms the basic foundation of the universal brotherhood among all men and women. The recognition of the equal dignity of each person makes it possible for everyone to develop and grow to the fullness of the personal maturity. Similarly, the relations between peoples and nations ought to be based on the recognition of the principle of equality.

Finally, man is a social being. His social nature makes man grow and realize his life vocation within a community, in manifold relations with others. Social life belongs to the very nature of man, it is his natural characteristic and therefore cannot be regarded as something optional. This means that community life is necessary for a human person to mature. Man needs social life in order to develop according to the requirements of his nature²⁴. A further elaboration of the integral concept of man and his life would have to include several particular spheres of life where he fulfils his life-long vocation, especially marriage and family, culture and work.

The Christian and Catholic understanding of man has found its novel form in the teaching of Vatican II as well as in the magisterial teaching of John Paul II and Benedict XVI. Several crucial principles, based on philosophical and theological reflection, make up the complete anthropological vision. „First, man is the image of God; this is the fundamental truth about the human person and the point of departure for all subsequent reflection on him. Second, Christ revealed man to man; he is the way and the truth for every human person. Third, the communion of love of persons is a reflection of the inner life of the Blessed Trinity. This is the point of departure for understanding the nature of the nuclear Christian family which is a microcosm and model of an authentic human society. Finally, man attains self-fulfilment in the giving of himself to others; this is the Christian conception of man's calling and the basis to organize a better society which can only be achieved through charity”²⁵. One more aspect of that vision is not to be omitted which is its dynamic character. The Christian

freedom of the human person the image and the nearness of God, who is present in all”.
J o h n P a u l I I. Encyclical *Veritatis splendor*. The Vatican 1993 no. 41.

²⁴ „The human person needs to live in society. Society is not for him an extraneous addition but a requirement of his nature. Through the exchange with others, mutual service and dialogue with his brethren, man develops his potential; he thus responds to his vocation”.
Catechism of the Catholic Church. The Vatican 1992 no. 1879.

²⁵ T. M c G o v e r n. *The Christian Anthropology of John Paul II: An Overview*. „Josephinum Journal of Theology” 8:2001 no. 1 p. 143-144.

integral notion of the human person embraces man's call to perfection which God bestowed on him. Thus, this vision explains not only who man is but also who he is to become, being called to the fulfilment of his humanity. An essential aspect of such a process is a moral dimension of human life which is to be constantly emphasized, particularly in the current context of moral relativism. The truth about man brings with itself a certain way of man's life, always with respect to objective moral norms. It is in moral life that man fulfils his life and vocation to the perfection. The moral order of man's life is a part of the integral truth about him. The university community, dedicated to the search for truth, is called to bear witness to that objective truth about human life. It belongs to the mission of the university to search for this truth of man, to expound and teach it and to protect it when needed.

*

Since their beginning Universities have played an important, often decisive role in the development of Europe as a cultural community of various peoples and nations. In the present circumstances, ever more troubling, they cannot cease to be responsible for the way Europe exists, and the direction it is going. All those who belong to *universitas magistrorum et scholarium* have a fundamental duty to discern the signs of the present times, to distinguish and separate good from bad, and above all to search for truth – the integral truth about man in the perspective of his natural and supernatural dimensions. Thus man is to become the primary way for the university. The modern debate about man is in fact the debate about the essentials of culture which today is often marked by ambivalent and contrasting meanings. Hence, this universal debate must not be neglected by the university. On the contrary, the university should make it its priority in all its educational and scientific activities. Otherwise, it would deny its primary duty and proper identity.

SELECTED LITERATURE

- Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (1965).
J o h n P a u l II: Encyclical *Redemptor hominis*. The Vatican: LEV 1979.
J o h n P a u l II: Encyclical *Veritatis splendor*. The Vatican: LEV 1993.
J o h n P a u l II: Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa*. The Vatican: LEV 2003.
B e n e d i c t XVI: Address at the Meeting with Catholic Educators (Washington D.C., 17 April 2008) (www.vatican.va).

- B e n e d i c t XVI: Address to Students and Teachers of the Ecclesiastical Universities of Rome (The Vatican, 30 October 2008) (www.vatican.va).
- Catechism of the Catholic Church*. The Vatican: LEV 1992.
- Congregation for Catholic Education, Pontifical Council for the Laity, Pontifical Council for Culture. *The Presence of the Church in the University and in University Culture*. The Vatican: LEV 1994.
- Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. The Vatican: LEV 2004.
- Common Truths: New Perspectives on Natural Law. Ed. E. B. McLean. Wilmington: ISI Books 2004.
- J o n a s s o n J. T.: *Inventing Tomorrow's University: Who Is to Take the Lead?* Bologna: Bononia University Press 2008.
- The Land O'Lakes Statement: *The Nature of the Contemporary Catholic University* (1967).
- Mc G o v e r n T.: The Christian Anthropology of John Paul II: An Overview. „Josephinum Journal of Theology” 8:2001 no. 1 p. 132-147.
- M i l l e r J. M.: *Challenges Facing American and European Catholic Universities: A View from the Vatican*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006.
- N e u h a u s R. J.: The Christian University: Eleven Theses. „First Things” 1996 no. 1 [January] p. 20-22.
- N e u h a u s R. J.: Secularizations. „First Things” 2009 no. 2 [February] p. 18-25.
- R o c h e M. W.: *The Intellectual Appeal of Catholicism and the Idea of a Catholic University*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003.
- W e i g e l G.: John Paul II and the Priority of Culture. „First Things” 1998 no. 2 [February] p. 19-25.

CZŁOWIEK JAKO PIERWSZA DROGA UNIWERSYTETU

S t r e s z c z e n i e

Wieloraka transformacja współczesnej kultury rodzi nowe i pilne wyzwania także dla uniwersytetu, który pozostaje w centrum ludzkiego poszukiwania prawdy. Wśród wielu bardziej czy mniej wyczerpujących prób analizy współczesnej sytuacji kultury europejskiej (euroatlantyckiej), szczególnie godne uwagi jest to, co Jan Paweł II zawarł w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Rozpoznanie niepokojących przejawów jej kryzysu domaga się, by w centrum uwagi dostrzec spór o integralną wizję człowieka i autentycznego humanizmu. Troska o właściwą koncepcję człowieka i jego życia dotyczy także uniwersytetu, co pozwala stwierdzić, że – parafrazując znane słowa Jana Pawła II – jego podstawową drogą powinien być człowiek. Przy całej trosce o właściwy poziom naukowy i dydaktyczny uniwersytetu, fundamentalne dla jego misji winno być słuźenie integralnej formacji szczególnie studentów, jak też i całej instytucji w duchu humanistycznym i personalistycznym. Szczególnym sprzymierzeńcem uniwersytetu jest w tym chrześcijaństwo, co potwierdza europejska tradycja od powstania pierwszych uniwersytetów aż po współczesność.

Key words: university, man, integral anthropology, culture.

Słowa kluczowe: uniwersytet, człowiek, antropologia integralna, kultura.

KS. KRZYSZTOF KWIATKOWSKI

POSŁUGA KAPŁAŃSKA W SAKRAMENCIE POKUTY KOŚCIOŁA PIERWSZYCH WIEKÓW

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, iż w ciągu wieków w zasadniczy sposób zmienia się konkretna forma, w jakiej Kościół wykonywał otrzymaną od Pana władzę odpuszczania grzechów¹. Z kolei Jan Paweł II w Liście apostolskim *Misericordia Dei* zauważa, iż zmieniające się przez wieki formy wyrazu zachowywały fundamentalną strukturę znaku sakramentalnego, który „koniecznie zawiera w sobie oprócz działania szafarza – wyłącznie biskupa lub prezbitera, który sądzi i rozgrzesza, okazuje troskę i leczy w imieniu Chrystusa – akty penitenta: żal za grzechy, spowiedź i zadośćuczynienie”². Z historii sakramentu pokuty wynika, iż o zasadniczej zmianie form celebracji możemy mówić, gdy Kościół odszedł od tzw. pokuty kanonicznej na rzecz późniejszej pokuty taryfowej. Jednym zaś z elementów stałych pozwalających na ukazanie ciągłości i tożsamości sakramentu pokuty i pojednania przez wieki jest posługa kapłańska. Jak więc wyglądała ta posługa w najbardziej odległej chronologicznie, ale i pod względem form celebracji, pokucie pierwszych wieków chrześcijaństwa?

Ks. dr KRZYSZTOF KWIATKOWSKI – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL; adres do korespondencji: ul. Prymasa Wyszyńskiego 6, 20-950 Lublin; e-mail: k.kwiatkowski@kuria.lublin.pl

¹ Por. KKK 1447.

² J a n P a w e ł I I. *List apostolski „Misericordia Dei” o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty*. Wrocław 2003 s. 4-5.

I. UWAGI WSTĘPNE

Praktyka pokutna Kościoła pierwotnego znajduje swój fundament w Biblii³. Dane biblijne niewiele jednak mówią o sposobie jednania grzesznika z Bogiem i Kościołem, jaki obowiązywał w początkach Kościoła. Dlatego też nie jesteśmy w stanie odtworzyć w sposób szczegółowy przebiegu liturgii pokutnych tego okresu. Dotyczy to także roli szafarza⁴. Pomimo iż sprawowanie sakramentu pokuty zawiera wiele niewiadomych, to jednak historycy katoliccy w sposób jednomyślny zgadzają się z faktem istnienia tego sakramentu w Kościele pierwszych wieków. Spotyka się różne opinie co do kwestii rozwoju dyscypliny pokutnej. Opinie te można pogrupować w sposób następujący⁵: np. Funk, Rauchen, Amann utrzymują, iż Kościół pierwotny z motywów pastoralnych, aby uniknąć laksyzmu wśród chrześcijan, nie udzielał przebaczenia tym, którzy popełnili jeden z grzechów głównych (apostazja, zabójstwo i cudzołóstwo).

Zdecydowana większość autorów utrzymuje, że od początków Kościół nie odmawiał pojednania skruszonym grzesznikom. Choć nie kwestionuje się faktu, że w pewnych okresach niektórzy biskupi odmawiali rozgrzeszenia winnym popełnienia wyżej wymienionych grzechów.

Problemem pozostaje używana terminologia. Wydaje się, że lepiej mówić o pokucie „starożytnej”, „kanonicznej” (jako że regulowały ją kanony pierwszych soborów), „kościelnej” czy „niepowtarzalnej”. Mówienie o pokucie „publicznej” może prowadzić do dwóch błędnych stwierdzeń, że istniała jakaś forma pokuty „prywatnej” (nieistniejącej aż do wieków VI-VIII), oraz że jej częścią miała być jakaś forma publicznego wyznania grzechów⁶. Za K. Rah-

³ Por. K. K w i a t k o w s k i. *Biblijny fundament postugi kapłańskiej w sakramencie pojednania*. RT 53:2006 z. 3 s. 39-56.

⁴ Por. M. M a r e l l a. *Il ruolo del sacerdote nel sacramento della penitenza*. „Nicolaus” 3:1975 s. 211.

⁵ Por. J. R a m o s - R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*. Torino-Leumann 1992⁶ s. 147.

⁶ Tamże s. 148. Według niektórych katolickich historyków dogmatu, można jednak mówić o „prywatnej” formie pokuty, która istniała obok pokuty kanonicznej. Por. np. J. G r o t z. *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vor-nicänischen Kirche*. Freiburg 1955 s. 13-70. Także J. Bramorski pisze: „Oprócz pokuty publicznej, sakramentalnej i jednorazowej, która obowiązywała za grzechy ciężkie, istniały różne formy pokuty prywatnej, pozasakramentalnej (np. modlitwa, jałmużna, czyny miłosierdzia) za grzechy lekkie, popełniane na skutek ludzkiej słabości”. Por. *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*. Pelplin 2004 s. 346. Również B. Mokrzycki zauważa, iż oprócz oficjalnej, „kanonicznej” pokuty, grzesznik mógł pojednać się z Bogiem i Kościołem na dwa inne sposoby: poprzez profesję

nerem możemy więc stwierdzić, że pokuta kanoniczna, połączona z ekskomuniką, była w tym okresie normalną formą pojednania grzesznika z Bogiem i Kościołem⁷.

Jeśli potwierdzamy istnienie sakramentu pokuty od początków Kościoła, to musimy także uznać, że formy jego celebrowania różniły się zupełnie od tych praktykowanych obecnie. Przede wszystkim dotyczy to powtarzalności sakramentu, która stała się normą dopiero w prywatnej spowiedzi usznej. Nie można więc wykazać, że forma dzisiejsza narodziła się jeszcze w starożytności chrześcijańskiej⁸.

Jeśli chcemy zrozumieć lepiej praktykę pokutną Kościoła pierwotnego, musimy zdać sobie sprawę z uwarunkowań historyczno-pastoralnych. Dziś chrzest dorosłych w krajach tradycyjnie chrześcijańskich należy do rzadkości. W starożytności zaś, większość chrześcijan otrzymywała ten sakrament w wieku dojrzałym i to w sytuacji, która poprzedzona była głęboko przeżyтым nawróceniem. Jeśli więc uświadomimy sobie kondycję moralną małych wspólnot, dobrze zarządzanych i żyjących Ewangelią, to uznamy także, że konieczność sakramentu pokuty odczuwana była o wiele słabiej, niż w wiekach późniejszych⁹. Pragniemy pokrótce opisać praktykę pokutną tego okresu. Pominie przy tym pewne szczegóły różniące sposób sprawowania sakramentu pokuty w Kościele Zachodnim i Wschodnim. Kwestią, która w sposób szczególny nas interesuje, jest działanie szafarza.

II. PRZEBIEG LITURGII POKUTNEJ

Już od pierwszych wieków istnieją świadectwa poświadczające, iż pokuta miała formę instytucjonalną. Problemem pozostaje dokładne jej zrekonstruowanie. Poczynając od IV wieku świadectwa są liczniejsze i pozwalają zarówno na opisanie działania wspólnoty jak i jej reprezentantów w rytach pokutnych.

zakonną oraz tzw. konwersję, czyli praktykowanie umartwionego stylu życia. Por. *Kościół w oczyszczeniu*. Warszawa 1986 s. 43.

⁷ Por. K. R a h n e r. *La Penitenza della Chiesa. Saggi storici e teologici*. Torino 1992³ s. 381-382.

⁸ Por. R. L o r i a. *La Penitenza nei secoli. Excursus storico sull'istituto penitenziale nella Chiesa*. W: *La Penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale (Quaderni di Rivista Liturgica n. 3)*. Torino-Leumann 1967 s. 190. Także: R a m o s -R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza* s. 147.

⁹ Por. L o r i a. *La Penitenza nei secoli* s. 181-182.

W pokucie kanonicznej możemy więc wyróżnić trzy zasadniczo różne chronologicznie fazy: wejście do stanu pokutników, okres pokuty i pojednanie poprzez posługę biskupa¹⁰. Pojednanie następowało po długim okresie; długość oczekiwania zależała od ciężaru grzechów¹¹. Możemy też mówić o pojednaniu, które było udzielane tylko jeden raz¹².

1) wejście do *ordo paenitentium* i nałożenie pokuty. Decyzja dopuszczenia do stanu pokutników była podejmowana przez głowę wspólnoty, tj. biskupa (w niektórych przypadkach także prezbitera). W przypadku grzechów publicznych, tzn. powszechnie znanych lub też zadenuncjowanych, to biskup występował z inicjatywą. Jeśli penitent nie chciał przyjąć decyzji przełożonych, mógł być wykluczony ze wspólnoty. W przypadku grzechów nieznanymi publicznie, wejście do stanu pokutników następowało po spowiedzi, jakiej wysłuchiwał biskup lub prezbiter. To przełożony musiał zdecydować, czy dany przypadek kwalifikuje się do odbycia pokuty. On też wyznaczał sposób odbycia pokuty i jej długość. Pomocą były uregulowania, jakie istniały w Kościołach lokalnych i odnosiły się do pokuty kanonicznej¹³. Głowa wspólnoty przewodniczyła również rytowi liturgicznemu, który określało się jako *petere paenitentiam* (gdy penitent prosił o pokutę), *imponere paenitentiam* (inicjatywa biskupa) lub *accipere paenitentiam* (skruszony grzesznik przyjmuje pokutę). Ryt ten wyrażał duchowe wyłączenie grzesznika ze wspólnoty, które *de facto* nastąpiło już poprzez sam grzech. Niekiedy też jego

¹⁰ Por. M a r e l l a. *Il ruolo del sacerdote nel sacramento della Penitenza* s. 213-215; także M o k r z y c k i. *Kościół w oczyszczeniu* s. 34.

¹¹ Skrócenie czasu oczekiwania na pojednanie następowało jedynie w niebezpieczeństwie śmierci. Jednak, gdy np. osoba chora, która dostała pojednania, odzyskała zdrowie, była zobowiązana do wejścia do stanu pokutników i odbycia pokuty. Por. R. G e r a r d i. *Teologia ed etica della penitenza*. Bologna: Dehoniane 1993 s. 126.

¹² Por. R a m o s - R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza* s. 159-160. Autor pisze, że zasada niepowtarzania pokuty była przestrzegana w sposób absolutny aż do czasu, gdy zaczęto praktykować nowy typ pokuty, nazywany pokutą taryfową (VI-VII w.). Trzeba jednak dodać, że Kościół nie opuszczał grzeszników, którzy upadli już po odbyciu pokuty kościelnej: modlił się za nich, przyjmował ich na powrót do stanu pokutników, nie udzielał im jednak *reconciliatio*, nawet w niebezpieczeństwie śmierci. Ramos-Regidor cytuje odpowiedź Papieża Syrycjusza (385), udzieloną biskupowi Imeriuszowi z Tarragony (*Ep. Ad Himerium* c. 5. w: PL 56, 557). Wypowiedź ta potwierdza, że grupa pokutników *in periculo mortis* otrzymywała wiatyk. Także tzw. *Sakramentarz Leoniański* (nr 33) zawiera modlitwy za chrześcijan, którzy zmarli bez otrzymania pojednania. Por. C. V o g e l. *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*. Torino–Leumann 1967 s. 178-179. Por. także M o k r z y c k i. *Kościół w oczyszczeniu* s. 29-31. Autor tytułem jednego z podpunktów swoich rozważań uczynił określenie św. Ambrozego: „Jak jeden chrzest – tak jednorazowa pokuta”.

¹³ Por. R a m o s - R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza* s. 156.

częścią była *exomologesis*, czyli wyznanie o charakterze publicznym i generalnym, w którym chrześcijanin uznawał siebie za grzesznika. C. Vogel pisze, że nie wymagano publicznego i szczegółowego wyznania grzechów; wyznanie takie było nawet zabronione¹⁴. Biskup przewodniczący takiemu rytowi nakładał ręce na każdego penitenta. W niektórych regionach biskup ubierał penitenta we włosiennicę, która była noszona przez cały okres pokuty. Zakończeniem rytu była ekskomunika, czyli wyłączenie ze wspólnoty Kościoła. Takie wyłączenie nie oznaczało jednak zupełnego zerwania więzi grzesznika z Kościołem¹⁵.

2) Stan pokutników, chociaż był stanem „specjalnym”, był częścią Kościoła. Należący do niego nie mogli przed uzyskaniem pojednania przystępować do stołu eucharystycznego. Nigdzie jednak nie było zabronione wchodzenie do Kościoła podczas trwania pokuty. Sposób uczestnictwa w Eucharystii uzależniony był od klasy pokutników, do której penitent należał. Wyróżniano bowiem cztery *ordines poenitentium*¹⁶:

- *flentes*, którzy w popiele i włosiennicy stali poza kościołem, przy jego drzwiach i błagali wchodzących o modlitwę;
- *audientes*, którzy już wewnątrz, ale przy wejściu do świątyni, brali udział tylko w liturgii Słowa;
- *substrati* brali udział w celebracji eucharystycznej, ale na klęcząco lub nawet „padając na twarz”;
- *consistentes* uczestniczyli w celebracji na stojąco, ale nie mieli prawa przystępowania do Komunii św.

Wejście do stanu pokutników zobowiązywało penitenta do wypełniania dzieł pokutnych, pomocnych w nawróceniu i wyrażających otwartość na łaskę przebaczenia. Od IV wieku możemy mówić o trzech rodzajach takich obowiązków pokutnych¹⁷:

¹⁴ Por. *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica* s. 156. Na potwierdzenie takiej tezy autor cytuje św. Leona Wielkiego: *Epistola* 168, 2 (do biskupów Campanii, Sannio i Piceno): „De Paenitentia scil. quae a fidelibus postulatur ne de singulorum peccatorum genere libello scripta confessio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. [...] Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offeretur, tum etiam sacerdoti qui pro delictis paenitentium precator accedit”. PL 54, 1211.

¹⁵ K. Rahner pisze, że ekskomunika była naturalnym wyrażeniem pewnego stanu rzeczy, w którym grzesznik poprzez swoje czyny ustawił się w opozycji do Kościoła. Ekskomunika była więc istotnym elementem procesu pokutnego. Por. *La Penitenza della Chiesa* s. 382.

¹⁶ Por. M o k r z y c k i. *Kościół w oczyszczeniu* s. 37-39.

¹⁷ Por. V o g e l. *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica* s. 35-39; także L o r i a. *La Penitenza nei secoli* s. 205-209.

– ogólne, np. umartwienia, posty, jałmużna;
– rytualne lub liturgiczne: nakładanie rąk przez biskupa lub kapłana (szczególnie w okresie Wielkiego Postu), modlitwa na kolanach, grzebanie zmarłych;

– o charakterze dyscyplinarnym, które nie ustawały nawet po otrzymanym pojednaniu (np. zakaz przyjmowania święceń aż do końca życia).

Konkluzją procesu pokutnego było *absolutio paenitentiae* i pojednanie. Ich znakiem było nałożenie rąk, któremu towarzyszyła modlitwa kapłana¹⁸. Od V wieku celebracja pokutna była związana ze szczególnymi dniami, np. w Rzymie był to Wielki Czwartek, w Mediolanie Wielki Piątek. Jedyne biskup przewodniczył takiej liturgii. W niebezpieczeństwie śmierci *absolutio paenitentiae* można było celebrować także poza wyznaczonymi dniami i wówczas celebransami mogli być prezbiterzy¹⁹.

III. FIGURA SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY

Nie jest łatwym zadaniem dokładne opisanie figury szafarza sakramentu pokuty w interesującym nas okresie. Chcemy jedynie przytoczyć niektóre ze świadectw przedstawiających spowiednika za pomocą kategorii znanych jako klasyczne funkcje spowiednika, czyli ojciec, lekarz, nauczyciel i sędzia.

Pierwszym tekstem, któremu warto poświęcić nieco uwagi, jest świadectwo *Didascalia Apostolorum*. Według Rahnera doktryna pokutna przedstawiana w tym dziele bardzo dobrze wpisuje się w całość praktyki Kościoła III wieku²⁰. Wspólnota kościelna jest prezentowana w tym dziele jako monarchia rodzinno-patriarchalna, w której szczególne miejsce przypada biskupowi, dlatego iż jest niejako zastępcą samego Boga. Wierni powinni więc traktować biskupów „jako swych władców i królów”. Z tym, że władza biskupia sięga o wiele dalej. W *Didascaliach* czytamy: „Król, noszący diadem, ma władzę tylko nad ciałem, wiążąc i rozwiązując tylko tutaj na ziemi; biskup natomiast włada zarówno duszą jak ciałem, wiążąc i rozwiązując na ziemi mocą władzy niebiańskiej – jako że wielką otrzymał moc: niebiańską, Boską. Miłujcież tedy biskupa jak ojca, a bójcie się go jak króla, czcicie go zaś jak Boga”²¹.

¹⁸ Por. M a r e l l a. *Il ruolo del sacerdote nel sacramento della Penitenza* s. 213-214.

¹⁹ Por. G e r a r d i. *Teologia ed etica della penitenza* s. 129.

²⁰ R a h n e r. *La Penitenza della Chiesa* s. 484.

²¹ *Didascalia* II, 34. Tłum. pol.: M. M i c h a l s k i. *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa 1975 s. 323. Między innymi ten tekst przywołuje Jan Paweł II w Adhortacji

Tekst ten opisuje władzę biskupa za pomocą charakterystycznych dla Ewangelii Mateuszowej słów „związywać” i „rozwiązywać” (por. 16, 16-19 i 18, 18), potwierdzających ustanowienie sakramentu pokuty przez Chrystusa²².

Jednym z powodów czci należnej biskupom jest to, iż są oni szafarzami sakramentu pokuty. W tekście czytamy: „Szanujcież tedy biskupów, wszak oni uwolnili was od grzechów, odrodzili przez wodę, napełnili Duchem Świętym, nakarmili słowem (Bożym) niby mlekiem, umocnili nauką, utwierdzili napominaniem, dopuścili do uczestnictwa w świętej Eucharystii Boga i uczynili współdziedzicami Bożej obietnicy. Otaczajcie ich najwyższą czcią i szacunkiem, bowiem Bóg dał im władzę nad życiem i śmiercią; oczywiście nie w tym sensie jakoby na grzeszników, których zdecydowali się wyłączyć ze społeczności kościelnej, wydawali wyrok śmierci w ogniu (wiecznym) – co oby się nigdy nie zdarzało – lecz tylko w tym znaczeniu, że przyjmują (z powrotem) i ratują potępionych, o ile nawracają się oni i czynią pokutę”²³. Warto podkreślić, iż tekst ten potwierdza fakt wyłączenia grzesznika ze społeczności Kościoła i przyjmowania go na powrót do niej. Wskazuje on także na biskupów jako na tych, którzy zdecydowali zarówno o wykluczeniu jak i o przyjęciu do Kościoła.

Biskupowi przypisywano także prerogatywy sędziego. Sąd ten dokonywany jest autorytetem samego Boga i ma wyraźne odniesienie do procesu pokutnego Kościoła pierwotnego: „Sądź, biskupie, surowo jak Bóg wszechmogący, ale tak samo jak Bóg odnoś się z miłością do pokutujących, karcąc ich, napominając i pouczając. [...] Sam Pan zrobił nadzieję pokutującym grzesznikom, że pokuta przyniesie im zbawienie [...]. Tak więc, biskupie, osądzaj każdego zrazu surowo, ale potem tego, który okazuje gotowość do pokuty, przyjmuj z miłością i współczuciem. Karć go, dręcz, lecz w końcu pozwól się przebla-

Pastores gregis, pisząc: „Bardzo dawna jest tradycja przedstawiania biskupa jako obrazu Ojca, który [...] jest jakby niewidzialnym Biskupem, Biskupem wszystkich. Dlatego każdy biskup zajmuje miejsce Ojca Jezusa Chrystusa i z tego powodu winien być przez wszystkich traktowany z głębokim szacunkiem. W kontekście tej symbolicznej struktury na katedrze biskupiej, która szczególnie w tradycji Kościoła wschodniego przywołuje na pamięć ojcowską władzę Boga, może zasiadać tylko biskup. Z tych samych względów każdy biskup ma obowiązek troszczyć się o święty Lud Boży z ojcowską miłością i prowadzić go wraz z prezbiterami, współpracownikami biskupa w jego posłudze, jak również z diakonami, drogą zbawienia. I odwrotnie, jak napomina starożytny tekst, wierni powinni miłować biskupów, którzy, po Bogu, są niczym ojciec i matka” (nr 7).

²² Por. K w i a t k o w s k i. *Biblijny fundament posługi kapłańskiej w sakramencie pojednania* s. 48-50.

²³ *Didascalia* II, 33. Tłum. pol.: M i c h a l s k i. *Antologia literatury patrystycznej* s. 322.

gać i przyjmij jego prośbę [...]. Przyjmij pokutnika bez żadnego wahania, nie daj się zastraszyć ludziom, którzy całkowicie wyzuci z uczucia litości, głoszą, iż nie godzi się kalać przez stykanie z grzesznikami”²⁴.

Omawiane dzieło ukazuje pewne rysy szafarza sakramentu pokuty, który powinien przede wszystkim okazać zainteresowanie penitentem. Brak należytej uwagi w stosunku do osoby penitenta mógłby doprowadzić jego duszę do niebezpieczeństwa utraty zbawienia²⁵. Biskup jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, jest też wezwany, by pomóc penitentowi w jego doświadczeniu grzechu i oczyszczaniu się z niego. Wśród konkretnych form pomocy *Didascalii* wymieniają odwiedziny pokutujących chrześcijan, przeprowadzane z nimi rozmowy, niesioną pociechę. Takie działanie ukierunkowane jest na doprowadzenie grzeszników do pełnego nawrócenia²⁶. K. Rahner, omawiając tekst *Didascalii* i zwracając uwagę na rolę, jaką wypełniał biskup w procesie pokutnym, nazywa szafarza „lekarzem i nauczycielem swoich wiernych”²⁷.

Możemy więc stwierdzić, iż *Didascalii* ukazują szafarza sakramentu pokuty jako reprezentanta Boga, który otrzymał władzę odpuszczania grzechów (por. Mt 18,18). To właśnie poprzez osobę szafarza Zbawiciel mówi do grzesznika „odpuszczone są twoje grzechy”²⁸. Wydaje się więc, że dzieło to poświadcza bardzo mocno charakter sakramentalny pokuty chrześcijańskiej. Zwłaszcza nauczanie o władzy, jaką posiada biskup odnośnie do odpuszczania grzechów w imię Boga i udzielania daru Ducha Świętego, potwierdza z całą jasnością zarówno sakramentalność samego procesu pokutnego, jak i działania szafarza w tym procesie.

Przykład tekstu, w którym posługa kapłańska w sakramencie pokuty została porównana do działania lekarza, znajdujemy u Orygenesusa. Poświadcza on, że sama decyzja co do poddania pod proces pokutny była konsultowana z konsylium prezbiterów:

„Proba prius medicum cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente [...]: ita ut demum [...] si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius Ecclesiae exponi debeat et curari, ex

²⁴ Tamże s. 320.

²⁵ Por. *Didascalii*, II, 21. SChr 248, 156.

²⁶ Por. *Didascalii*, II, 40, 2. SChr 248, 172.

²⁷ R a h n e r. *La Penitenza della Chiesa* s. 512.

²⁸ *Didascalii*, II, 20, 9. SChr 248, 109.

quo fortassis et caeteri aedificari poterunt, et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione, et satis perito medici illius consilio procurandum est”²⁹.

Możemy więc stwierdzić, że już w czasach pokuty kanonicznej szafarza sakramentu pokuty nazywano ojcem, lekarzem, sędzią, zaś jego działanie doradzania, nauczania i napominania jest właściwe dla funkcji nauczyciela.

IV. EKLEZJALNOŚĆ SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY

Koniecznym wydaje się podkreślenie, że zarówno sam proces pokuty Kościoła pierwotnego, jak też działanie szafarza, jako reprezentanta wspólnoty kościelnej, miały charakter eklezjalny. C. Vogel stwierdza, iż instytucja pokuty antycznej, rozumianej jako drugi chrzest, miała z istoty charakter wspólnotowy³⁰.

Pewne napięcia na polu praktyki pokutnej, przede wszystkim nieustanne niebezpieczeństwo rygoryzmu, były owocem dyskusji na temat grzechu, a tym samym na temat natury Kościoła, określanego przecież jako święty. Fakt zaakceptowania pokuty chrześcijan poświadcza, iż w samym Kościele zwyciężyła pewna wizja samoświadomości, według której Kościół jest wspólnotą grzeszników i otrzymanie sakramentu chrztu nie oznacza bezgrzeszności. Z drugiej zaś strony praktyka pokutna tego okresu potwierdza, iż Kościół ma obowiązek troski o zbawienie chrześcijan-grzeszników³¹. Rozwój praktyki pokutnej, która angażowała całą wspólnotę Kościoła, w sposób szczególny zaś jej reprezentantów, była świadectwem takiej właśnie troski. Warto podkreślić, iż Kościół pierwszych wieków nie znał praktyki pokutnej „prywatnej”, tzn. nieangażującej wspólnoty Kościoła i tych, którzy piastują w nim władzę pasterską. Św. Augustyn pisał: „Niech nikt nie myśli w ten sposób: odbędę pokutę po kryjomu, w obliczu Boga, który przebacza i zna to, co czynię w sercu. A więc bez celu zostało powiedziane: «Co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie»? A więc na próżno zostały dane klucze Kościołowi Bożemu? Nic nie znaczy Ewangelia? Puste są słowa Chrystusa?”³².

²⁹ In *Psalmus 37, Homilia 5*. Tekst za: G. M o i o l i, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano 1996 s. 124.

³⁰ Autor stwierdza: „L’istituzione penitenziale antica, «secondo battesimo», era essenzialmente comunitaria”. C. V o g e l, *Alienazione del culto nei confronti della comunità cristiana. „Concilium”* (wł.) 2:1972 s. 35.

³¹ Por. M o i o l i, *Il quarto sacramento* s. 118-119.

³² *Sermo 239, 3*. PL 39, 1711. Cytat za: R. A n d r z e j e w s k i, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*. AK 89:1977 z. 1(411) s. 37.

Eklezjalność procesu pokutnego Kościoła pierwotnego widać także w ścisłym związku, jaki istnieje między katechumenatem, przygotowującym do chrztu i wprowadzającym do wspólnoty Kościoła oraz praktyką pokutną, która była drogą ponownego wejścia do Kościoła dla tych, którzy poprzez grzech odpadli od jedności z nim. Podstawowa cecha pokuty kanonicznej, czyli jej niepowtarzalność, znajduje swoje uzasadnienie właśnie w analogii istniejącej między chrztem i pokutą. Widać to już w samym nazewnictwie: np. *Pasterz* Hermasa określa pokutę jako „drugi chrzest”³³. Także Tertulian, pisząc o tych, którzy nie chcieli poddać się pokucie kanonicznej, stwierdza, że nie chcieli oni skorzystać z drugiej po chrzcie szansy zbawienia³⁴. Związek między tymi dwoma sakramentami widać w obecnym w pokucie kanonicznej geście nałożenia rąk, który przypomina egzorcyzm odprawiany na początku katechumenatu³⁵. Można więc wysunąć tezę o istnieniu ścisłego związku, jaki istniał w Kościele pierwotnym między katechumenatem a pokutą kanoniczną. P. Daquino stwierdza, iż między rokiem 180 a 200, kiedy Kościół przeżywał okres spokoju, w którym, przy spadku gorliwości, wzrosła liczba chrześcijan upadłych. Na Zachodzie rozpoczęto więc organizowanie dla nich pokuty grupowej o charakterze publicznym. Autor podkreśla wyraźnie, iż powstanie tej instytucji było procesem analogicznym do katechumenatu, czyli grupowego przygotowania do chrztu św. i miało ono miejsce ok. 170 roku³⁶.

W Kościele pierwotnym widać także ścisły związek między pojednaniem z Kościołem (*pax cum Ecclesia*) i uczestnictwem w Eucharystii. Grzechu bowiem nie można pogodzić z darem nowego życia we wspólnocie Kościoła; wyklucza on praktycznie grzesznika z tej wspólnoty i dlatego też staje się przeszkodą w przyjęciu Komunii św. Można także przypomnieć, że to właśnie w praktyce pokutnej Kościoła ma swoje źródło ekskomunika, którą dziś rozumie się jako karne wykluczenie ze wspólnoty. W przeszłości była ona pierwszym etapem procesu pokutnego, prowadzącego do pojednania grzesznika

³³ Por. R a h n e r. *La Penitenza della Chiesa* s. 417-420. Późniejszym świadectwem takiego rozumienia związku między chrztem i pokutą jest np. nauczanie św. Ambrożego. Por. *De paenitentia* 2, c. 10, n. 95. PL 16, 541: *Sicut unum baptisma, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur*. Por. także M o k r z y c k i. *Kościół w oczyszczeniu* s. 30. R a m o s - R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza* s. 159.

³⁴ *De pudicitia* 12. PL 2, 1359-1360.

³⁵ Por. J. D a l l e n. *The Imposition of Hands in Penance: A Study in Liturgical History*. „Worship” 51:1977 s. 224-247.

³⁶ *Il contesto biblico del sacramento della Penitenza*. W: *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Penitenza*(Quaderni di RL nr 9). Torino-Leumann 1989 s. 106.

z Oblubienicą Chrystusa³⁷. Pojednanie to następuje jako owoc działania całego Kościoła, choć uprzywilejowaną rolę zajmują w nim szafarze sakramentu pokuty. Widocznym efektem ich pośrednictwa był powrót do pełnej komunii z Kościołem, czego znakiem było uczestnictwo w Eucharystii.

Już od początków Kościoła rozwija się w nim struktura hierarchiczna. Główna rola odpowiedzialności we wspólnocie uczniów Chrystusa spoczywa na biskupach. To oni decydują o udzieleniu pojednania lub jego odmowie³⁸. Posługa biskupa w procesie pokutnym (obok którego i w zależności od którego z czasem pojawiają się prezbiterzy) dokonuje się wewnątrz wspólnoty Kościoła. Jakkolwiek sposób działania wspólnoty i biskupa różnią się między sobą, to można powiedzieć, że to działanie biskupa przy współpracy wiernych czyni w całej pełni widzialną funkcję Kościoła jako pośrednika zbawienia³⁹.

Liturgie pokutne Kościoła pierwotnego miały charakter wspólnotowy⁴⁰. Cały Kościół bowiem wyklucza ze wspólnoty i na powrót do niej wprowadza. Jeśli, jak to zostało powiedziane, do zadań biskupa należało podjęcie decyzji o wykluczeniu grzesznika i przyjęciu go na nowo do wspólnoty, to jednak cały Kościół, w kontekście liturgicznym, aprobuje decyzję tego, kto jest jego głową. Potwierdzeniem takiej aprobaty jest odseparowanie się od grzesznika. Ponadto cała wspólnota poprzez modlitwę i napomnienie braterskie pragnie doprowadzić grzesznika do nawrócenia. Zarówno wykluczenie ze wspólnoty, jak i przyjęcie do niej miało mniej lub bardziej uroczysty i liturgiczny charakter⁴¹. Te celebracje gromadziły cały Kościół. Modlitwa wspólnoty towarzyszyła także gestowi nałożenia rąk przez biskupa.

Charakterystycznym dla celebracji pokutnej był właśnie gest nałożenia rąk. Gest ten miał miejsce we wszystkich trzech częściach procesu pokutnego, to jest podczas przyjęcia grzeszników do *ordo poenitentium*, podczas trwania okresu pokuty i w kończącym pokutę obrzędzie pojednania penitentów. Nałożenie rąk towarzyszące pojednaniu penitentów oznaczało przede wszystkim przekazanie Ducha Świętego poprzez posługę szafarza. Gestowi temu towarzyszyła modlitwa zgromadzonej wspólnoty Kościoła. Z biegiem czasu ryt ten widziany jest w ścisłej łączności z Duchem Świętym, który jest obecny właśnie we wspólnocie eklezjalnej i którym osoba biskupa jest wypełniona. Pier-

³⁷ Por. M o i o l i. *Il quarto sacramento* s. 121.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. R a m o s - R e g i d o r. *Il sacramento della Penitenza* s. 167.

⁴⁰ Por. M o i o l i. *Il quarto sacramento* s. 212. Także: B. S e s b o ü é. *Riconciliati in Cristo*. Brescia 1990 s. 50-51.

⁴¹ Por. V o g e l. *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica* s. 39.

wotnie jednak nałożenie rąk było postrzegane jako gest solidarności wspólnoty Kościoła z grzesznikiem, który, otrzymując Ducha Świętego, stawał się na nowo członkiem tej wspólnoty⁴².

Kryzys i następnie upadek pokuty kanonicznej był spowodowany zmianą ogólnej sytuacji Kościoła. Praktyka pokutna, która była możliwa w małym i prześladowanym Kościele II i III wieku, okazała się nieadekwatna do Kościoła mas i Kościoła – religii państwowej. Przygotowanie do chrztu św. przyjęło charakter powierzchowny. Do tego coraz częstsze stało się odkładanie chrztu na koniec życia, bywało, że był on przyjmowany na łożu śmierci. Kiedy całe narody przyjmowały chrzest, nie był już możliwy kilkuletni katechumenat, który był drogą głębokiego nawrócenia i wtajemniczenia w wiarę. Do kryzysu instytucji katechumenatu przyczyniła się także coraz powszechniejsza praktyka chrztu niemowląt⁴³. Innym delikatnym problemem pastoralnym była sytuacja wiernych, którzy po popełnieniu grzechu domagającego się pokuty, odkładali ją na koniec życia (*in extremis*). Jednym z powodów takiego stanu rzeczy była właśnie niepowtarzalność i surowość pokuty kanonicznej. Nowy zaś sposób jej sprawowania, tzw. pokuta taryfowa, zaczął się powoli upowszechniać w całym Kościele.

Od początków istnienia Kościoła wspólnota wierzących potrzebowała więc kogoś, kto w imieniu Boga i samej wspólnoty mógłby ogłaszać nieskończoność Bożego miłosierdzia, wspaniałość Chrystusowego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, konieczność nawrócenia i nowego życia w Duchu Świętym, jak również kogoś, kto przewodniczyłby celebracjom pokuty i pojednania. Praktykowana przez Kościół „posługa pojednania” była zawsze działaniem duszpasterskim, które stanowiło istotną część misji kapłańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II: List apostolski *Misericordia Dei* o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty. Wrocław: TUM 2003 s. 4-5.
A n d r z e j e w s k i R.: Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła. AK 89:1977 z. 1(411) s. 33-46.

⁴² Por. D a c q u i n o. *Il contesto biblico del sacramento della Penitenza* s. 100-104.

⁴³ E. Stanuła zauważa, iż upowszechnienie chrztu niemowląt nastąpiło między VI a IX wiekiem. Por. *Katechumenat*. EK t. 8 k. 1057. W tym samym okresie, czyli począwszy od VI wieku, pokuta kanoniczna zostaje zastąpiona pokutą taryfową.

- B r a m o r s k i J.: Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne. Pelplin: Bernardinum 2004.
- D a l l e n J.: The Imposition of Hands in Penance: A Study in Liturgical History. „Worship” 51:1977 s. 224-247.
- D a q u i n o P.: Il contesto biblico del sacramento della Penitenza. W: La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Penitenza (Quaderni di Rivista Liturgica n. 9). Torino–Leumann 1989 s. 91-108.
- G e r a r d i R.: Teologia ed etica della penitenza. Bologna: Dehoniane 1993.
- G r o t z J.: Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg: Herder 1955.
- K w i a t k o w s k i K.: Biblijny fundament posługi kapłańskiej w sakramencie pojednania. RT 53:2006 z. 3 s. 39-56.
- L o r i a R.: La Penitenza nei secoli. Excursus storico sull’istituto penitenziale nella Chiesa. W: La Penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale (Quaderni di Rivista Liturgica n. 3). Torino–Leumann 1967 s. 176-225.
- M a r e l l a M.: Il ruolo del sacerdote nel sacramento della Penitenza. „Nicolaus” 3:1975 s. 209-227.
- M o i o l i G.: Il quarto sacramento. Note introduttive. Milano: Glossa 1996.
- M o k r z y c k i B.: Kościół w oczyszczeniu. Warszawa: ATK 1986.
- R a h n e r K.: La Penitenza della Chiesa. Saggi storici e teologici. Torino: Ed. Paoline 1992³.
- R a m o s - R e g i d o r J.: Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II. Torino-Leumann: LDC 1992⁶.
- S e s b o ü é B.: Riconciliati in Cristo. Brescia: Queriniana 1990.
- S t a n u l a E.: Katechumenat. EK t. 8 k. 1055-1057.
- V o g e l C.: Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica. Torino–Leumann: LDC 1967.
- V o g e l C.: Alienazione del culto nei confronti della comunità cristiana. „Concilium” (wł.) 2:1972 s. 24-40.

PRIESTLY SERVICE IN THE SACRAMENT OF PENANCE
IN THE FIRST CENTURIES OF THE CHURCH

S u m m a r y

The penance practice of the Church changed during the ages. One of the invariable elements of the sacrament of penance and reconciliation is the service of the dispenser. Particular stages of the canon penance that was the form of celebration of this sacrament in the first centuries of the Church, i.e. entering the state of penitents, the period of penance and reconciliation, had a liturgical character and occurred with the participation of the whole community of the Church. The bishop (and later also the presbyter), who was at the head of the Christian community, made the decision about admitting to the state of penitents, led the penitential rites, heard the confession (if a confession was necessary), determined the way penance was to be performed, as well as its length. In each period of penance the gesture of laying on of hands took place. In that period we find the so-called dispenser’s functions defined as the classic ones: he is called the father, teacher, physician and judge. Priestly service in the penan-

ce process had an ecclesial character. Excluding someone from the community and admitting him to it anew was an important element of the penance process in that period. An analogy is seen between the catechumenate that prepared one for baptism and introduced him to the Church, and canon penance that was including a sinner into the community of salvation again, as he had been excluded from it because of sin.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: sakrament pokuty, spowiednik.

Key words: sacrament of penance, confessor.

SILVIO BOTERO GIRALDO CSsR

EL AMOR CONYUGAL – ELEMENTO ESENCIAL EN LA CONSTITUCIÓN DE LA PAREJA HUMANA

INTRODUCCIÓN

Parecería fácil disertar sobre el amor humano en sus diversas formas, pero no lo es; el amor, si se le mira en su complejidad, aparece como un misterio. Para quienes creemos en el Dios de los cristianos, Dios es Amor (I. Jn. 4, 8). De aquí deriva una conclusión: también el hombre participa del misterio del amor que es Dios, porque a imagen de Él fue creado. Se comprende por qué hoy se esté retocando el dicho ‘Cogito, ergo sum’ (pienso, luego existo) y se afirme éste otro: ‘amor, ergo sum’ (‘porque amo, existo’).

También Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis* (1979) había hecho referencia al amor: „el hombre no puede vivir sin amor; sería un ser incomprensible, su vida no tendría sentido si no le es revelado el amor, si no se encuentra con él, si no lo experimenta, si no participa vivamente de él” (10). „El amor, por tanto, escribió en la *Familiaris consortio*, es la vocación fundamental e innata de todo ser humano” (11).

El documento de *Puebla* (1978), al hacer alusión a los ‘rostros del amor humano’, enuncia el amor conyugal como uno de ellos: „cuatro relaciones fundamentales de la persona encuentran su pleno desarrollo en la vida de la familia: paternidad, filiación, hermandad, nupcialidad. [...] La vida en familia

SILVIO BOTERO GIRALDO CSsR – Sacerdote Redentorista colombiano. Doctor en Teología Moral por la Academia Alfonsiana – Instituto Superior de Teología Moral – de la Universidad Lateranense (Roma); Licenciado en Teología Dogmática y en Derecho Canónico por la Universidad de Comillas (Madrid). Profesor en la Academia Alfonsiana desde hace 22 años en el área de ‘matrimonio y familia’; autor de más de 60 libros y de 120 artículos publicados en revistas de Europa y de América Latina; jsilvio@tiscali.it

reproduce estas cuatro experiencias fundamentales y las participa en pequeño; son los cuatro rostros del amor humano” (583).

Estas anotaciones sobre el amor son como las premisas que planteamos para hacer una reflexión sobre el ‘amor conyugal’ considerándolo elemento esencial de la vocación matrimonial. Se trata de una reflexión que se inicia con una breve síntesis histórica que expone la vicisitudes que ha debido soportar hasta llegar a obtener la plena ‘recepción’ por parte de la doctrina del Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* (46-52); acogido dentro de la teología del matrimonio, el amor conyugal comienza a abrir brechas nuevas superando obstáculos de diversa índole: psicológicos, teológicos, jurídicos, etc.

Anticipando un poco una alusión a las brechas nuevas que comienza a abrir, sin duda que la más significativa es lo que ya en su tiempo S. Juan Crisóstomo llegó a afirmar del matrimonio al designarlo como el ‘sacramento del amor’. Juan Pablo II, en sus catequesis sobre el ‘amor humano’ también afirmó que ‘el amor condiciona y construye la unidad moral de los esposos’¹. De aquí se derivan consecuencias de amplia trascendencia para la teología, para el derecho canónico, para la moral y para la pastoral del matrimonio.

I. UN POCO DE HISTORIA

Se inicia esta síntesis de la presencia del amor en la historia del hombre con una de las primeras alusiones en la cultura griega antigua: Empédocles (490-430 a.C) afirmaba que el amor es la fuerza que une los cuatro elementos o raíces del cosmos (fuego, agua, tierra, aire) mientras que el odio los separa; por la fuerza del amor todas las cosas se hacen una sola; en consecuencia, el devenir de la historia lo contemplaba Empédocles dividido en cuatro fases: una primera dominada por el amor, una segunda que experimentó la lucha entre amor y odio, la tercera en que prevalece el odio y, finalmente, termina por imponerse el amor².

Mirando al pensamiento de la cultura romana antigua, encontramos que el amor ya estaba presente en ella, especialmente como ‘affectio maritalis’ (affecto marital). O. Robleda, conocido romanista español, da noticia de esta ‘affectio maritalis’ en su obra *El matrimonio en el derecho romano*³; los

¹ Cfr. G i o v a n n i P a o l o II. *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull’amore umano*. Città Nuova. Roma 1985, 359-361.

² Cfr. R. P i z z o r n i. *Giustizia e carità*. ESD. Bologna 1995, 19.

³ Cfr. O. R o b l e d a. *El matrimonio en el derecho romano. Esencia, requisitos de*

romanos exigían, a tenor de de las definiciones de la Compilación, dos elementos para dar vida al matrimonio: el consorcio de toda la vida o el establecimiento de hecho de esta comunión de vida y el consentimiento o intención que tiene como objeto la ‘affectio maritalis’; este consentimiento no podía entenderse como creador de un vínculo – la obligación de la convivencia – que pudiese ya existir independientemente de su causa, sino como continuo; por esto era llamado ‘affectio’, haciendo consistir en él, juntamente con la convivencia, también continua, todo el ser del matrimonio⁴.

Una tesis bastante difundida, según Volterra, afirma que para los romanos el matrimonio estaba fundado sobre la ‘affectio maritalis’ y sobre el ‘honor matrimonii’; éste no es otra cosa que la manifestación de la perseverancia de la voluntad de los cónyuges en la decisión de vivir como pareja⁵. Pronto, con Ulpiano aparecerá la diferencia entre el consentimiento y la relación marital, lo que da origen a la expresión que se hará proverbial posteriormente: ‘nuptias enim non concubitus, sed consensus facit’ (es el consentimiento, no la cópula conyugal, lo que constituye el matrimonio).

Se distinguía también el matrimonio del concubinato, precisamente por causa de la ‘affectio maritalis’; „el matrimonio se distingue con absoluta constancia en los textos de la Compilación por la ‘affectio maritalis’, en su constitución, y por la legitimidad de los hijos, en su efectividad”, escribe Robleda⁶. Esta ‘affectio maritalis’ parece haber gozado de tal fuerza que su ausencia podía constituir el fin del matrimonio por faltar un elemento esencial.

En el mundo cristiano, influido en un principio más por el estoicismo filosófico que por el pensamiento romano, se opera un vuelco significativo: para los griegos amar era considerado como una debilidad; de ahí que los dioses y los seres superiores (Dios, esposo y padre) no aman a los inferiores; el amor se concibe de abajo hacia arriba como una necesidad⁷. Por esta

validez, efectos, disolubilidad. Università Gregoriana. Roma 1970.

⁴ Cfr. O. R o b l e d a. *El matrimonio en el derecho romano*, 74.

⁵ Cfr. E. V o l t e r r a. *La conception du mariage d’après les juristes romains*. La Garangola. Padova 1940, 25, 27, 39, 49.

⁶ Cfr. O. R o b l e d a. *El matrimonio en derecho romano*, 282.

⁷ Cfr. M. A. S u a n c e s. *Max Scheler. Principios de una ética personalista*. Herder. Barcelona 1976, 86-88: el *Banquete*, de Platón, relata el mito de Penía (la pobreza) que se presentó a mendigar como era natural cuando se hacía un festín, y en esta ocasión cuando se celebraba el nacimiento de Afrodita; Poro (el recurso) como estaba embriagado se puso a dormir; Penía, movida por la escasez de recursos, tramó hacerse un hijo de Poro, se acostó a su lado y concibió al amor; por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por

razón los griegos no concebían como posible que el Dios de los cristianos amara a los hombres: „nosotros predicamos a Cristo crucificado que es escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (I. Cor. 1, 23).

De aquí que cuando el autor de la Carta a los Efesios escriba „maridos, amen a sus mujeres como Cristo ama a la iglesia” (5, 25) haya causado estupor entre los oyentes; se pedía al que, según la cultura era superior (el hombre, el marido, el padre) amar al inferior (la mujer, los hijos); máxime si se tiene en cuenta el significado del adverbio ‘como’ que en el sentido griego del término *Καθώς* alude a fuente, a origen⁸: es decir, ‘maridos, amen a sus mujeres con el mismo amor con que Cristo ama a la iglesia, su esposa’.

El texto citado de la Carta a los *Efesios* estuvo presente en la mente de los Padres de la iglesia, tanto en Oriente como en Occidente; S. Juan Crisóstomo († 407), por ejemplo, refiriéndose a toda la perícopa de *Efesios* (5, 25-32) alude al matrimonio como a un ‘typus’ (figura, imagen) de la unión de Cristo y de la iglesia: „est mysterium et rei magnae typus”⁹. En la Homilía XX sobre la Carta a los *Efesios* hace una alusión muy significativa relacionando el texto de *Génesis* 2, 24 con *Efesios*: „el hombre dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y se hacen una sola carne”; quería poner de presente la analogía entre el Verbo que deja la casa del Padre para unirse a la humanidad y el hombre que abandona a sus padres para unirse a la esposa¹⁰.

En Occidente será S. Agustín quien prevalece en el panorama teológico hasta el Concilio Vaticano II; de él se recuerda una doble interpretación: una primera de tipo jurídico en la que interpreta el término latino ‘sacramentum’ como compromiso, juramento, para deducir el imperativo ético de la indisolubilidad del matrimonio; en la segunda, más en sintonía con la Carta a los *Efesios*, subraya el sentido simbólico-religioso que hace del vínculo conyugal un ‘sacramento’ (símbolo) de la unión de Cristo con la iglesia¹¹.

haber sido engendrado en su natalicio; como es hijo de Poro y de Penía el amor es siempre pobre: anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho; por tener la condición de su madre es compañero inseparable de la pobreza.

⁸ Cfr. O. D e D i n e c h i n. „Καθώς: la similitude dans l’Évangile selon Saint Jean, Recherches de Science Religieuse 58 (1970) 195-236; L. A l o n s o S c h ö k e l, Καθώς, *Diccionario bíblico-español*, Trotta, Madrid 1994, 167.

⁹ Cfr. S. J o a n n i s C h r y s o s t o m i. „In Epistula ad Colossenses 4, Homilia XII”. PG. 62, 387.

¹⁰ Cfr. S. J o a n n i s C h r y s o s t o m i. Homilia XX in *Ephes.* 5. PG. 62, 140.

¹¹ Cfr. S. A u g u s t i n i. „De Genesi contra Manicheos 2, 24”. PL. 34, 408.

La analogía¹² entre la relación ‘Cristo-iglesia’ y ‘varón-mujer’ se prolongará hasta hoy como doctrina universalmente aceptada. Durante la Escolástica adquirirá un nuevo desarrollo. Entre otros teólogos queremos hacer mención expresa de Hugo de S. Víctor († 1141). Para el ‘victoriano’ amor y matrimonio estaban muy interrelacionados: el ‘amor matrimonial, afirmaba, es introducción al amor de Dios’, ‘el amor matrimonial es signo del amor de Dios a los hombres’¹³; distinguía entre el ‘matrimonio como alianza de amor’ (‘conjugium in foedere dilectionis’) y el matrimonio en función de la procreación (‘matrimonium officium in generatione prolis’)¹⁴. La unión de amor entre los cónyuges es sacramento de la unión indivisible de amor que opera entre Dios y el alma, mientras que la unión física de los cónyuges es sacramento de la unión existente entre Cristo y la iglesia¹⁵.

Después de Hugo de S. Víctor prácticamente desaparecerá el término ‘amor’ del plano teológico y jurídico; una razón explica este silencio: Alejandro III (1159-1181) – canonista – es quien separa el ‘affectus maritalis’ del consentimiento, pero también es él quien nos revela – afirma Goti Ordeñana – las notas que tenía en su tiempo este concepto y lo califica como un estado amoroso y dinámico.

El problema es que ningún Papa se decidió a demostrar la validez del matrimonio por la presencia de signos de amor. El amor creaba problema en el momento de discernir la validez o nulidad de un matrimonio; para evitar dificultades en el reconocimiento de la validez o nulidad de un matrimonio basado en el afecto, tendieron a conseguir la seguridad jurídica por el reconocimiento del consentimiento¹⁶. El efecto de esta supresión ha trascendido hasta hoy: el viejo *Código de Derecho Canónico* (1917) y el nuevo *Código* (1983) han ignorado el término ‘amor’ con referencia al matrimonio. El nuevo *Código* emplea la palabra ‘caritas’ pero con relación a las ‘obras de

¹² La ‘analogía’, tanto en filosofía como en teología, comporta una semejanza, una semejanza y la superioridad de uno de los analogados. Tratándose de la analogía entre la alianza ‘Cristo-Iglesia’ y la alianza entre varón-mujer, se debe afirmar que no hay una semejanza o igualdad matemática.

¹³ Cfr. H. D e S. V i c t o r e. *De beatae Mariae virginitate*. PL. 176, 864 y 859.

¹⁴ Cfr. H u g o n i s D e S. V i c t o r e. *De Sacramentis*. lib. I, pars VIII. PL. 176, 314.

¹⁵ Cfr. H u g o n i s D e S. V i c t o r e. *De beatae Mariae virginitate*. PL. 176, 864.

¹⁶ J. G. O r d e ñ a n a. *Amor y matrimonio en las causas de nulidad por miedo en la jurisprudencia de la Rota Romana*. Oviedo 1978, 40-41.

caridad' (c. 222) y con relación a la caridad-perdón al cónyuge adúltero (c. 1152).

El hecho de retirar el término 'amor' de la reflexión jurídica hizo su impacto también sobre la reflexión teológica causando un empobrecimiento: la realidad ético-espiritual del sacramento, escribe Campanini, quedó a la sombra y se pasó a dar relieve al matrimonio como 'negocio jurídico'; de este modo se esfumaba la calidad del matrimonio en su relación con el amor conyugal y se subrayaba la dimensión social más que la ético-personal¹⁷.

El vocabulario teológico en relación al matrimonio se centrará en la vieja polémica entre los vocablos 'eros' y 'ágape' que Benedicto XVI resolverá con su carta encíclica *Deus Caritas est* (2005); A. Nygren ha hecho un extenso estudio sobre esta contraposición¹⁸. El término latino 'amor', considerado como profano, no será empleado en la literatura eclesiástica; en cambio, la literatura profana lo usará ampliamente; Flandrin da noticia de una buena cantidad de obras que entre los siglos XV y XVI (1490 y 1599) tenían gran difusión; en el título de todas ellas aparece la palabra 'amor'¹⁹.

Durante el siglo XIX hubo una reacción contra el desconocimiento del amor como realidad humana y profana; cuando se iniciaba el movimiento del Romanticismo se pasó del conflicto literario²⁰ al conflicto filosófico en torno al amor y el matrimonio. Para J. J. Rousseau había absoluta incompatibilidad entre el amor y el matrimonio: el amor es solo sentimiento; querer juridizar el sentimiento, racionalizarlo, esto representaba para él el fin del amor; consideraba el sentimiento como el centro de la persona, no la razón; de aquí que reconociera al amor una cierta 'primacía'²¹.

Hacia fines del 1800 se percibe la necesidad de conciliar la reflexión filosófica y jurídica; el amor romántico y el psicoanálisis apremiaron a filósofos, teólogos y juristas a interesarse por el estudio del amor, una preocupación que anteriormente no se había dado. V. Soloviev retomará este tema; para él el amor sexual es un impulso a la donación de toda la persona; a través del amor conyugal se supera el egoísmo y se conquista al otro; el

¹⁷ Cfr. G. C a m p a n i n i. *L'amore coniugale come esperienza giuridica*. „Sapienza” 18(1965) 325.

¹⁸ Cfr. A. N y g r e n. *Eros e agape*. Il Mulino. Bologna 1971.

¹⁹ Cfr. J.-L. F l a n d r i n. *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*. Seuil. París 1981, 54-60.

²⁰ M.-O. M é t r a l. *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*. Aubier. París 1977. La autora desarrolla en esta obra una serie de aspectos del amor a lo largo de la historia: el eros, el placer, el amor romántico, el amor cortés, etc.

²¹ Cfr. G. C a m p a n i n i. *L'amore coniugale come esperienza giuridica*, 329.

amor, que es total, espiritual y carnal al mismo tiempo, se convierte en el prototipo de la comunicación, de la realización entre los hombres²².

Mucho antes del Concilio Vaticano II, un teólogo jesuita – Ivo Zeiger – había afirmado que el matrimonio nace del amor, se apoya y se funda en el amor, se perfecciona y se consume en el amor. Allí donde varón y mujer se encuentran en el ‘affectus conjugalis’, allí se da un matrimonio; pero cuando cesa el amor, cesa también la inclinación a la convivencia y a la cópula²³.

Posteriormente, H. Doms, distinguido teólogo alemán, había publicado una obra que fue puesta en el Índice de libros prohibidos por el Sto. Oficio (*Denz.* 3838); el motivo de esta sanción radicaba en el hecho de haber propuesto como ‘fines del matrimonio’, no la procreación como tradicionalmente se había enseñado, sino la comunidad conyugal y la perfección de los esposos²⁴.

Sevilla Segovia ha destacado una paradoja especial: mientras en la etapa precedente al Vaticano II, Doms era visto con ojos de sospecha, durante y después del concilio se le verá en forma diferente; una afirmación llamativa de Doms es ésta: „sólo cuando el amor incorpora la diferencia sexual y los esposos tienden a perfeccionarse como seres sexuales en una comunidad durable, surge el amor conyugal; por la experiencia vivida del amor se constata que no es la procreación, sino la plena comunidad de vida la que ocupa el primer puesto”²⁵.

Todavía a las puertas del Concilio Vaticano II cuando se elaboraban los esquemas preparatorios, uno de estos – ‘Schema constitutionis dogmaticae *De Ordine morali christiano*’ – intentó impedir el retorno del término ‘amor’ al léxico eclesial por considerarlo ‘una falsa inspiración’²⁶. A. Delicato, observando el esquema preparatorio *De castitate et verginitate*, alude a algunos errores que el esquema recogía; entre otros, enunciaba que el amor conyugal

²² Cfr. V. S o l o v i e v. *Le sens de l’amour. Essais de philosophie esthétique*. CEIL París 1985, 35.

²³ Cfr. I. Z e i g e r. *Nova definitio matrimonii*. Periodica 20 (1931) 38: „coniugium ortum ducit ex amore, inicitur amore, fundatur et consumatur in amore. Ubi cumque et quamdiu inter virum et mulierem inveniatur affectus coniugalís, adest matrimonium; cessante amore, cessa inclinatio ad cohabitationem et copulam”.

²⁴ Cfr. H. D o m s. *Significato e scopo del matrimonio*. Pacotto. Torino 1946, 96.

²⁵ A. S e v i l l a S e g o v i a. *El pensamiento de Herbert Doms sobre algunos aspectos ignorados del matrimonio*. Pontificia Universidad de Comillas. Madrid 1985, 312-313.

²⁶ Cfr. ‘Schema constitutionis dogmaticae *De Ordine morali christiano*’, *Acta Synodalia Concilii Oecumeni II*, vol. I, pars IV, 707: „Falsum effatum de amore utpote unico criterio moralitatis”.

podiera catalogarse como ‘fin primario’ del matrimonio o elemento esencial para la validez del consentimiento²⁷.

Ya en el curso del concilio, la perspectiva cambió totalmente: de la prevención contra la admisión del amor conyugal dentro de la teología del matrimonio se pasó a una actitud diametralmente opuesta: el concilio hizo la ‘recepción’ del amor conyugal sin restricciones. En la *Gaudium et spes* entre los nn. 46 al 52, en que la constitución pastoral desarrolla la doctrina sobre ‘la dignidad del matrimonio y la familia’, el texto latino emplea la palabra ‘amor’ al menos 25 veces; más aún: en 12 de estas alusiones al amor aparece calificado con el adjetivo ‘conyugal’.

No obstante la ‘recepción’ hecha por el concilio, el amor conyugal continúa encontrando tropiezos para que la dimensión jurídica le sea reconocida plenamente. Esta dificultad crea otro problema: una cierta oposición entre derecho y pastoral. Benedicto XVI puso de presente esta oposición dirigiéndose a la Rota Romana con ocasión de la apertura del Año Judicial (28 Enero 2006): el Papa llamaba entonces la atención acerca de dos actitudes contrapuestas: de una parte, el Sínodo de Obispos (2005) sobre la Eucaristía había manifestado preocupación pastoral por la situación de los fieles no canónicamente casados que no pueden acercarse a la Eucaristía y pedía a los tribunales eclesiásticos interesarse en hacer viable dicha posibilidad²⁸.

De otra parte, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos había publicado la Instrucción *Dignitas connubii* (25 Enero 2005) que parecía poner obstáculos a la moción pastoral del Sínodo sobre la Eucaristía respecto de la admisión a los sacramentos a los divorciados vueltos a casar. El Papa advirtió en tal ocasión que esta contraposición hace que el derecho se olvide de la finalidad pastoral²⁹. Pablo VI había planteado anteriormente ante la Rota Romana la naturaleza pastoral de las normas jurídicas en la iglesia³⁰.

Retirar del lenguaje jurídico el vocablo ‘affectio maritalis’, visto a largo plazo, ha tenido consecuencias desfavorables para la teología del matrimonio: desconocer el papel del amor dentro de la vida de pareja es dar ocasión para

²⁷ Cfr. A. I n d e l i c a t o. *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella Commissione Centrale preparatoria del Vaticano II*. Marietti. Genova 1992, 238.

²⁸ Cfr. Sinodo dei Vescovi. XI Assemblea Generale Ordinaria. *Elenco finale delle Proposizioni*. „Il Regno-Documenti” 19 (2005) 553, ‘Proposizione 40’.

²⁹ Cfr. B e n e d e t t o XVI. *L'amore per la verità, fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale*. „L'Osservatore Romano” 29 Gennaio 2006, 5.

³⁰ Cfr. P a o l o VI. *Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa*, en *Insegnamenti di Paolo VI* vol. XI 1973. Poliglotta Vaticana 1974, 127-130.

que el ejercicio de la sexualidad se quede al nivel del instinto (animal) en vez de ser una genuina expresión del amor interpersonal; esto ha impedido la humanización de la sexualidad; es dar preponderancia al derecho sobre la teología; de hecho, la Instrucción de la Congregación para la Educación Católica (22 Febr. 1976) sobre „la formación teológica de los futuros sacerdotes” anotaba la presencia de ‘algunas lagunas teológicas’, el juridicismo dominante y el individualismo (n. 96); no se ha tenido en cuenta que la persona humana es una totalidad psico-somática.

II. RECEPCIÓN DEL ‘AMOR’ DENTRO DE LA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

El diálogo en las sesiones conciliares en torno al amor conyugal no fue fácil, por cuanto se contraponían dos corrientes de pensamiento; un ejemplo concreto, las intervenciones de los cardenales Ruffini y Léger: el primero sugería dejarse inspirar por la *Casti connubii* y pedía que no se olvidase la distinción de fin primario y secundario, que consideraba un tema firme en la doctrina de la iglesia; el segundo, en cambio, subrayaba la importancia y la legitimidad del amor conyugal e invitaba a tener en cuenta el pensamiento de los fieles (laicos) que se alegrarán de que el concilio exalte el amor conyugal³¹.

No obstante las prevenciones, no tan justificadas contra el amor conyugal, el concilio logrará hacer la ‘recepción’ del amor conyugal dentro de la *Gaudium et spes*, lo que fue un verdadero desafío a las voces discordantes que temían se eclipsara con esta recepción la larga tradición de la iglesia que subrayaba la procreación como ‘fin primario’ del matrimonio. El hecho de que la *Gaudium et spes*, entre los nn. 47 a 52 emplee el término latino ‘amor’ en torno a 25 veces es muy significativo.

Parecería que el Magisterio posterior al concilio se mueve entre dos aguas: de una parte, acepta la enseñanza conciliar acerca del amor conyugal y, de otra, quiere ser fiel a la tradición pre-conciliar. Ya Pío XI en la *Casti connubii* (1930) afirmaba: „el amor conyugal que informa todos los deberes de la vida de los esposos, tiene cierto ‘primado de nobleza’ en el matrimonio cristiano”. Se temía hacer afirmaciones audaces sobre el amor conyugal a causa

³¹ Cfr. G. Capriole. *Il Concilio Vaticano II. Cronache del concilio, Quarto período* (1965), vol. V. La Civiltà Cattolica. Roma 1969, 126-127.

de una cierta sospecha de confusión del amor con el sentimiento que no se excluye; se identificaba amor con sentimiento.

Este riesgo de confusión quedó superado mediante 'la teoría de la triangularidad del amor' que aparece sustentada por varios autores. Sternberg afirma que el amor está compuesto por tres ingredientes: pasión, intimidad, compromiso³²; en esta misma línea está también Y. Saint-Arnaud con su obra *Yo amo*³³. Se debe tener presente que esta 'triangularidad' responde a un proceso dinámico de desarrollo y crecimiento para lograr el sano equilibrio de los tres elementos.

La *Gaudium et spes* apunta igualmente en esta dirección de la triangularidad: „este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal” (49). Pablo VI, en la *Humanae vitae* (1968), hace expresa referencia al amor conyugal y a la paternidad responsable como categorías que la *Gaudium et spes* ha tenido en cuenta, y propone las características del amor conyugal: plenamente humano, total, fiel y exclusivo, fecundo (7 y 9).

Afirmar que el amor conyugal es elemento esencial del matrimonio, no sólo implica a los teólogos³⁴ sino también a los juristas³⁵ que se sienten llamados a intervenir; los teólogos lo hacen desde la perspectiva de la reflexión cristiana: el matrimonio es símbolo de la alianza de Dios con su pueblo,

³² Cfr. R. Sternberg. *La triangolazione dell'amore*, en *La psicologia dell'amore*. Bompiani. Milano 1988, 142; Idem. *A triangular Theorie of Love*. „Psychological Review” 93(1986) 119-135.

³³ Cfr. Y. Saint Arnaud. *Yo amo. Integración de los dinamismos del placer, el afecto y la elección*. Sal Terrae. Santander 1988.

³⁴ Cfr. G. Baldaña. *L'amore coniugale nella prospettiva teologica*. en *Matrimonio e famiglia in Italia*, opera diretta da G. Concetti, Dehoniane, Napoli-Roma 1973, 79-110; J. Villadrich. *El amor conyugal entre la vida y la muerte*. Eunsa. Pamplona 2004; Luis Vela. *El matrimonio, 'comunitas vitae et amoris'*. Estudios Eclesiásticos 51(1976) 183-222; J. S. Botero G., *El amor, causa, motor y meta de la pareja humana*. S. Pablo. Bogotá 2006; Idem. *Una nuova morale matrimoniale*. Logos. Roma 2007, 39-71.

³⁵ Cfr. C. Burke. *El amor conyugal: nuevas perspectivas jurídicas?*. „Revista Española de Derecho Canónico” 53(1996) 695-704; G. Campanini. *L'amore coniugale come esperienza giuridica*. „Sapienza” 18(1965) 321-337 y 444-457; G. Candelier. *L'importance juridique de l'amour dans le mariage*. „Revue de Droit Canonique” 38/1-2(1988) 252-295; J. S. Botero G. *La dimensión jurídica del amor conyugal. Un debate entre la actual situación 'de jure condito' y una propuesta 'de jure condendo'*. „Laurentianum” 38/3(1997) 423-444.

de Cristo con la iglesia; una alianza que tiene su fundamento en el amor y, por esto se habla de una ‘alianza esponsal’.

Los juristas, por su parte, defienden la visión institucional del matrimonio como contrato, si bien se hable de un contrato especial. La polémica entre teólogos y juristas confluyó en la discutida ‘dimensión jurídica’ del amor conyugal: posee el amor conyugal una dimensión jurídica?. Aquí está la piedra de tropiezo que la Rota Romana aún no logra resolver plenamente.

Un estudio interesante a este respecto sería hacer el seguimiento de la sentencias de la Rota Romana en un largo período de tiempo, para observar la evolución del pensamiento de la Rota Romana; por ejemplo, después del concilio se puede constatar que la argumentación tradicional a partir de los ‘tria bona coniugalia’ (‘proles, fides, sacramentum’) de S. Agustín se ha debilitado bastante y, en cambio, se comienza a destacar frecuentemente nuevos motivos de nulidad matrimonial, como son la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, el dolo o el error, la simulación total o parcial, la falta del juicio de discreción³⁶.

A propósito de la ausencia del amor conyugal en la alianza conyugal, dos autores han hecho un análisis de este argumento: D. De Caro ha estudiado en forma breve 16 sentencias rotales entre 1911 y 1977; Panizo Orallo se ha concretado a analizar las sentencias rotales del año 1970. De Caro ha encontrado que, si bien se daba en las parejas en cuestión la falta de amor, el tribunal de turno de la Rota enfocó desde otro ángulo jurídico la nulidad del matrimonio; por ejemplo, en la sentencia ‘coram Ferraro’ (1976) los jueces alegaron la causal de ‘simulación del consentimiento’ en vez de afrontar la exclusión del amor al hombre por parte de la mujer. Cosa similar sucedió con otras causas³⁷.

Viladrich cuenta el caso de una sentencia rotal ‘coram De Jorio’ (19 Junio 1967) en la que se contemplaba el caso de una mujer que, enamorada de un hebreo, contrae matrimonio con un católico al que no ama; el juicio terminó decretando la nulidad, no por razón de la ausencia de amor, sino por incapacidad de la mujer para dar un consentimiento válido (consciente y libre)³⁸.

³⁶ Cfr. Rotae Romanae Tribunal. *Decisiones seu Sententiae selectae eas quae anno [...] prodierunt cura ejusdem Apostolici Tribunalis editae*. Editrice Vaticana.

³⁷ Cfr. D. De C a r o. *La comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico*. „Monitor Ecclesiasticus” 110 (1985) 523.

³⁸ Cfr. J. V i l a d r i c h. *Amor conyugal y esencia del matrimonio*. „Jus Canonicum” 12/23(1972) 269-313.

Panizo Orallo, analizando las sentencias rotales del 1970 por diversas causales, se dedica en la III parte de su estudio a la „Concepción del matrimonio en la iglesia y al amor conyugal”; a este respecto se fija especialmente en tres sentencias: ‘coram Mercieca’, ‘coram Pinto’ y ‘coram Fagiolo’; a ésta última Panizo Orallo ha dedicado especial relieve. La argumentación de Fagiolo en esta causa de nulidad (30 Oct. 1970) parte del hecho de una joven que, queriendo gozar de una condición económica mejor, aceptó la propuesta de matrimonio, sin amarlo, de un joven que quería escapar del servicio militar lejos de su patria; el hombre, en el tribunal declaró que ella había afirmado que estaba dispuesta a divorciarse porque no experimentaba ningún amor hacia él³⁹.

Las premisas que Fagiolo presentó en la argumentación del proceso de nulidad fueron de este tenor:

– „Derecho y amor parecen contradecirse. El derecho es algo frío, estático y cerrado por las vallas de las leyes; el amor, en cambio, ama la espontaneidad y la ausencia de vinculaciones.

– En las fuentes primitivas de la iglesia la opción es más clara a favor de la caridad y del amor que del derecho.

– Si la presencia y la trascendencia del amor en el matrimonio son exaltadas por la doctrina y el Magisterio de la iglesia, es patente que la norma jurídica de esa misma iglesia no puede ignorar la relevancia del amor en el matrimonio. (Para mostrar esa relación analiza el concepto de matrimonio y el concepto de amor conyugal).

– El amor conyugal será, por lo tanto, una donación que es especificata por la mutua entrega y aceptación de un haz de derechos y deberes que tienden a la realización de una íntima comunidad de vida y que por su índole natural se ordena a la prole.

– El amor conyugal podría parecer que él mismo es causa eficiente del matrimonio, lo mismo que el consentimiento. El amor debería ser la razón última del ‘facere’ (hacer) y del ‘esse’(ser) en el matrimonio.

– La argumentación se cierra con dos afirmaciones: el amor conyugal forma parte de la estructura interna del consentimiento y en la investigación de la validez del consentimiento y de su existencia y eficiencia se hace necesaria la investigación sobre el amor”⁴⁰.

³⁹ Cfr. V. F a g i o l o. *Chicagien. Nullitatis matrimonii*. Decisiones seu Sententiae Sacrae Romanae Rotae selectae inter eas quae Anno 1970 prodierunt Tribunalis, vol. 62. Editrice Vaticana 1980, 978-990.

⁴⁰ S. P a n i z o O r a l l o. *Sentencias rotales de 1970*. „Revista española de Derecho

Con esta argumentación de Fagiolo el Tribunal concluyó el juicio afirmando „constare de nullitate matrimonii, in casu” (consta la nulidad del matrimonio, en este caso). La matización que hizo el tribunal añadiendo ‘in casu’ qué puede significar?. Sólo para este caso vale la argumentación hecha?. Con base en una argumentación similar, no se podría hoy sustentar la nulidad de un matrimonio por la ausencia de amor en la pareja en otros casos?.

La postura de Fagiolo no se limitó a una simple sentencia; era una convicción suya que aparece en otras aportaciones dadas a la investigación sobre el amor como esencia del matrimonio⁴¹; entre otras, una muy significativa es la exposición que hace en torno a la evolución del esquema ‘De presentia efficacii Ecclesiae in mundo hodierno’ y la posterior discusión en las sesiones conciliares⁴².

Es oportuno indicar algunos de los pasos de esta evolución para comprender el iter del pensamiento de Fagiolo sobre el ‘amor conyugal’ como elemento esencial en el matrimonio. El esquema preparatorio era un fiel reflejo de la tradición agustiniana (‘tria bona conjugalia’) y de la enseñanza de Pío XI (Casti connubii 1930) y de Pío XII (‘Discurso a las parteras’, 29 Oct. 1951). La Comisión Central del Concilio tenía una especie de paralelo en la Comisión creada por Juan XXIII y ampliada posteriormente por Pablo VI, para el estudio del problema de la natalidad; una y otra comisión se cambiaban la información y se hacían sugerencias.

No obstante la contraposición de dos corrientes de pensamiento, la ‘clásica’ que insistía en la exaltación de la función procreativa y la ‘moderna’ que criticaba la tendencia a no dar el justo relieve a los aspectos personales del matrimonio, por querer valorar excesivamente el aspecto sexual buscando una justificación extrínseca al acto conyugal⁴³; en un principio se quería salvar a toda costa la distinción tradicional de los fines del matrimonio (primario y secundario) y proponían que el amor conyugal debía estar ordenado a la procreación y educación de los hijos.

Canónico” 37/108 (1981) 495-497.

⁴¹ Cfr. V. F a g i o l o. *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, en *L’amore coniugale*. Direttore V. Fagiolo. Editrice Vaticana 1971, 57-102; Idem. *Amore coniugale ed essenza del matrimonio*, en *L’amore coniugale*, 179-185.

⁴² Cfr. V. F a g i o l o. *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, en *L’amore coniugale*, 57-102; Idem. *Comunicazioni*, en *L’amore coniugale*, 179-185.

⁴³ Cfr. V. F a g i o l o. *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, 80.

La discusión en las sesiones conciliares fue avanzando gradualmente en tal forma que se llegó a admitir que el fin primario del matrimonio no debía considerarse en sentido absoluto; la misma tradición de la iglesia ha juzgado como lícito el ‘uso del matrimonio’ entre personas ancianas y con Pío XII se llegó a aceptar la relación conyugal en los períodos agenésicos. Así se llega al momento en que se acepta en los esquemas a discutir la fórmula ‘in communitate amoris fovenda e in vita colenda’ (en orden a crear una comunidad de amor y de servicio a la vida) que posteriormente se transformará en la sentencia que recoge finalmente la *Gaudium et spes*: ‘en el fomento de esta comunidad de amor y en el respeto a la vida’ (47).

Se superará la postura que pretendía un cierto equilibrio entre amor y procreación llegando a afirmar que el matrimonio como institución del amor conyugal se ordena y alcanza su culmen y coronamiento en la procreación y educación de la prole⁴⁴. Quedaba así superada la tradicional subordinación de los fines y se admite que la prole y el amor son fines co-esenciales, que se complementan recíprocamente. De este modo, las propiedades del matrimonio (unidad y fidelidad-indisolubilidad) no están en función de la prole, sino que aparecen como exigencias natas del amor conyugal.

Fagiolo recogió la intervención de Máximos IV, durante el concilio: „no estamos, tal vez sin quererlo, bajo la inspiración de una concepción maniquea del hombre y del mundo, según la cual la obra de la carne, de por sí corrupta, es tolerada sólo en razón del hijo?. La rectitud biológica externa de los actos no queda así considerada como el único criterio de la moralidad, separándola de la vida de familia y de los imperativos de la prudencia, que son la regla fundamental de la actividad humana?”⁴⁵.

Al final, la evolución de la reflexión conciliar llega a afirmar, escribe Fagiolo, que „el primer y esencial elemento que especifica el matrimonio es la sociedad o comunidad de vida y de amor entre el varón y la mujer que, para ser plena, estable, de toda la persona, tanto en el plano del espíritu como del cuerpo, es única”⁴⁶.

Fagiolo prácticamente concluye la descripción del proceso evolutivo de su reflexión afirmando que la comunidad integral que el varón y la mujer forman mediante la donación mutua (‘serán los dos una sola carne’) tiene relieve jurídico, por cuanto es irrelevante para la validez del matrimonio el

⁴⁴ Ibid., 91.

⁴⁵ Ibid., 93.

⁴⁶ Ibid., 95.

hecho de que nazca o no el hijo; para constituir la sociedad conyugal es suficiente, a tenor del canon 1082 del viejo *Código de Derecho Canónico*, dar el consentimiento en orden a instaurar la ‘íntima comunidad de vida y de amor’⁴⁷.

Fagiolo no estaba solo en el intento de llevar adelante esta reflexión sobre el amor conyugal como elemento esencial del matrimonio; con él hay otros autores que pensaban en la misma dirección: S. Villegiante⁴⁸, L. Vela⁴⁹ y C. Burke⁵⁰, entre otros. Villegiante aclara la duda y el temor de muchos que pensaban que, dando relieve al amor conyugal, se quitaba fuerza a la ordenación a la procreación y a la indisolubilidad del matrimonio; nada de esto, porque lo que se intentaba era hacer entrar dentro de los fines del matrimonio el perfeccionamiento de los cónyuges.

Examinando diversas causas de nulidad en la Rota Romana, antes de la *Gaudium et spes*, Villegiante – juez rotal – ha encontrado que el ‘amor conyugal’ estaba presente, sólo que aparecía como ‘totalis defectus amoris coniugalis’ (total ausencia del amor conyugal); se daba relieve a otras causas como el miedo, la simulación del consentimiento, la exclusión de uno de los bienes, la violencia o presión.

Para demostrar la importancia del amor conyugal en la constitución del matrimonio argumentaba a partir de dos premisas y una conclusión: según el modo natural de proceder de la persona humana, se constata que nadie contrae matrimonio con una persona a la que odia; no habiendo otro motivo para casarse y faltando el amor, se presume la aversión hacia el otro; finalmente, surge el principio de que el amor es el fermento y la razón del matrimonio⁵¹. Para Villegiante la diferencia entre el antes y el después de la *Gaudium et spes* radica en una distinta visión del amor conyugal: en el pre-concilio se puso de relieve el aspecto negativo, o sea, la ausencia (‘defectus’) del amor conyugal, mientras que en el post-concilio se dio importancia al aspecto

⁴⁷ Ibid., 96.

⁴⁸ Cfr. S. V i l l e g g i a n t e. *L'interpretazione della „Gaudium et spes” nella giurisprudenza rotale*, en *L'amore coniugale....*, 263-279; Idem. *L'amore e la fedeltà coniugale*. „Monitor Ecclesiasticus” 110 (1985) 483-531.

⁴⁹ Cfr. L. V e l a. *El matrimonio ‘communitas vitae et amoris’*. „Estudios Eclesiásticos” 51(1976) 183-222.

⁵⁰ Cfr. C. B u r k e. *El amor conyugal: nuevas perspectivas jurídicas?*. „Revista Española de Derecho Canónico” 53(1996) 695-704.

⁵¹ Cfr. S. V i l l e g g i a n t e. *L'interpretazione della „Gaudium et spes” nella giurisprudenza rotale*, 264-265 y 279.

positivo – el aspecto personalista – como elemento esencial para el comienzo del matrimonio y para el perfeccionamiento del mismo⁵².

Vela – filósofo del derecho y canonista – se ha dedicado en un largo artículo a comentar la expresión de la *Gaudium et spes* „el matrimonio *communitas vitae et amoris*” (el matrimonio, comunidad de vida y de amor). Con el término ‘*communitas*’ el concilio quería decir „mucho más de lo que expresa el vocablo ‘*societas*’: ‘*communitas*’ es la forma más perfecta de lo social; es la forma más justa, más íntima, más interpersonal; en la ‘*communitas*’ rige una especial justicia conmutativa que conviene al amor y tiende al amor, a la plena, común e igual participación”⁵³.

Como jurista, Vela rechaza el ‘positivismo jurídico’ que insiste en poner fuera del campo jurídico el amor, reduciendo así lo jurídico a pura forma; cuando se rechaza el amor por parecer poco jurídico, se habla del amor como sentimiento: una cosa es la observación psicológica y otra muy distinta la transformación real de la persona⁵⁴. La comunidad conyugal es esencialmente jurídica, porque en ella se da de la manera más plena la esencia metafísica del derecho que es la intersubjetividad objetiva. Desde la perspectiva intersubjetiva, se entiende „el amor conyugal como la vivencia de otro ser humano, en todo lo que su vida tiene de peculiar y singular; el amor es una relación interpersonal que sintetiza y da sentido armónico a los tres estratos del ser humano: cuerpo, alma y espíritu”⁵⁵.

A propósito del amor conyugal como elemento esencial del matrimonio, Vela afirma: „el consentimiento exige ser una manifestación de una voluntad interpersonal de establecer con el cónyuge la comunidad de vida y de amor específica del matrimonio; este signo no puede existir en su verdad esencial e intrínseca, si una tal voluntad oblativa, y que no puede menos de incluir el amor, estuviera ausente”⁵⁶. Prácticamente, concluye su reflexión afirmando que „el amor conyugal es el acto ‘*eminenter humanus*’ que mueve a los cónyuges a salir de sí mismos haciéndose don generoso recíproco; este amor se identifica con el ‘*bonum conjugum*’ que abarca y exige el ‘*coniugum*’

⁵² Cfr. S. V i l l e g g i a n t e. *L'interpretazione dela „Gaudium et spes” nella giurisprudenza rotale*, 271.

⁵³ L. V e l a. *El matrimonio ‘communitas vitae et amoris’*, 184. Nota 2.

⁵⁴ Cfr. L. V e l a. *El matrimonio ‘communitas vitae et amoris’*, 209. Nota 111.

⁵⁵ L. V e l a. *El matrimonio ‘communitas vitae et amoris’*, 203.

⁵⁶ *Ibid.*, 214.

auxilium et complementum' (el auxilio mutuo y la complementación) en todas sus dimensiones: humana, espiritual y sobrenaturalmente"⁵⁷.

Burke comienza su exposición sobre „el amor conyugal, nuevas perspectivas jurídicas?” afirmando que „el amor es la única razón autentica que justifica casarse y es condición necesaria para un matrimonio feliz”⁵⁸. Una vez más aparecen en su reflexión las dificultades que la Rota Romana encontraba para admitir la dimensión jurídica del amor dentro del matrimonio; alude a una causa de nulidad tramitada en la Rota ‘coran Anné’ (1975) que argumentaba: „peticiones de nulidad basadas en la causal de un defecto de verdadero amor conyugal deben ser tratadas bajo la causal de la falta de conceder/aceptar los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio”⁵⁹.

Según Burke, a pesar de las décadas transcurridas después del concilio y de la promulgación del nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983), aún no logra imponerse la tesis de que „el amor posee status jurídico”, si bien para él „un análisis más hondo podría legitimar un Sí”. Quienes han sustentado la tesis de la dimensión jurídica del amor conyugal han fallado en la clarificación del concepto ‘amor’: no se trata de dar relieve jurídico al amor romántico o sentimiento.

Una posible perspectiva que puede llevar a una más profunda comprensión de la naturaleza del amor conyugal, afirma Burke, está en un cuidadoso análisis del canon 1057 que subraya „la entrega mutua en alianza irrevocable para constituir el matrimonio”. „La sincera aceptación de la correspondiente autodonación del otro, escribe Burke, expresa de modo parecido una personal estima y aprecio excepcional, al conferirle singulares valores o dones. En este preciso sentido puede y debe caracterizarse como un acto de amor”. En apoyo de su afirmación recoge una sentencia de Fagiolo: „el ‘consortium (conyugal) lleva consigo el mutuo don del hombre y de la mujer, puesto en efecto por un consentimiento que sea verdadero, auténtico y sin simulación, y en este sentido es un acto del amor conyugal”⁶⁰.

Concluye con una pregunta significativa: „existe un jus ad amorem?”(hay un derecho al amor?). La respuesta es positiva: „quien se casa posee por tanto el derecho a que la otra parte responda al compromiso de amor; lo mismo que él mismo está obligado por el deber de observar este compromiso

⁵⁷ Ibid., 215-216.

⁵⁸ C. B u r k e. *El amor conyugal: nuevas perspectivas jurídicas?*. „Revista Española de Derecho Canónico” 53(1996) 695.

⁵⁹ Ibid., 696.

⁶⁰ Ibid., 700.

voluntario”⁶¹. Para Burke queda en pie un interrogante todavía: „cabe afirmar que existe un „jus ad amorem affectivum?”, es decir, derecho a sentirse amado?. „Lo jurídicamente exigible y determinable son los actos externos, no los sentimientos, las actitudes o las disposiciones íntimas. [...] Idealmente el amor afectivo y el efectivo deberían acompañarse...”⁶².

Esta última inquietud de Burke hace desembocar el presente estudio en otro problema actual. Con base en los otros casos de nulidad que, en un principio tenían a la raíz la causal de ‘falta de amor’, pero que en última instancia fueron juzgados según otros motivos (simulación, incapacidad de cumplir las obligaciones del matrimonio, etc) se podría plantear una doble postura: si en el momento de celebrar el matrimonio se comprueba que faltaba el amor conyugal, es posible afirmar que ciertamente no hubo ningún matrimonio; es doctrina aceptada hoy. Pero si este amor llegara a faltar durante la vida de la pareja, si el amor viniese a menos, o llegase a morir en forma irrecuperable⁶³, qué se puede afirmar?. Esta alternativa es hoy objeto de estudio.

Lahidalga ha planteado una hipótesis de trabajo que apunta en esta dirección: „los tribunales de la iglesia se limitan a ‘constatar’ o ‘declarar’ que, contra lo que se creía o parecía, no hubo desde el primer momento (‘ex tunc’) matrimonio alguno. [...] Cuando se trata de matrimonios cristianos que fueron válidos desde el principio, pero que después, tras cierto tiempo –incluso años– se deterioran y fracasan sin remedio, cabría no una disolución sino una mera declaración de nulidad ‘ex nunc’, esto es, desde el momento, posterior a su válida celebración, en que se constata su fracaso irremediable”⁶⁴.

III. ABRIENDO BRECHAS NUEVAS

Llegando a faltar, en forma irremediable, el amor conyugal, es válida la afirmación tradicional de que el vínculo matrimonial permanece en virtud de

⁶¹ Ibid., 702-703.

⁶² Ibid., 703.

⁶³ Cfr. B. P e t r à. *Il matrimonio può morire?. Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*. EDB. Bologna 1996; G. C e r e t i. *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*. EDB. Bologna 1971, 357-361; B. H ä r i n g. *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?* EDB. Bologna 1990, 48-53.

⁶⁴ Cfr. J. M. L a h i d a l g a. *La ‘declaración de nulidad’ y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral*. „Surge” 543-544 (1993) 45-63.

una ‘ficción jurídica’? Supongamos el caso en que en la pareja ya no hay el más mínimo rastro de amor conyugal, al contrario, existe odio y rechazo total: puede el matrimonio, que es ‘sacramento del amor’, fundarse en el odio?

En el caso en que uno de los cónyuges niegue unilateral, injustificada y permanentemente la relación conyugal al otro, que es „la acción propia del matrimonio”(GS. 49), en qué consistirá la donación recíproca?. Si falta el amor conyugal y la expresión propia a través de la relación sexual, en qué forma la pareja podrá ser ‘sacramento’, símbolo de la alianza entre Cristo y la iglesia?

El amor, el ejercicio de la sexualidad humana y la dimensión sacramental son los tres pilares sobre los que se funda la alianza matrimonial. Un grupo de distinguidos teólogos aceptan esta triple fundamentación: Juan Pablo II, W. Kasper, B. Häring, G. Gatti, B. Petrà⁶⁵. Esta triple fundamentación subraya en forma neta la dimensión personalista sobre la que hoy se intenta basar la teología y el derecho matrimoniales; es una fundamentación que contrasta con la concepción tradicional que daba relieve al ‘ex opere operato’ (a la acción en sí misma); hoy se acentúa el ‘ex opere operantis’⁶⁶. Este cambio se está operando en muchos campos: de una mentalidad del ‘instante’ se pasa al proceso gradual; de la concepción de sacramento(en forma estática, objetivista) a la concepción dinámica de ‘sacramentalidad’; de la obediencia ciega a la obediencia responsable; de la divergencia a la convergencia, etc.

Durante el Sínodo de obispos (1980) sobre la familia, el Cardenal H. Légaré propuso dejar de lado un tipo de ‘filosofía esencialista’, que pensaba que la iglesia está ya en estado de perfección, para optar por una ‘filosofía existencialista’ y personalista que contempla la realidad humana como un proceso histórico dinámico en progreso continuo⁶⁷.

Tratándose de sugerir algunas brechas nuevas que se abren a partir de la ‘recepción’ del amor conyugal dentro de la teología postconciliar del matrimonio, es posible plantear tres que tienen especial incidencia en el post-concilio: el puesto central que el Concilio Vaticano II da a la persona humana, la prevalencia de la ‘salus animarum’ (la salvación de los hombres) en la legislación eclesial y la necesidad de revisar el canon 1060 del nuevo *Código de Derecho Canónico*.

⁶⁵ Cfr. J. S. B o t e r o G. *Una nuova morale matrimoniale*. Logos. Roma 2007, 38-39.

⁶⁶ Cfr. S. P i n c k a e r s. *Il rinnovamento della Morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Borla. Torino 1968, 187-1189.

⁶⁷ Cfr. G. C a p r i l e. *Il Sinodo dei Vescovi 1980*. La Civiltà Cattolica. Roma 1982, 124.

Respecto del puesto de relieve que el concilio ha dado a la persona humana, basta recordar la sentencia de la *Gaudium et spes*: „es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad la que hay que renovar; pero es el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir” (3). Precisamente, P. Arrupe en la 136ª sesión del Concilio Vaticano II puso de presente la necesidad de someter a examen el método pastoral: tenemos la tendencia a dar soluciones intelectuales demostrando, enseñando, defendiendo, objetando; esto es valioso pero absolutamente insuficiente; no solo debemos comunicar la verdad, sino y sobre todo comunicar la vida; más que defender, debemos también crear, más que exponer, debemos motivar, más que contemplar la verdad, debemos hacerla efectiva⁶⁸.

Dar la prioridad a la persona humana es algo que está en plena sintonía con la enseñanza evangélica: „el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (Mc. 2, 27). Es sintomático que los sinópticos, como también el evangelista Juan, están acordes en recoger esta sentencia de Jesús, si bien con matices diversos⁶⁹. Tradicionalmente se dio importancia a la ley, a la norma; hoy se está enfatizando la circunstancia; ni el legalismo ni el relativismo son la postura correcta; es *la persona humana en situación* la que constituye el principio que debe regir la conducta del hombre⁷⁰.

El *Código de Derecho Canónico* se cierra con el canon 1752 que hace referencia a la ‘salus animarum’ (la salvación de los hombres) „que debe ser la norma suprema de en la iglesia”⁷¹. Pablo VI, cuando se llevaba adelante la reforma del viejo *Código de Derecho Canónico*, había sugerido las características que debían animar la nueva codificación: espíritu de caridad, de moderación, de humanismo y temperancia; daba una razón muy válida: porque

⁶⁸ Cfr. G. C a p r i l e. *Il Concilio Vaticano II. Quarto periodo (1965)*. Vol. V. La Civiltà Cattolica. Roma 1969, 108.

⁶⁹ Cfr. E. B i a n c h i. *Il Cristo e il sabato nei quattro Vangeli*, en *Libertà, Parola, Spirito e Vita*, n. 23. EDB. Bologna 1991, 125-143.

⁷⁰ Cfr. D. C a p o n e. *Pluralità, prudenza, coscienza*, en Magistero e Morale. Studi e ricerche. Dehoniane. Bologna 1970, 366.

⁷¹ Cfr. D. C o m p o s t a. *La ‘salus animarum’, scopo del Diritto della chiesa*, en *La nuova legislazione canonica*. Roma 1983, 243-260; *La ‘salus animarum’ nell’esperienza giuridica nella chiesa*. Número monográfico de la revista „Jus Ecclesiae” 12/2 (2000) 291-491; L. V e l a. *Progreso en materia de indisolubilidad?*. „Sal Terrae” 11 (1974) 809-810; D. J. D o h e r t y. *The Supreme Law ‘the Salvation of Souls’. A Sense of pastoral Concern*, en *Divorce and Remarriage. Resolving a catholic Dilemma*. Abbey Press. St. Meinrad (Indiana) 1974, 104-126.

son las virtudes sobrenaturales las que deben distinguir las leyes de la iglesia de cualquier otro tipo de derecho humano o profano⁷².

Si bien los exegetas de este canon se muestran parcos en su comentario, de otra parte, otros autores ponen de relieve la necesidad de conciliar la disciplina de la iglesia con la pastoral. F. Romita afirma que entre pastoral y derecho canónico se ha dado una ‘antítesis’ tan profunda e insanable, que parecería fuera sustancial; en la vida de la iglesia estas dos perspectivas se han encontrado en forma alternativa de tensión, de flexión o de exaltación, como quien traza una línea ondulada⁷³.

Un ejemplo reciente de esta ‘antítesis’, citada anteriormente, es la que reflejan las palabras de Benedicto XVI a la Rota Romana: el Papa ponía de relieve la contraposición entre el Sínodo sobre la Eucaristía (2005) – Proposición 40’ –⁷⁴ y la Instrucción *Dignitas connubii* (2005) del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, que se pone límites a la moción del Sínodo sobre la Eucaristía, como si la preocupación principal fuera la formalidad jurídica prevista arriesgando de este modo la finalidad pastoral del proceso. Ante estos dos hechos, el Papa advertía el peligro de contraponer el derecho a la pastoral, olvidando la dimensión pastoral que debe tener el proceso judicial⁷⁵.

A este propósito se deberá recordar el principio propuesto por el Doctor Angélico: en cuanto a los primeros principios universales la ley es idéntica para todos (‘ut in pluribus’), pero respecto a ciertas aplicaciones (‘ut in paucioribus’), que son como conclusiones de los principios universales, puede haber excepciones a causa de los obstáculos o de malas disposiciones naturales. Un caso concreto de aplicación de este principio se encuentra en algunas cartas pastorales de las Conferencias Episcopales cuando comentaban la encíclica *Humanae vitae* para las iglesias locales⁷⁶. El principio o norma moral

⁷² Cfr. Acta Commissionis. *Principia quae „Codicis Juris Canonici” recognitionem dirigant*. Communicationes 1-2 (1969-70) 79.

⁷³ Cfr. F. R o m i t a. *Pastorale e Diritto Canonico. Consiglio Pastorale e Consiglio Presbiterale*. „Monitor Ecclesiasticus” 92/3 (1967) 484.

⁷⁴ Cfr. Sinodo sull’Eucaristia. *Elenco finale delle Proposizioni*. Il Regno-Doc. 19(2005) 553: ‘Proposizione 40’.

⁷⁵ B e n e d e t t o XVI. *L’amore per la verità, fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale*. Udienza in occasione dell’inaugurazione dell’Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana. „L’Osservatore Romano” 29 Gennaio 2006, 5.

⁷⁶ Cfr. J. S. B o t e r o G. *La Famiglia, Comunità d’amore. Dialettica tra unità /fecondità*. Logos. Roma 2004, 188-190; Idem. *Doctrina – Vida: una postura dialéctica de frente a la „Humanae vitae”*. „Studia Moralia” 46/2 (2008) 519-538.

en sí mismo es universal e inmutable, pero en cuanto baja a la realidad concreta, se hace singular y mudable.

El Sínodo de Obispos (1980) en una de las '43 Propositiones enviadas al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica post-sinodal propuso que la iglesia latina se ponga en la tarea de una nueva y profunda investigación, teniendo presente la praxis de la Iglesia Oriental para hacer efectiva la misericordia pastoral⁷⁷. Esta moción del sínodo está en estrecha relación con la Carta-encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordiae* (1980) en la que plantea la necesidad de elaborar un 'ethos' de la misericordia (3) que tendrá una particular incidencia en las relaciones entre esposos, entre padres e hijos, entre amigos (14). Es un signo claro de la actitud que la iglesia intenta asumir: „satisfacer una condición de capital importancia, a fin de que Dios pueda revelarse en su misericordia hacia el hombre” (DM. 3).

La tercera brecha a que se hizo alusión anteriormente es la revisión del canon 1014 en el viejo código, 1060 en el nuevo, que varios teólogos y juristas han propuesto. Se trata del canon que hace relación al 'favor juris' (favor de derecho) de que ha gozado el matrimonio, una muestra de la prevalencia de la institución sobre la persona. B. Vanegas afirma que el 'favor matrimonii' se constituye en un obstáculo para el cumplimiento de la función pastoral de la jurisprudencia, dirigida a facilitar la reincorporación a la vida sacramental de la iglesia de aquellos católicos que se encuentran en situaciones irregulares⁷⁸.

Para entender bien la razón de una revisión del actual c. 1060 vale la sentencia en sentido contrario de L. Del Amo: „se debe considerar el matrimonio válido aun cuando haya más razones en favor de la nulidad que de la validez; aunque no haya ninguna razón en favor del matrimonio y en favor de la nulidad la haya, pero únicamente probable⁷⁹. A esta argumentación se opone L. Vela afirmando que „se mima a la institución, nunca a las personas; se mima a la institución sin personas, a la idea de la institución para que no se caiga; se la considera como a un menor, de pasos vacilantes y se le pone una niñera⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia. *Le 43 Proposizioni*. „Il Regno-Doc.” 26 (1981) 390: 'Proposizione, 14.6'.

⁷⁸ B. V a n e g a s. *La crítica actual del principio del 'favor matrimonii'*. „Universitas Canonica” 3 (1981) 316.

⁷⁹ L. D e l A m o. *La defensa del vínculo*. Madrid 1954, 151.

⁸⁰ L. V e l a. *Hacia una nueva concepción teológico-jurídica de la institución matrimonial*. „Studium Legionense” 16 (1975) 185.

Callejo De Paz presenta una serie de argumentos que han dado apoyo al ‘favor juris’, pero cuya fuerza se puede invertir en beneficio de la persona: defensa de la persona, una eficaz protección de la indisolubilidad, defensa del bien común y del interés público, la base del derecho natural que sostiene la presunción. De frente a estos argumentos, Callejo De Paz objeta:

– „Resulta llamativa la preocupación de proteger la institución sin proteger a las personas. [...] Pretender que la obligación de mantener una unión dudosamente válida va a servir para restaurar la concordia matrimonial es algo absurdo; los fines y bienes del matrimonio no se mantienen o afianzan ‘por ley’”.

– „El sentido más profundo de la indisolubilidad del matrimonio cristiano está en que los esposos quieren concluir un vínculo inquebrantable”; este vínculo nace del amor conyugal. Alguien definió el matrimonio como „el amor que se hace indisoluble”.

– „Imponer una unión conyugal objetivamente dudosa a personas que pueden no ser esposos y que no quieren sentirse casados puede ser causa de males privados y públicos, y no solo atentar contra el bien privado de los cónyuges sin afectar negativamente al bien común”.

– „Desde un objetivismo naturalista se prefija la naturaleza humana y a la persona como naturaleza prefijada. Parece que primigeniamente existen ya derechos que pertenecen a la naturaleza en cuanto pura naturaleza antes que a la persona. El punto de partida es el inverso: de la persona, base del derecho natural objetivo deriva el derecho natural subjetivo”⁸¹.

Kowal enfoca este mismo conflicto desde el ‘favor libertatis’ (favor de la libertad); toma como punto de partida el concepto romano clásico según el cual en las situaciones en que la concesión de la libertad era dudosa, la decisión debía ser tomada en favor de la libertad del esclavo. La actitud negativa de los Estados modernos contra la esclavitud ha contribuido para que se favorezca la restitución de la libertad personal cuando faltan las condiciones que legitiman la privación de la libertad⁸².

También el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980) dejó constancia de varios postulados en favor de una revisión del ‘favor juris’; el número de intervenciones de padres sinodales -17- es significativo; el Cardenal Ratzinger, en la 13ª congregación general presenta la relación de los ‘grupos meno-

⁸¹ R. C a l l e j o De P a z. *El ‘favor matrimonii’ (c. 1060): aspectos a revisar*. „Cien-
cia Tomista” 91/127 (2000) 147-151.

⁸² Cfr. J. K o w a l. *Conflitto tra favor matrimonii e favor libertatis*. „Periodica” 94
(2005) 249-250.

res' y en ella, a propósito de la situación de los divorciados, hace referencia a la pregunta que se hacen los padres: el 'favor juris' corresponde todavía a la realidad actual?⁸³. Incluso, el 'grupo español-portugués' sugirió que, no respondiendo siempre a la realidad presente, sea abolido en la nueva codificación⁸⁴.

Se ha hecho alusión a tres brechas que se abren a partir de la 'recepción' del amor como 'elemento esencial' en la constitución de la pareja humana. Sin duda que aparecerán todavía otras más... Si el amor conyugal constituye la esencia del matrimonio, se deberá concluir que allí donde no existe el amor conyugal genuino, que funda una comunidad de vida, una ley positiva (externa) no podrá defender un vínculo que no existe, ni podrá urgir obligaciones que vienen impuestas desde fuera.

CONCLUSIÓN

Afirmar el amor conyugal como 'elemento esencial' en la constitución del matrimonio es un desafío a una larga tradición eclesial, pero constituye, de otra parte, un notable enriquecimiento de la teología de la pareja humana. La negación del amor en la vida de la pareja cristiana a lo largo de muchos siglos trajo el empobrecimiento de la teología matrimonial que se vio dominada por el derecho canónico, impidiendo con ello el desarrollo de la pastoral conyugal y familiar.

Al Concilio Vaticano II se debe que, no obstante las corrientes internas en oposición, lograra finalmente acoger como doctrina de toda la iglesia la trascendencia del amor conyugal. Este logro es significativo porque se da la prioridad a la teología sobre el derecho que debe estar al servicio de la 'salus animarum' como 'suprema ley de la iglesia'. La 'recepción' del amor conyugal dentro de la enseñanza conciliar constituye también un aporte valioso al diálogo ecuménico: las otras iglesias cristianas (Ortodoxa y Comunidades Protestantes) ya desde antes habían dado relieve especial al amor conyugal⁸⁵.

⁸³ Cfr. G. C a p r i l e. *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, 332.

⁸⁴ *Ibid.*, 369.

⁸⁵ Cfr. E. F u c h s. *L'amore alla base della morale nella prospettiva protestante*. „Rivista di Teologia Morale” 150 (2006) 183-186; B. P e t r à. *L'amore non è solo una virtù. Il fondamento ontologico dell'amore nell'Ortodossia*. „Rivista di Teologia Morale” 150 (2006) 193-199.

El proceso de la plena acogida del amor conyugal, por parte de la jurisprudencia de la iglesia, camina lentamente; es de esperar que la necesidad de conciliar pastoral y derecho urja una reflexión teológica y canónica más audaz. W. Kasper escribió hace algunos años una sentencia a este propósito: „la iglesia post-pascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del Espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra parte, se tuviese en cuenta la situación concreta”⁸⁶.

Las tres brechas que se están abriendo son un buen augurio en favor de una renovación teológica, jurídica y pastoral que dé más relieve a la persona humana, a la ley suprema de la iglesia, la ‘salus animarum’, y que acoja los postulados que la misma jerarquía ha hecho en vista a la revisión del ‘favor juris’: „el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (Mc. 2, 27).

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO ELEMENT KONSTITUTYWNY MAŁŻEŃSTWA

S t r e s z c z e n i e

Artykuł Silvio Botero Girardo CSsR, profesora Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, podejmuje zagadnienie miłości małżeńskiej jako elementu konstytutywnego i celu małżeństwa, a więc problematykę, która budziła wiele kontrowersji zarówno w historii teologii małżeństwa, jak również, a może przede wszystkim, w prawie kościelnym. Autor swoje rozważania koncentruje na trzech zagadnieniach: syntezy historycznej ukazującej obecność miłości w teologii małżeństwa; recepcji – pomimo początkowych oporów – miłości małżeńskiej przez Sobór Watykański II oraz ukazaniu trzech kluczowych dla posoborowego nauczania elementów: centralne miejsce osoby ludzkiej, zasady „salus animarum” jako „najwyższego prawa Kościoła” oraz propozycji rewizji „favor juris” w przywilej godności osoby ludzkiej.

Palabras-clave: matrimonio, amor conyugal, Magisterio de la Iglesia, jurisprudencia, recepción, dimensión personalista.

Słowa kluczowe: małżeństwo, miłość małżeńska, Magisterium Kościoła, jurisprudencja, recepcja, wymiar osobowy.

Key words: matrimony, matrimonial love, Teaching of the Church, jurisprudence, reception, personal dimension.

⁸⁶ W. K a s p e r. *Teología del matrimonio cristiano*. Sal Terrae. Santander 1980, 72.

KS. KRZYSZTOF JEŻYNA

MAŁŻEŃSTWO SAKRAMENTALNE W MISJI NOWEJ EWANGELIZACJI

Sakrament święceń i małżeństwo służą komunii i posłaniu wiernych, przyczyniają się do zbawienia osobistego i troski o zbawienie innych¹. Posłannictwo małżeństwa wynika z sakramentalnego i zbawczego charakteru tej wspólnoty. Sakrament małżeństwa jest znakiem obdarowania miłością zbawcą Boga i przypomina o ofiarnym charakterze tej miłości. Naturalna instytucja małżeństwa staje się z woli Chrystusa prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza². Dar nowego życia poprzez udział w życiu Boga dokonuje się mocą Chrystusowego odkupienia, a to rodzi etos odkupienia³. Cena zbawczej miłości uświadamia wciąż jak ważny jest dla Boga człowiek, jak cenna jest sakramentalna wspólnota małżeńska. Sam fakt uznania sakramentalności małżeństwa wiąże się z orędziem zbawczym, które jest zasadniczą treścią ewangelizacji⁴. Rodzina jako wspólnota sakramentalna nie tylko sama doznaje zbawienia, ale staje się wspólnotą zbawiającą, a to świadczy o wielkości jej posłannictwa.

Ks. dr hab. KRZYSZTOF JEŻYNA, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL; kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL; adres do korespondencji: ul. Ogrodowa 14, 20-075 Lublin; krzycho@kul.pl

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 1211; 1534.

² Por. J a n P a w e ł II. List apost. *Gratissimam sane* [LdoR]. Watykan 1994 nr 18.

³ Por. J. B a j d a. *Etos sakramentu małżeństwa*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998 s. 231-237.

⁴ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apost. *Familiaris consortio* [FC]. Watykan 1981 nr 13. Por. K. J e ż y n a. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin 2002 s. 312-316.

Małżeństwo i rodzina jest nie tylko „przedmiotem” ewangelizacji i katechezy, ale także i przede wszystkim jej „podstawowym podmiotem”⁵, jest „podmiotem twórczym” zarówno w dziedzinie socjalizacji człowieka, jak i uczestniczenia w misji Kościoła. Istotę sakramentu małżeństwa oddaje historyzbowczy charakter przymierza małżeńskiego i komunijny wymiar *communio personarum*. Wspólnotę przymierza małżeńskiego określa wielkość powołania do miłości, gdyż miłość ludzka zostaje włączona w nadprzyrodzoną miłość Boga. Małżeństwo i rodzina jako podmiot ewangelizacji, służąc nowemu życiu, zmierza do pełnego rozwoju i zbawienia swoich członków przez dążenie do świętości, a nadto podejmuje odpowiedzialność za uświęcanie Kościoła i świata.

I. HISTORIOZBAWCZY CHARAKTER PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO

We współczesnym nauczaniu Kościoła na temat małżeństwa coraz powszechniej występuje kategoria przymierza, gdy mówi się o „przymierzu małżeńskim”, „przymierzu miłości” i „przymierzu osób”. Odwołanie się do biblijnej idei przymierza pomaga w ukazaniu ważnych aspektów teologii małżeństwa, a także umożliwia wskazanie moralnego wymiaru sakramentu małżeństwa⁶. Teologia małżeństwa w aspekcie przymierza małżeńskiego uwzględnia dwa zasadnicze aspekty: naturalną zdolność do przymierza, czyli nawiązania międzyosobowych relacji miłości, która płynie z faktu stworzenia oraz dar Nowego Przymierza w Chrystusie, w którym człowiek uczestniczy na drodze sakramentalnej i moralnej. Idea przymierza pozwala wyakcentować w teologii małżeństwa wymiar zbawczy i moralny, a dokładniej jak z daru zbawienia wynikają zobowiązania moralne.

Przymierze biblijne, które Bóg zawiera z człowiekiem, dokonuje się przez zbawczą obecność i wezwanie do wypełnienia określonych zobowiązań. Dla człowieka wspólnota z Bogiem rodzi jednocześnie wspólnotę z innymi ludźmi. Dlatego wspólnota kobiety i mężczyzny w ramach przymierza małżeńskiego jest świadectwem, że źródłem tej wspólnoty osób jest Bóg. Komunia między Bogiem i ludźmi, odczytana w duchu Nowego Przymierza, wymaga odniesienia do Jezusa Chrystusa, bowiem komunია ta wyrasta z miłości Boga

⁵ Por. FC 17.

⁶ Por. J. N a g ó r n y. *Małżeńskie przymierze miłości*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament* s. 207.

do człowieka. Miłość tę objawił Chrystus przez swoje wcielenie i przez ofiarę krzyża. W tej ofierze realizuje się odwieczny zamysł Bożej miłości: „małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa”⁷.

Na Krzyżu został potwierdzony dar Nowego Przymierza, z Krzyża rodzą się także sakramenty Kościoła. Dlatego też „przyjmując i rozważając wiernie Słowo Boże Kościół uroczyście nauczał i naucza, że małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza”⁸. Ofiara Krzyża odsłania nadprzyrodzone obdarowanie jako źródło miłości małżeńskiej. Istotę przymierza małżeńskiego – w kontekście miłości – można zrozumieć w pełni w świetle Nowego Przymierza w Chrystusie, ale już starotestamentowa wizja Przymierza Boga z narodem wybranym wyraża analogię pomiędzy miłością Boga do swojego ludu a miłością małżeńską.

Analogia miłości oblubieńczej wymaga podkreślenia, że Przymierze ma charakter łaskawego daru miłości ze strony Boga, miłości odsłaniającej swój bezinteresowny charakter wobec niewierności i zrad ze strony narodu wybranego⁹. Według Jana Pawła II jest to Przymierze z miłością, albowiem „Jahwe-Bóg zawarł takie Przymierze z Izraelem z miłości – bez żadnych jego zasług – stał się dla niego tym, kim jest dla oblubienicy najczulszy, najtroskliwszy i najhojniejszy oblubieniec i małżonek”¹⁰.

Przymierze Boga z ludem jest świadectwem Jego inicjatywy miłości i trwania w niej, i choć nie wyraża dosłownie wzajemności miłości małżeńskiej, to jednak przekonuje, że uczestniczenie w tej miłości ma moc przemiany ludzkiego partnera. Analogia między przymierzem małżeńskim a Przymierzem Boga z ludźmi nie może być ograniczona do szukania podobieństwa w oblubieńczej miłości, bowiem wskazuje ostatecznie na źródło tej miłości. Oznacza to, że przymierze małżeńskie może być obrazem Bożej miłości do ludzi, gdy małżonkowie uczestniczą w miłości, która ma swoje źródło w Bogu¹¹.

Sakrament małżeństwa jest znakiem obdarowania miłością zbawczą Boga i przypomina o ofiarnym charakterze tej miłości. Dlatego też „naturalna insty-

⁷ FC 13. Por. A. S a r m i e n t o. *Małżeństwo chrześcijańskie*. Tłum. P. Rak. Kraków 2002 s. 55-57.

⁸ Tamże.

⁹ Por. J. S z l a g a. *Małżeństwo jako przymierze*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Sakrament s. 203-206.

¹⁰ J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Red. T. Styczeń. Lublin 2008 s. 117.

¹¹ Por. N a g ó r n y. *Małżeńskie przymierze miłości* s. 212.

tucja małżeństwa staje się z woli Chrystusa prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza, opatrzonym odkupieńczą pieczęcią Jego Krwi. Małżeństwa i rodziny, pamiętajcie, za jaką cenę jesteście «kupione» (por. 1 Kor 6, 20)”¹². Cena zbawczej miłości uświadamia wciąż jak ważny jest dla Boga człowiek, jak cenna jest sakramentalna wspólnota małżeńska.

Sam fakt uznania sakramentalności małżeństwa wiąże się z orędziem zbawczym, które jest zasadniczą treścią ewangelizacji. „Małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament. Małżeństwo, podobnie jak każdy sakrament, jest pamiątką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła”¹³. Małżeństwo i rodzina, jako wspólnota sakramentalna, nie tylko sama doznaje zbawienia, ale staje się wspólnotą zbawiającą, a to świadczy o wielkości jej posłannictwa ewangelizacyjnego.

Nowe Przymierze odsłania dialogalną strukturę, bowiem człowiek wezwany do bliskości z Bogiem, z Jego inicjatywy, odkrywa zobowiązania o charakterze moralnym, które może wypełnić w perspektywie łaski, współdziałania z Bogiem. Także analogia przymierza w odniesieniu do małżeństwa wymaga odczytywania zobowiązań moralnych płynących ze zbawczych darów¹⁴. W przymierzu małżeńskim warunkiem przyjęcia całości zobowiązań moralnych jest wyznanie mocą wiary tej prawdy, że Bóg jest twórcą tego przymierza, a siłą tej więzi między małżonkami jest zbawcze działanie Boga. Chrześcijańska cnota wiary obejmuje wiarę w Przymierze z Bogiem w Chrystusie i wiarę w miłość, która jest fundamentem przymierza. Osobowy charakter przymierza sprawia, że dzięki wierze człowiek prowadzi dialog z Bogiem i wciąż na nowo odkrywa swoje życiowe cele i zadania w świetle Bożego planu miłości. Oznacza to, że „etos przymierza małżeńskiego jest etosem wiary i miłości, w którego centrum stoi osoba i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Miłość Boża objawiona w wydarzeniach zbawczych i dar nowego życia w Chrystusie wzywają człowieka do odpowiedzi, są jednocześnie dla tej odpowiedzi uzasadnieniem, motywacją i wyjaśnieniem. Działanie moralne

¹² LdoR 18. Por. J. S a l i j. *Małżeństwo chrześcijan jako udział w Paschalnym Misterium Chrystusa*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 71-80.

¹³ FC 13. R. R a k. *Sakramentalność małżeństwa podstawą życia, miłości i ofiary rodziny*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej* s. 81-92.

¹⁴ Por. N a g ó r n y. *Małżeńskie przymierze miłości* s. 219-220.

chrześcijanina jest odpowiedzią na dar Boga i w jakimś sensie ono samo w sobie jest darem¹⁵.

Moralna odpowiedź małżonków na dar Nowego Przymierza w duchu wiary wskazuje na jedno z najważniejszych zobowiązań przymierza małżeńskiego, jakim jest wezwanie do wierności małżonków, a tym samym do nierozzerwalności małżeństwa¹⁶. Ta nierozzerwalność opiera się na nieodwołalności Bożego obdarowania. Dar sakramentu jest jednocześnie powołaniem i przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby pozostali sobie wierni na zawsze, ponad wszelkie próby i trudności w posłuszeństwie woli Pana. Wezwanie to ma charakter ewangelizacyjny, bowiem „dawanie świadectwa bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej jest jednym z najcenniejszych i najpilniejszych zadań małżonków chrześcijańskich naszych czasów”¹⁷. W obliczu współczesnej niewierności małżonków i rozpadu małżeństw, świadectwo wierności i nierozzerwalności małżeństwa jest dzisiaj potwierdzeniem mocy przymierza małżeńskiego opartego na wierności Boga i nieodwołalności Jego miłości.

Miłość stanowi centrum życia moralnego w przymierzu małżeńskim. Nowe Przymierze objawia miłość i do miłości wzywa, bowiem w Chrystusie człowiek może rozpoznać, jaką miłością został obdarowany i do jakiej miłości został powołany. Miłość ukazana w Nowym Przymierzu jest nade wszystko miłością Boga do człowieka (J 3, 16), ona ma moc ożywiać życie ludzkie i kształtować życie moralne wyznawców Chrystusa. Bóg nie tylko zaprasza do miłowania Go, On najpierw czyni ludzi uczestnikami swojej miłości, co należy utożsamiać z darem nowego życia¹⁸. Będąc uczestnictwem w miłości Boga, miłość małżeńska jest darem i zadaniem, łaską i powołaniem, wezwaniem i odpowiedzią.

Teologia miłości opiera się na wzorze miłości w Jezusie Chrystusie, który wypełnia nowe przykazanie Nowego Przymierza (J 13, 34; por. J 15, 12). Jednak łaska przymierza sprawia, że chrześcijanin może miłować na wzór Chrystusa, gdy czerpie swoją miłość ze źródła miłości Ojca. Tylko na drodze takiej miłości możliwe jest wzajemne oddanie się sobie w małżeństwie: dar

¹⁵ Tamże s. 221.

¹⁶ Por. J. G r z e ś k o w i a k. *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A. L. Szafrąński. Lublin 1985 s. 93-97.

¹⁷ FC 20.

¹⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989 s. 283-302.

siebie i przyjęcie daru od drugiej osoby. Wzajemne oddanie się sobie w miłości zmierza do tworzenia komunii osób, która to komunია jest konsekwencją Komunii z Chrystusem w Nowym Przymierzu. Z powodu ludzkiej grzeszności trwałość komunii małżeńskiej wiąże się z koniecznością rozwiązywania napięć i konfliktów oraz zdolnością do przebaczenia i pojednania. W praktyce życia małżeńskiego wymaga to udziału w sakramencie pojednania i uczcie eucharystycznej¹⁹.

II. MAŁŻEŃSKIE *COMMUNIO PERSONARUM*

W nauczaniu Kościoła mówienie o małżeństwie w kategorii przymierza małżeńskiego należy uzupełnić o tematykę wspólnoty osób i „komunii” osób, a jednocześnie odczytać z kategorii komunii moralne powinności małżonków. Albowiem ta „komunia” jest najpierw darem, który jest konsekwencją „Komunii” z Chrystusem w Nowym Przymierzu, ale jest także zobowiązaniem, aby nieustannie i we wszystkich wymiarach życia małżeńskiego budować tę „komunię”. Pojęcie *communio personarum*, by adekwatnie oddać istotę małżeństwa domaga się uznania fundamentu antropologicznego i teologicznego, gdyż zawiera się w tym pojęciu integralna koncepcja człowieka jako osoby i prawda o powołaniu do wspólnoty²⁰.

W pojęciu *communio personarum* akcentuje się z jednej strony wspólnotowy wymiar życia ludzkiego w powiązaniu z prawdą, że człowiek jako osoba ma naturę dialogalną i od momentu stworzenia jest zdolny do przymierza, czyli wejścia w relacje osobowe. Z drugiej strony powstała z relacji osobowych wspólnota szanuje podmiotowość każdego, bowiem prawdziwa wspólnota zakłada, że osoby pozostają osobami w swej jedyności i niepowtarzalności²¹. Trzeba jednak pamiętać, że w tej wspólnotcie wyróżnia się wymiar międzyosobowy i wymiar społeczny²².

¹⁹ Por. FC 21; LdoR 18.

²⁰ Por. M. P o k r y w k a. „*Communio personarum*”. W: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*. Lublin 2008 s. 361-363; S a r m i e n t o. *Małżeństwo chrześcijańskie* s. 57-59.

²¹ Por. J. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina jako communio personarum*. W: *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1999 s. 94-95.

²² Por. D. J. H i l l a. *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament* s. 319.

Termin *communio personarum* bywa tłumaczony jako „komunia osób” lub „wspólnota osób”. Jan Paweł II uważał te pojęcia za bliskie sobie, ale nie tożsame. Termin „komunia” odnosi się do wymiaru międzyosobowego wspólnoty jako „ja” i „ty”, natomiast pojęcie „wspólnota” zdaje się ten układ międzyosobowy przekraczać w kierunku „my”, w kierunku społeczności²³. Jeśli używa się pojęcia „wspólnota osób” to w znaczeniu komunijnym, podkreślając głębsze rozumienie wspólnoty, czyli taki sposób bytowania i działania osób, przez który wzajemnie się potwierdzają i afirmują²⁴.

Zadanie budowania „komunii osób” w małżeństwie domaga się uwzględnienia teologicznej perspektywy. Polski termin „komunia” ma dla chrześcijan znaczenie przede wszystkim religijne i sakralne. Oznacza bowiem, że fundamentem każdej ludzkiej „komunii osób” jest zjednoczenie z Chrystusem. Jedynie nowy człowiek w Chrystusie, mimo rozdarcia będącego skutkiem grzechu, może być zdolny do wspólnoty, która jest „komunią osób”. Konieczne jest więc odniesienie tej kategorii do dzieła Odkupienia, które przywraca zdolność do wspólnoty, a w odniesieniu do „komunii osób” w małżeństwie do daru sakramentu małżeństwa²⁵.

Dopełnieniem teologicznego wymiaru wspólnoty jest odwołanie się do trynitarnego modelu wspólnoty osób. W małżeńskiej *communio personarum*, tak jak we wspólnocie Osób Trójcy Świętej, osoby wzajemnie się obdarowują i przyjmują²⁶. Na fundamencie wspólnoty z Bogiem i nadprzyrodzonego obdarowania „Bóg daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu”²⁷. Trwając w Chrystusie człowiek staje się zdolny do miłości jako bezinteresownego daru z siebie. „Komunia osób” jest możliwa tylko wtedy, gdy osoby otwierają się na bezinteresowny dar z siebie. Poprzez bezinteresowny charakter daru osoba spełnia siebie, a także umożliwia rozwój „komunii osób”. Jednak wspólnota rodzi się poprzez wzajemne obdarowanie się osób i przez wzajemne przyjęcie tego obdarowania, wówczas też odsłania się najgłębsza godność ludzkiej osoby, bowiem w miłości chodzi nie o jakiś dar, ale dar, którym jest sam człowiek jako osoba i który powinien być przyjęty jako osoba²⁸.

²³ Por. LdoR 7.

²⁴ Interpretacja J. Nagórnego na podstawie wypowiedzi K. Wojtyły. Por. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina* s. 95-96.

²⁵ Por. FC 19.

²⁶ Por. H i l l a. *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem* s. 325-326.

²⁷ LdoR 9.

²⁸ Por. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina* s. 99.

Małżeńskie przymierze miłości sprawia, że „komunia osób” może się urzeczywistnić tylko pomiędzy mężczyzną i kobietą, istotami duchowo-cieleśnymi. „Komunia osób” w małżeństwie opiera się na takim obdarowaniu sobą, które obejmuje także wymiar cielesny. Ciało przemawia widzialną męskością lub kobiecością, a „mowa ciała” czyni widzialnym to, co niewidzialne: osobowe, duchowe i Boże²⁹. Wzajemność w „komunii osób” oznacza, że kobiecość jest dla męskości, a męskość dla kobiecości, poprzez świadomy dar ciała. Teologia ciała jest ostatecznie teologią męskości i kobiecości, gdyż „jedność poprzez ciało wskazuje od początku nie tylko na «ciało», ale na «wcieloną» komunie osób – i tę komunie: *communio personarum* od początku postuluje”³⁰. Dlatego współżycie seksualne w małżeństwie jest wyrazem „komunii osób” wówczas, gdy jest wyrazem daru osoby dla osoby, a nie tylko darem ciała. Oznacza to, że małżonkowie powinni odrzucić takie zachowania, które naruszałoby osobowy i wspólnotowy charakter współżycia małżeńskiego³¹. Tym samym „komunia osób” domaga się afirmacji rodzicielstwa we współżyciu małżeńskim.

Jako pierwsza powstaje i rozwija się komunie małżonków, ma ona swoje korzenie w naturalnym uzupełnieniu się mężczyzny i kobiety, a jest umacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia. Jednak ta komunie, która jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej, zostaje przemieniona przez Boga, prowadząc ją do doskonałości w sakramencie małżeństwa. Wezwaniem dla małżonków chrześcijańskich jest to, „by z każdym dniem zmierzali ku coraz głębszej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz, ukazując w ten sposób Kościołowi i światu nową komunie miłości, jako daru łaski Chrystusowej”³².

Jednym z najważniejszych zobowiązań moralnych na tej płaszczyźnie jest poszerzenie tej „komunii” poza samą jedność małżonków, zwłaszcza na wspólnotę rodzinną, bowiem „komunie małżeńska stanowi fundament, na któ-

²⁹ Por. K. L u b o w i c k i. *Wokół etosu ludzkiego ciała. „Sakramentalność” i deformacje w refleksji Jana Pawła II*. W: *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*. Red. P. Morciniec. Opole 2007 s. 82-84.

³⁰ J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała* s. 34. Por. B a j d a. *Etos sakramentu małżeństwa* s. 237-239.

³¹ Por. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina* s. 102-103; K. W o j a c z e k. *Małżeńskie obdarowanie – kontekst usytuowania i prawidłowego rozwoju prokreacyjnej funkcji rodziny*. W: *Miłość – płciowość – płodność* s. 161-190.

³² FC 19.

rzym powstaje szersza komunია rodziny, rodziców i dzieci, braci i sióstr pomiędzy sobą, domowników i innych krewnych”³³. Komuniyjny charakter przymierza małżeńskiego znajduje swoje dopełnienie wówczas, kiedy na bazie sakramentu małżeństwa tworzy się rodzina: wspólnota rodziców i dzieci. To dopełnienie jest zarówno powinnością, jak i wyzwaniem dla pierwotnego przymierza małżonków. „Zrodzone przez nich dzieci powinny umocnić przymierze, wzbo-gacając i pogłębiając małżeńską komunię ojca i matki”³⁴. Jan Paweł II zdecydowanie podkreślał, a następnie bronił personalnego charakteru relacji we wspólnocie rodzinnej: „rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest «komunia»: «communio personarum»”³⁵. Rodzina chrześcijańska, która doznaje nadprzyrodzonych darów i tworzy komunię kościelną, może być nazwana „Kościołem domowym”.

III. ISTOTA I CECHY MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Teologia miłości wynika z objawienia miłości, jakie wszyscy chrześcijanie – a więc i chrześcijańscy małżonkowie – odnajdują w Jezusie Chrystusie. Jezus objawia światu nowy rodzaj miłości i obdarza nową zdolnością miłowania (J 13, 34; por. J 15, 12)³⁶. W przesłaniu Ewangelii nie chodzi jedynie o zapatrzenie się we wzór miłości Jezusa, ale odnalezienie źródła miłości w Bogu. Człowiek otrzymuje dar nowego życia w Chrystusie wchodząc w relacje miłości *agape* Trójjedynego Boga i kochany przez Boga staje się zdolny do miłości³⁷.

Możliwość życia taką miłością na wzór Chrystusa rodzi się z nadprzyrodzonego obdarowania. Boży dar miłości nie tylko umacnia ludzką, naturalną zdolność do miłości, nie tylko podnosi ją na wyższy poziom, ale nade wszystko

³³ FC 21.

³⁴ LdoR 7.

³⁵ LdoR 7. Por. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina* s. 85-88; J. W r ó b e l. *Dobro wspólne małżeństwa i rodziny w świetle Jana Pawła II Listu do Rodzin (wybrane elementy)*. RT 43:1996 z. 3 s. 40-48; W. B o ł o z. *Promocja osoby w rodzinie*. Warszawa 1998 s. 50-55.

³⁶ J. N a g ó r n y. *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995 s. 189.

³⁷ Por. K. W i e c z o r e k. *Miłość jako dar i tajemnica. Od „Miłości i odpowiedzialności” do „Deus caritas est”*. W: *Miłość – płciowość – płodność* s. 21.

„zbawia” ludzką miłość. Albowiem ludzka miłość, podobnie jak i sam człowiek, potrzebuje zbawienia, by nie ulec wypaczeniu i zagubieniu³⁸.

W odniesieniu do prawdy o ludzkiej grzeszności, która dotyka także małżonków i utrudnia im wypełnienie powołania, trzeba mówić, że ludzka zdolność do miłości potrzebuje „zbawienia”. Dlatego też razem z Chrystusem rozpoczyna się „pascha miłości” jako przejście od egzystencji naznaczonej grzechem i brakiem miłości (lub jej zafalszowaniem) do egzystencji zbawionej, a więc do miłości włączonej w odwieczną miłość Trójcy Świętej. Małżonkowie doświadczają potrzeby tego „przejścia” – paschy na wzór Chrystusa – nie tylko wtedy, gdy ich życie małżeńskie narażone jest wprost na napięcia i konflikty i naznaczone zostało określonymi grzechami, ale także wtedy, gdy odkrywają swoją duchową słabość³⁹.

„Paschalna” postawa „przyjęcia krzyża” domaga się więc nade wszystko wyjścia z zamkniętego, nieodkupionego „ja”, wyjścia poza ciasnotę własnego egoizmu i otwarcia się na nowe życie w Chrystusie. Miłość ofiarna Chrystusa przekonuje, że konieczne jest obumarcie dla grzechu i swoich słabości, by zmartwychwstać do daru prawdziwego dobra. Tylko taka miłość zwycięża, a więc dokonuje „paschy” – przejścia ze śmierci do nowego życia⁴⁰. Tak pojęta miłość może być fundamentalną postawą życia chrześcijańskiego, godną przymierza małżeńskiego.

Miłość małżeńska, która jest fundamentem „komunii osób”, ma swoje źródło w Bogu: „miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważamy, że początek swój czerpie ona – jakby z najgłębszego źródła – z Boga, który jest miłością i Ojcem, od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”⁴¹. Miłość małżeńska uzdalnia do tworzenia komunii osób, gdy uczestniczy w miłości Bożej jako źródle. Tym stwierdzeniem Paweł VI odrzuca fałszywe koncepcje miłości małżeńskiej upatrujące swego źródła w ludzkich przejawach życia: nie

³⁸ Por. N a g ó r n y. *Małżeńskie przymierze miłości* s. 227; M. O l c z y k. *Centralne miejsce miłości w życiu chrześcijańskim*. W: *Świadek nadziei* s. 272-273.

³⁹ Por. J. N a g ó r n y. *Wychowanie do dojrzałej miłości*. W: *Najważniejsza jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*. Red. M. Chmielewski. Lublin 1999 s. 398.

⁴⁰ Por. N a g ó r n y. *Małżeńskie przymierze miłości* s. 228-229; A. S a r m i e n t o. *Powołanie do świętości i małżeństwa*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament* s. 286-287.

⁴¹ P a w e ł VI. Encyklika *Humanae vitae* [HV]. Watykan 1968 nr 8. Por. M. M a c h i n e k. *Małżeństwo – dar, który zobowiązuje*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament* s. 264.

jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody. Bóg-Stwórca objawił miłość mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości.

Boży plan miłości urzeczywistnia się w małżonkach, mających udział w Przymierzu z Bogiem, którzy wezwani są do budowania „komunii osób”: „dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonalać się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydaniu na świat i wychowaniu nowych ludzi”⁴². Miłość małżeńska, łącząc w sobie miłość cielesną i duchową, powinna być otwarta na rozwój i najbardziej dojrzałą postać.

Podstawą chrześcijańskiej koncepcji miłości małżeńskiej jest integralna wizja człowieka jako istoty duchowo-cielesnej. Podmiotem miłości jest cały człowiek: dusza i ciało, jeśli więc kocha człowiek, to jako osoba. A to oznacza, że ludzka miłość – eros dojrzewa do swej osobowej i duchowej pełni – miłości agape⁴³. Benedykt XVI dokonując rehabilitacji miłości erotycznej – w perspektywie antropologicznej i teologicznej – podkreśla konieczny jej progres ku miłości agape. Progres ten obejmuje dwa etapy: najpierw miłość erotyczna wymaga uznania wymiaru etycznego i ascezy, a następnie odnalezienia oblubieńczego sensu ciała i autentycznej godności daru⁴⁴. Małżonkowie włączeni w przymierze z Bogiem, doświadczając Jego wiernej i ofiarnej miłości, zostają uzdolnieni do miłości bezinteresownej i ofiarnej – agape⁴⁵.

Innym sposobem mówienia o miłości małżeńskiej jest rozważanie jej podstawowych cech, które określając jej istotę wskazują także na wymagania moralne. W *Humanae vitae* Paweł VI wylicza ważniejsze cechy miłości małżeńskiej mówiąc, że jest ona na wskroś ludzka i pełna, jest wierna i wyłączna oraz płodna⁴⁶. Te niektóre aspekty miłości małżeńskiej wymagają refleksji w ścisłym powiązaniu z kategorią „komunii osób”.

Miłość małżeńska – w duchu integralnej koncepcji człowieka – jest na wskroś l u d z k a, a więc zarazem zmysłowa i duchowa. W miłości małżeńskiej prymat przysługuje zawsze wymiarowi duchowemu, co nie oznacza pomniejszenia wymiaru cielesnego – erotycznego⁴⁷. Przeciwnie, miłość ero-

⁴² HV 8.

⁴³ Por. B e n e d y k t XVI. Encyklika *Deus caritas est* [DCE]. Watykan 2005 nr 5.

⁴⁴ Por. B. J u r c z y k. *O koniecznej progresji miłości małżeńskiej na podstawie encykliki „Deus caritas est”*. W: *Miłość – płciowość – płodność* s. 55-58.

⁴⁵ Por. DCE 12.

⁴⁶ Por. HV 9.

⁴⁷ Por. R. K u l i g o w s k i. *Miłość małżeńska według „Humanae vitae”*. *Teologia*

tyczna nabiera swojej godności i znaczenia wówczas, gdy jest podporządkowana miłości duchowej, czyli osobowemu wymiarowi człowieka. Miłość mężczyzny i kobiety – w wymiarze osobowym – jest decyzją rozumną i wolną o podłożu zmysłowym i uczuciowym. „Komunia osób” w małżeństwie nie może się ograniczać do daru ciała, ale wymaga daru całego człowieka jako osoby. Tylko w takiej komunii mężczyzna i kobieta mają szansę na osobowy rozwój w małżeństwie⁴⁸.

Miłość małżeńska powinna być pełna, chodzi o „tę szczególną formę przyjaźni, poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez nieprawidłowych wyjątków i egoistycznych rachub”⁴⁹. Jeśli miłość ludzka wyraża całego człowieka w wymiarze osobowym, to miłość pełna ma obejmować wszystkie wymiary życia małżonków. Małżonkowie ślubujący sobie miłość, by tworzyć wspólnotę osób, stają przed trudnym zadaniem ciągłego poznawania siebie nawzajem w wymiarze wewnętrznym, a świadomi dynamicznego charakteru człowieka powinni czuwać nad przemożnym wpływem czynników zewnętrznych życia społecznego na ich osobowości. Przyjaźń jest tym rodzajem miłości, który pozwala wpływy zewnętrzne i wewnętrzne współmałżonków oczyszczać i ukierunkować na umacnianie ich komunii małżeńskiej.

Do istoty miłości małżeńskiej przynależy to, że jest wierna i wyłączna „aż do końca życia; to znaczy jest taka, jak ją rozumieli małżonkowie w tym dniu, w którym, wolni i w pełni świadomi, wzięli się węzłem małżeńskim”⁵⁰. Wybór współmałżonka z motywu miłości jest aktem rozumnym i wolnym na całe życie. Dar osobowy siebie i przyjęcie daru od drugiej osoby ma charakter zobowiązujący i tworzy wspólnotę, która wymaga rozwoju. Wierność i wyłączność małżonków wypływa z faktu, że tworzą wyjątkową komunię osoby z osobą. Świadomi trudności i pokus dla ich życia małżeńskiego potrzebują miłości przyjaźni, by to, co przeżywają, ich łączyło, a jeśli nawet wymaga to moralnego wysiłku, to przecież jest źródłem trwałego szczęścia.

Wyjątkowa cecha miłości małżeńskiej, jej tylko właściwa, to fakt, że jest pełna, „która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia. «Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wycho-

i moralność. T. 3. „*Humanae vitae*” po czterdziestu latach. Red. D. Bryl, J. Troska. Poznań 2008 s. 50.

⁴⁸ Sarmiento. *Małżeństwo chrześcijańskie* s. 51-52.

⁴⁹ HV 9. Por. Sarmiento. *Małżeństwo chrześcijańskie* s. 52-53.

⁵⁰ HV 9. Por. Sarmiento. *Małżeństwo chrześcijańskie* s. 53.

waniu potomstwa. Dzieci są też najcenniejszym darem małżeństwa i samym rodzicom przynoszą najwięcej dobra»⁵¹. Współżycie małżeńskie, służące pogłębieniu komunii osób, wiąże się z wezwaniem, by przez wolną i odpowiedzialną decyzję stawać się współpracownikami Boga w przekazywaniu życia. Dlatego stosowanie antykoncepcji skierowane jest nie tylko przeciwko nowemu życiu, ale także przeciwko samym małżonkom, ich osobowej godności i miłości. Płciowość małżonków, w duchu odpowiedzialnego rodzicielstwa, powinna być otwarta na nowe życie⁵². Właśnie czystość małżeńska, uznająca prawa moralne życia płciowego, stoi na straży godności małżonków i wyraża szacunek wobec Stwórcy, dawcy życia⁵³.

Syntetycznie to nauczanie swojego Poprzednika określa Jan Paweł II stwierdzając, że „miłość małżeńska zawiera jakąś całość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza. Wymaga ono nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności”⁵⁴. Miłość małżeńska, obejmująca całą osobę i osobowość małżonków, buduje jedność „komunii osób”, ale też pobudza do owocowania jej wobec innych wspólnot i społeczności.

IV. ZADANIA EWANGELIZACYJNE MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Małżeństwo i rodzina, określone przez wspólnotowy charakter życia ludzkiego, z uszanowaniem dla godności osobowej każdego, interpretowane przez fundamentalne przykazanie miłości, powinno poznać swe podstawowe zadania. Jan Paweł II wyliczył cztery podstawowe zadania rodziny: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa oraz uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła⁵⁵. Pierwsze z tych zadań dotyczące tworzenia małżeńskiej „komunii osób” zostało już omówione.

Drugą płaszczyzną wyznaczającą zadania ewangelizacyjne małżeństwa i rodziny jest jej służba życiu, obejmująca zarówno godność przekazywania

⁵¹ HV 9. Por. S a r m i e n t o. *Małżeństwo chrześcijańskie* s. 53-54.

⁵² Por. M. P o k r y w k a. *Odpowiedzialne rodzicielstwo*. W: *Świadek nadziei* s. 351-360.

⁵³ Por. K u l i g o w s k i. *Miłość małżeńska* s. 54.

⁵⁴ FC 13.

⁵⁵ Por. FC 17. Por. także: K. J e ż y n a. *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*. W: *Człowiek – miłość – rodzina* s. 293-294.

życia, jak i jego wychowanie. Człowiek, stworzony jako mężczyzna i kobieta na obraz i podobieństwo Boga, został powołany do uczestnictwa w miłości stwórczej Boga poprzez współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego w sposób integralny, który uwzględniałby zarówno aspekt fizyczny, jak i duchowy⁵⁶. Ludzkie rodzicielstwo jest przekazywaniem obrazu Bożego, „gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on z sobą na świat szczególnie obraz i podobieństwo Boga samego: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”⁵⁷. Pierwszym przejawem odpowiedzialności za życie ludzkie jest konieczność uznania wartości i nienaruszalności każdego ludzkiego życia, gdyż Panem życia jest Bóg⁵⁸.

Zadaniem małżonków chrześcijańskich jest przyjęcie i zachowanie w praktyce nauczania Kościoła, który radykalnie opowiada się za życiem, dlatego też odrzuca stosowanie środków antykoncepcyjnych, sterylizację, przerywanie ciąży, metody sztucznego zapłodnienia czy inne zamachy na życie ludzkie⁵⁹. Chodzi o to, by pogodzić w akcie małżeńskim dwa aspekty: jednoczący i prokreacyjny, czyli nie rozdzielać miłości małżeńskiej od odpowiedzialnego rodzicielstwa⁶⁰. Zadaniem apostoelskim jest więc osiągnięcie znajomości ludzkiej cielesności i rytmów płodności, a także stosowania naturalnych metod regulacji płodności. Znajomość tę powinni osiągnąć sami małżonkowie, ale także oni powinni pomóc – przy pomocy lekarzy, ekspertów i wychowawców – zdobyć tę wiedzę młodym ludziom. Wiedza ta powinna zostać włączona w cały proces wychowania do miłości, a szczególnym owocem takiego wychowania jest cnota czystości⁶¹. Należy podkreślić wartość świadectwa, jakie mogą – rodzicom mającym trudności z czystością – dać małżonkowie, którzy

⁵⁶ FC 28.

⁵⁷ Por. LdoR 9. Por. także: J. B a j d a. *Życie jako wartość w aspekcie powołania*. W: „*Evangelium vitae*” – *ocaleniem rodziny*. Red. K. Majdański, S. Stefanek. Częstochowa 1997 s. 82-93; S. M o j e k. *Rodzina w służbie życia*. W: *Człowiek – miłość – rodzina* s. 117-142.

⁵⁸ Por. W r ó b e l. *Życie od Boga i dla Boga* s. 177-208.

⁵⁹ Por. FC 30-32. Por. także: S. M o j e k. *Antykoncepcja promocją czy degradacją małżeńskiej miłości?* W: *Problemy współczesnego Kościoła*. Red. M. Rusecki. Lublin 1997 s. 461-470; J. U m i a s t k o w s k i. *Problemy bioetyczne współczesnej rodziny*. „*Studia Gdańskie*” 10:1995 s. 63-64; E. S g r e c c i a. *Rodzina i bioetyka*. W: „*Evangelium vitae*” – *ocaleniem rodziny* s. 160-177.

⁶⁰ LdoR 12. Por. J. N a g ó r n y. *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*. W: *Odpowiedzialni za życie i miłość*. Red. E. Burzyk. Bielsko-Biała: 1994 s. 27-57; W. F i j a ł k o w s k i. *Prokreacja w świetle encykliki „Evangelium vitae”*. W: *Życie dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*. Red. A. Młotek, T. Reroń. Wrocław 1995 s. 117-120.

⁶¹ Por. S. R o s i k. *Wzniosłość moralna czystości seksualnej*. W: *Człowiek – miłość – rodzina* s. 195-221.

przez praktykę okresowej wstrzemięźliwości osiągnęli większą dojrzałość osobistą wobec miłości i wobec życia⁶².

Posłannictwo ewangelizacyjne małżeństwa i rodziny najpełniej wyraża jej uczestnictwo w życiu i misji Kościoła. Należy najpierw podkreślić szczególne więzi, jakie łączą Kościół z rodziną chrześcijańską⁶³. Wydaje się, że ową specyficzną więź, istniejącą pomiędzy rodziną a Kościołem, może oddać rozumienie rodziny jako „domowego Kościoła”⁶⁴. Mówiąc zaś o wzajemnym oddziaływaniu, można powiedzieć, że Kościół ewangelizuje i uświęca rodzinę, a rodzina wzajemnie buduje i uświęca Kościół. Natomiast specyfiką misji rodziny jest jej charakter wspólnotowy, a więc „wspólnie małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata”⁶⁵.

Wychowanie religijne jest tą dziedziną, w której rola rodziny jest niezastąpiona, gdyż poprzez wychowanie religijne nie tylko wzrasta jako „Kościół domowy”, ale w obrębie Kościoła staje się podmiotem ewangelizacji i apostołstwa. Chodzi o to, aby rodzina wychowywała w Kościele, biorąc tym samym udział w życiu i misji Kościoła, zachowując jednak właściwą jej „łaskę stanu” i „charyzmat” wspólnoty rodzinnej⁶⁶. Rodzina chrześcijańska uczestniczy w tej misji ewangelizacyjnej poprzez odniesienie do potrójnej misji Jezusa Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej, co pozwala odczytać jej misję wiary, modlitwy i służby⁶⁷.

Kolejną płaszczyzną apostołstwa rodziny jest jej udział w rozwoju społeczeństwa. Wzajemne powiązania pomiędzy rodziną i społeczeństwem mają charakter instytucjonalny i personalny⁶⁸. Istotne są przede wszystkim te ostatnie, albowiem te same osoby uczestniczą w życiu rodzinnym i społecznym. Rodzina, będąc pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa, stanowi podstawę jego żywotności i rozwoju, bowiem w rodzinie rodzą się obywatele i w niej

⁶² Por. FC 35.

⁶³ Por. FC 49. Por. M u r a w s k i. *Ewangelizacja rodziny* s. 243-245.

⁶⁴ Por. Cz. M u r a w s k i. *Rodzina domowym Kościołem*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej* s. 92-101; J. B u x a k o w s k i. *Ku teologii Kościoła domowego*. W: *Familiaris consortio*. Tekst i komentarze. Red. T. Styczeń. Lublin 1987 s. 248.

⁶⁵ FC 50.

⁶⁶ LdoR 16.

⁶⁷ Niektórzy autorzy odnoszą udział w potrójnej misji Chrystusa do cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Por. S. N o w a k. *Duchowość małżeńska w programie IV roku nowenny przed Rokiem 2000*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej* s. 124;

⁶⁸ Por. L. D y c z e w s k i. *Rodzina polska w kontekście współczesnych przemian społecznych*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej* s. 129.

znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa⁶⁹. Rodzina jako wspólnota osób jest najmniejszą komórką społeczną i tym samym jest instytucją podstawową dla społeczeństwa.

Zanim jednak przyjdzie mówić o zadaniach rodziny wobec społeczeństwa, należy najpierw powiedzieć o obowiązkach społeczeństwa⁷⁰. Rodzina jako podstawowa komórka, wspólnota życia i miłości, jest „społecznością suwerenną, choć równocześnie jest to społeczność wielorako uzależniona”⁷¹. Należy więc zabezpieczyć jej suwerenność przez zapewnienie należnych jej praw. Wyrazem troski ze strony Kościoła o treść i zasady określające prawa rodziny jest Karta Praw Rodziny opublikowana w roku 1983 przez Stolicę Apostolską⁷². Uznanie podmiotowości rodziny, przy jej jednoczesnej niewystarczalności, wymaga ze strony państwa przestrzegania zasady pomocniczości. Zasada ta mówi, że wszędzie tam, gdzie rodzina jest samowystarczalna, należy ją pozostawić samej sobie i pozytywnie popierać, natomiast pomoc państwa jest konieczna wówczas, gdy rodzina nie jest w stanie sama spełniać swych odpowiedzialnych zadań⁷³. Pomoc ta potrzeba jest rodzinie zwłaszcza w dziedzinie wykształcenia i wychowania, ochrony życia i zdrowia oraz pracy, w tym pracy kobiet i godziwego nagradzania za wypełnianie funkcji macierzyńskiej.

Zapewnienie tych warunków pozwala rodzinie na podjęcie i wypełnienie jej tylko właściwych zadań społecznych. Choć zadania społeczne rodziny dotyczą głównie prokreacji i wychowania, to jednak rodzina pełni jeszcze inne funkcje społeczne. Jan Paweł II uważa, że „rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa”⁷⁴, czyniąc życie naprawdę ludzkim. Innym ważnym elementem posłannictwa rodziny jest gotowość podejmowania rozmaitych dzieł służby społecznej,

⁶⁹ Por. FC 42.

⁷⁰ Por. M. P o k r y w k a. *Rola rodziny chrześcijańskiej w procesie przemian społeczno-kulturowych*. W: *Człowiek – miłość – rodzina* s. 347-363; C. R i t t e r. *Kryzys i odbudowa państwa opartego na prawach rodziny*. W: J a n P a w e ł I I. *Centesimus annus*. Tekst i komentarze. Red. F. Kampka, C. Ritter. Lublin 1998 s. 193-209; J. G o c k o. *O ekonomię w służbie rodziny*. W: *Człowiek – miłość – rodzina* s. 317-345.

⁷¹ LdoR 17.

⁷² Por. W. G ó r a l s k i. *Karta Praw Rodziny Ludzkiej*. W: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej* s. 208-215; A. G r z e ś k o w i a k. *Prawa rodziny w świetle międzynarodowych aktów praw człowieka*. W: tamże s. 216-227; B o ł o z. *Promocja osoby w rodzinie* s. 192-208.

⁷³ Por. FC 45; LdoR 17. Por. także: A. G r z e ś k o w i a k. *Program ocalenia rodziny w skali narodu*. W: „*Evangelium vitae*” – *ocaleniem rodziny* s. 199-211.

⁷⁴ FC 43. Por. L. D y c z e w s k i. *Rodzina – społeczeństwo – państwo*. Lublin 1994 s. 47.

zwłaszcza wobec chorych, upośledzonych i ubogich, nie mających pomocy od organizacji i instytucji. Kolejnym zadaniem rodziny jest tworzenie warunków życia bardziej sprawiedliwego zarówno przez zaspokajanie podstawowych potrzeb, jak i zmianę prawodawstwa i funkcjonowania instytucji społecznych⁷⁵.

Zadanie ewangelizacji świata nie jest możliwe bez apostołskiego zaangażowania katolików świeckich świadomych swojej misji w Kościele i świecie. W sposób szczególny wezwanie do apostołskiej aktywności skierowane jest do małżonków, którzy umocnieni sakramentem małżeństwa nie tylko powinni wypełniać zadania wobec siebie, ale także włączyć się w dzieło zbawienia świata. Dlatego obowiązkiem całego Kościoła jest uświadomienie powszechnej prawdy o godności małżeństwa i rodziny jako powołania Bożego. Rodzina, żyjąc w świętości, dostępuje sama zbawienia, a poprzez świadectwo wobec świata staje się wspólnotą zbawiającą.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

- P a w e ł VI: Encyklika *Humanae vitae*. Watykan 1968.
J a n P a w e ł II: Adhortacja apost. *Familiaris consortio*. Watykan 1981.
– List apost. *Gratissimam sane*. Watykan 1994.
– *Familiaris consortio*. Tekst i komentarze. Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1987.
– Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1998.
– Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa. Red. T. Styczeń. Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
B e n e d y k t XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005.
Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2004.

II. Opracowania

- Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice: Wydawnictwo Archidiecezjalne w Katowicach 1993.

⁷⁵ Por. FC 43-44. Por. także: A. S u c h o ń. *Rodzina i praca jako podstawowe wartości w rozwoju i życiu człowieka*. W: *Ad libertatem in veritate. Księga Pamiątkowa dedykowana Ks. Prof. Alojzemu Marcolowi*. Red. P. Morciniec. Opole 1996 s. 521-534.

- Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii. Red. A. L. Szafrński. Lublin: TN KUL 1985.
- Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej. Red. P. Morciniec. Opole: Wydawnictwo UO 2007.
- N a g ó r n y J.: Małżeńskie przymierze miłości. W: J a n P a w e ł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1998 s. 207-230.
- Małżeństwo i rodzina jako *communio personarum*. W: Człowiek. Miłość. Rodzina. „*Humanae vitae*” po 30 latach. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1999 s. 85-116.
- Wychowanie do dojrzałej miłości. W: Najważniejsza jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki. Red. M. Chmielewski. Lublin: RW KUL 1999 s. 398-415.
- S a r m i e n t o A.: Małżeństwo chrześcijańskie. Tłum. P. Rak. Kraków: Wydawnictwo „M” 2002.

SACRAMENTAL MARRIAGE IN THE NEW MISSION OF EVANGELIZATION

S u m m a r y

Marriage as a sacrament of mission contributes to the spouses' personal salvation and to the care for the salvation of others. The mission of marriage results from the sacramental and salutary character of this community. Recognition of the sacramental character of marriage is connected with the salutary message that is the basic contents of evangelization. The essence of the sacrament of marriage is transmitted by the historic-salutary character of the marital covenant referring to the biblical idea of covenant. The communal character of marriage is expressed in the concept of *communio personarum*. God's love is the source of the unity of marital community, as human love is included in the supernatural love of the Holy Trinity. Marriage and family as a subject of evangelization, serving a new life, aims at a full development and salvation of its members. Moreover, their responsibility for the Church is connected with participation in the evangelizing mission towards the world.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: małżeństwo, przymierze małżeńskie, *communio personarum*, miłość małżeńska, rodzina w świecie.

Key words: marriage, marital covenant, *communio personarum*, marital love, family in the world.

KS. MARIAN POKRYWKA

MORALNE PROBLEMY SAMOTNOŚCI W RODZINIE

Samotność jest zjawiskiem powszechnym i w różnym stopniu dotyka każdego człowieka. Może ona spełniać pozytywną rolę będąc szansą osobowego dojrzewania i rozwoju poprzez pogłębione spojrzenie na własne życie. Również odpowiedzialne rozpoznanie i wypełnienie swych zadań wspólnotowych domaga się chwil samotności, aby uczestnictwo osoby we wspólnocie nie było powierzchowne. Samotność umożliwia pogłębienie relacji nie tylko z człowiekiem, ale nade wszystko z Bogiem. Dzięki samotności człowiek staje się bardziej wrażliwy na Boże wezwania i pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu. W tym kontekście Jan Paweł II wskazuje na szczególną rolę sumienia, które „nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka”¹.

Niestety samotność może mieć także charakter negatywny, wpływając destrukcyjnie na ludzką egzystencję. Przybiera wtedy postać osamotnienia². Ten destruktywny sposób „bycia samemu” wynika z braku „intymności i znaczenia w relacjach o charakterze interpersonalnym, społecznym, kulturowym lub duchowym. Pozbawieni ważnych osób, osamotnieni odczuwają nie tylko brak innych, ale również brak swojego «ja»; przeraża ich własna anonimowość”.

Ks. dr MARIAN POKRYWKA – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: mapok@kul.lublin.pl

¹ VS 58.

² Dokładniejsza analiza fenomenu samotności pozwala odróżnić „osamotnienie” (*loneliness*), wyrażające cierpienie z powodu braku bliskich osób, od „odosobnienia” (*solitude*), w którym człowiek ujawnia się samemu sobie w odrębności własnej istoty. Por. P. T i l l i c h. *Osamotnienie i odosobnienie*. „Znak” 43:1991 nr 4 s. 3-8. W niniejszej refleksji przyjdzie zatrzymać się nad samotnością rozumianą jako „osamotnienie”.

wość, ponieważ w ich przekonaniu brak popularności prowadzi do nieistnienia. Lęk ludzi osamotnionych jest pokrewny obawie przed śmiercią, a chroniczny brak kontaktów na tym poziomie jest pewnego rodzaju obumieraniem własnego «ja»; które niekiedy może skończyć się samobójstwem”³. Przyczyny tego typu samotności są złożone. Oprócz niejako „skazania na samotność” przez sytuację życiową bądź przez innych ludzi ma też miejsce samotność na którą człowiek sam się skazuje poprzez niezdolność do daru z siebie i przyjęcia daru od drugiego. Już w tym miejscu trzeba powiedzieć, że u podstaw samotności bardzo często leży grzech człowieka, zarówno tego, kto jest osamotniony, jak i tych, którzy innych skazują na samotność. Grzech popycha człowieka w najgorszą samotność, albowiem jest odrzuceniem obecności Boga w życiu człowieka.

W niniejszej refleksji przyjdzie skupić się na problemie samotności w rodzinie. Zanim zostaną ukazane różne oblicza samotności w kręgu rodzinnym oraz sposoby jej przeżywania, trzeba najpierw opisać współczesny kontekst społeczno-kulturowy, a zwłaszcza różnego rodzaju zjawiska generujące dysfunkcje rodzinne. Diagnoza przyczyn samotności – w tej podstawowej dla człowieka wspólnoty, jaką jest rodzina – umożliwi właściwą ocenę tego zjawiska oraz pozwoli na odczytanie jej jako wyzwania o charakterze moralnym. Zarówno bowiem apoteoza samotności, jak i ucieczka od niej za wszelką cenę nie służy rozwojowi człowieka ani budowaniu dojrzałych więzi z innymi. Zwrócenie uwagi na moralną perspektywę omawianego zagadnienia oznacza, że nie można zatrzymać się tylko na opisie samego zjawiska, ale trzeba wskazać, co człowiek z własną i innych samotnością powinien uczynić⁴.

I. SPOŁECZNO-KULTUROWY KONTEKST SAMOTNOŚCI

Współczesne czasy charakteryzuje niebywały rozwój elektronicznych środków komunikowania, które – obalając bariery czasowe i przestrzenne – umożliwiają ludziom komunikację na masową skalę. Głównie za ich sprawą zaczęto określać świat globalną wioską (ang. *global village*). Wydawać by się mogło, że dzięki takim możliwościom nastąpi łatwe i szybkie zbliżenie ludzi do siebie. Tymczasem można zaobserwować narastające zjawisko osamotnie-

³ I. N i e w i a d o m s k a. *Osamotnieni*. W: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*. Red. M. Kalinowski. Lublin 2005 s. 191.

⁴ Por. T. Z a d y k o w i c z. *Człowiek w obliczu samotności*. RT 53:2006 z. 3 s. 128.

nia, zaś skala problemu jest na tyle poważna, że na określenie zjawiska zaniku głębszych międzyludzkich więzi użyto sformułowania „samotny tłum”⁵. Dzieje się tak, ponieważ same możliwości i ułatwienia techniczne – choć niewątpliwie stanowią szansę – nie są w stanie zbudować głębokich międzyludzkich więzi. Te bowiem tworzą ludzie, którzy potrafią stawać się bezinteresownym darem i przyjmować innych jako dar. Ów bezinteresowny dar z siebie jest możliwy jedynie na fundamencie pełnej prawdy o człowieku.

Niestety występujące współcześnie redukcjonizmy antropologiczne osłabiają bądź wręcz niszczą więzi rodzinne i społeczne. Należy do nich indywidualizm, który – podkreślając przesadnie podmiotowość osoby – nie uwzględnia w wystarczającym stopniu relacyjnego wymiaru ludzkiej egzystencji. W przeciwieństwie do personalizmu, który jest altruistyczny, tu człowiek „nie chce drugiemu «dawać», stawać się darem «bezinteresownym» w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny”⁶. Człowiek „całkowicie zajęty sobą” staje się niezdolny do nawiązania międzyludzkich relacji i skazuje się na samotność⁷. Indywidualistyczna koncepcja człowieka nie uwzględnia, a nawet kwestionuje jego społeczną naturę, uważając, że jednostka nie jest społeczna z natury, a jedynie zdolna do społecznych zachowań. W konsekwencji „społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych, czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych”⁸. W tej indywidualistycznej wizji nawet rodzina bywa postrzegana jako rzekome zagrożenie dla wolności jednostki. Dlatego jest ona traktowana jedynie jako pragmatyczne stowarzyszenie jednostek, a nie społeczność naturalna, zaś wzajemne więzi rodzinne pochodzą nie z natury człowieka, ale z nadania i jako takie mogą ulegać zmianie⁹. Tego typu zmiany kulturowe wywierają więc negatywny wpływ na rodzinę oraz na więzi pomiędzy jej członkami.

Pogłębia ten proces – dokonująca się pod wpływem postmodernizmu – destrukcja społeczeństwa. Człowiek do właściwego rozwoju potrzebuje życia

⁵ Określenie pochodzi od tytułu książki Davida Riesmana. *The Lonely Crowd*. Por. wydanie polskie: D. R i e s m a n. *Samotny tłum*. Przeł. J. Strzelecki. Warszawa 1996.

⁶ LdR 14. Por. A. B a r t o s z e k. *Indywidualizm*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 240-241.

⁷ Por. S. N o w o s a d. *Prawda człowieka – prawda jego działania*. W: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje*. Red. I. Mroczkowski, J. A. Sobkowiak. Warszawa 2008 s. 65.

⁸ EV 20.

⁹ Por. N o w o s a d. *Prawda człowieka* s. 64.

społecznego, gdyż tu wchodzi w osobowe relacje z innymi. Tymczasem postmodernizm propaguje model kosmopolity, wyzwolonego od prawdy i moralności, od stałych przekonań i stałych miejsc zamieszkania, który wyrzekł się przywiązania do wartości związanych z narodową kulturą, z wychowaniem i z rodziną, który nie poszukuje już sensu ani dla siebie, ani dla świata, ale żyje z dnia na dzień, czyniąc swym celem zabawę, korzystanie z dóbr i każdej nadarzającej się przyjemności¹⁰. Jak słusznie zauważa Z. Sareło „ludzkie «ja» w postmodernistycznym stylu życia staje się samotną monadą, a przecież w naturze ludzkiej zawarte jest ukierunkowanie ku innym, bycie z innymi i dla innych. Widać więc, że postmodernistyczny program jest zagrożeniem dla osoby, niesie ze sobą niebezpieczeństwo jej degradacji. Nic dziwnego, że w żadnej epoce człowiek nie doświadczał samotności tak bardzo jak w czasach współczesnych”¹¹.

Zjawisko samotności paradoksalnie pogłębia proces globalizacji. Wszędzie tam, gdzie procesy globalizacji zachodzą bez kultury solidarności, dochodzi do marginalizacji i ekskluzji społecznej. Przez ekskluzję najczęściej rozumie się „wyłączenie z instytucji życia społecznego, wykluczenie z miejsca i relacji w społeczeństwie. Odnosi się ją do sytuacji nierównego dostępu do praw, urzędów oraz drastycznego załamania się stosunków społecznych”¹². Niebezpieczeństwo tego typu zjawisk jest tym większe, że nabiera ono charakteru strukturalnego: osoby zmarginalizowane przekazują cechy swego położenia następnym pokoleniom. Marginalizacja i związane z nią różne formy ubóstwa zmuszają całe rodziny, albo niektórych jej członków, do emigracji w poszukiwaniu pracy. Są oni – wskutek wykorzenienia z własnego środowiska rodzinnego i społecznego – szczególnie narażeni na doświadczenie dotkliwej samotności i ryzyko zagubienia w anonimowym tłumie. Poczucie tymczasowości skłania między innymi do wybierania tego, co nowe, nieraz ze szkodą dla stabilnej hierarchii wartości¹³. Nie sposób nie zauważyć, że na decyzję o wyjeździe za granicę wpływa nie tylko brak pracy, ale także chęć zdobycia pracy lepiej wynagradzanej. Choć trudno o jednoznaczną ocenę wyjazdów

¹⁰ Por. S. W i e l g u s. *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa*. W: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 351.

¹¹ *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań 1995 s. 21-22.

¹² J. G o c k o. *Rozwój społeczny człowieka*. W: *Wzrastanie człowieka* s. 44-45.

¹³ Por. J a n P a w e ł II. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta „Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła”* nr 2. *OsRomP* 22:2001 nr 5 s. 8-9.

zarobkowych, trzeba jednak być świadomym, że niosą one ze sobą ryzyko osłabienia więzi rodzinnej, zwłaszcza gdy wyjeżdża tylko jeden z członków rodziny¹⁴. Prawdziwy dramat rozgrywa się na linii rodzic–dziecko, szczególnie w sytuacji, gdy oboje rodzice przebywają za granicą, dzieci zaś zostają pod opieką dziadków, krewnych bądź starszego rodzeństwa. W tym kontekście mówi się coraz częściej o tzw. eurosierotach.

W nowoczesnych społeczeństwach – zwłaszcza na płaszczyźnie ekonomicznej – uwaga została skierowana na jednostkę. W sytuacji gwałtownych i szybkich przemian jednostka szybciej adaptuje się do nowych warunków życia i pracy, przyjmując także nowe idee i nowe wzorce zachowań. Wskutek całego zespołu zmian nastąpiła „prywatyzacja” rodziny, której już nie przypisuje się tak ważnej roli instytucji społecznej, ale traktuje się ją przede wszystkim jako „prywatną przestrzeń oddzieloną od pośpiesznego rytmu społecznej rzeczywistości”¹⁵. Konsekwencją tego jest swoiste zapoznanie rodziny przez ekonomistów¹⁶. Niedowartościowanie rodziny w obszarze ekonomii rzutuje na niewłaściwe rozumienie związku pomiędzy rodziną a pracą. Niestety współcześnie często ma miejsce ekonomiczyczna i materialistyczna koncepcja pracy, która nie uwzględnia celów rodziny. Zachodzące w tym kontekście przemiany w organizacji pracy zdają się wyciągać w wielu wypadkach jednego z małżonków, a czasem obojga, coraz dalej od domowego ogniska. W tej sytuacji „małżonkowie żyją i funkcjonują w cyklicznej separacji, przynajmniej kilku dni każdorazowo, spowodowanej pracą jednego z nich, w znacznym oddaleniu przestrzennym”¹⁷. Małżeństwa, które to zjawisko dotyczy, bywają określane jako diasporowe lub weekendowe¹⁸.

Do samotności w rodzinie – oprócz czynników wynikających z ogólnego kryzysu współczesnej cywilizacji – przyczyniają się działania mające na celu „demontaż” rodziny. Ich skala jest tak wielka, że można wręcz mówić o wojnie przeciw rodzinie, prowadzonej w wymiarze międzynarodowym¹⁹. W kon-

¹⁴ Szerzej na temat rozłąki małżonków z przyczyn ekonomicznych por.: K. W o j a c z e k. *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych. Studium pastoralne*. Opole 2007.

¹⁵ J. M. B u r g o s. *Rodzina wobec przemian*. „Społeczeństwo” 6:1996 nr 1 s. 88.

¹⁶ „Biorąc od strony etymologii, rodzina powinna być pierwszym przedmiotem zainteresowania ekonomisty: czyż nazwa jego dyscypliny nie pochodzi od greckich słów *oikos* i *nomos*, które razem wzięte oznaczają prawo ogniska domowego, prawo rodziny?” J.-D. L e c a i l l o n. *Społeczne i ekonomiczne znaczenie rodziny*. „Społeczeństwo” 7:1997 nr 1-2 s. 31.

¹⁷ W o j a c z e k. *Więź małżeńska* s. 8.

¹⁸ Por. K. S l a n y. *Modele życia rodzinnego*. „Znak” 47:2005 nr 2 s. 36-37.

¹⁹ Organizowane przez ONZ konferencje (np. w Kairze, Pekinie, Kopenhadze, Istambule)

sekwencji proponuje się przyjęcie wielu możliwości definiowania rodziny. Odchodzi się w nich od widzenia rodziny w kategoriach instytucjonalnych na rzecz postrzegania jej jako prywatnej grupy społecznej o szczególnych związkach. Dowolność w tym względzie sprawia, że termin „małżeństwo” bywa używany na określenie wszelkiego rodzaju związków, które mają niewiele wspólnego z rzeczywistym, naturalnym znaczeniem małżeństwa. K. Slany – zwracając uwagę na różnorodność typów i form związków – podkreśla, że wiele z nich ma charakter alternatywny wobec podstawowej formy rodziny, jaką jest formalne, monogamiczne małżeństwo pary heteroseksualnej²⁰. W konsekwencji nasilającego się zjawiska rozpadu rodziny, głównie przez rozwód, powstają małżeństwa powtórne, ich efektem zaś są rodziny zrekonstruowane. Mówi się też o małżeństwach-serialach, określanych również „poligamią sukcesywną”. Ten rodzaj związku odnosi się do osób wielokrotnie wchodzących w formalne związki lub zmieniających partnerów w trakcie trwania związku formalnego. Formą daleko odbiegającą od klasycznego rozumienia małżeństwa i rodziny jako wspólnoty osób jest dobrowolna bezdzietność par heteroseksualnych. Wiąże się ona z ideologią DINKS – *Double Income No Kids* (podwójna pensja, żadnych dzieci). Zwolennikami DINKS są przede wszystkim zamożni przedstawiciele biznesu, przedstawiciele wolnych zawodów oraz młode kobiety, które nie chcą, aby dzieci przeszkadzały im w karierze. W radykalnych ponowoczesnych ideologiach pojawiają się hasła, że niekoniecznie trzeba mieć dzieci, lepszym zabezpieczeniem na starość jest ubezpieczenie społeczne. Jedną z alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego jest samotność z wyboru (tzw. *single life*). W ponowoczesnym społeczeństwie „proaktywny” typ singla wypiera tradycyjne postrzeganie osób samotnych jako zgorzkniałych, jako tych, których nikt nie chciał, nie mogących przez to zrealizować swego powołania. Jak zauważa Slany „*solos*» – to określenie nowego «pokolenia S» (lub *quirkyalone* – «odlotowych singli»), znamiennego dla naszych czasów, tj. dobrze wykształconego, mobilnego, zwracającego uwagę bardziej na relacje przelotne i instrumentalne niż trwałe i czyste. Pokolenie to przypomina żeglarzy mających w wielu portach licznych przyjaciół; ich sposób życia nie sprzyja formowaniu tradycyjnie rozu-

wykazały, że istnieje we współczesnym świecie potężny i skoordynowany ruch, którego celem jest zniszczenie rodziny i tradycyjnych wartości, które przez stulecia ją budowały. Ruch ten pod atrakcyjnymi hasłami postępu, nowoczesności, europejskości, wolności i tolerancji i przy szerokim poparciu skomercjalizowanych mediów głosi swoje antyrodzinne idee. Natomiast wobec prorodzinnych konferencji i inicjatyw panuje na ogół medialna cisza.

²⁰ Por. *Modele życia rodzinnego* s. 35.

mianego małżeństwa i rodziny”²¹. W tym kręgu osób rozwija się nowy typ kohabitacji *Living Apart Together* (LAT – żyjąc wspólnie, ale osobno), lub *Live in Love* (LiL – życie z ukochanym), bez stałego wspólnego zamieszkania. Rosnącą popularność tego typu związków tłumaczy się między innymi postępującą indywidualizacją życia, czyli myśleniem przede wszystkim w kategorii „ja”, a nie „my”. W tym kręgu myślenia na szczycie hierarchii wartości znajduje się kariera, samorealizacja i niezależność. LAT nie wymaga kompromisów, zmiany miejsca zamieszkania ani rezygnacji z dotychczasowej aktywności. Wśród innych przyczyn wymienia się niepowodzenia w poprzednich związkach i ucieczkę przed zaangażowaniem i odpowiedzialnością.

W tym wielkim zamieszaniu tradycyjna wizja małżeństwa i rodziny bywa uznawana za jedną z wielu propozycji. Propaguje się tezę, iż różnica między związkiem nieformalnym a małżeństwem polega jedynie na tym, że małżeństwo zostało zawarte zgodnie z obowiązującym prawem oraz oficjalnie zarejestrowane, natomiast związki nieformalne nie mają statusu prawnego. Rodzi to przekonanie, iż małżeństwo nie tworzy nowej rzeczywistości małżonków, a jest jedynie dopełnieniem biurokratycznej formalności²². Nie ulega wątpliwości, że postrzeganie małżeństwa jedynie jako faktu prawnej biurokracji prowadzi do jego degradacji, albowiem przedstawiciel prawa – jeśli zachodzi taka potrzeba – może rozdzielić małżonków. W kontekście przyzwolenia na rozwód „zgoda małżonków ma charakter chwilowy i powierzchowny, albowiem małżeńskie «tak» można wycofać. Taka tożsamość relatywna oznacza bycie w małżeństwie na niby, bez rzeczywistego utożsamiania się do końca z tożsamością męża czy żony: dziś jestem twoim mężem, twoją żoną, ale mogę przestać nim i nią być w zależności od czasu i okoliczności”²³. Konsekwencją takiego relatywnego myślenia są wolne związki bądź małżeństwa na próbę. Cechą tych związków jest tymczasowość i brak nieodwołalnego zobowiązania. Zwłaszcza ludzie młodzi obawiają się definitywności – która wydaje się niemożliwa i sprzeczna z wolnością – i wybierają związek, który ich do niczego nie zobowiązuje. Jednak ta karykatura miłości nie jest w stanie zaspokoić najgłębszych pragnień ludzkiego serca ani zbudować trwałych międzyludzkich więzi. Nie może więc dziwić, że wraz ze wzrostem liczby tych, którzy wyznają tę łatwą pseudomiłość, przybywa ludzi samotnych i spragnionych miłości prawdziwej, takiej, która ma znamię „wieczności” i wzajemności.

²¹ Tamże s. 36.

²² Por. P. J. V i l a d r i c h. *Rodzina suwerenna*. OsRomP 28:1997 nr 10 s. 52.

²³ M. P o k r y w k a. *Rola rodziny w budowaniu europejskiego domu*. RT 51:2004 z. 3 s. 125.

Źródła samotności trzeba upatrywać także w przyczynach natury moralnej i religijnej, a zwłaszcza w zagubieniu sensu życia. W centrum rzeczywistości – w miejsce Boga – postawiono człowieka, co otworzyło rozległą przestrzeń dla „rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”²⁴. Nie może więc dziwić, że wielu ludzi, w tym przede wszystkim ludzi młodych, nie znajduje dziś odpowiedzi na pytanie, po co żyć? Więcej jeszcze: nawet nie stawia sobie już tego typu pytań. Życie jedynie w świecie zewnętrznym, z pominięciem wymiaru wewnętrznego, musi prowadzić do pustki wewnętrznej, a w konsekwencji do „rezygnacji, obojętności, zwątpienia czy wewnętrznej [...] emigracji; [...] wielorakiej ucieczki od świata, od społeczeństwa, od życia”²⁵. Jeżeli człowiek zagubi sens życia, wówczas nie ma możliwości przezwyciężenia samotności, ponieważ jego świat wewnętrzny jest pusty. Ten wymiar samotności staje się jednym z najpoważniejszych wyzwań zglobalizowanego świata. Zdaniem J. Mastalskiego samotność „wyraża [...] właściwie jakiś stan niespełnienia człowieka. Jest on ciągle rozdarty pomiędzy intymnością a społecznością bez zahamowań. Musi ciągle odnajdować swoją tożsamość w bezkształtnym, wirtualnym świecie miraży. Tymczasowość i bezimiennność kusi do zmieniania swojego image’u, kreując postawy fałszywe i odczłowieczone. Etyka chrześcijańska jawi się jako stary zniewalający kodeks, a preferowany sprowadza się do etyki głosu sumienia, gdzie wszystko zależy od subiektywnych odczuć. Powstaje «globalna duchowość», w której intensywność doznań i bezkrytyczność wobec inności stają się podstawą. Samotność wdziera się więc do domów, szkół i zakładów pracy. Staje się bodźcem do zachowań niepodmiotowych, które wynikają z rozpaczliwego wołania o bliskość i poczucie bezpieczeństwa”²⁶.

II. PRZEJAWY SAMOTNOŚCI W RODZINIE

Samotność w rodzinie wynika z braku należytej więzi między jej członkami. Zdaniem Jana Pawła II „liczne problemy współczesnych rodzin, zwłaszcza w społeczeństwach ekonomicznie rozwiniętych, wynikają stąd, że coraz trud-

²⁴ EinE 9.

²⁵ J a n P a w e ł II. Przemówienie „Mocą Chrystusa dążcie do świata bardziej ludzkiego” (*Westerplatte, 12.06.1987*). W: T e n ż e. *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się*. Poznań 1987 s. 113.

²⁶ *Samotność globalnego nastolatka*. Kraków 2007 s. 7-8.

niej jest się porozumiewać. Ludzie nie potrafią ze sobą przebywać, a być może nieliczne momenty, kiedy można być razem, zostają pochłonięte przez telewizję²⁷. Stąd bycie razem sprowadza się często jedynie do fizycznej obecności, pozbawionej głębszego, duchowego wymiaru, tym zaś, co łączy, jest ten sam klucz do drzwi wejściowych. Życie razem, ale nie wspólnie sprawia, że człowiek – nawet żyjąc w licznej rodzinie – czuje się samotny. Osamotnienie w rodzinie może dotykać wszystkich: małżonków, dzieci, osoby starsze.

Samotność małżonków często ma swój początek na długo przed zawarciem małżeństwa. Zdaniem L. Dyczewskiego wielu współczesnym młodym ludziom – między innymi wskutek niewłaściwie sprawowanej opieki we wczesnym dzieciństwie – brakuje właściwie ukształtowanej dyspozycji i umiejętności do nawiązywania trwałego kontaktu z drugą osobą. Mając silną potrzebę „wiązańia się z kimś, łatwo i autentycznie się zakochują, ale nie zawsze potrafią swoją miłość rozwijać, pogłębiać i utrwałać. I to jest chyba jedna z najgłębszych przyczyn dość częstych dziś rozwodów wśród młodego pokolenia. Zbyt często trafiają się wśród niego jednostki osamotnione. Pozostają one takimi również w małżeństwie, nawet wówczas, kiedy wchodzą w kolejne związki małżeńskie w przekonaniu, że w poprzednim związku małżeńskim źle trafili. To nie oni źle trafili, to ktoś na nich źle trafił²⁸. Człowiek cierpiący na osamotnienie może z lęku przed samotnością uciekać w małżeństwo, nie dokonując prawdziwego wyboru współmałżonka. Szczęście rodzinne postrzega on jako coś, co się otrzymuje niejako automatycznie wraz z założeniem rodziny, a nie jako stan, który się współtworzy z drugą osobą. Nie można się dziwić, że takie podejście szybko spotyka się z bolesnym rozczarowaniem i poczuciem przegranego życia. Nie będąc szczęśliwym, często wybiera drogę ucieczki od siebie i rodziny w alkoholizm bądź inne uzależnienia. W tym kontekście trzeba raz jeszcze za Dyczewskim podkreślić, że „małżeństwo – życie rodzinne nie może być ucieczką od własnego osamotnienia, ale może być najwłaściwszym środowiskiem dla jego przełamania. Trzeba być jednak tego świadomym i chcieć je przełamywać²⁹”.

Osamotnienie małżonków wynika także z powierzchowności relacji pomiędzy nimi, czego konsekwencją jest samotność we dwoje. Taki stan jest bardziej „bywaniem” w związku małżeńskim, niż w nim rzeczywistym byciem. Budo-

²⁷ VRM 41.

²⁸ *Człowiek zagrożony w rodzinie i ocalony przez rodzinę*. W: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś Adamie?* Red. T. Styczeń. Lublin 1987 s. 119-120.

²⁹ Tamże s. 120.

waniu należytych więzi nie sprzyja – wspomniany już wcześniej – współczesny styl życia i pracy. Wielu małżonków w pracy widzi wygodne usprawiedliwienie braku odpowiedzialności za życie rodzinne. Wówczas rodzina staje się tylko rodzajem „bazy”, z której wychodzi się rano i wraca wieczorem, będąc coraz bardziej z niej wyobcowanym. Rzecz jasna problem leży nie w pracy jako takiej, ale w jej absolutyzowaniu. To, co powinno służyć rodzinie, zostaje użyte, aby tę rodzinę niszczyć. W tej sytuacji potrzeba pewnej wstrzeźliwości wobec rzeczywistości pracy, tak by nie ulec pokusie pracoholizmu, na którego ołtarzu składa się siebie i swoją rodzinę³⁰.

Samotność w rodzinie tworzy zakłęty krąg: samotność małżonków-rodziców prowadzi do samotności dzieci. „Wiele dzieci – podkreśla Jan Paweł II – jest [...] narażonych na wstrząsy związane z konfliktami między rodzicami lub nawet z rozpadem rodziny. Troska o ich dobro nie powstrzymuje dorosłych od podjęcia decyzji podyktowanych często przez egoizm i zakłamanie. Za fasadą normalnego i spokojnego życia, szczególnie mylącą w sytuacji dostatku dóbr materialnych, dzieci muszą nieraz wzrastać w smutnej samotności, nie mając nikogo, kto z miłością wskazałby im właściwą drogę i zapewnił odpowiednie wychowanie moralne”³¹. Rozwód rodziców jest zawsze poważnym zranieniem, pozostawiającym głęboką rysę w psychice dziecka. Wzrastające w tej sytuacji poczucie osamotnienia jest konsekwencją rozluźnienia więzi między dzieckiem a rodzicami. W przypadku rodziny zrekonstruowanej, powstałej przez powtórne małżeństwo rodzica, przy którym zostały dzieci, przyrodnie rodzeństwo jest często traktowane jako obciążenie. Poczucie osamotnienia powoduje różnego rodzaju interakcje. „Może to być z jednej strony tęsknota za miłością, przyjaźnią czy akceptacją, która generuje walkę (agresja, chęć zwrócenia uwagi na siebie, upartość itp., ale także szukanie miłości poza rodziną), a z drugiej strony rezygnacja generująca obojętność, apatię i wycofanie się, a w konsekwencji zamknięcie się (myśli samobójcze, ucieczka w marzenia)”³². W kontekście samotności dzieci w rodzinie trzeba też spojrzeć na coraz częstszy model rodziny 2+1. Choć bycie jedynakiem nie musi oznaczać automatycznie braku uspołecznienia, to jednak niesie z sobą szczególne doświadczenie „dzieciństwa w dużym stopniu samotnego

³⁰ Por. J. M e j a. *Rodzina i praca w nauce społecznej Kościoła*. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 1 s. 29.

³¹ *Oroędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju „Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju”* nr 6. OsRomP 17:1996 nr 1 s. 5.

³² M a s t a l s k i. *Samotność globalnego nastolatka* s. 116.

i skazanego na nieustanne wręcz bycie wśród dorosłych i spełnianie ich oczekiwań”³³.

Niewątpliwie grupą szczególnie narażoną na osamotnienie są ludzie starsi. To oni we współczesnych społeczeństwach – w których o wartości człowieka decyduje młodość, wydajność, fizyczna żywotność i pełnia zdrowia – doświadczają największej marginalizacji. Poczucie bycia niepotrzebnym wzrasta jeszcze bardziej, kiedy brakuje prawdziwego uczucia rodzinnego. Samotność psychiczna i emocjonalna związana z opuszczeniem bądź niedostatecznym zainteresowaniem ze strony dzieci i krewnych jest o wiele większym ciężarem niż samotność fizyczna³⁴. „Dziś rozwój ekonomiczny i społeczny – podkreśla Benedykt XVI – przyniósł poważne zmiany w życiu rodzin. Ludzie starsi, a wśród nich wielu dziadków, znaleźli się w czymś na kształt «strefy parkingowej»: niektórzy widzą, że są ciężarem dla rodziny, i wolą żyć sami lub w domach spokojnej starości, ze wszystkimi konsekwencjami, jakie te decyzje za sobą pociągają”³⁵. Nie ulega wątpliwości, że zepchnięcie ludzi starszych na margines życia prowadzi do duchowego zubożenia rodzin³⁶.

Bliska więź z innymi ludźmi jest naturalną potrzebą każdego człowieka. W sposób najpełniejszy może ona być zaspokojona w rodzinie. Tu bowiem tworzą się najgłębsze międzyosobowe więzi, zapewniające indywidualny rozwój każdego członka rodziny oraz bezpieczne oparcie w chwilach trudnych. Słusznie jednak zauważa J. Bomba, że rodzina, „nawet najlepiej formalnie zabezpieczona, nie jest automatem produkującym szczęście osobiste i społeczne. Jest raczej wyzwaniem i zadaniem. W razie niepowodzeń może być, niestety, gniazdem krzywdy i zła”³⁷. W tym kontekście widać wyraźnie, że rodzina, aby spełniła swoją rolę, musi być wspólnotą miłości.

III. PRZECIWDZIAŁANIE SAMOTNOŚCI W RODZINIE

Rodzina, aby była prawdziwą wspólnotą, musi wciąż na nowo odkrywać swą komunijną tożsamość. Małżeńska i rodzinna „komunia osób” – chociaż wyrasta z daru miłującego Boga – jest zadaniem dla tworzących ją osób.

³³ Tamże s. 171.

³⁴ Por. FC 77.

³⁵ Przemówienie „Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny”. OsRomP 29:2008 nr 5 s. 29.

³⁶ Por. FC 27.

³⁷ *Rodzina w dzisiejszej Polsce*. „Znak” 47:2005 nr 2 s. 20.

Odpowiedzialność za jej kształt spoczywa na wszystkich członkach rodziny. Mówi o tym Jan Paweł II nawiązując do nauczania Soboru: „wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny «szkołę bogatszego człowieczeństwa». Dokonuje się to poprzez łaskę i miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych; poprzez wzajemną codzienną służbę wszystkim; poprzez dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami”³⁸. Widać zatem wyraźnie, że rodzina jest niezastąpiona w swej funkcji komunijnej. W rodzinie bowiem tworzy się wiele różnych międzyosobowych odniesień. Są to relacje o charakterze oblubieńczym, relacje rodzicielskie wynikające z macierzyństwa i ojcostwa, relacje dzieci do rodziców oraz relacje pomiędzy dziećmi. Dzięki nim „każda osoba wchodzi do «rodziny ludzkiej» i do «rodziny Bożej», którą jest Kościół”³⁹. Rodzinna komunია osób powstająca na fundamencie komunii małżeńskiej, choć obejmuje nade wszystko rodziców i dzieci, to jednak może przybierać szerszy charakter, ogarniając także innych krewnych i pozostałych domowników, zwłaszcza w przypadku rodziny wielopokoleniowej. Ten szerszy zakres komunii rodzinnej przekracza często więzy ciała i krwi opierając się na niekiedy jeszcze głębszych i bogatszych więzach o charakterze duchowym⁴⁰.

Nie ulega wątpliwości, że cenny wkład w budowanie rodzinnej „communio personarum” wnoszą osoby starsze. Pięknie o ich roli w życiu rodzinnym i społecznym napisał Jan Paweł II w liście skierowanym do osób w podeszłym wieku: „Ludzie starzy pomagają nam mądrzej patrzeć na ziemskie wydarzenia, ponieważ dzięki życiowym doświadczeniom zyskali wiedzę i dojrzałość. Są strażnikami pamięci zbiorowej, a więc mają szczególny tytuł, aby być wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia społecznego. Wykluczyć ich ze społeczeństwa znaczy w imię nowoczesności pozbawionej pamięci odrzucić przeszłość, w której zakorzeniona jest teraźniejszość. Ludzie starsi dzięki swej dojrzałości i doświadczeniu mogą udzielać młodym rad i cennych pouczeń”⁴¹. W podobnym duchu wypowiada się Benedykt XVI, gdy podkreśla ważną rolę osób starszych w rozwoju rodziny, poprzez udział w życiu swoich dzieci, wnuków, a być może i prawnuków. Stąd zwraca się z apelem, aby połączyć siły i przeciwstawić się wszelkim

³⁸ FC 21.

³⁹ FC 15.

⁴⁰ Por. FC 21.

⁴¹ LPW 10.

formom spychania ludzi w podeszłym wieku na margines. Trzeba pamiętać, że „ofiarami mentalności indywidualistycznej są nie tylko oni – dziadkowie, babcie, osoby starsze – lecz wszyscy. Jeżeli – jak często i z wielu stron się słyszy – dziadkowie są cennym skarbem, trzeba podejmować konsekwentne decyzje, które pozwolą jak najlepiej go wykorzystać”⁴². Ludzie starsi związani długoletnimi więzami z rodziną powinni czuć się ważni i potrzebni w kręgu swych rodzinnych wspólnot, służąc radą, oparciem i roztropnością. W aktywnej obecności dziadków oraz ich świadectwie widzi Ojciec Święty skuteczną pomoc w przeciwdziałaniu licznym trudnościam, z jakimi borykają się współczesne rodziny: „Czy w obliczu kryzysu rodziny pierwszym krokiem nie mogłoby być właśnie wykorzystanie obecności i świadectwa dziadków – tych, którzy mają silniej ugruntowane wartości i wizje życia? Nie można bowiem planować przyszłości bez odwoływania się do przeszłości, bogatej w istotne doświadczenia oraz duchowe i moralne punkty odniesienia”⁴³.

Na samotność – również tę przeżywaną w rodzinie – i jej przewycięzanie trzeba spojrzeć w perspektywie wiary. Benedykt XVI od początku swego pontyfikatu nieustannie przypomina: „Ten, kto wierzy, nigdy nie jest sam – nie jest sam ani za życia ani w chwili śmierci”⁴⁴. Zaś w encyklice *Spe salvi* w odniesieniu do modlitwy Ojciec Święty stwierdza: „Jeśli nikt mnie już więcej nie słucha, Bóg mnie jeszcze słucha. Jeśli już nie mogę z nikim rozmawiać, nikogo wzywać, zawsze mogę mówić do Boga. Jeśli nie ma już nikogo, kto mógłby mi pomóc [...] On może mi pomóc. Gdy jestem skazany na całkowitą samotność [...] ale modlący się nigdy nie jest całkowicie samotny”⁴⁵. Więź z Bogiem i rozmowa z Nim na modlitwie pozwala pokonać nie tylko własne poczucie osamotnienia, ale również buduje właściwe relacje z innymi. Stąd do modlitwy w rodzinie i do modlitwy za rodziny zachęcał wielokrotnie Jan Paweł II. Ojciec Święty w *Liście o różańcu świętym* zwracał uwagę na wspólnototwórczą rolę modlitwy stwierdzając, że „rodzina, która się modli zjednoczona, zjednoczona pozostaje. [...] Kierując wzrok na Jezusa, poszczególni jej członkowie odzyskują na nowo również zdolność patrzenia sobie w oczy, by porozu-

⁴² Przemówienie „Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny” s. 29.

⁴³ Tamże s. 29-30.

⁴⁴ Homilia na inaugurację pontyfikatu „Wstuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa”. OsRomP 26:2005 nr 6 s. 10. Słowa „Kto wierzy, nigdy nie jest sam” były mottem pielgrzymki Ojca Świętego do Bawarii (9-14.09.2006).

⁴⁵ Nr 32.

miewać się, okazywać solidarność, wzajemnie sobie przebaczać, by żyć z przykładem miłości odnowionym przez Ducha Bożego”⁴⁶.

Zadanie przezwyciężenia samotności w rodzinie nie może być powinnością jedynie jej członków. Konieczne jest wsparcie i konkretna pomoc ze strony innych osób i wspólnot. W tej perspektywie trzeba odczytać szczególną rolę Kościoła. Działania Kościoła prowadzone są na dwu płaszczyznach. W punkcie wyjścia chodzi o wyeliminowanie samotności zawinionej przez człowieka. Tam, gdzie samotność jest owocem grzechu, spotyka się z wezwaniem Kościoła do nawrócenia i ponownego otwarcia się na dar drugiego człowieka. Podejmowane są też działania mające na celu oddziaływanie na opinię publiczną oraz struktury ekonomiczne i prawne, aby usunąć strukturalne przyczyny różnego rodzaju samotności. Drugą płaszczyznę stanowią zadania przygotowujące osamotnionych do właściwego przeżywania swojej sytuacji. Chodzi tu o wychowanie człowieka do życia w komunii z Bogiem, dzięki czemu człowiek nigdy nie jest sam. Kościół nie tylko mówi o samotnych, ale otwiera dla nich swoje drzwi, stając się domem i rodziną dla wszystkich, zwłaszcza dla ludzi osamotnionych. Oferuje im przy tym nie tylko środki naturalne w postaci solidarności, zrozumienia i pociechy, ale przede wszystkim te, które wynikają z nadprzyrodzonego obdarowania. To zadanie Kościoła przypomniał Jan Paweł II, stwierdzając: „Tym, którzy nie mają rodziny naturalnej, trzeba jeszcze szerzej otworzyć drzwi wielkiej rodziny, którą jest Kościół, konkretyzujący się następnie w rodzinie diecezjalnej, parafialnej, w podstawowych wspólnotach kościelnych i w ruchach apostołskich. Nikt nie jest pozbawiony rodziny na tym świecie: Kościół jest domem i rodziną dla wszystkich”⁴⁷.

Różnego rodzaju przemiany cywilizacyjne, a wraz z nimi postępujący rozkład tradycyjnej rodziny, przyczyniają się do wzrostu niezrozumienia i samotności w kręgu rodzinnym. Narastająca obcość członków rodziny sprawia, że wielu nie ma gdzie wracać, ani z kim rozmawiać i niejednokrotnie ulega pokusie ucieczki w „coś”, co w konsekwencji rodzi jeszcze większą samotność i rozczarowanie⁴⁸. Z pewnością nie tylko do ludzi młodych należy odnieść słowa Benedykta XVI wypowiedziane na Krakowskich Błoniach: „W sercu każdego człowieka, moi przyjaciele, jest pragnienie domu. Tym bardziej młode serce przepęlnia przeogromna tęsknota za takim domem, który będzie własny, który będzie trwały, do którego będzie się nie tylko wracać

⁴⁶ RVM 41.

⁴⁷ FC 85. Por. Z a d y k o w i c z. *Człowiek w obliczu samotności* s. 133-136.

⁴⁸ Por. M a s t a l s k i. *Samotność globalnego nastolatka* s. 590-591.

z radością, ale i z radością przyjmować każdego przychodzącego gościa. To tęsknota za domem, w którym miłość będzie chlebem powszednim, przebaczenie koniecznością zrozumienia, a prawda źródłem, z którego wypływa pokój serca. To tęsknota za domem, który napęlnia dumą, którego nie trzeba będzie się wstydzić i którego zgłiszczy nigdy nie trzeba będzie opłakiwać. To pragnienie jest niczym innym jak tęsknotą za życiem pełnym, szczęśliwym, udanym⁴⁹. Powyższe słowa należy odczytać jako wyzwanie moralne, aby tęsknota mogła stać się rzeczywistością.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
 - Adhortacja *Familiaris consortio*. Watykan 1981.
 - Adhortacja *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003.
 - List do Rodzin. Watykan 1994.
 - List do osób w podeszłym wieku. Watykan 1999.
 - List o różańcu świętym *Rosarium Virginis Mariae*. Watykan 2002.
 - Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju „Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju” *OsRomP* 17:1996 nr 1 s. 4-7.
 - Orędzie na Światowy Dzień Migranta „Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła”. *OsRomP* 22:2001 nr 5 s. 8-12.
 - Przemówienie „Mocą Chrystusa dążcie do świata bardziej ludzkiego” (Westerplatte, 12.06.1987). W: Tenże. *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się*. Poznań: „W drodze” 1987 s. 110-117.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Spe salvi*. Watykan 2007.
- Homilia na inaugurację pontyfikatu „Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa” (24.04.2005). *OsRomP* 26:2005 nr 6 s. 10-12.
 - Przemówienie „Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny” (5.04.2008). *OsRomP* 29:2008 nr 5 s. 28-30.

II. Opracowania

- B a r t o s z e k A.: Indywidualizm. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005 s. 240-241.
- B o m b a J.: Rodzina w dzisiejszej Polsce. „Znak” 47:2005 nr 2 s. 15-20.
- B u r g o s J. M.: Rodzina wobec przemian. „Społeczeństwo” 6:1996 nr 1 s. 85-98.

⁴⁹ B e n e d y k t XVI. *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na Krakowskich Błoniach* (27.05.2006). *OR* 27:2006 nr 6-7 s. 32.

- D y c z e w s k i L.: Człowiek zagrożony w rodzinie i ocalony przez rodzinę. W: Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś Adamie? Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1987 s. 110-128.
- G o c k o J.: Rozwój społeczny człowieka. W: Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu. Red. M. Kalinowski. Lublin: Wydawnictwo KUL 2005 s. 39-53.
- L e c a i l l o n D. J.: Społeczne i ekonomiczne znaczenie rodziny. „Społeczeństwo” 7:1997 nr 1-2 s. 31-37.
- M a s t a l s k i J.: Samotność globalnego nastolatka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2007.
- M e j i a J.: Rodzina i praca w nauce społecznej Kościoła. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 1 s. 21-32.
- N i e w i a d o m s k a I.: Osamotnieni. W: Wzrastanie człowieka s. 189-201.
- N o w o s a d S.: Prawda człowieka – prawda jego działania. W: Antropologia teologiczno-moralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje. Red. I. Mroczkowski, J. A. Sobkowiak. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008 s. 57-82.
- P o k r y w k a M.: Rola rodziny w budowaniu europejskiego domu. RT 51:2004 z. 3 s. 123-137.
- R i e s m a n D.: Samotny tłum. Przeł. J. Strzelecki. Warszawa: PWN 1971.
- S a r e ł o Z.: Postmodernistyczny styl myślenia i życia. W: Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa. Red. Z. Sareło. Poznań: Pallottinum 1995 s. 9-27.
- S l a n y K.: Modele życia rodzinnego. „Znak” 47:2005 nr 2 s. 29-40.
- T i l l i c h P.: Osamotnienie i odosobnienie. „Znak” 43:1991 nr 4 s. 3-8.
- W i e l g u s S.: Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euro-atlantycznej i chrystianizmu. W: *Tertio millennio adveniente*. U progu trzeciego tysiąclecia. Red. G. Witaszek. Lublin: RW KUL 2000 s. 339-354.
- W o j a c z e k K.: Wiąż małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych. Studium pastoralne. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2007.
- V i l a d r i c h J. P.: Rodzina suwerenna. OsRomP 28:1997 nr 10 s. 52-57.
- Z a d y k o w i c z T.: Człowiek w obliczu samotności. RT 53:2006 z. 3 s. 123-140.

MORAL PROBLEMS OF LONELINESS IN THE FAMILY

S u m m a r y

In consequence of the globalization process and of an unprecedented development of the electronic media – that abolish the time and space barriers – the world has been called a global village. It could seem that owing to this fact people would easily get closer to one another. However, what can be seen is the quickly growing phenomenon of loneliness. The range of atrophy of deep interpersonal bonds is so serious that the term „lonely crowd” has been coined. This happens so because the possibilities and technical facilities themselves – although they undoubtedly constitute a chance – cannot form deep interpersonal relations, as the relations are formed by people who can become an unselfish gift and accept others as a gift.

Unfortunately, the occurring civilization transformations, and a disintegration of the traditional family that happens along with them, contribute to an increase in the lack of understand-

ding and in loneliness in the family circle. Loneliness in the family results from the lack of proper bonds between its members. Hence being together is often reduced to the physical presence devoid of a deeper, spiritual dimension. Living together, but not united, leads to solitude that can affect everybody: the spouses, children, elderly people. In order to be a real community a family has to constantly discover anew its communal identity. Marital and familial „community of persons” – although it grows from a gift of the loving God – is a task for the people forming it.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: indywidualizm, migracja, osamotnienie, samotność w rodzinie.

Key words: individualism, migration, solitude, loneliness in the family.

BP JÓZEF WRÓBEL SCJ

PROKREACJA TECHNICYZOWANA – WYZWANIA ETYCZNE

W drugiej połowie ubiegłego wieku, kiedy rozwój biomedycyny nacechowany był znacznym przyśpieszeniem ilościowym i jakościowym, dało się słyszeć głosy, że w przyszłości człowiek nie będzie już jedynie owocem określonych praw natury i determinizmów rozwojowych, nie będzie też wyłącznie efektem oddziaływania czynników społecznych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych, ale będzie tym, czym sam zechce być¹. Opiniom tym zaczęły coraz bardziej wtórować głosy domagające się pełnej wolności prowadzenia eksperymentów, badań i praktyk biomedycznych służących człowiekowi. Wysiłki te zasługiwałyby niewątpliwie na pełne uznanie i szerokie poparcie, gdyby szanowały godność człowieka, gdyby ich owoce były jednoznacznie dobroczynne, a ich efektami cieszyliby się w równym stopniu wszyscy ludzie. Rzeczywistość nie przedstawia się jednak tak optymistycznie. Jakkolwiek wysiłki czynione przez współczesną biomedycynę są w większości inspirowane dobrymi zamiarami, to jednak środki i metody praktycznej realizacji niektórych projektów muszą budzić zdecydowany sprzeciw moralny. Dotyczy to zwłaszcza tych poczynań, w których dobro jednej osoby, będącej w potrzebie, osiąga się kosztem innych osób lub też kosztem ich godności osobowej i praw. Wystarczy wspomnieć o aborcji, eutanazji, wykorzystaniu ludzkich embrionów jako dawców komórek macierzystych, a ludzkich płodów jako dawców tkanek i organów.

Do zbioru powyższych praktyk należy też zaliczyć zabiegi prokrecji technicyzowanej². W wypowiedziach zwolenników tych poczynań oraz w spo-

Bp prof. dr hab. JÓZEF WRÓBEL SCJ – kierownik Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. S. Kard. Wyszyńskiego 2, 20-950 Lublin.

¹ S. K o r n a s. *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*. Częstochowa 1986 s. 4.

² W najnowszych opracowaniach medycznych używa się skrótu ART (Assisted Reproducti-

łecznych dyskusjach wskazuje się na ich charakter dobroczynny, dostrzegając w nich wielką szansę dla małżeństw cierpiących z powodu niepłodności. Jednocześnie przemilcza się niską skuteczność takich działań oraz związane z nimi zagrożenia, tak dla dziecka, które próbuje się na tej drodze „stworzyć”, jak dla zdrowia kobiety, która tym zabiegom się poddaje.

I. REFLEKSJA ETYCZNA NAD PROKREACJĄ TECHNICYZOWANĄ Z PERSPEKTYWY HISTORYCZNEJ

Prokreacja technicyzowana w postaci sztucznej inseminacji była przedmiotem studiów moralnych już pod koniec XIX wieku. W 1884 roku Alfons Eschbach C.S.Sp. (1839-1923) opublikował traktat poświęcony tej problematyce: *Disputationes physiologicae-theologicae tum medicis chirurgis tum theologis et canonistis utiles*³. Tematyka ta dosyć szybko stała się też przedmiotem bezpośrednich interwencji Magisterium Kościoła. Z 17.03.1897 roku pochodzi pierwsza wypowiedź Stolicy Apostolskiej w tej kwestii. Na pytanie: *An adhiberi possit artificialis mulieris foecundatio?* („Czy można stosować sztuczne zapłodnienie kobiety?”), Święte Oficjum dało odpowiedź (zatwierdzoną przez Ojca Świętego 26.03.1897): *Non licere* („Nie można”)⁴.

W kwestii sztucznej inseminacji wypowiedział się czterokrotnie papież Pius XII. Tematykę tę poruszył w przemówieniu *Do Uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich* (29.09.1949)⁵, *Do Uczestników Kongresu Katolickiej Unii Położnych Włoskich* (29.10.1951)⁶, *Do Uczestników II Światowego Kongresu na temat płodności i bezpłodności* (19.05.1956)⁷, *Do Uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Światowej Organizacji Hematologii* (12.09.1958)⁸.

ve Technology – techniki wspomagane go rozrodu).

³ Trzecie, zaktualizowane wydanie tegoż dzieła ukazało się w 1901 roku w Rzymie (Wydawnictwo: Desclée). Cytowane dzieło składa się z dwóch części: „Disputationes I: De humanae generationis oeconomia et legisbus” oraz „Disputationes II: De matrimonii consummatione et de conjugali impotentia”.

⁴ Por. ASS 29:1896-1897 s. 704; Denz 3323; por. także J. W r ó b e l. *Inseminacja sztuczna*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. J. Duchniewski [i in.]. Lublin 1997 kol. 267.

⁵ Por. AAS 41:1949 s. 557-561; por. także *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia 1990 s. 25-29.

⁶ Por. AAS 43:1951 s. 838-844.

⁷ Por. AAS 48:1956 s. 467-474; por. także *Biologia, medicina ed etica* s. 50-58.

⁸ Por. AAS 50:1958 s. 732-740; por. także *Biologia, medicina ed etica* s. 66-76.

Na moralne uwarunkowania przekazywania życia ludzkiego wskazał papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra*: „Uroczyście ogłaszamy, że życie ludzkie powinno być przekazywane w rodzinie stworzonej przez małżeństwo, jedno i nierozzerwalne, podniesione w chrześcijaństwie do godności sakramentu. Przekazywanie życia ludzkiego, dokonujące się na drodze wolnego i świadomego aktu osobowego, jest poddane świętym prawom Boskim, nienaruszalnym i niezmiennym, które wszyscy powinni przyjąć i zachowywać. Nikomu więc nie wolno stosować środków ani metod, które są dozwolone jedynie w przekazywaniu życia roślin i zwierząt”⁹.

Problematyka technicyzacji ludzkiej prokreacji, zarówno *in vivo*, jak i *in vitro*, stała się jednym z głównych tematów *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* – „*Donum vitae*” z 22.02. 1987. Stanowisko Magisterium Kościoła w omawianej kwestii zostało także afirmowane w encyklice *Evangelium vitae* (Rzym 1995) w ramach refleksji nad „aktualnymi zagrożeniami życia ludzkiego”¹⁰. Najnowszy dokument omawiający te kwestie to *Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych „Dignitas personae”* Kongregacji Nauki Wiary (Rzym 8.09. 2008).

Kwestie normatywne związane z prokreacją technicyzowaną zostały poruszone także w szeregu innych dokumentów Kościoła. Na przypomnienie zasługuje zwłaszcza nauczanie Soboru Watykańskiego II (w tym, co dotyczy miłości małżeńskiej¹¹); *Deklaracja o przerywaniu ciąży „Quaestio de abortu”* Kongregacji Nauki Wiary (Rzym 1974; w tym, co dotyczy niszczenia ludzkich embrionów); *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994, nr 2376, 2377); *Adhortacja „Familiaris consortio”* Jana Pawła II (Rzym 1981; w tym, co dotyczy osobowego kontekstu przekazywania życia); *Karta pra-*

⁹ Rzym 1961 nr 193. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Red. M. Radwan [i in.]. Rzym–Lublin 1996² s. 346.

¹⁰ Por. nr 14.

¹¹ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra” (nr 50); „Życie płciowe człowieka i zdolność rozrodcza ludzi dziwnie górują nad tym wszystkim, co znajduje się na niższych szczeblach życia; z tego też powodu należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej. Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia” (nr 51).

owników służby zdrowia Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (Watykan 1995, nr 21-34); *Refleksje na temat klonowania* Papieskiej Akademii „Pro Vita” (Rzym 1997); dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny *Rodzina i prokreacja ludzka* (Rzym 2006); dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” *Ludzki embrion w fazie preimplantacyjnej. Aspekty naukowe i refleksje bioetyczne* (Rzym 2006).

II. AKTUALNY KSZTAŁT REFLEKSJI ETYCZNEJ NAD PROKREACJĄ TECHNICYZOWANĄ

W okresie początkowym nauczanie Kościoła katolickiego na temat prokreacji technicyzowanej odwoływało się do klasycznej wykładni prawa naturalnego, według której tego typu zabiegi są przeciwne naturze człowieka stworzonej przez Boga. Papież Pius XII uczy, na przykład, w przemówieniu *Do Uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich* z 1949 roku: „Praktyka sztucznego zapłodnienia, kiedy chodzi o człowieka, nie może być analizowana, ani wyłącznie, ani też pryncypialnie, z punktu widzenia aspektu biologicznego i medycznego, pomijając przy tym aspekt moralny i prawny. Sztuczne zapłodnienie, poza małżeństwem, musi być potępione [...] po prostu jako niemoralne. Faktycznie prawo naturalne i prawo boskie pozytywne stanowią, że prokreacja nowego życia może być owocem tylko małżeństwa. Tylko małżeństwo ocala godność małżonków (w omawianym przypadku zwłaszcza kobiety), ich dobro osobowe. Ono tylko gwarantuje dobro i wychowanie dziecka. [...] Jeżeli chodzi o godziwość sztucznego zapłodnienia w małżeństwie, wystarczy, w tym momencie, przywołać następujące zasady prawa naturalnego: prosty fakt, że skutek, do jakiego się zmierza, jest osiągnięty w ten [właśnie] sposób, nie usprawiedliwia użycia tegoż środka; ani też pragnienie posiadania dziecka, samo w sobie słuszne z punktu widzenia małżonków, nie wystarcza dla sformułowania uzasadnienia skorzystania ze sztucznej inseminacji, która pozwoliłaby zaspokoić takie pragnienie”¹².

W miarę rozwoju nauk medycznych oraz myśli antropologicznej o nachyleniu personalistycznym dostrzeżono nowe istotne aspekty tychże zabiegów. Pozwalają one lepiej zrozumieć etyczną wartość takich działań. Źródłem najpoważniejszych wyzwań są:

- zagrożenia dla godności dziecka;

¹² *Biologia, medicina ed etica* s. 28.

- zagrożenia dla zdrowia i życia embrionu/dziecka;
- zagrożenia dla zdrowia matki.

Pełny obraz prokrecji technicyzowanej powinien uwzględnić również zagrożenia dla rodziny i dla życia społecznego. Ze względu na przyjęte ramy niniejszej publikacji te dwa aspekty zostaną tutaj pominięte.

1. Prokreacja technicyzowana z perspektywy godności osobowej dziecka

Podstawowym źródłem oceny moralnej prokrecji technicyzowanej jest jej kontekst osobowy. Uczestniczą w niej bowiem osoby ludzkie, które podejmują konkretne decyzje i je praktycznie urzeczywistniają. Co więcej, przedmiotem tych decyzji jest życie konkretnego człowieka – dziecka. W związku z powyższym na prokreację technicyzowaną nie powinno się patrzeć tylko z perspektywy pragnienia rodziców czy też z perspektywy ludzkiego embrionu, którego status osobowy nie dla wszystkich jest ewidentny. Na sztuczną prokreację trzeba patrzeć z perspektywy dziecka, które zostaje zrodzone lub stworzone za pomocą tych technik. Sztuczna prokreacja nie daje się pogodzić z jego godnością osobową.

U podstaw tego stwierdzenia stoi fundamentalny aksjomat, iż godność człowieka ma charakter uniwersalny, czyli w jednakowej mierze dotyczy wszystkich ludzi, niezależnie od stopnia ich rozwoju, stanu zdrowia, pochodzenia, rasy, światopoglądu czy opcji polityczno-społecznej. Godność każdej osoby ludzkiej jest taka sama. Nie ma osób (ontologicznie) bardziej lub mniej godnych. To zaś oznacza, że nikt nie może rościć sobie prawa do dominowania nad inną osobą. Nikt nie ma prawa do jej przedmiotowego traktowania.

Z zupełnie odmienną postawą ma się do czynienia w prokrecji technicyzowanej. W procesach, właściwych tym technikom, o poczęciu dziecka arbitralnie decyduje drugi człowiek, on czyni siebie panem jego życia, on je wytwarza w określonym procesie biotechnologicznym, on je poddaje procesowi biochemicznej „obróbki”; w całym tym procesie manipuluje nim na różne sposoby. Osoba przeprowadzająca zabieg sprawdza jakościowy stan rozwijającego się embrionu i z góry wyklucza prawo do dalszego życia tego, który nie spełnia jej oczekiwań czy też oczekiwań rodziców. W całym procesie embrion tworzony *in vitro* jest traktowany jako obiekt podlegający decydenckiej władzy innych osób.

To uprzedmiotowienie dziecka w procesie *in vitro* staje się jeszcze bardziej ewidentne, jeżeli się uwzględni fakt, że nadliczbowe embriony są zamrażane lub wszczepiane matkom zastępczym (surogatom), są niszczone przez rozmrożenie lub/i przez zwyczajne wylanie do zlewu. Z kolei zbędne embriony są wykorzystywane do badań i eksperymentów medycznych, na przykład

w procesach klonowania, lub są traktowane jako dawcy komórek macierzystych. Odmawia się im podstawowych praw należnych istocie ludzkiej.

Nie można też zapomnieć, że metody *in vitro* otwierają furtkę do jeszcze bardziej radykalnego uprzedmiotowienia dziecka, w manipulacjach mających na celu określenie jego cech poprzez odpowiedni dobór gamet czy też ich dawców. Omawiane metody pozwalają na ingerowanie w materiał genetyczny embrionu, na powoływanie go do życia po śmierci ojca (tzw. zapłodnienie *post mortem*) lub też gdy ten jest w śpiączce¹³, na zrodzenie przez matkę w podeszłym wieku¹⁴, a także posiadanie dziecka przez dwie kobiety żyjące w homoseksualnym związku. Omawiane metody stwarzają również możliwości arbitralnego decydowania o płci dziecka na drodze selekcji embrionów. Profesor Bogdan Chazan stwierdza, iż „medycyna zaczyna niebezpiecznie zbliżać się do weterynarii. W wielu laboratoriach *in vitro* pracują specjaliści z tej dziedziny”¹⁵.

Z zupełnie odmiennym stosunkiem do dziecka ma się do czynienia w naturalnym procesie prokreacji. Rodzice wprawdzie „decydują się” na dziecko, pragną je zrodzić, podejmują po temu odpowiednie kroki, aktywują w tym kierunku drzemiące w ich organizmie możliwości, stwarzają warunki potrzebne do jego zaistnienia. Decydujący proces jego zaistnienia w żaden sposób nie zależy jednak od nich. Ostatecznie nie „tworzą” oni własnego dziecka, nie mają żadnej decydującej władzy nad jego zaistnieniem, nad jego życiem, ale tylko je przyjmują, kiedy się pocznie. Tym samym jego godność zostaje w całej rozciągłości uszanowana. Rodzice traktują dziecko jako równe sobie w człowieczeństwie i w godności.

W prokreacji naturalnej nie chodzi tylko o dopiero co zaakcentowany fakt, iż rodzice nie uczestniczą bezpośrednio w biologicznym procesie poczęcia i rozwoju ich dziecka. Podstawowym warunkiem traktowania dziecka przez rodziców jako równego sobie w godności i człowieczeństwie jest jego geneza

¹³ O takim przypadku donosiła włoska prasa w lutym 2009 roku. Ojciec, od którego pobrano gamety, jest ciężko chory na raka i znajduje się w stanie komatozy. Autorem zabiegu był kontrowersyjny włoski lekarz Severino Antinori (por. *Chce mieć dziecko z chorym mężem w śpiączce*. Onet.pl – Wiadomości – 18.02.2009. [Http://wiadomosci.onet.pl/1918603,12,1,drukuj.html](http://wiadomosci.onet.pl/1918603,12,1,drukuj.html)).

¹⁴ Pod koniec 2008 roku „The Times of India” donosił, że kobieta pochodząca z północno-zachodnich Indii urodziła pierwsze swoje dziecko w wyniku zabiegu *in vitro* w wieku siedemdziesięciu lat (por. *W wieku 70 lat urodziła pierwsze dziecko*. Onet.pl – Wiadomości – 8.12.2008. [Http://wiadomosci.onet.pl/1876659,69](http://wiadomosci.onet.pl/1876659,69)).

¹⁵ Cyt. za P. K u c h a r c z y k. *Dziecko w ofercie*. „Gość Niedzielny” 86:2009 nr 24 (z 14.06.2009) s. 34.

wpisana w zbliżenie małżeńskie, posiadające podwójne, nierozzerwalne znaczenie, a mianowicie „jedności i rodzicielstwa”¹⁶. Taki akt, wyrażany zgodnie z duchowo-cieleśną naturą osoby ludzkiej, stanowi wyraz i afirmację tej relacji, która łączy ze sobą zarówno małżonków, jak i małżonków z ich dzieckiem, będącym owocem ich zbliżenia. Rodzące się w tym kontekście dziecko nie jest wyłącznie owocem fizjologicznego przekazania gamet, ale nade wszystko osobowego aktu miłości. Miłość nie jest tutaj utożsamiana ze wzniosłymi uczuciami i sensytywno-psychicznymi doznaniem towarzyszącymi małżeńskiemu zbliżeniu. Takie przeżywanie miłości nie zawsze towarzyszy bliskości małżeńskiej. Niekiedy jej psychiczno-relacyjny kontekst wprost nie stwarza przestrzeni dla takich doświadczeń. Mówiąc o miłości, ma się na uwadze naturę aktu rodzicielskiego, w którym małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie się sobą obdarowują. Miłość bowiem ze swej istoty jest aktem daru, czynionym z siebie dla drugiej osoby. Stąd też Magisterium Kościoła podkreśla, iż „przekazywanie życia przez mężczyznę i kobietę, współpracujących z mocą Stwórcy, powinno być owocem i znakiem wzajemnego oddania osobowego małżonków, ich miłości i małżeńskiej wierności”¹⁷.

Znaczenie osobowo urzeczywistnianej miłości małżeńskiej dla uszanowania godności osobowej dziecka nie wyczerpuje swoich treści wyłącznie w wyżej podkreślonej specyfice aktu małżeńskiego. Związek, o którym jest mowa, staje się jeszcze bardziej wyraźny z perspektywy charakteru płodnego miłości małżeńskiej. Miłość ta, jeżeli zostaje pozbawiona charakteru płodnego przez zamierzone obezpłodnienie aktu, przyjmuje postać wspólnotowego „egoizmu” – hermetycznie zamkniętego kręgu dwóch osób skoncentrowanych wyłącznie na sobie. Dopiero miłość mająca charakter płodny przewycięża ten „egoizm”. W tym przypadku dar z siebie czyniony przez małżonków nie ogranicza się do nich samych, ale przekracza ramy ich wspólnoty, stając się darem dla „trzeciej” osoby – dla jej zaistnienia¹⁸; jest aktem miłości, która znajduje swą pełnię

¹⁶ P a w e ł VI. Encyklika *Humanae vitae*. Rzym 1968 nr 12.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*. Rzym 1987 nr A, 1. Na wymóg ten wskazuje także Kongregacja Nauki Wiary w *Instrukcji dotyczącej niektórych problemów bioetycznych „Dignitas personae”*: „Początek życia człowieka ma swój prawdziwy kontekst w małżeństwie i w rodzinie, w której zostaje ono poczęte poprzez akt wyrażający wzajemną miłość mężczyzny i kobiety. Prokreacja prawdziwie odpowiedzialna wobec mającego się narodzić dziecka winna «być owocem małżeństwa»” (Rzym 2008 nr 5).

¹⁸ Płodność miłości małżeńskiej rozumie się tutaj w duchu encykliki *Humanae vitae*, w której papież Paweł VI pisze: „Miłość płodna [...] nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu w wzbudzeniu nowego życia” (nr 9).

poprzez obdarowanie sobą „nowej” osoby. Nie jest to wyłącznie jednokierunkowy dar czyniony przez małżonków z siebie dla ich dziecka, które w takim przypadku też jawiłoby się jako samolubnie korzystające ze szczodrości innych. W chrześcijańskiej wizji rodzicielstwa, afirmowanej również przez psychologię i socjologię rodziny, podkreśla się, że i dziecko samo z siebie też jest darem dla jego rodziców (także dla rodziny i społeczeństwa). Papież Paweł VI przypomina: „Dzieci są [...] najcenniejszym darem małżeństwa i samym rodzicom przynoszą najwięcej dobra”¹⁹. Jan Paweł II rozwija ten wątek szerzej i pisze między innymi: „Dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Nie mogą nie odczuć jego obecności, jego uczestnictwa w ich życiu, tego, co wnosi do dobra wspólnego małżeństwa i wspólnoty rodzinnej. Poprzez wszystkie meandry ludzkiej psychologii prawda ta pozostaje oczywista w swej prostocie oraz w swej głębi”²⁰.

Godność osobowa dziecka, podobnie jak każdej innej osoby, domaga się, aby było ono zawsze traktowane jako cel, a nie jako przedmiot, rzecz czy środek do jakiegoś celu stojącego poza nim. W tym kontekście jawi się z całą oczywistością podstawowy wymóg, aby dziecko było chciane i zrodzone jako „wartość sama w sobie i dla siebie samej”. Oznacza to, że w sensie ścisłym rodzice nie mają żadnego prawa do dziecka²¹. Nikt nie może bowiem rościć sobie prawa do drugiego człowieka. Postawa przeciwna oznaczałaby, że jeden człowiek jest panem drugiego, a ten drugi jest mu w całości poddany, pozbawiony tym samym fundamentalnych praw osobowych. Do tego normatywno-prawnego porządku odwołał się już Pius XII, kiedy w swoim *Przemówieniu do uczestników II Kongresu Światowego na temat płodności i bezpłodności* z 19.05.1956 roku uzasadniał niegodziwość prokreacji technicyzowanej: „Sztuczne zapłodnienie przewyższa granice prawa nabytego przez małżonków na mocy kontraktu małżeńskiego, tzn. pełnego wykorzystania zdolności płciowych w spełnieniu naturalnym [zgodnym z naturą] aktu małżeńskiego. Taki kontrakt nie przyznaje im prawa do sztucznej inseminacji, gdyż takie prawo nie zawiera się w żaden sposób w prawie do aktu małżeńskiego naturalnego

¹⁹ Encyklika *Humanae vitae* nr 9.

²⁰ J a n P a w e ł I I. List do rodzin *Gratissimam sane*. Rzym 1994 nr 11. Por. także J a n P a w e ł I I. Encyklika *Evangelium vitae*. Rzym 1995 nr 1.

²¹ O prawie rodziców do ich dziecka można mówić tylko z perspektywy ich pierwszeństwa w odpowiedzialności za jego wychowanie i przygotowanie do życia. To ich prawo rodzicielskie i wychowawcze uprzedza prawo każdej innej osoby czy też instytucji opiekuńczej i państwowej.

i (stąd) nie może być z niego wyprowadzony. Tym bardziej prawo takie nie da się wyprowadzić z prawa do potomstwa, celu pierwszorzędnego małżeństwa. Kontrakt małżeński nie udziela tego prawa, gdyż on [ten kontrakt] nie ma za przedmiot potomstwa, ale naturalne akty, zdolne zrodzić nowe życie i na ten cel są skierowane”²².

Prokreację technicyzowaną ocenia się przeważnie z perspektywy ludzkiego embrionu. Taki punkt wyjścia jest w całej pełni słuszny, ale nie ujmuje jeszcze wszystkich czynników będących źródłem etycznych zastrzeżeń odnośnie do tej praktyki. Jednym z powodów takiego ukierunkowania jest negacja przez niektórych autorów statusu osobowego embrionu. Tymczasem całościowa refleksja winna ujmować również relację między sztuczną prokreacją i godnością dziecka, które jest jej owocem. Na szczególną uwagę zasługują przeżycia psychiczne dziecka „z próbówki” lub konsekwencje tych przeżyć dla jego psychiki, kiedy dojrzeje w nim świadomość, że swoje życie zawdzięcza uśmierceniu swoich braci lub/i sióstr, którzy zostali wyeliminowani przez autorów zabiegu *in vitro*.

Przedmiotem osobnej analizy winna być też sytuacja psychiczna dziecka osieroconego w wyniku omawianych procedur. Dramatyzm tej sytuacji pozwala sobie uzmysłowić już trauma przeżywana przez dzieci rozwodzających się rodziców. Równie dramatyczne przeżycia będzie miało dziecko, którego zdrowotne upośledzenie jest bezpośrednim efektem zastosowanej techniki lub błędu w procedurze.

2. Prokreacja technicyzowana z perspektywy zagrożeń dla zdrowia i życia embrionu/dziecka

Prokreacja technicyzowana zakłada specyficzne działania o charakterze biotechnologiczno-medycznym, z którymi są związane zagrożenia dla życia embrionu. Posiadają one swoją własną wartość etyczną, która w dodatkowym stopniu pomnaża zło moralne płynące z naruszenia godności osobowej dziecka.

Zaanonsowane zagrożenia są związane między innymi z zamrażaniem i niszczeniem ludzkich embrionów nadliczbowych. Pierwotnie praktyka kriokonserwacji nie była zbyt upowszechniona, gdyż przeważnie stosowano metodę *simple case*, a więc zapładniano tylko jeden oocyt. Stosując tę metodę, starano się unikać tworzenia nadliczbowych embrionów i niszczenia zbędnych. Ze względu na jej znikomą efektywność szybko z niej zrezygnowano. Ewolucję tę ułatwiło stopniowe zatracanie moralnej wrażliwości na nienaruszalność życia ludzkiego

²² *Biologia, medicina ed etica* s. 54.

od chwili poczęcia, czego wyrazem były chociażby deklaracje, rekomendacje i normy etyczno-prawne zawarte w oficjalnych dokumentach organizacji o zasięgu międzynarodowym, a nawet światowym²³.

Zamrażania nie domagają się też dwie nowsze metody, a mianowicie ICSI („Intracytoplasmic Sperm Injection”) oraz IVM („In Vitro Maturation”). W pierwszym przypadku gametę męską wprowadza się bezpośrednio do cytoplazmy oocytu. Metoda ta, mimo że w niektórych klinikach jest szeroko stosowana (np. w Stanach Zjednoczonych stanowi ona aż 90% ze wszystkich metod), ma jednak ograniczoną skuteczność oraz poważne wady, o których będzie mowa w następnym punkcie. Druga metoda – IVM – posiada pewne medyczne „zalety”. Pozwala ona uniknąć silnej stymulacji hormonalnej kobiety celem wywołania hiperowulacji (niekiedy nie jest ona w ogóle potrzebna) oraz jej poważnych skutków ubocznych. Jest ona jednak bardzo skomplikowana, a w dodatku jej skuteczność też nie jest imponująca. Inne, poważne wady zostaną wskazane w następnym punkcie.

Dla powyższych powodów wciąż największą popularnością cieszy się metoda klasyczna (FIVET), z którą ze względów praktycznych jest związane zamrażanie embrionów. Wyeliminowanie kriokonserwacji praktycznie zdyskwalifikowałoby tę metodę, gdyż jej skuteczność stałaby się minimalna.

Przechowywanie embrionów w ciekłym azocie nie jest obojętne z medycznego i z moralnego punktu widzenia. Oprócz tego, że jest ono aktem uprzedmiotowienia istoty ludzkiej, to jednocześnie ma katastrofalne konsekwencje dla życia i zdrowia embrionów. Według badań przeprowadzonych w Europie w 2005 roku średnio aż 85-90% zamrożonych embrionów obumiera²⁴. U dzieci, które w fazie embrionalnej były kriokonserwowane, aż o 230% wzrasta niebezpieczeństwo wystąpienia porażenia mózgowego²⁵. Zamrażanie nie jest

²³ Por. np. J. W r ó b e l. *Współczesne wyzwania moralne z perspektywy katolickiej, czyli o godności człowieka w kontekście problemów społecznych i biomedycznych*. W: *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*. Red. T. Kałużny SCJ, Z. Kijas OFMConv. Kraków 2009 s. 24-28.

²⁴ Por. A. N y b o e A n d e r s e n, V. G o o s s e n s, S. B h a t t a c h a r y a, A. P. F e r r a r e t t i, M. S. K u p k a, J. d e M o u z o n, K. G. N y g r e n. *The European IVF-monitoring (EIM) Consortium, for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE). Assisted Reproductive Technology and Intrauterine Inseminations in Europe, 2005: Results Generated from European Registers by ESHRE*. „Human Reproduction” 24:2009 nr 1 s. 10, tabela nr VIII.

²⁵ Por. D. H v i d t j e r n, J. G r o v e, D. S c h n e d e l, M. V a e t h, E. E r n s t, L. N i e l s e n, P. T h o r s e n. *Cerebral Palsy Among Children Born After in Vitro Fertilization: The Role of Preterm Delivery – A Population-Based, Cohort Study*. „Pediatrics” 118:2006 nr 2 s. 475-482.

też działaniem nieograniczonym w czasie. Uważa się, że maksymalnie może ono trwać od trzech do pięciu lat. Co więcej, zamrażanie stwarza możliwość porzucania embrionów przez rodziców oraz niesie ryzyko ich osierocenia. Możliwość zaistnienia takich sytuacji jeszcze bardziej podwyższa niebezpieczeństwo zniszczenia embrionów.

Zamrażanie ludzkich embrionów to tylko jedno ze źródeł zagrożeń dla ich życia i zdrowia. Badania przeprowadzone wśród dzieci „z probówki” dają jasny obraz negatywnych dla zdrowia konsekwencji manipulowania nimi w procedurze *in vitro*. Oto niektóre wyniki badań przeprowadzonych przez niezależne centra w Stanach Zjednoczonych, Australii, Szwecji, Norwegii, Danii i opublikowane w różnych periodykach naukowych.

U noworodków stworzonych *in vitro* częściej niż u naturalnie poczętych występują komplikacje wewnątrzmaciczne i okołoporodowe. Dzieci te są bardziej podatne na infekcje, mają problemy z oddychaniem, częściej występują u nich schorzenia neurologiczne, daje się zauważyć wolniejsze tempo rozwoju, umierają dwa razy częściej niż noworodki będące owocem naturalnej prokreacji. Niekorzystnym efektem prokreacji technicyzowanej jest zmniejszona masa urodzeniowa noworodków²⁶. Różnicę wagi urodzeniowej noworodków daje się zauważyć również między embrionami implantowanymi w łonie matki bezpośrednio po procesie zapłodnienia (także w przypadku sztucznej inseminacji metodą GIFT) i embrionami przetrzymywanymi w stanie zamrożenia²⁷.

²⁶ Por. B. Strömberg, G. Dahlquist, A. Ericson, O. Finnström, M. Köster, K. Stjernqvist. *Neurological Sequelae in Children Born After In-Vitro Fertilisation: A Population-based Study*. „The Lancet” 359:2002 nr 9305 s. 461-465; R. Jackson, K. Gibson, Y. Wu, M. Croughan. *Perinatal Outcomes in Singletons Following In Vitro Fertilization: A Meta-Analysis*. „Obstetrics and Gynecology” 103:2004 nr 3; L. A. Schieve, S. F. Meikle, C. Ferre, H. B. Peterson, G. Jeng, L. S. Wilcox. *Low and Very Low Birth Weight in Infants Conceived with Use of Assisted Reproductive Technology*. „New England Journal of Medicine” 346:2002 nr 10 s. 731-737; A. G. Sutcliffe, M. Ludwig. *Outcome of Assisted Reproduction*. „The Lancet” 370:2007 nr 9584 s. 351-359; S. Wołczyński [i in.]. *Techniki wspomaganego rozrodu. W: Niepłodność*. Red. T. Pisarski, M. Szamatowicz. Warszawa 1997 s. 318; D. Kanber, K. Buiting, M. Zeschneigk, M. Ludwig, B. Horsthemke. *Low Frequency of Imprinting Defects in ICSI Children Born Small for Gestational Age*. „European Journal of Human Genetics” 2009 nr 17 s. 22-29; B. Chyrowicz. *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*. Lublin 2000 s. 95.

²⁷ Por. W. Shih, D. D. Rushford, H. Bourne, C. Garrett, J. C. McBain, D. L. Healy, W. G. Baker. *Factors Affecting Low Birthweight After Assisted Reproduction Technology: Difference Between Transfer of Fresh and Cryopreserved Embryos Suggests an Adverse Effect of Oocyte Collection*. „Human Reproduction” 23:2008 nr

Z badań przeprowadzonych przez profesjonalne zespoły wynika, iż dzieci zrodzone z „próbówki” mają od dwóch do trzech razy więcej wad wrodzonych niż dzieci poczęte naturalnie. Występują u nich takie wady rozwojowe, jak trzykrotnie większa podatność na otwarty rozszczep kręgosłupa²⁸, transpozycja wielkich pni tętniczych (choroba serca), trzykrotnie częstsze porażenie mózgu²⁹ i zwiększone ryzyko problemów neurologicznych. Zespół B. Strömberga z uniwersytetu w Uppsali jest zdania, że powodem tych problemów jest wysoka częstotliwość mnogich ciąż, niska waga urodzeniowa i przedwczesne urodzenie dzieci poczętych *in vitro*. Konsekwentnie naukowcy ci sugerują, aby w praktyce tylko jeden embrión był transferowany do łona matki³⁰.

Badania przeprowadzone przez Alastaira G. Sutcliffe’a i Michaela Ludwiga wykazały wzrost występowania zniekształceń układu płciowo-moczowego u chłopców poczętych *in vitro*³¹. Zespół S. El Hagea wskazuje na wzrost powstawania wad neuro-ortopedycznych u dzieci poczętych *in vitro*³². Badania przeprowadzone przez zespoły Roger Gosdena i Jane Halliday wskazują na znaczny, od 4,6 do 9-krotny, wzrost ryzyka pojawienia się Zespołu Beckwitha-Wiedemanna (Beckwith-Wiedemann Syndrome, BWS) – rzadkiej dziedzicznej choroby powodującej zakłócenia w rozwoju i raka (zwłaszcza guza Wilmsa)³³. Badania przeprowadzone przez innych specjalistów odkryły za-

7 s. 1644-1653.

²⁸ Wada wrodzona polegająca na niezamknięciu się kanału kręgowego wskutek upośledzenia rozwoju kręgu.

²⁹ Por. Strömberg, Dahlquist, Ericson, Finnström, Köster, Stjernqvist. *Neurological Sequelae in Children Born After In-Vitro Fertilisation* s. 461-465; Schieve, Meikle, Ferre, Peterson, Jeng, Wilcox. *Low and Very Low Birth Weight in Infants Conceived with Use of Assisted Reproductive Technology* s. 731-737; Hvidtjern, Grove, Schnedel, Vaeth, Ernst, Nielsen, Thorsen. *Cerebral Palsy Among Children Born After In Vitro Fertilization* s. 475-482.

³⁰ Por. Strömberg, Dahlquist, Ericson, Finnström, Köster, Stjernqvist. *Neurological Sequelae in Children Born After In-Vitro Fertilisation* s. 461-465.

³¹ Por. A. G. Sutcliffe, M. Ludwig. *Outcome of Assisted Reproduction*. „The Lancet” 370:2007 nr 9584 s. 351-359.

³² Por. S. El Hage, I. Ghanem, C. A. Safi, N. Afif, J. Azoury, K. Kharrat, F. Dagher. *The Risk of Neuro-Orthopaedic Malformations Following In-Vitro Fertilization*. „Journal of Pediatric Orthopaedics. Part B” 15:2006 nr 3 s. 229-232.

³³ Por. R. Gosden, J. Trasler, D. Lucifero, M. Faddy. *Rare Congenital Disorders, Imprinted Genes, and Assisted Reproductive Technique*. „The Lancet” 361:2003 nr 9373 s. 1975-1977; J. Halliday, K. Oke, S. Breheny, E. Algar, D. Amor. *Beckwith-Wiedemann Syndrome and IVF: A Case-Control Study*. „The American

leżność między sztuczną prokreacją z użyciem metod FIVET i ICSI oraz dziedzicznym Zespołem Angelmana (Angelman Syndrome, AS, Happy Puppet Syndrome), który pozostaje w związku z autyzmem³⁴.

Techniki *in vitro* prowadzą do wzrostu o 15% liczby ciąży mnogich, o 5% ciąży pozamacicznych, o 25% zabiegów przerywania ciąży, o 20% przedwczesnych urodzeń i innych komplikacji³⁵. Także z badań przeprowadzonych w USA wynika, że „33,6% ciąż zapoczątkowanych *in vitro* to ciąże mnogie, a 51,3% dzieci poczętych w wyniku *in vitro* rodzi się z ciąży mnogiej”³⁶. Przerwanie ciąży osiągniętej metodą technicyzowaną jest przeważnie następstwem stwierdzenia wadliwego rozwoju embrionu lub odkrycia wrodzonych wad. Niekiedy jest ono również efektem błędnej oceny wyników przeprowadzonego screeningu. Odpowiedzialność za ten błąd nie zawsze ponoszą specjaliści przeprowadzający badanie. U jego podstaw mogą leżeć również czynniki biologiczne związane z samą techniką *in vitro*³⁷.

Prof. Andrzej Paszewski z Polskiej Akademii Nauk podkreśla, „iż u dzieci poczętych *in vitro* częściej występują określone powikłania, na przykład wodogłowie czy zrośnięcie przetyku. A później, jako dorośli już ludzie, mogą okazać się bezpłodni. Dzieci te są też szczególnie narażone na zaburzenia psychiczne”³⁸. Ponadto badania australijskie stwierdzają, iż środki podawane

Journal of Human Genetics” 75:2004 nr 3 s. 526-528; por. także *Medyczne konsekwencje in vitro*. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. [Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIC/sz01-invivo.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIC/sz01-invivo.html); *Retortenbabys in Gefahr*. „Zenit” z dnia 15.02.2003. [Http://www.zenit.org/article-10665?l=german](http://www.zenit.org/article-10665?l=german).

³⁴ Por. *Retortenbabys in Gefahr*. „Zenit” z dnia 15.02.2003: <http://www.zenit.org/article-10665?l=german>.

³⁵ Por. S. L. B o u l e t, L. A. S c h i e v e, A. N a n n i n i, C. F e r r e, O. D e v i n e, B. C o h e n, Z. Z h a n g, V. W r i g h t, M. M a c a l u s o. *Perinatal Outcomes of Twin Births Conceived Using Assisted Reproduction Technology: A Population-Based Study*. „Human Reproduction” 23:2008 nr 8 s. 1941-1948; A. D i e t m a i e r. *Die Technik der In-Vitro-Fertilisation*. W: *Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit der Beginn des menschlichen Lebens*. Wien 1989 s. 105.

³⁶ *Medyczne konsekwencje in vitro*. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. [Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIC/sz01-invivo.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIC/sz01-invivo.html)

³⁷ Por. D. J. A m o r, J. X. X u, J. L. H a l l i d a y, I. F r a n c i s, D. L. H e a l y, S. B r e h e n y, H. W. G. B a k e r, A. M. J a q u e s. *Pregnancies Conceived Using Assisted Reproductive Technologies (ART) Have Low Levels of Pregnancy-Associated Plasma Protein-A (PAPP-A) Leading to a High Rate of False-Positive Results in First Trimester Screening for Down Syndrome*. „Human Reproduction” 24:2009 nr 10 s. 1330-1338.

³⁸ A. A m b r o z i a k. *Presja na zminimalizowanie ochrony życia. Rząd PO-PSL przygotowuje się do ratyfikacji Konwencji Bioetycznej rozluźniającej gwarancje prawnej ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci*. „Nasz Dziennik” 4-5.10.2008 nr 233(3250). [Http://www.naszdzennik.pl](http://www.naszdzennik.pl)

kobiecie w celu wywołania stymulacji hormonalnej zwiększają u dziecka ryzyko wystąpienia trisomii³⁹, a u matki powikłań porodowych⁴⁰.

Przeprowadzone badania nie przyniosły jak na razie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o wpływ prokreacji technicyzowanej na rozwój mózgu dziecka, na jego zdolności poznawcze, językowe i zachowawcze⁴¹. Niektórzy autorzy stwierdzają jednak u dzieci „z probówki” problemy wychowawcze⁴².

Od zwiększonego ryzyka nie jest też wolna metoda ICSI („Intracytoplasmic Sperm Injection”) i IVM („In Vitro Maturation”). Wyniki badań sugerują opóźnienie w rozwoju dzieci poczętych metodą ICSI w porównaniu z dziećmi urodzonymi naturalnie lub przy wykorzystaniu klasycznej metody *in vitro*⁴³. Badania przeprowadzone między innymi w Bergen (Norwegia) pokazały też, że metody ICSI i IVM są źródłem dużej liczby aberracji chromosomowych⁴⁴.

//www.naszdziennik.pl/index.php?typ=po&dat=20081004&id=po41.txt

³⁹ Anomalie genetyczne polegające na obecności w jednej parze chromosomów chromosomu dodatkowego; np. trisomia 21 [chromosomu 21], powodująca zespół Downa – mongolizm; trisomia 13, powodująca zespół Patau – wady wzroku, rozszczepienie podniebienia, wrodzone wady serca, uszkodzenie mózgu.

⁴⁰ Por. C. B. C o h e n. „Give Me Children or I Shall Die”. *New Reproductive Technologies and Harm to Children*. „Hastings Center Report” 1996 nr 2(26) s. 20.

⁴¹ Por. K. J. M i d d e l b u r g, M. J. H e i n e m a n, A. F. B o s, M. H a d d e r s - A l g r a. *Neuromotor, Cognitive, Language and Behavioural Outcome in Children Born Following IVF or ICSI—a Systematic Review*. „Human Reproduction Update” 2008 nr 3(14) s. 219-231. Trzeba jednak przyznać, że brak jednoznacznego wyniku badania jest w pewnym stopniu niepokojący.

⁴² Por. *Medyczne konsekwencje in vitro*. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. [Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html)

⁴³ Por. J. R. B o w e n, F. L. G i b s o n, G. I. L e s l i e, D. M. S a u n d e r s. *Medical and Developmental Outcome at 1 Year for Children Conceived by Intracytoplasmic Sperm Injection*. „The Lancet” 351:1998 nr 9115 s. 1529-1534. Trzeba dodać, że wyniki tych badań w zakresie rozwoju umysłowego podają w wątpliwość niektórzy naukowcy (por. A. G. S u t c l i f f e, B. T a y l o r, G. G r u d z i n s k a s, S. T h o r n t o n, B. L i e b e r m a n. *Children Conceived by Intracytoplasmic Sperm Injection*. „The Lancet” 352:1998 nr 9127 s. 578-579).

⁴⁴ Por. M. H a n s e n, J. J. K u r i n c z u k, C. B o w e r, S. W e b b. *The Risk of Major Birth Defects After Intracytoplasmic Sperm Injection and In Vitro Fertilization*. „New England Journal of Medicine” 346:2002 nr 10 s. 725-730; R. T. L i e, A. L y n g s t a d a s, K. H. Ø r s t a v i k, L. S. B a k k e t e i g, G. J a c o b s e n, T. T a n b o. *Birth Defects in Children Conceived by ICSI Compared with Children Conceived by Other IVF-Methods; A Meta-Analysis*. „International Journal of Epidemiology” 34:2005 nr 3 s. 696-701; M. A. A b o u l g h a r. *Perinatal Complications of Assisted Reproduction*. „Croatian Medical Journal” 46:2005 nr 5 s. 751-758; W. M. B u c k e t t, R. C. C h i a n, H. H o l z e r, N. D e a n, R. U s h e r, S. L. T a n. *Obstetric Outcomes and Congenital Abnor-*

3. Prokreacja technicyzowana z perspektywy zagrożeń dla zdrowia matki

Metoda *in vitro* nie pozostaje też obojętna dla zdrowia matki. Już sama technika pobrania oocytów budzi poważne zastrzeżenia. Zabieg ten – dosyć skomplikowany – nie jest bezproblemowy. Użycie laparoskopu zakłada perforację jamy brzusznej; domaga się znieczulenia ogólnego; powoduje utratę krwi i pozostawia zrosty. Wprowadzenie instrumentu do jamy brzusznej niesie za sobą ryzyko uszkodzenia jelit lub układu krwionośnego⁴⁵. Jednocześnie pojawia się ryzyko wywołania zakażenia oraz gastropatii polaparoskopowej⁴⁶. Medycyna zna też pojedyncze przypadki uszkodzenia organu receptywnego kobiety i zamknięcia cewki moczowej⁴⁷.

Jeszcze większe ryzyko jest związane ze stymulacją hormonalną kobiety w celu wywołania hiperowulacji. Szkodliwe jest podawanie jej gonadotropiny (HMG). Już standardowa stymulacja prowadzi do jednoczesnego dojrzewania dużej ilości pęcherzyków jajnikowych. Następstwem tego procesu mogą być komplikacje w postaci zespołu hiperstymulacji OHSS (Ovarian Hyperstymulation Syndrome)⁴⁸. Zespół ten może mieć zarówno łagodny przebieg (pojawia się u około 25% kobiet poddających się zabiegowi), jak i ciężki; może stać się źródłem poważnych komplikacji (występuje u 0,1-2,1% kobiet)⁴⁹. Jak można przeczytać na stronie internetowej jednej z klinik specjalizującej się w „leczeniu niepłodności” i reklamującej metodę IVM („In Vitro Maturation”), „zespół ten [OHSS] charakteryzuje się powiększeniem jajników, gromadzeniem się płynu w jamie brzusznej, silnymi dolegliwościami bólowymi. W cięższych przypadkach – wzrostem hematokrytu⁵⁰ oraz objawami związa-

malities After In Vitro Maturation, In Vitro Fertilization, and Intracytoplasmic Sperm Injection. „Obstetrics and Gynecology” 110:2007 nr 4 s. 885-891.

⁴⁵ Por. C h y r o w i c z. *Bioetyka i ryzyko* s. 96.

⁴⁶ Dysfunkcje i negatywne sensacje, na przykład bóle żołądka i brzucha, związane ze stosowaniem metody laparoskopowej i napełniania brzucha odpowiednim gazem.

⁴⁷ Por. [K. M a r c z e w s k i]. *Naprotechnology*. [Http://www.ecolife-newlifestyle.com/?p=ecolife/pl/menu3/1](http://www.ecolife-newlifestyle.com/?p=ecolife/pl/menu3/1); por. także t e n ż e. *Naprotechnologia – szansa na dziecko bez in vitro?* EKAI. [Http://ekai.pl/wydarzenia/x14636/naprotechnologia-szansa-na-dziecko-bez-in-vitro/?print=1](http://ekai.pl/wydarzenia/x14636/naprotechnologia-szansa-na-dziecko-bez-in-vitro/?print=1).

⁴⁸ Por. B. J. Van V o o r h i s. *Outcomes from Assisted Reproductive Technology*. „Obstetrics and Gynecology” 107:2006 nr 1 s. 183-200.

⁴⁹ Por. *Medyczne konsekwencje in vitro*. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. [Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html).

⁵⁰ Stosunek objętości masy krwinkowej do objętości pełnej krwi. Stosunek ten jest wyrażany za pomocą względnego wskaźnika lub w procentach. Wartości niższe od normy stwierdza się w przypadku niedokrwistości; z kolei podwyższone w przypadku nadkrwistości (np. czerwienica prawdziwa, przebywanie na znacznych wysokościach) oraz odwodnienia organizmu.

nymi z przechodzeniem płynu do jamy opłucnowej oraz worka osierdziowego. Zagęszczenie krwi może powodować powikłania zakrzepowo-zatorowe z wszelkimi tego konsekwencjami⁵¹. Jedną z tych konsekwencji jest duże ryzyko zawału serca. Znane są także przypadki powstania toczenia trzewnego, pęknięcia wrzodu dwunastnicy, endometriozy⁵².

Kolejnym poważnym ryzykiem związanym z metodą *in vitro* jest wspomniana już możliwość wywołania ciąży pozamacicznej, przeważnie jajowodowej (około 5%)⁵³. Środki stymulujące owulację mogą również powodować uszkodzenia wątroby, niewydolność nerek i udar mózgu. Niektóre badania sugerują ponadto, że specyfiki wywołujące hiperowulację zwiększają u kobiety ryzyko zapadnięcia na raka piersi i jajnika⁵⁴.

Najpoważniejszym następstwem stosowania metod prokreacji technicyzowanej jest zdarzająca się śmierć kobiet. Dotychczas zanotowano takie przypadki w Nowej Zelandii (1995), w Irlandii (2004). Takie zdarzenie miało miejsce również w Polsce w 2003 roku⁵⁵.

W końcu, z technikami *in vitro* jest związany specyficzny syndrom, podobny do syndromu poaborcyjnego. Po krótkim okresie satysfakcji z posiadania długo oczekiwanego dziecka przychodzi refleksja i uświadomienie sobie, że życie tegoż dziecka jest okupione śmiercią wielu innych dzieci. Syndrom ten nasila się w przypadku, kiedy w stanie zamrożenia czekają jeszcze następne dzieci nieimplantowane. Kobieta ma świadomość, że jest matką również tych dzieci, a odmienienie ich losu nie jest możliwe lub jest bardzo utrudnione.

⁵¹ IVM – *In Vitro Maturation* – dojrzewanie komórek jajowych. „Invicta”. Klinika Leczenia Niepłodności. http://www.invitro24.com/kln/ kln5_ivm

⁵² Choroba polegająca na rozroście błony śluzowej macicy (endometrium) poza jamą macicy. Fragmenty błony śluzowej macicy przedostają się z macicy do jamy miednicy i przyczepiają do jajników lub innych narządów w obrębie miednicy. Podlegają one tym samym przemianom, co endometrium macicy, a więc rosną i krwawią podczas miesiączki, powodując silne bóle menstruacyjne. Jednak krew ta nie ma odpływu, co powoduje powstawanie stanów zapalnych i torbieli.

⁵³ Por. *Naprotechnologia – szansa na dziecko bez in vitro?* EKAI. <http://ekai.pl/wydarzenia/x14636/naprotechnologia-szansa-na-dziecko-bez-in-vitro/?print=1>; por. także Chyrowicz. *Bioetyka i ryzyko* s. 96.

⁵⁴ R. M. Green. *Dylematy etyczne [związane z klonowaniem]*. „Świat Nauki” 2002 nr 1(125) s. 32-33; A. Venn, L. Watson, F. Bruinsma, G. Giles, D. Healy. *Risk of Cancer After Use of Fertility Drugs With In-Vitro Fertilisation*. „The Lancet” 354:1999 nr 9190 s. 1586-1590.

⁵⁵ Por. *Medyczne konsekwencje in vitro*. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIC/sz01-inviro.html>.

BIBLIOGRAFIA

I. Nauczanie Magisterium Kościoła

- P i u s XII: Przemówienie do Uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich (29.09.1949). W: AAS 41:1949 s. 557-561; także *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia: Editrice Queriniana 1990 s. 25-29.
- P i u s XII: Przemówienie do Uczestników Kongresu Katolickiej Unii Położnych Włoskich (29.10.1951). AAS 43:1951 s. 838-844.
- P i u s XII: Przemówienie do Uczestników II Światowego Kongresu na temat płodności i bezpłodności (19.05.1956). AAS 48:1956 s. 467-474; także *Biologia, medicina ed etica* s. 50-58.
- P i u s XII: Przemówienie do Uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Światowej Organizacji Hematologii (12.09.1958). AAS 50:1958 s. 732-740; także *Biologia, medicina ed etica* s. 66-76.
- J a n XXIII: Encyklika „Mater et Magistra”. Rzym 1961. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Red. M. Radwan [i in.]. Rzym–Lublin: RW KUL 1996² s. 303-360.
- P a w e ł VI: Encyklika „Humanae vitae”. Rzym 1968.
- J a n P a w e ł II: Encyklika „Evangelium vitae”. Rzym 1995.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja „Familiaris consortio”. Rzym 1981.
- J a n P a w e ł II: List do rodzin „Gratissimam sane”. Rzym 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o przerywaniu ciąży „Quaestio de abortu”. Rzym 1974.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”. Rzym 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych „Dignitas personae”. Rzym 2008.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Karta pracowników służby zdrowia. Watykan 1995.
- Papieska Akademia „Pro Vita”. Refleksje na temat klonowania. Rzym 1997.
- Papieska Akademia „Pro Vita”. Ludzki embrion w fazie preimplantacyjnej. Aspekty naukowe i refleksje bioetyczne. Rzym 2006.
- Papieska Rada ds. Rodziny. Rodzina i prokreacja ludzka. Rzym 2006.
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. Rzym 1965.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2002².

II. Literatura etyczna i teologicznomoralna

- A m b r o z i a k A.: Presja na zminimalizowanie ochrony życia. Rząd PO–PSL przygotowuje się do ratyfikacji Konwencji Bioetycznej rozluźniającej gwarancje prawnej ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci. „Nasz Dziennik” 4-5.10.2008 nr 233(3250). [Http://www.naszdziennik.pl/index.php?typ=po&dat=20081004&id=po41.txt](http://www.naszdziennik.pl/index.php?typ=po&dat=20081004&id=po41.txt)
- C h y r o w i c z B.: Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki. Lublin: TN KUL 2000.
- E s c h b a c h A.: *Disputationes physiologicae-theologicae tum medicis chirurgis tum theologis et canonistis utiles*. Romae: Desclée 1901³.

- Green R. M.: Dylematy etyczne [związane z klonowaniem]. „Świat Nauki” 2002 nr 1(125) s. 32-33.
- Kucharczyk P.: Dziecko w ofercie. „Gość Niedzielny” 86:2009 nr 24 (z 14.06.2009) s. 32-34.
- Wróbel J.: Inseminacja sztuczna. W: Encyklopedia Katolicka. Red. J. Duchniewski [i in.]. Lublin: TN KUL 1997 kol. 266-268.
- Wróbel J.: Współczesne wyzwania moralne z perspektywy katolickiej, czyli o godności człowieka w kontekście problemów społecznych i biomedycznych. W: Ekumenia a współczesne wyzwania moralne. Red. T. Kałużny SCJ, Z. Kijas OFMConv. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2009 s. 15-38.

III. Literatura medyczna i biomedyczna

- Aboulghar M. A.: Perinatal Complications of Assisted Reproduction. „Croatian Medical Journal” 46:2005 nr 5 s. 751-758.
- Amor D. J., Xu J. X., Halliday J. L., Francis I., Healy D. L., Breheny S., Baker H. W. G., Jacques A. M.: Pregnancies Conceived Using Assisted Reproductive Technologies (ART) Have Low Levels of Pregnancy-Associated Plasma Protein-A (PAPP-A) Leading to a High Rate of False-Positive Results in First Trimester Screening for Down Syndrome. „Human Reproduction” 24:2009 nr 10 s. 1330-1338.
- Boulet S. L., Schieve L. A., Nannini A., Ferre C., Devine O., Cohen B., Zhang Z., Wright V., Macaluso M.: Perinatal Outcomes of Twin Births Conceived Using Assisted Reproduction Technology: A Population-Based Study. „Human Reproduction” 23:2008 nr 8 s. 1941-1948.
- Bowen J. R., Gibson F. L., Leslie G. I., Saunders D. M.: Medical and Developmental Outcome at 1 Year for Children Conceived by Intracytoplasmic Sperm Injection. „The Lancet” 351:1998 nr 9115 s. 1529-1534.
- Buckett W. M., Chian R. C., Holzner H., Dean N., Usher R., Tan S. L.: Obstetric Outcomes and Congenital Abnormalities After In Vitro Maturation, In Vitro Fertilization, and Intracytoplasmic Sperm Injection. „Obstetrics and Gynecology” 110:2007 nr 4 s. 885-891.
- Cohen C. B.: „Give Me Children or I Shall Die!”. New Reproductive Technologies and Harm to Children. „Hastings Center Report” 1996 nr 2(26) s. 19-27.
- Dietmaier A.: Die Technik der In-vitro-Fertilisation. W: Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit der Beginn des menschlichen Lebens. Wien: Fassbaender 1989 s. 103-105.
- El Hage S., Ghaneim I., Safi C. A., Afif N., Azoury J., Kharrat K., Daher F.: The Risk of Neuro-Orthopaedic Malformations Following In-Vitro Fertilization. „Journal of Pediatric Orthopaedics. Part B” 15:2006 nr 3 s. 229-232.
- Gosden R., Trasler J., Lucifero D., Faddy M.: Rare Congenital Disorders, Imprinted Genes, and Assisted Reproductive Technique. „The Lancet” 361:2003 nr 9373 s. 1975-1977.
- Halliday J., Oke K., Breheny S., Algar E., Amor D.: Beckwith-Wiedemann Syndrome and IVF: A Case-Control Study. „The American Journal of Human Genetics” 75:2004 nr 3 s. 526-528.
- Hansen M., Kurinczuk J. J., Bower C., Webb S.: The Risk of Major Birth Defects After Intracytoplasmic Sperm Injection and In Vitro Fertilization. „New England Journal of Medicine” 346:2002 nr 10 s. 725-730.

- Hvidtjern D., Grove J., Schnedel D., Vaeth M., Ernst E., Nielsen L., Thorsen P.: Cerebral Palsy Among Children Born After In Vitro Fertilization: The Role of Preterm Delivery – A Population-Based, Cohort Study. „Pediatrics” 118:2006 nr 2 s. 475-482.
- IVM – In Vitro Maturation – dojrzewanie komórek jajowych. „Invicta”. Klinika Leczenia Niepłodności. [Http://www.invitro24.com/kln/kln5_ivm](http://www.invitro24.com/kln/kln5_ivm)
- Jackson R., Gibson K., Wu Y., Croughan M.: Perinatal Outcomes in Singletons Following In Vitro Fertilization: A Meta-Analysis. „Obstetrics and Gynecology” 103:2004 nr 3.
- Kanber D., Buiting K., Zeschning M., Ludwig M., Horsthemke. Low Frequency of Imprinting Defects in ICSI Children Born Small for Gestational Age. „European Journal of Human Genetics” 2009 nr 17 s. 22-29.
- Lie R. T., L yngstadaas A., Ørstavik K. H., Bakke teig L. S., Jacobsen G., Tanbo T.: Birth Defects in Children Conceived by ICSI Compared with Children Conceived by Other IVF-Methods; A Meta-Analysis. „International Journal of Epidemiology” 34:2005 nr 3 s. 696-701.
- [Marczewski K.]: Naprotechnologia – szansa na dziecko bez in vitro? EKAI. [Http://ekai.pl/wydarzenia/x14636/naprotechnologia-szansa-na-dziecko-bez-in-vitro/? print=1](http://ekai.pl/wydarzenia/x14636/naprotechnologia-szansa-na-dziecko-bez-in-vitro/?print=1)
- [Marczewski K.]: Naprotechnology. [Http://www.ecolife-newlifestyle.com/?p= ecolife/pl/menu3/1](http://www.ecolife-newlifestyle.com/?p=ecolife/pl/menu3/1)
- Medyczne konsekwencje in vitro. „Opoka – Laboratorium Wiary i Kultury”. [Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IC/sz01-invitro.html)
- Middelburg K. J., Heineman M. J., Bos A. F., Hadders-Algra M.: Neuromotor, Cognitive, Language and Behavioural Outcome in Children Born Following IVF or ICSI—a Systematic Review. „Human Reproduction Update” 2008 nr 3(14) s. 219-231.
- Nyboe Andersen A. N., Goossens V., Bhattacharya S., Ferraretti A. P., Kupka M. S., de Mouzon J., Nygren K. G.: The European IVF-monitoring (EIM) Consortium, for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE). Assisted Reproductive Technology and Intrauterine Inseminations in Europe, 2005: Results Generated from European Registers by ESHRE. „Human Reproduction” 24:2009 nr 1 s. 1-21.
- Retortenbabys in Gefahr. „Zenit” z dnia 15.02.2003: [http://www.zenit.org/ article-10665?l=german](http://www.zenit.org/article-10665?l=german)
- Schieve L. A., Meikle S. F., Ferre C., Peterson H. B., Jeng G., Wilcox L. S.: Low and Very Low Birth Weight in Infants Conceived with Use of Assisted Reproductive Technology. „New England Journal of Medicine” 346:2002 nr 10 s. 731-737.
- Shih W., Rushford D. D., Bourne H., Garrett C., McBain J. C., Healy D. L., Baker W. G.: Factors Affecting Low Birthweight after Assisted Reproduction Technology: Difference Between Transfer of Fresh and Cryopreserved Embryos Suggests an Adverse Effect of Oocyte Collection. „Human Reproduction” 23:2008 nr 7 s. 1644-1653.
- Strömberg B., Dahlquist G., Ericson A., Finnström O., Köster M., Stjernqvist K.: Neurological Sequelae in Children Born After In-Vitro Fertilisation: A Population-Based Study. „The Lancet” 359:2002 nr 9305 s. 461-465.
- Sutcliffe A. G., Ludwig M. Outcome of Assisted Reproduction. „The Lancet” 370:2007 nr 9584 s. 351-359.

- Sutcliffe A. G., Taylor B., Grudzinskas G., Thornton S., Lieberman B.: Children Conceived by Intracytoplasmic Sperm Injection. „The Lancet” 352:1998 nr 352(9127) s. 578-579.
- Van Voorhis B. J.: Outcomes from Assisted Reproductive Technology. „Obstetrics and Gynecology” 107:2006 nr 1 s. 183-200.
- Venn A., Watson L., Bruinsma F., Giles G., Healy D.: Risk of Cancer After Use of Fertility Drugs With In-Vitro Fertilisation. „The Lancet” 354:1999 nr 9190 s. 1586-1590.
- Wołczyński S. [i in.]: Techniki wspomaganego rozrodu. W: Niepłodność. Red. T. Pisanski, M. Szamatowicz. Warszawa: PZWL 1997 s. 311-338.

TECHICALIZED PROCREATION – ETHICAL CHALLENGES

S u m m a r y

Technicalized procreation in its various forms is not an idea that was developed only at the end of the 20th century. The first attempts at artificial insemination (*in vivo*) were made even several centuries earlier. In 1884 the first ethical work devoted to these attempts was published. When in the 20th century the techniques became commonly used, several publications appeared, including documents issued by the Magisterium of the Church, that were devoted to this subject exclusively. Recently published results of medical studies on the effects produced on the health by different methods of assisted reproductive technology (ART) make one look at the methods even more critically. It has turned out that cryobiosis (freezing embryos) causes the death of 85 to 90% of the embryos. It is also often the cause of defective development of the embryos. Using the methods of ART considerably enhances the risk of the occurrence of serious deceases, including genetic ones, in the “test-tube babies”. In order not to allow the birth of children with inborn defects the number of abortions has increased.

The use of ART techniques also carries serious threats for the health of the women who undergo such treatment. Most often the threats are connected with the hormone stimulation of their organisms in order to induce hyperovulation, and with the damaging of the inner organs, both when taking oocytes and during the transfer of embryos to the uterus. Medicine also has noted several cases of the death of women during carrying out the procedure of ART.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: ART, *in vitro*, prokreacja technicyzowana.

Key words: ART, *in vitro*, technicalized procreation.

PIOTR H. KIENIEWICZ MIC

KOMPROMIS POLITYCZNY, KOMPROMIS MORALNY

Przemiany społeczno-polityczne zapoczątkowane obradami Okrągłego Stołu i wyborami 4 czerwca 1989 roku znalazły swój wyraz między innymi w pracach nad ograniczeniem rozmiarów hekatombi dokonywanej na nienarodzonych dzieciach. Wprowadzona decyzją sejmu PRL z dnia 27 kwietnia 1956 roku ustawa dopuszczająca przerwanie ciąży miała rzekomo zlikwidować podziemie aborcyjne, w rzeczywistości jednak doprowadziła do rozpropagowania aborcji jako metody na rozwiązanie „problemu niechcianego dziecka”. Trudno dziś oszacować skalę zjawiska. W latach 70. XX wieku mówiło się o 700 tysiącach zabitych dzieci rocznie¹, a nawet o milionie².

24 lipca 1992 roku poseł Halina Nowina-Konopka przedstawiła Sejmowi projekt ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego. Jako źródło problemu wskazała załamanie systemu wartości w skali społecznej, stwierdzając jednocześnie, że kryzys ów skutkuje nie tylko w odniesieniu do aborcji, ale w całym spectrum życia społecznego³. Debata była bardzo burzliwa na wszystkich etapach formowania, przyjętej ostatecznie w 1993 roku, ustawy. Na uwagę zasługuje w niej głos posła Marka Balickiego (SLD), który podczas drugiego czytania projektu ustawy stwierdził, że „przerywanie ciąży jest bardzo wielkim

Dr PIOTR H. KIENIEWICZ MIC – adiunkt Katedry Teologii Życia w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: ul. Bazylianówka 54B, 20-160 Lublin; e-mail: kienio@kul.lublin.pl

¹ Por. K. L e s i a k o w s k i. *Historia antyaborcyjnych przemoczy*. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 65.

² Por. J. Ż u r e k. *Od kołyski do gardła. Sztuczne poronienia w Polsce Ludowej*. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 69. Liczba aborcji pozostawała w skali 2:1 w stosunku do liczby żywych urodzeń, przyczyniając się w ogromnym stopniu do powstania niżu demograficznego.

³ Por. Stenogram obrad sejmu. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/main/3B7B7F5A>. Wydruk z dnia 29.01.2009 w posiadaniu autora s. 4-5 z 6.

złem”. Nie przeszkodziło mu to domagać się zagwarantowania możliwości dokonania aborcji na życzenie⁴. Podobne wypowiedzi można znaleźć w wielu głosach polityków przekonujących, że konieczne są niekiedy rozwiązania dopuszczające i legalizujące czyny moralnie naganne i społecznie szkodliwe.

Ustawę „o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży” uchwalono ostatecznie 7 stycznia 1993 roku 213 głosami za, przy 171 głosach przeciw i 29 głosach wstrzymujących się. Wśród tych, którzy nie poparli projektu, byli m.in. radykalni przeciwnicy aborcji, którzy nie widzieli możliwości poparcia ustawy w jakimkolwiek stopniu dopuszczającej przerywanie ciąży. Margines większości w Sejmie, który doprowadził do zmiany prawa, okazał się zaiste niewielki; jednocześnie wydarzenie to dało impuls do szerokiej dyskusji nad moralnością życia politycznego i moralnymi wymogami, przed jakimi staje polityk w ogóle, a polityk chrześcijański w szczególności.

Elementem tej dyskusji był 73 numer encykliki *Evangelium vitae*, w którym Jan Paweł II najpierw z naciskiem stwierdza, że „w przypadku prawa wewnątrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować «ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»”, by zaraz potem dodać słynną klauzulę dopuszczającą udział w „nie do końca dobrym” projekcie⁵. Miała to być, jak się wydaje, forma wsparcia wobec tych posłów, którzy opowiedzieli się za

⁴ Por. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/9a905bcb5531f478c125745f0037938e/7a5acf53-85c08d8cc125750c0043fb5c?OpenDocument>.

⁵ „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałyby zdecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. Takie przypadki nie są rzadkie. Można bowiem zauważyć, że podczas gdy w niektórych częściach świata nadal prowadzi się kampanie na rzecz wprowadzenia ustaw dopuszczających przerywanie ciąży, popierane nierzadko przez potężne organizacje międzynarodowe, w innych natomiast krajach – zwłaszcza tych, które doświadczyły już gorzkich konsekwencji takiego permissywnego ustawodawstwa – pojawia się coraz więcej oznak ponownego przemyślenia sprawy. W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów”. EV 73.

tą ustawą, a byli odsądzeni od czci i wiary przez bardziej radykalnie nastawione osoby.

Interpretacja papieskiej wypowiedzi nie była jednak tak jednoznaczna, jak by się na pozór wydawało, na co wskazywać może dyskusja (zwłaszcza swoisty dwugłos A. Szostka⁶ i J. Nagórnego⁷) zamieszczona na łamach kwartalnika „Ethos”. Szostek, podobnie zresztą B. Chyrowicz⁸ zgodnie twierdzili, że poparcie dla propozycji nie może być utożsamiane z poparciem ustawy w jej ostatecznym kształcie, gdyż oznaczałoby to formalny udział w tworzeniu niesprawiedliwego i niegodziwego w najwyższym stopniu prawa. Z kolei Nagórny – idąc za literalnie przyjętą wypowiedzią Jana Pawła II – podkreślał, że nie może być mowy o współudziale w złu, zwłaszcza jeśli parlamentarzysta także po uchwaleniu ustawy podejmuje wysiłki, by zawarty kompromis nie pozostał ostatnim słowem w debacie nad ochroną ludzkiego życia⁹.

Zawarta w „Ethosie” dyskusja odsłoniła pewne zamieszanie terminologiczne wynikające z utożsamienia kompromisu politycznego z kompromisem moralnym. Istotą kompromisu moralnego, na który chrześcijanin nigdy zgodzić się nie może tam, gdzie chodzi o wierność prawu Bożemu, jest wewnętrzna zgoda na odstępstwo. Zdaniem Szostka i Chyrowicz akt poparcia w głosowaniu jest tożsamy z formalnym – a więc wewnętrznym – poparciem zawartych w projekcie rozwiązań, chyba że – jak zauważa Szostek – parlamentarzysta kłamie, głosując za prawem, którego nie popiera. Wydaje się, że jest to interpretacja stawiająca wypowiedź Papieża z EV 73 w dosyć dziwnym świetle: albo Papież błądzi, albo abstrahuje od realiów, nakazując chrześcijańskim politykom pracę nad prawem, by w ostatecznym głosowaniu to prawo odrzucić, jeśli nie są osiągnięte wszystkie postulowane rozwiązania.

Swoją drogą, przykład dylematu motorniczego przytoczony przez Chyrowicz zdaje się być chybiony o tyle, że autorka ustawia go jako wybór pomiędzy dwiema różnymi katastrofami, w których ofiarami jest pięć lub jedna osoba, w zależności od decyzji motorniczego¹⁰. Nie bardzo ów przykład

⁶ Por. *Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki „Evangelium vitae”*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 274-287.

⁷ Por. *Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 235-250.

⁸ Por. *Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 256-273.

⁹ Por. *Sprzeciw* s. 249-250.

¹⁰ Por. *Tramwaj* s. 256.

pasuje do kwestii minimalizowania strat, gdzie wybór jest pomiędzy – odwołując się do podobnej sytuacji – śmiercią wszystkich pięciu osób lub tylko jednej z tych pięciu. Przy takim ujęciu oczywistym się staje, że motorniczy ma możliwość ocalić niektórych, choć nie wszystkich. Czy zatem działanie minimalizujące skalę zagrożenia jest nie tylko prawem, ale i obowiązkiem? Odnosząc się do dyskusji nad ustawą aborcyjną trzeba bowiem wyraźnie stwierdzić, że nowa regulacja uniemożliwiła – przynajmniej w teorii – niektóre z działań do tej pory legalnych, zatem działania polityków ukierunkowane były na ratowanie tych, których uratować było można¹¹.

Wydaje się zatem, że jest możliwe rozróżnienie pomiędzy kompromisem politycznym a moralnym, o ile polityk chrześcijański w toku prac parlamentarnych dąży do ochrony i promocji rozpoznanego prawa moralnego, nade wszystko w odniesieniu do ochrony godności i życia ludzkiego. W takiej sytuacji poparcie projektu niedoskonałego, choć lepszego niż prawo dotąd obowiązujące, może być interpretowane jako godziwe w imię prawa stopniowości. Nagórny zwraca uwagę, że zakończenie działań legislacyjnych nie może w takiej sytuacji zwalniać polityka katolickiego z podejmowania dalszych działań zmierzających do jeszcze lepszej ochrony ludzkiego życia i godności¹². Rezygnacja taka oznaczałaby bowiem wewnętrzną zgodę na przyjęte rozwiązania, a zatem zmieniałaby naturę zawartego kompromisu z politycznego na moralny¹³.

Kompromis polityczny nie jest odstępstwem od prawdy tylko wówczas, gdy człowiek jest posłuszny prawemu sumieniu nie ustając w wysiłkach do wyeliminowania rozwiązań godzących w ludzką godność z porządku prawnego¹⁴. Gdy sumienie, zamiast szukać prawdy i dążyć do niej, poddaje się faktowi legalności działań w swej istocie niegodziwych, kompromis, który

¹¹ Warto, jak się wydaje, w tym miejscu przywołać dwie wypowiedzi św. Pawła, w których Apostoł wspomina o swoim pragnieniu uratowania „przynajmniej niektórych” (por. Rz 11, 4 i 1 Kor 9, 22). Oba teksty wskazują, że fakt niemożności ocalenia wszystkich nie zwalnia z podejmowania działań ukierunkowanych na ocalenie części z nich. Jedyna wątpliwość polega na tym, czy zawarcie kompromisu politycznego jest równoznaczne z formalną zgodą na działanie wewnętrznie niegodziwe. W opinii autora tak nie jest, jako że kompromis polega na zaakceptowaniu faktu niemożności uchwalenia ustawy radykalnie chroniącej życie i przyjęciu wobec tego prawa, które jest akceptowalne dla strony liberalnej.

¹² Por. *Moralne granice kompromisu*. RT 53:2006 z. 3 s. 62-63.

¹³ Podjęta w 2007 roku inicjatywa zmiany Konstytucji, ukierunkowana na pełniejszą ochronę ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci upadła, ponieważ wielu posłów deklarujących się jako katolicy, stwierdziło, że zawarty 14 lat wcześniej kompromis jest dobry, słuszny i potrzebny.

¹⁴ Por. N a g ó r n y. *Moralne granice kompromisu* s. 61.

miał być pierwszym krokiem ku ładowi moralnemu, staje się krokiem jedynym. Wydaje się, że zanikają wówczas racje, dla których kompromis był możliwy do zaakceptowania.

Rodzi się pytanie, na ile przyjęta przez Nagórnego interpretacja EV 73 może mieć zastosowanie do sytuacji, w której projekt ustawy pojawia się jako pierwsza próba legislacyjna w danym zakresie. Jan Paweł II mówi bowiem jedynie o projekcie prawa będącego alternatywą dla „prawa już obowiązującego lub poddanemu głosowaniu”. Czy zatem próby wypełnienia pustki prawnej, pozwalającej na nieskrępowane działania przeciw życiu, mogą być traktowane jako ograniczenie prawa niegodziwego, czy też – wobec formalnego braku jakiegokolwiek regulacji prawnej – sytuacja taka nie podlega pod uznany przez Jana Pawła II wyjątek?

Punktem wyjścia dla Papieża był dylemat sumienia polityka, który jest świadom swej podległości Chrystusowemu Prawu, a jednocześnie stara się służyć dobru wspólnemu własnej społeczności narodowej w parlamencie, a więc w strukturach demokratycznych, gdzie niemal wszystkie problemy rozstrzygane są na podstawie politycznego układu sił. Trzeba mieć świadomość, że wewnątrz społeczeństwa demokratycznego obywatele mogą podejmować działania nie objęte zakazem prawnym. Innymi słowy, stwierdzenie „pustka prawna” nie do końca oddaje rzeczywistość, gdyż zawsze istnieje ogólne przyzwolenie na podjęcie działań nie-zakazanych. System demokratyczny zakłada bowiem podstawową podmiotowość i dojrzałość obywateli, którzy dążą do wspólnego dobra. Zadaniem Państwa jest ochrona tej podmiotowości i bezpieczeństwa każdego z członków społeczności, przy jak najbardziej ograniczonej – w imię zasady pomocniczości – interwencji ze strony władzy. Nowe regulacje są w tym ujęciu reakcją na zauważone problemy i celem ich jest ochrona podstawowych praw i wolności. Wprowadzenie prawa szczegółowego, ograniczającego możliwość określonych działań – na przykład możliwość przeprowadzania procedur zapłodnienia pozaustrojowego – jest zatem nie tyle wypełnieniem pustki prawnej, ile wprowadzeniem prawa restryktywnego w miejsce ogólnej regulacji nie nakładającej na obywateli żadnych restrykcji. O ile zatem formalnie tworzone jest nowe prawo, o tyle merytorycznie zastosowanie zdaje się mieć casus z 1993 roku, a więc sytuacja ograniczenia rozwiązań permisywnych¹⁵.

¹⁵ Nieco inaczej interpretuje EV 73 A. Grzeškowiak: „Chodzi o sytuację, gdy w stanie prawnym istnieje już ustawa dopuszczająca zabicie dziecka poczętego przez przerwanie ciąży, a głosowanie dotyczy zmiany tego stanu. [...] Znieść albo odrzucić można tylko to, co już istnieje, a ponadto jest tu mowa o „ustawie” a nie o projekcie ustawy. W sytuacji, gdy aborcja

Dyskusje nad związkiem prawa i moralności układają się zasadniczo wedle czterech możliwych kluczy. Pierwszy widzi wąsko prawo ludzkie jako ekspresję prawa naturalnego, nie przyznając temu pierwszemu niemal żadnej autonomii. Drugi domaga się całkowitej separacji obu porządków, jako nieprzystających do siebie – moralność postrzegana jest jako kwestia osobista (a nawet prywatna), zaś prawo jako regulacja zewnętrzna o wyłącznie społecznym, porządkującym charakterze. Trzecie i czwarte podejście akcentują związek między prawem i moralnością, choć w zgoła odmienny sposób. Niektórzy, widząc wychowawczą rolę prawa, domagają się, by ustawodawstwo niejako zmuszało obywateli do życia wedle coraz wyższych standardów moralnych. Inni zaś, widząc trudności w realizacji standardów moralnych wyznaczonych przez prawo twierdzą, że prawo nieprzestrzegane ma charakter demoralizujący i antyspołeczny, gdyż tworzy przyzwyczajenie nieposłuszeństwa wobec wszelkiego prawa. Postulują zatem rozwiązania minimalistyczne, pozostawiające obywatelom możliwie największą swobodę.

Problem w tym, że wszystkie cztery podejścia są prawdziwe jednocześnie, splatając się w jedną, skomplikowaną rzeczywistość. Prawo ludzkie, autonomicznie porządkując życie społeczne, nie może dla siebie domagać się amoralnego charakteru regulacji prawnych, choćby w imię skuteczności przyjmowanych rozwiązań. I choć prawdą jest, że jakieś konkretne prawo jest martwe i powszechnie lekceważone, co może osłabiać szacunek do prawa w ogóle, jednocześnie żadna regulacja nie można wypaczać sumień obywateli akceptujących działania wewnętrznie niegodziwe.

Myliliby się ten, kto chciałby w prawie stanowionym widzieć gwaranta ludzkiej moralności. Historia zna takie epizody i chyba żaden z nich nie może być zaliczony do szczęśliwych. Jeśli już szukać jakiegoś gwaranta moralności, upatrywać by go trzeba w sumieniu, o ile jest ono rzeczywiście prawidłowo uformowane. O ile jednak prawo nie może aspirować do roli stróża moralności, o tyle świat wartości może i powinien stać u podstaw prawa ludzkiego. Problem w tym, że współczesna kultura zakwestionowała istnienie obiektywnego porządku moralnego czyniąc prawo narzędziem całkowicie uzależnionym od aktualnej koniunktury politycznej i społecznego ukła-

dotąd nie była prawnie uznana, niedopuszczalne będzie poparcie jej legalizacji choćby w najwęższej z możliwych wersji projektu ustawy, ponieważ jednak wprowadza ona, statuuje jej legalność *ab initio*, czyniąc dozwolonym prawnie zabicie dziecka poczętego. W takim przypadku głoszący winien być przeciwko każdej z wersji projektu”. *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki „Evangelium vitae” Jana Pawła II*. W: „*Evangelium vitae*”. *Tekst i komentarze*. Lublin 1997 s. 357-358.

du sił. Zachowując zadanie strażnika porządku społecznego, amoralne prawo staje się coraz bardziej totalitarnym i nieludzkim, gdyż podporządkowuje wymogi płynące z godności osoby paradygmatowi skuteczności działania¹⁶.

Swoista pustka moralna, będąca efektem odrzucenia fundamentu moralnego, sprawia, że każdy konflikt jawi się jako pole możliwego kompromisu, zazwyczaj zawieranego wedle dwóch możliwych scenariuszy: układu sił lub ochrony praw mniejszości. O ile pierwsze podejście zdaje się być stosunkowo oczywiste (decyduje zdanie większości), o tyle drugie domaga się krótkiego wyjaśnienia. Współczesna cywilizacja euroatlantycka wykształciła mentalność, wedle której interesy mniejszości (jakkolwiek rozumiana) muszą być chronione w stopniu większym, niż reszty społeczeństwa, choćby działanie takie odbywało się ze szkodą dla dobra wspólnego. Konsekwentnie demokracja staje się systemem dyktatu mniejszości, prowadząc do postępującej destabilizacji zarówno porządku społecznego (np. zwyczajów czy struktur) jak moralności, czego przejawem może być coraz bardziej rozpowszechniony indywidualizm i relatywizm.

Paradoks polega na tym, że celem kompromisu politycznego ma być zachowanie stabilności struktur społecznych i ochrona dobra wspólnego. Jak się wydaje, sytuacja, w której brak jest moralnych granic dla kompromisu, czyni dążenie do niego bezsensownym i w ostatecznym rozrachunku szkodliwym społecznie. Kompromis bez moralnych odniesień opiera się wyłącznie na układzie sił. Dobro i prawda nie mają wówczas żadnego znaczenia, trudno zatem w nim szukać elementów budujących dobro wspólne¹⁷.

Prawdziwy dialog może mieć miejsce wyłącznie tam, gdzie strony zachowują własną tożsamość i podejmując rozmowy szukają sposobu realizacji dobra wspólnego, a więc drogi rozwoju zarówno społeczności jako takiej jak i wszystkich jej członków. W swej istocie zatem dialog ukierunkowany jest na ustawiczne poszukiwanie prawdy, przy jednoczesnym „metodologicznym” zakwestionowaniu tego wszystkiego, co już zostało odkryte i znalezione. Jeśli zatem odwołanie do prawdy jest kluczem do prawdziwego dialogu, kompro-

¹⁶ Por. A. S z o s t e k. *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*. W: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*. Red. E. Sgreccia i in. Lublin 1999 s. 198-199.

¹⁷ Por. KDK 82: „Niech nas wszakże nie zwodzi fałszywa nadzieja. Jeżeli bowiem, zapomniawszy wrogości i nienawiści, nie zawrze się w przyszłości trwałych i uczciwych umów w sprawie powszechnego pokoju, ludzkość, która już obecnie znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie, mimo że osiągnęła podziwu godną wiedzę, popychana dalej zbrodniczą ręką może doczekać się godziny, w której nie będzie już jej dane zaznać innego pokoju, jak tylko przerażającego pokoju śmierci”.

mis zawarty w efekcie rozmów nie może dotyczyć fundamentalnych wartości, a jedynie dróg realizacji odkrytego dobra. Prawda nie zależy od wyniku dialogu, gdyż w stosunku do niego jest pierwotna. Kompromis zatem, jako metoda rozwiązywania sporów i konfliktów społecznych, nie zawsze jest właściwym narzędziem, gdyż ogranicza go prawda, która sama w sobie nie zna wyjątków i kompromisów.

Uznanie, że każda sprawa może być przedmiotem kompromisu, jest owocem oddzielenia życia społecznego od porządku wartości opartego na prawie naturalnym. Zrelatywizowanie świata wartości czyni go podatnym na manipulację i podaje w wątpliwość każde, nazbyt restrykcyjne w odbiorze społecznym rozwiązanie. Demokratyczny system życia społecznego proponuje wówczas kompromis jako narzędzie mające służyć wypracowaniu konsensu umożliwiającego osiągnięcie wspólnej dla wszystkich płaszczyzny porozumienia. Oderwanie jednak tego procesu od fundamentu prawdy czyni dialog pozornym, uzależnionym od społecznego układu sił. Efektem negocjacji jest stanowisko chroniące interesy silniejszych, niezależnie od wymogów, jakie stawia prawda. Paradoksalnie, tak zawarty kompromis może, ale nie musi, chronić interes najsłabszych członków społeczności – wszystko jest uzależnione od stanowiska silnych. Wadliwość zawartego tak kompromisu nie płynie zatem z jego treściowej zawartości, ale z przyjętych założeń metodologicznych, które mogą doprowadzić do przyjęcia postaw totalitarnych.

Nie każdy kompromis jest zatem wart swojej ceny. Nie każda osiągnięta skutek negocjacji zgoda rzeczywiście służy dobru wspólnemu¹⁸. Może się okazać, że wypracowany z trudem kompromis w swej istocie jest porażką moralności, co więcej – jego skutkiem będzie wejście na równię pochyłą i stopniowa erozja sumień.

Nie oznacza to jednak, że każdy kompromis jest „zgniły”. Zgodnie z prawem stopniowości, kompromis może stać się drogą budowania porządku społecznego, rzeczywiście opartego na prawdzie i dobru. Świadomość, że osiągnięcie celu nie zawsze jest możliwe od razu sprawia, że – przy zachowaniu klarowności odnośnie do własnych poglądów i postaw – możliwym się staje zaakceptowanie rozwiązań tymczasowych, przybliżających do celu. Inny mi słowy, zawarty kompromis staje się pierwszym krokiem ku porządkowi, w którym godność osoby ludzkiej i przysługujące jej prawa stanowią rzeczywisty fundament przyjmowanych rozwiązań legislacyjnych.

¹⁸ Por. W. Ł a c z k o w s k i. *Prawo naturalne a prawo stanowione*. W: *Medycyna i prawo* s. 223-225.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- C h y r o w i c z B.: Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce. „Ethos” 16: 2003 nr 61-62 s. 256-273.
- G r z e ś k o w i a k A.: Polityka i prawo w służbie życia według encykliki *Evangelium vitae* Jana Pawła II. W: *Evangelium vitae*. Tekst i komentarze. Lublin: RW KUL 1997 s. 353-364.
- L e s i a k o w s k i K.: Historia antyaborcyjnych przezroczy. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 64-68.
- Ł a c z k o w s k i W.: Prawo naturalne a prawo stanowione. W: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*. Red. E. Sgreccia i in. Lublin: RW KUL 1999 s. 218-227.
- N a g ó r n y J.: Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 235-250.
- N a g ó r n y J.: Moralne granice kompromisu. RT 53:2006 z. 3 s. 57-70.
- S z o s t e k A.: Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 274-287.
- S z o s t e k A.: W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione. W: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*. Red. E. Sgreccia i in. Lublin: RW KUL 1999 s. 187-200.
- Stenogram obrad sejmu: <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/main/3B7B7F5A>. Wydruk z dnia 29.01.2009.
- Stenogram obrad Sejmu: http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/9a905bc_b5531f478c125745f0037938e77a5acf5385c08d8cc125750c0043fb5c?OpenDocument. Wydruk z dnia 29.01.2009.
- Ż u r e k J.: Od kołyski do gardła. Sztuczne poronienia w Polsce Ludowej. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 69.

THE POLITICAL CONCESSION AND MORAL COMPROMISE

S u m m a r y

It is not always clear, whether political concession is or is not a moral compromise in the same time. As long as finding the middle ground does not concerns sensitive matters, there seems to be no problem. When it is in connection to human life and dignity – the problem strikes with full force. Dr. P. H. Kieniewicz discusses the problem of political concession and the risk of moral compromise when sensitive matters – like in vitro fertilization – are to be legislated and moral clarity is to be expected from the people of right conscience. In his opinion such a distinction is possible, in accordance to EV 73.

Słowa kluczowe: kompromis, polityka.

Key words: compromise, politics.

ADAM ZADROGA

EKONOMIA SPOŁECZNA I NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA WZAJEMNE IMPLIKACJE AKSJOLOGICZNE

W ostatnich kilku latach obserwuje się w Polsce znaczący wzrost ilości prac badawczych¹ oraz różnego rodzaju form promocji i bezpośrednich aplikacji zasad tzw. ekonomii społecznej². Procesowi temu sprzyja m.in. realiza-

Dr ADAM ZADROGA – adiunkt Katedry Historii Teologii Moralnej w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: adam.zadroga@kul.pl

¹ Szczegółowe dane na temat wyników prac badawczych w zakresie ekonomii społecznej przeprowadzonych w ostatnich kilku latach w Polsce zawierają m.in. strony internetowe, tj. www.bazy.ngo.pl; www.ekonomia.spoeczna.pl; www.wrzos.org.pl

² „Pojęcie ekonomii społecznej, nazywanej w niektórych krajach przedsiębiorczością społeczną, jest bardzo szerokie. Najbardziej popularna i często stosowana jest definicja europejskiej sieci badawczej EMES (European Research Network). Według niej za przedsiębiorstwo społeczne uznaje się działalność o głównie społecznych celach, której zyski w założeniu są reinwestowane w te cele lub we wspólnotę, a nie w celu maksymalizacji zysku lub zwiększenia dochodu udziałowców czy też właścicieli. EMES określa kryteria społeczne i kryteria ekonomiczne, którymi powinny charakteryzować się inicjatywy wpisujące się w ekonomię społeczną. Kryteria ekonomiczne: prowadzenie w sposób względnie ciągły, regularny działalności w oparciu o instrumenty ekonomiczne; niezależność, suwerenność instytucji w stosunku do instytucji publicznych; ponoszenie ryzyka ekonomicznego; istnienie choćby nielicznego płatnego personelu. Kryteria społeczne: wyraźna orientacja na społecznie użyteczny cel przedsięwzięcia; oddolny, obywatelski charakter inicjatywy; specyficzny, możliwie demokratyczny system zarządzania; możliwie wspólnotowy charakter działania; ograniczona dystrybucja zysków. Ten zestaw kryteriów jest definicją idealnego przedsiębiorstwa społecznego. Od przedsięwzięć zaliczanych do tego sektora nie wymaga się zatem spełnienia wszystkich kryteriów, lecz większości z nich”. <http://www.ekonomiaspoeczna.pl/x/410380>

W związku z tym, odpowiadając na pytanie, czym jest ekonomia społeczna, należy stwierdzić, iż jest to taka forma działalności gospodarczej podejmowana przez podmioty o wyraźnie określonych celach społecznych, która wykorzystując narzędzia ekonomiczne, po to wypracowuje zysk, by móc za jego pomocą realizować swoje zadania statutowe (misję społeczną). „W ramach PO KL do tej kategorii zaliczone zostały: spółdzielnie socjalne, spółdzielnie pracy,

cja założeń polityki Unii Europejskiej, a co się z tym wiąże, możliwość pozyskiwania funduszy europejskich na tego typu działania naukowe i szkoleniowe³. Fakt ożywionego zainteresowania możliwościami, jakie niesie ze sobą przedsiębiorczość społeczna⁴, skłania do podjęcia refleksji także na gruncie poszukiwań naukowych inspirowanych nauczaniem społecznym Kościoła⁵.

Okazuje się, że obie dziedziny – ekonomię społeczną i katolicką myśl społeczną – łączy nie tylko podobny przedmiot zainteresowań, którym jest problematyka społeczna, ale także wspólny fundament w postaci pewnych wartości i zasad. Wydaje się, iż istnienie tego rodzaju powiązań na poziomie aksjologicznym nie jest za bardzo znane, o czym może świadczyć m.in. fakt, iż trudno doszukać się w literaturze przedmiotu jakichś wyraźnych opracowań czy nawet wzmianek na ten temat⁶. Dlatego też uzasadnione staje się podjęcie próby bliższego przyjrzenia się i przeanalizowania tego związku, w celu szczegółowego wskazania wzajemnych implikacji, a poprzez to ukazanie możliwości obustronnego ubogacenia obu tych dziedzin ludzkiej refleksji nad życiem społecznym.

Za podjęciem takiego problemu badawczego na gruncie teologii moralnej, w zakres której wchodzi nauka społeczna Kościoła⁷, przemawia również to,

spółdzielnie inwalidów i niewidomych, organizacje pozarządowe oraz podmioty wymienione w art. 3 ust. 3 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o pożytku publicznym i wolontariacie (Dz. U. z dnia 29 maja 2003 r. z późn. zm.)". *Słownik terminologiczny dla Szczegółowego Opisu Priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki*. W: *Szczegółowy Opis Priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013*. Warszawa 2008 s. 326.

³ Por. Priorytet VII. „Promocja integracji społecznej”; Działanie 7.2. „Przeciwdziałanie wykluczeniu i wzmocnienie sektora ekonomii społecznej”; Poddziałanie 7.2.2. „Wsparcie ekonomii społecznej”. W: *Szczegółowy Opis Priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013* s. 218-219.

⁴ W niniejszym artykule określenie „ekonomia społeczna” będzie używane zamiennie z takimi terminami, jak: „przedsiębiorczość społeczna”, „przedsiębiorstwo społeczne” i „gospodarka społeczna”.

⁵ Należy tu wyjaśnić, iż nauka społeczna Kościoła (nauczanie społeczne Kościoła) należy do depozytu wiary i podlega oficjalnej wykładni *Magisterium Ecclesiae*, natomiast czym innym jest katolicka nauka społeczna, która jest nauką refleksją teoretyczną i praktyczną opartą na tej oficjalnej nauce Kościoła w sprawach społecznych, w celu jej pogłębienia i rozbudowania. Por. W. P i w o w a r s k i. *Katolicka nauka społeczna*. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993 s. 76-77.

⁶ Autor opiera swoje spostrzeżenie na tym, iż w ramach przeprowadzonej kwerendy, jak dotychczas, nie znalazł żadnej publikacji, która podejmowałaby analizę powiązań ekonomii społecznej i nauki społecznej Kościoła w wymiarze aksjologicznym.

⁷ Por. SRS 41; CA 55.

iż nie wystarczy sama troska o tworzenie oraz promowanie tego, co stanowi o istocie ekonomii społecznej, tzn. wykreowanie skutecznych mechanizmów upodmiotowienia i niezależności osób, instytucji i wspólnot w ramach życia społeczno-gospodarczego. Koniecznie bowiem należy podejmować równolegle także takie inicjatywy, które pozwolą uniknąć niebezpieczeństwa polegającego na pominięciu czy zlekceważeniu wartości i zasad moralno-społecznych w procesie budowania modelu ekonomii społecznej⁸.

W gruncie rzeczy chodzi tu więc przede wszystkim o udowodnienie tezy natury etycznospołecznej głoszącej, że podejmowanie, a następnie prowadzenie działalności gospodarczej (w tym także działalności w ramach przedsiębiorstwa społecznego) nie może być pozbawione mocnego zakorzenienia aksjologicznego. W przeciwnym razie takie gospodarowanie, wyjąłowane z czynników wartościujących, nie będzie prawdziwie służyło dobru człowieka i społeczeństwa. Grozi wówczas popełnienie zasadniczego błędu – błędu „antropologicznego”⁹ – jak miało to miejsce w przypadku systemu komunistycznego z jego materialistyczną wizją człowieka i świata oraz w sferze ekonomicznej – gospodarką centralnie planowaną. Ostatecznie bowiem – jak podkreśla Sobór Watykański II w *Gaudium et spes* – to ludzka osoba winna stanowić ośrodek i cel wszelkiej działalności gospodarczej¹⁰.

W niniejszym artykule poszczególne zasady życia społecznego, głoszone przez Kościół w ramach społecznego nauczania, zostaną poddane analizie pod kątem ich obecności lub konieczności ich uwzględnienia w ekonomii społecznej. Najpierw zostanie wskazane (1) źródło i fundament wszystkich zasad społecznych, jakim jest osoba ludzka, a następnie ukazana zostanie (2) godność pracy i ściśle z nią związane wezwanie do przedsiębiorczości. W dalszej kolejności zostaną przeanalizowane zasady: (3) dobro wspólne, powszechne

⁸ O tym, że wątek aksjologiczny powinien być istotnym elementem szerszej refleksji nad ekonomią społeczną, przekonują słowa autorów jednej z publikacji poświęconej próbie wypracowania polskiego modelu gospodarki społecznej: „Wskazując na aksjologiczny, a nie czysto utylitarny aspekt istnienia ekonomii społecznej, chcemy wyraźnie podkreślić, że wbrew dość powszechnemu przekonaniu rozwój ekonomii społecznej – rozumianej jako powstanie i funkcjonowanie poszczególnych przedsiębiorstw ekonomii społecznej, a także tworzenie się systemu, w którym przedsiębiorstwa te mogłyby sprawnie funkcjonować – nie może zależeć jedynie od warunków prawno-finansowych. Ich kształt jest bardzo istotny, nie zastąpi on jednak tego, co najważniejsze – zmiany w sposobie myślenia na temat problemów społecznych i sposobów ich rozwiązywania”. *Polski model ekonomii społecznej. Rekomendacje dla rozwoju. Zaproszenie do dyskusji*. Red. P. Frączak, J. J. Wygnański. Warszawa 2008 s. 15.

⁹ Por. CA 13.

¹⁰ Por. KDK 63.

przeznaczenie dóbr i opcja preferencyjna na rzecz ubogich, a na końcu: (4) solidarność, pomocniczość i uczestnictwo.

I. OSOBA LUDZKA – ŹRÓDŁO I FUNDAMENT WSZYSTKICH ZASAD SPOŁECZNYCH

Wydaje się, iż punktem wyjścia niniejszych rozważań powinna stać się odpowiedź na pytanie: które zasady i wartości można uznać za wspólne, charakterystyczne dla nauczania społecznego Kościoła, a równocześnie specyficzne dla gospodarki społecznej? Zanim jednak przyjdzie wymienić i przeanalizować ów katalog aksjologiczny, w tym miejscu należy rozstrzygnąć dużo bardziej zasadniczy problem, który tkwi w tym, czy można wskazać jakieś wspólne źródło wszystkich zasad społecznych, coś w rodzaju punktu oparcia?

J. Majka definiuje zasady życia społecznego jako „ogólne dyrektywy dotyczące istnienia i normalnego funkcjonowania społeczeństwa w takim sensie, że łamanie lub omijanie tych dyrektyw albo musi zagrozić życiu społecznemu, albo oznacza, że mamy do czynienia ze społecznością pozorną”¹¹. W ten sposób zostaje wskazany naturalny punkt oparcia dla zasad społecznych, którym jest samo życie społeczne. Od stosowania tychże zasad zależy bowiem budowanie prawidłowej społeczności ludzkiej, jej istnienie i rozwój¹². Jednak, gdy jeszcze głębiej przyjrzeć się istocie życia społecznego, to okaże się, iż metafizycznym punktem wyjścia dla każdej zasady społecznej jest społeczna natura człowieka¹³.

Prawda o tym, że człowiek jest istotą społeczną¹⁴, prowadzi ku dynamicznemu ujęciu koncepcji życia społecznego i osoby ludzkiej. Rzecz w tym, że każdy człowiek, gdy się rodzi, kryje w sobie jedynie pewną potencjalność,

¹¹ *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982. Cyt. za: T. B o r u t k a. *Zasady życia społecznego*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*. Red. A. Zwoliński. Radom 2005 s. 597.

¹² Por. B o r u t k a. *Zasady życia społecznego* s. 597. „Zasady nauki społecznej jako całość stanowią podstawowy wyraz prawdy o społeczeństwie. Poruszają one każde sumienie i zachęcają do wpływania w sposób wolny na innych, w pełnej współodpowiedzialności wszystkich i w odniesieniu do wszystkich”. Papińska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005 [dalej: KNSK] 163.

¹³ Por. B o r u t k a. *Zasady życia społecznego* s. 597.

¹⁴ Por. KDK 12; KKK 1879. Szerzej na temat społecznej natury człowieka – por. KNSK 149-151.

a do pełni człowieczeństwa dochodzi poprzez życie społeczne. Jednocześnie człowiek odkrywa niewystarczalność własnych sił wewnętrznych i tu pojawia się m.in. konieczność otwarcia na innych ludzi dla tworzenia wspólnych wartości. To właśnie w formie zasady społecznej znajduje swój wyraz nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków do realizacji celów osobowych. Formułowanie tych zasad oparte jest jednak nie tylko na ludzkiej potrzebie „brania”, lecz także „dawania”, czyli angażowania się i poświęcania na rzecz innych. Należy tu podkreślić, iż człowiek bez możliwości realizowania tych potrzeb nie będzie się właściwie rozwijał jako osoba¹⁵.

W tym kontekście widać wyraźnie, iż centralne miejsce w każdym obszarze i przejawie uspołecznienia przysługuje człowiekowi. To wokół niego toczy się całe życie społeczne, gdyż to on zawsze pozostaje głównym, najbardziej aktywnym uczestnikiem tegoż życia¹⁶. Człowiek „daleki od bycia przedmiotem i biernym elementem życia społecznego, jest bowiem, powinien być i pozostaje jego podmiotem, fundamentem i celem”¹⁷.

Podobne podejście charakterystyczne jest dla ekonomii społecznej, gdyż dostrzega się w niej równie wyraźne nachylenie personalistyczne. Centrum idei gospodarki społecznej tkwi w autentycznej trosce o prawidłowy i pełny rozwój osoby ludzkiej; podejście do człowieka jako podmiotu działań społeczno-gospodarczych w celu jego aktywizacji, wyzwolenia jego potencjału osobowego i ostatecznie usamodzielnienia. To upodmiotowienie i usamodzielnienie staje się szczególnie zrozumiałe i istotne, gdy się weźmie pod uwagę fakt, iż różnego rodzaju formy przedsiębiorczości podejmowane są przede wszystkim w kontekście przeciwdziałania zjawisku wykluczenia społecznego¹⁸ osób zagrożonych marginalizacją: bezrobotnych, bezdomnych, niepełnosprawnych, emigrantów itp. „Podstawowa «obietnica» ekonomii społecznej to ta, że działania w specyficznych obszarach rynku, oparte o coś więcej niż chęć zysku mogą być skutecznym mechanizmem odzyskiwania oraz ochrony suwerenności i podmiotowości dla osób, instytucji i wspólnot”¹⁹.

¹⁵ Por. A. Z w o l i ń s k i. *Katolicka nauka społeczna*. Kraków 1992 s. 27-28; B o r u t k a. *Zasady życia społecznego* s. 597.

¹⁶ Por. KNSK 106.

¹⁷ P i u s XII. *Przemówienie radiowe* (24 grudnia 1944), 5. W: *Acta Apostolicae Sedis* [dalej: AAS] 37(1945) 12.

¹⁸ Szerzej na temat zjawiska wykluczenia społecznego i przeciwdziałania mu zob. m.in.: *Przeciw wykluczeniu społecznemu*. Red. M. Duda, B. Gula. Kraków 2008.

¹⁹ *Polski model ekonomii społecznej* s. 16.

W związku z powyższym w praktyce ekonomia społeczna oznacza dla poszczególnych osób zagrożonych wykluczeniem społecznym „szansę na porzucenie pozycji klienta, bycia przedmiotem filantropii i transferów społecznych, pozycji osoby zależnej od pomocy innych – także od pomocy ze strony organizacji pozarządowych; szansę na stanie się samodzielną jednostką zdolną do zadbania o swój los i swoich najbliższych. Wiąże się to z możliwością, ale i koniecznością uzyskiwania dochodu z pracy, a w konsekwencji oznacza odzyskanie godności, która ma swoje źródło w dokonywaniu samodzielnych wyborów dotyczących własnego losu”²⁰.

II. GODNOŚĆ LUDZKIEJ PRACY I WEZWANIE DO PRZEDSIĘBIORCZOŚCI

Zarabianie na własne utrzymanie w ramach przedsiębiorstwa społecznego i związana z tym radykalna zmiana „na lepsze” sytuacji egzystencjalnej człowieka narażonego na wykluczenie społeczne jest konkretnym potwierdzeniem treści, które Kościół głosi na temat godności ludzkiej pracy, a także powołania do przedsiębiorczości (kreatywności). „Praca jest szanowana, ponieważ stanowi źródło bogactwa lub przynajmniej godnych warunków życia i w ogóle jest skutecznym narzędziem przeciwko ubóstwu (por. Prz 10, 4)”²¹. Praca jest dla człowieka podstawowym prawem i dobrem²² – odpowiednim do wyrażenia i pomnożenia ludzkiej godności (ma wymiar osobowy). Kościół naucza, że praca jest konieczna ze względu na utrzymanie rodziny²³, prawo do posiadania własności²⁴ i potrzebę udziału w budowaniu dobra wspólnego rodziny ludzkiej²⁵.

W tym kontekście Jan Paweł II dostrzega m.in. potrzebę, by istniał „nie-skrępowany proces samoorganizowania się społeczeństwa”²⁶. Dlatego tym bardziej inicjatywy tzw. trzeciego sektora, związane zwłaszcza z ekonomią społeczną, stają się coraz bardziej znaczącą okazją do potwierdzania wartości ludzkiej pracy i równocześnie przykładem praktycznego wdrożenia postulatów

²⁰ Tamże.

²¹ KNSK 257.

²² Por. KDK 26; LE 9, 18.

²³ Por. LE 10.

²⁴ Por. RN 11; LE 14; CA 31.

²⁵ Por. LE 16.

²⁶ CA 16.

społecznego nauczania Kościoła. *Magisterium Ecclesiae* podkreśla, że to właśnie m.in. w licznych przykładach działalności przedsiębiorstw spółdzielczych, powstałych na podstawie porozumienia stowarzyszającego, potwierdza się możliwość budowania ekonomii prawdziwie służącej człowiekowi: podnoszącej wartość pracy, sprzyjającej rozwojowi odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej, oraz innych wartości ludzkich, tj. przedsiębiorczości – przydatnych do rozwoju rynku i całego społeczeństwa²⁷.

W związku z tym warto poszerzyć wątek podkreślający wzajemne implikacje gospodarki społecznej i nauczania społecznego Kościoła na płaszczyźnie wartości ludzkiej pracy o kategorię przedsiębiorczości. Trzeba bowiem zaznaczyć, iż „myślenie w kategoriach ekonomii społecznej odwołuje się do idei przedsiębiorczości jako chęci wzięcia odpowiedzialności za swój los. Bez ducha przedsiębiorczości w ludziach, w organizacjach i we wspólnotach, najlepsze nawet warunki zewnętrzne nie doprowadzą do zasadniczych zmian. Oczywiście wymaga to przede wszystkim zmiany w ludziach, którzy muszą chcieć i umieć podjąć wyzwanie”²⁸. Kościół ze swej strony żywi równie głębokie przekonanie, iż „[...] staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej pracy ludzkiej oraz – jako część istotna tej pracy – rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości”²⁹. Wiąże się to nierozdzielnie z prawdą o tym, że „[...] głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią *sam człowiek*. To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb”³⁰.

III. DOBRO WSPÓLNE, POWSZECHNE PRZEZNACZENIE DÓBR I OPCJA PREFERENCYJNA NA RZECZ UBOGICH

Dotychczasowe rozważania koncentrowały się wokół osoby ludzkiej i jej godności oraz dobra, które może stać się jej udziałem, dzięki realizacji powołania do pracy i przedsiębiorczości. Należy teraz zatrzymać się nad problemem społecznych uwarunkowań ludzkich działań. Zagadnienie to wpisuje się w treści poszczególnych zasad życia społecznego. Rozważenie tychże zasad

²⁷ Por. J a n XXIII. Encyklika *Mater et magistra*. ASS 53(1961) 422-423.

²⁸ *Polski model ekonomii społecznej* s. 15.

²⁹ CA 32.

³⁰ Tamże.

w kontekście ekonomii społecznej warto podjąć, poczynając od omówienia dobra wspólnego. W nauce społecznej Kościoła jest ono ujmowane jako „suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”³¹.

W związku z tym dobro wspólne, rozumiane właśnie jako pewne uwarunkowania społeczne, sprzyjające rozwojowi różnych form ekonomii społecznej, musi oznaczać, że gospodarka społeczna będzie funkcjonować „jedynie w środowisku, w którym ludzie angażują się we wspólne przedsięwzięcia, umieją współdziałać i mają do siebie zaufanie umożliwiające wspólne podejmowanie ryzyka. Oznacza to, że efektywne przedsiębiorstwa społeczne muszą funkcjonować w środowisku, gdzie inicjatywy społeczne, inicjatywy obywatelskie istnieją jako coś naturalnego – wtedy część z nich może przyjąć formę przedsiębiorczości społecznej. Można powiedzieć, że przedsięwzięcia ekonomii społecznej bazują na kapitale społecznym i jednocześnie wytwarzają go”³².

W świetle nauki społecznej Kościoła można tu dodać, iż to właśnie poczucie obowiązku zaangażowania się na rzecz osiągnięcia i rozwoju dobra wspólnego winno popychać wszystkich ludzi – każdego stosownie do swoich możliwości – do podejmowania inicjatyw obywatelskich w lokalnym środowisku, w tym m.in. przedsięwzięć z zakresu ekonomii społecznej. Trzeba przy tym pamiętać, iż dobro wspólne, będąc wyrazem najwznioślejszych skłonności człowieka, jest zarazem dobrem trudnym do osiągnięcia, ponieważ wymaga odpowiedniego nastawienia i nieustannego szukania dobra innych, traktowanego jak dobro własne³³.

Pomimo świadomości tych trudności, gospodarce społecznej winna przyświecać idea, wyrażona już przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, „przywrócenia i dostosowania podziału dóbr stworzonych do norm dobra wspólnego, czyli sprawiedliwości społecznej. Każdy bowiem społecznie wrażliwy człowiek zdaje sobie sprawę, że w chwili obecnej z powodu olbrzymiej przepaści między garstką przebogatych, a nieprzeliczoną rzeszą biednych podział ten cierpi na bardzo poważne braki”³⁴.

Nawiązując do społecznego nauczania papieża Jana Pawła II, warto tu jeszcze zaznaczyć, iż dobra wspólnego nie można traktować jako celu samego

³¹ KDK 26; por. KKK 1905-1912.

³² *Polski model ekonomii społecznej* s. 15.

³³ Por. KNSK 167.

³⁴ QA 58.

w sobie, gdyż ma ono wartość jedynie w odniesieniu do realizacji ostatecznych celów człowieka i powszechnego dobra wspólnego całego stworzenia. Oznacza to, iż nie można pozbawiać dobra wspólnego jego transcendentnego wymiaru, ponieważ to Bóg jest ostatecznym celem swoich stworzeń³⁵. To tylko dzięki Niemu, przez Niego i ze względu na Niego każda rzeczywistość, łącznie z ludzką aktywnością gospodarczo-społeczną, może być doprowadzona do swojego najwyższego Dobra. W przeciwnym razie wizja czysto materialistyczna doprowadziłaby do przekształcenia dobra wspólnego w zwyczajny dobrobyt społeczno-ekonomiczny, pozbawiony jakiegokolwiek transcendentnego celu, a tym samym najgłębszej racji swojego istnienia³⁶. Jest to ważna przestroga dla takiego modelu ekonomii społecznej, który chciałby ów najgłębszy, transcendentny wymiar wyrugować ze swych założeń aksjologicznych.

Innym ważnym wymiarem dobra wspólnego jest zasada powszechnego przeznaczenia dóbr, która opiera się na fakcie, iż „pierwszym źródłem wszystkiego, co dobre, jest sam akt Boga, który stworzył ziemię i człowieka, człowiekowi zaś dał ziemię, aby swoją pracą czynił ją sobie poddaną i cieszył się jej owocami (por. Rdz 1, 28-29). Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywał wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo. To stanowi uzasadnienie powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Ona to przez samą swą urodzajność i zdolność zaspokajania potrzeb człowieka jest pierwszym darem, który Bóg ofiarował człowiekowi, aby utrzymać go przy życiu”³⁷.

Zasada powszechnego używania dóbr jest „pierwszą zasadą całego porządku społeczno-etycznego”³⁸ i „typową zasadą chrześcijańskiej nauki społecznej”³⁹. Jej związek z ekonomią społeczną uwidacznia się w szczególności w tym, iż zachęca ona do budowania gospodarki opartej na wartościach moralnych, co nie pozwala nigdy na utracenie z pola widzenia źródła i celu wszelkich dóbr, tak by można było budować świat bardziej sprawiedliwy i solidarny – gdzie powstawanie bogactwa mogłoby spełniać pozytywną funkcję, jako środek wspierający dobrobyt ludzi, ale także sprzeciwiający się ich wykluczaniu czy wyzyskowi⁴⁰.

³⁵ Por. CA 41.

³⁶ Por. KNSK 170.

³⁷ CA 31.

³⁸ LE 19.

³⁹ SRS 42.

⁴⁰ Por. KNSK 174.

Dlatego zasada powszechnego przeznaczenia dóbr zakłada m.in. szczególną troskę o ubogich – ludzi narażonych na społeczną marginalizację, którym warunki życia przeszkadzają w odpowiednim wzrastaniu. I w związku z tym Kościół głosi potrzebę kierowania się w życiu społecznym opcją preferencyjną na rzecz ubogich. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* wyjaśnia, iż „jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr”⁴¹.

Dla ekonomii społecznej jest to zasada również bardzo znacząca. Powstawaniu przedsiębiorstw społecznych najczęściej prześwieca idea przeciwdziałania zjawisku wykluczenia osób ubogich takich, jak bezrobotni czy bezdomni. W swych założeniach aksjologicznych gospodarka społeczna odwołuje się także do kategorii odpowiedzialności społecznej związanej ze stylem życia i podejmowanymi przez ludzi decyzjami (o co właśnie apeluje Jan Paweł II w cytowanym powyżej tekście). Aspekt ten wyrażają słowa: „Ważne jest poczucie odpowiedzialności za swoje czyny – nie tylko w wymiarze bezpośrednim, ale także pośrednim, np. w formie świadomych zachowań konsumenckich (często wydawanie pieniędzy to jest lub może być rodzaj «głosowania» i opowiadania się za określonymi wartościami). Odpowiedzialność obywatela, konsumenta, inwestora to ważna kategoria ekonomii społecznej”⁴².

IV. SOLIDARNOŚĆ, POMOCNICZOŚĆ I UCZESTNICTWO

W świetle dotychczasowych rozważań warto zaznaczyć, iż z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła istnieją ścisłe związki zasady dobra wspólnego i powszechnego przeznaczenia dóbr z solidarnością⁴³. Co godne podkreślenia, o przedsiębiorczości społecznej mówi się czasem jako o ekonomii solidarności⁴⁴. Stąd również ta kategoria wymaga stosownej refleksji w ramach niniejszego opracowania.

⁴¹ SRS 42.

⁴² *Polski model ekonomii społecznej* s. 16.

⁴³ Por. SRS 17; 39; 45.

⁴⁴ Por. http://www.ekonomiaspoleczna.pl/files/ekonomiaspoleczna.pl/public/manifest_ekonomii_spolecznej.pdf

Dla zwolenników gospodarki społecznej oczywistą sprawą jest to, iż nie wystarczy umieć działać wspólnie. Widzą oni, iż dla skutecznego rozwiązywania problemów społecznych konieczna jest umiejętność zrozumienia złożonych przyczyn tychże problemów i myślenie w kategoriach systemowych. Jednocześnie podkreślają potrzebę zaistnienia w szerokiej świadomości społecznej nie tylko współczucia dla osób potrzebujących pomocy, ale przede wszystkim autentycznej solidarności ze znajdującymi się w gorszej sytuacji⁴⁵. Realizacja zasady solidarności winna w praktyce polegać na stworzeniu poprzez odpowiednie zmiany przepisów prawa i reguł rynku prawdziwych „struktur solidarności”⁴⁶ (w przeciwieństwie do „struktur grzechu”⁴⁷), owocujących m.in. powstawaniem podmiotów ekonomii społecznej działających na rzecz ubogich.

Jan Paweł II stwierdza, że solidarność nie jest jakimś „nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”⁴⁸.

Odnosząc zasadę solidarności do przedsiębiorstw społecznych, trzeba podkreślić, iż Kościół dostrzega w prywatnych organizacjach nie nastawionych na prowadzenie działalności zarobkowej, czyli m.in. właśnie w podmiotach ekonomii społecznej, wielki potencjał społeczno-gospodarczy zdolny rozwiązywać wiele ludzkich problemów. Wynika to z faktu, iż właśnie takie organizacje cechuje odważne dążenie do harmonijnego połączenia efektywności produkcyjnej i międzyludzkiej solidarności⁴⁹. „Społeczeństwo obywatelskie, zorganizowane w struktury pośrednie, jest w stanie współdziałać przy reali-

⁴⁵ Por. *Polski model ekonomii społecznej* s. 16.

⁴⁶ Por. KNSK 193.

⁴⁷ Por. SRS 36-37.

⁴⁸ SRS 38.

⁴⁹ Por. KNSK 357. Kościół wykazuje żywe zainteresowanie gospodarką społeczną. Dowodem tego są m.in. słowa Jana Pawła II, który w encyklice *Centesimus annus* pisze w kontekście reform socjalnych, jakie były przeprowadzone w ciągu stu lat od wydania *Rerum novarum* Leona XIII: „Reformy te były też wynikiem nieskrępowanego procesu samoorganizowania się społeczeństwa; wytworzył on skuteczne mechanizmy solidarności, dzięki którym możliwy stał się wzrost gospodarczy w większym stopniu respektujący wartości osoby. Trzeba tu przypomnieć różnorodną działalność, podejmowaną także przez wielu chrześcijan, a związaną z zakładaniem spółdzielni wytwórczych, spóżywców oraz spółdzielni kredytowych, z rozwijaniem oświaty ludowej i kształcenia zawodowego, z tworzeniem eksperymentalnych form udziału w życiu przedsiębiorstwa i całego społeczeństwa” (nr 16).

zacji dobra wspólnego, według zasady współpracy i skutecznej komplementarności rynku i państwa, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju prawidłowej demokracji ekonomicznej. W takim kontekście interwencja państwa musi stać się działaniem na rzecz prawdziwej solidarności, która w żadnym wypadku nie może być oddzielona od pomocniczości”⁵⁰.

Uwidacznia się więc kolejna zbieżność aksjologiczna pomiędzy nauką społeczną Kościoła i ekonomią społeczną. Jest nią zasada pomocniczości. W tym przypadku chodzi m.in. o to, iż obowiązkiem państwa jest respektowanie natury przedsiębiorstw społecznych, jako organizacji powstających „oddolnie” w ramach inicjatywy społeczeństwa obywatelskiego. Wyrazem tego musi być docenienie ich specyfiki, właśnie przez urzeczywistnianie pomocniczości postulującej szacunek, promocję godności i nieskrępowanej odpowiedzialności wspieranego podmiotu⁵¹.

Specyfika podmiotów ekonomii społecznej polega na tym, iż próbują one osiąść umiejętność zdobywania środków na własne działanie i odejść poprzez to od postawy „wyciągniętej ręki” wyrażającej się w niemal całkowitym uzależnieniu od preferencji publicznych czy prywatnych donatorów. Organizacje takie dążą w ten sposób do stania się suwerennymi podmiotami, zdolnymi do podejmowania działań w sferze publicznej zgodnie z własną misją. W praktyce oznacza to dla nich umiejętność samodzielnego formułowania strategii rozwojowych opartych na własnych zasobach, realizujących prawdziwą samorządność i zabiegających o dobrobyt obywateli. Dzięki temu pojawia się realna szansa uniknięcia pułapki stania się „przedłużeniem” instytucji publicznych albo zakładnikiem filantropijnych wzruszeń na rzecz realizacji idei upodmiotowienia⁵². Właśnie owa „idea upodmiotowienia, która określa sens ekonomii społecznej, każe zwracać uwagę przede wszystkim na potrzeby i możliwości osób i wspólnot. [Stąd] konieczne jest wprowadzenie w życie zasady pomocniczości jako podstawowej zasady wyznaczającej «podział pracy i odpowiedzialności» w obszarze wykonywania zadań publicznych. [Oznacza to, że] niezbędna jest zmiana myślenia wśród służb społecznych (tak publicznych, jak i pozarządowych), które muszą doprowadzić do przekształcenia dotychczasowych działań (szczególnie, ale przecież nie tylko, w obszarze działań pomocy społecznej czy służb zatrudnienia) w oparciu o zasadę pomocy dla samopomocy”⁵³.

⁵⁰ KNSK 356.

⁵¹ Por. KNSK 357.

⁵² Por. *Polski model ekonomii społecznej* s. 15.

⁵³ Tamże.

W społecznym nauczaniu Kościoła zasada pomocniczości, ogólnie rozumiana jako wymóg chronienia i popierania przejawów wrodzonej społecznej natury człowieka, została sformułowana w encyklice *Quadragesimo anno* w następujących słowach: „jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełniać i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać członki społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać”⁵⁴. W tym świetle z zasadą pomocniczości kontrastują wszelkie formy nadmiernej opiekuńczości, biurokracji i przesadnej obecności państwa i władz publicznych w życiu społecznym, a z kolei urzeczywistnieniu tejże zasady sprzyja m.in. docenienie znaczenia stowarzyszeń i organizacji pośrednich, wspieranie ich np. poprzez pomoc legislacyjną i instytucjonalną. Dzięki temu takie pośrednie ciała społeczne, jak chociażby podmioty ekonomii społecznej, mogą właściwie pełnić te zadania, które do nich należą⁵⁵.

Nauka społeczna Kościoła podkreśla, iż charakterystyczną konsekwencją pomocniczości jest uczestnictwo. Jest to kolejna kategoria rozważana przez chrześcijańską myśl społeczną, która ma jednocześnie duże znaczenie w obszarze gospodarki społecznej. Zasadniczo zasada uczestnictwa wyraża się w działaniach, poprzez które obywatel – sam lub w stowarzyszeniu z innymi – w sposób bezpośredni lub pośredni, wnosi swój wkład w życie społeczne na wszystkich jego płaszczyznach: politycznej, gospodarczej i kulturowej⁵⁶. Kościół podkreśla, iż „uczestnictwo jest obowiązkiem, który wszyscy powinni wypełniać świadomie, odpowiedzialnie i ze względu na dobro wspólne”⁵⁷.

W obszarze ekonomii społecznej kategoria uczestnictwa wiąże się z tym, iż bez możliwie pełnego włączenia osób i wspólnot, na rzecz których prowadzone są działania, w proces planowania, realizacji i oceny tychże działań, nierealne staje się wdrażanie zasad przedsiębiorczości społecznej⁵⁸. Jak podkreśla jeden ze znawców tej problematyki: „Gospodarka społeczna swój sens podstawowy ma [...] w odnoszeniu jej do lokalności. Działania zmierzające do tworzenia przedsiębiorstw społecznych winno charakteryzować to, że są

⁵⁴ QA 79. Por. CA 48; KKK 1883.

⁵⁵ Por. KNSK 186-187.

⁵⁶ Por. KDK 75.

⁵⁷ KNSK 189. Por. KKK 1913-1917.

⁵⁸ Por. *Polski model ekonomii społecznej* s. 15.

one zakorzenione w społeczności lokalnej, wykorzystują wzajemną pomoc, odwołując się do solidarności, zakładają współpracę, czyli wszystko to, co określane jest jako kapitał społeczny”⁵⁹. Aktywność, współdziałanie, zaufanie i społeczna przedsiębiorczość stanowią z jednej strony niezbędne elementy rozwoju społeczności lokalnych, a z drugiej – wszystkie te cechy są jednocześnie wstępnym warunkiem działań w dziedzinie ekonomii społecznej. Trzeba tu bowiem zauważyć, że ekonomia społeczna o tyle będzie rzeczywiście społeczna, o ile znajdzie społeczne poparcie. To oznacza, iż o tym, na ile ekonomia ta będzie faktycznie uspołeczniona, ale także o tym, czy osiągnięcie gospodarczy sukces decydować będzie nie tylko nastawienie opinii publicznej i decydentów, ale przede wszystkim bezpośrednich interesariuszy – zwłaszcza beneficjentów i konsumentów⁶⁰.

*

W świetle przeprowadzonych analiz, należy przede wszystkim podkreślić, iż cała doktryna społeczna, zarówno ta głoszona przez Kościół katolicki, jak i ta zawarta w założeniach aksjologicznych ekonomii społecznej, jest ułożona i rozwijana na podstawie zasady afirmującej nienaruszalną godność osoby ludzkiej. Ta zasada personalizmu – godności osoby ludzkiej – stanowi jednocześnie fundament, na którym muszą opierać się wszystkie inne zasady i treści nauki społecznej, a przede wszystkim zasady: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności⁶¹. Ekonomia społeczna sprzyja tworzeniu takich struktur społecznych, które afirmują wartość każdej osoby ludzkiej i umożliwiają jej pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Jest więc dobrym przykładem praktycznego uwzględnienia zasady personalizmu, będącej niejako sercem

⁵⁹ A. J u r o s. *Wstęp. W: Przychylić nieba i chleba. Przedsiębiorczość społeczna ludzi wsi*. Red. A. Juros. Warszawa 2008 s. 6.

⁶⁰ Por. *Polski model ekonomii społecznej* s. 7.

⁶¹ Por. J a n XXIII. Encyklika *Mater et magistra*. AAS 53(1961) 453, 459. Trzeba tu jeszcze jedynie dodać, iż „zasady nauki społecznej powinny być przyjmowane z uwzględnieniem ich jednolitego, całościowego charakteru, wzajemnych powiązań i artykulacji. [...] Uwaga kierowana na każdą pojedynczą zasadę, z całą jej specyfiką, nie powinna prowadzić do jej cząstkowego i błędnego stosowania, co ma miejsce wówczas, gdy ktoś powołuje się na nią w taki sposób, jakby zasada ta była oderwana i pozbawiona związku ze wszystkimi pozostałymi. Teoretyczne pogłębianie i samo zastosowanie tylko jednej z zasad społecznych wyraźnie ukazują wzajemne oddziaływanie, dopełnianie się i związki, które je tworzą”. KNSK 162.

nauczania społecznego Kościoła, w kształtowaniu życia społeczno-gospodarczego.

Warto następnie podkreślić charakterystyczne dla przedsiębiorczości społecznej motywacje, cele i sposoby ich realizacji. Znakomicie wyrażają to słowa zawarte w wielokrotnie tu cytowanej publikacji pt. *Polski model ekonomii społecznej*: „Ekonomia społeczna to [...] przede wszystkim specyficzne podejście poszczególnych osób i instytucji do społecznej rzeczywistości. Dotyczy to zarówno nastawienia do własnych problemów (a więc raczej aktywność niż roszczeniowość), sposobu ich rozwiązywania (raczej zbiorowy niż indywidualny), jak i celów, jakie się stawia (raczej dobro wspólne – dobro innych, niż wąskie interesy grupowe). Działania te opierają się więc w dużej mierze na solidarności i współpracy, a nie na partykularyzmie i konkurencji”⁶².

Refleksja dokonana w ramach niniejszego artykułu prowadzi również do wniosku, iż nie da się w pełni zrozumieć (a także skutecznie działać) w obszarze ekonomii społecznej, jeśli nie uwzględni się kluczowych zasad i wartości życia społecznego. W literaturze przedmiotu (ekonomii społecznej) mówi się przede wszystkim o kategorii: solidarności i pomocniczości, przedsiębiorczości i zaangażowania, roztropności i odpowiedzialności oraz samodzielności i upodmiotowieniu⁶³. Warto analizować (i ewentualnie poszerzać) ów zestaw wartości i zasad w zestawieniu z tymi, do których odwołuje się nauka społeczna Kościoła. Wydaje się, iż obie dziedziny, podejmując podobne kwestie, mają okazję spotkać się w ten sposób nie tylko na płaszczyźnie przedmiotu, ale także w wymiarze ich najgłębszych podstaw, tj. założeń aksjologicznych. Dzięki temu możliwe staje się ich wzajemne ubogacenie.

Na koniec warto postawić pytanie o możliwość praktycznego odniesienia rozważanych tu treści do społecznej rzeczywistości. Biorąc zwłaszcza pod uwagę narastające zjawisko wykluczenia społecznego, dotyczące takich grup społecznych, jak: bezdomni, bezrobotni, emigranci itp., konkretna inicjatywa o charakterze aplikacyjnym może wyrazić się np. w próbie opracowania projektu adaptacji poszczególnych modeli przedsiębiorczości społecznej do już istniejących organizacji kościelnych prowadzących działalność charytatywną, tj. chociażby Caritas. Z pewnością pozwoliłoby to na podniesienie jakości i skali podejmowanych przez nie inicjatyw inspirowanych miłością społecz-

⁶² *Polski model ekonomii społecznej* s. 15.

⁶³ Por. http://www.ekonomiaspoleczna.pl/files/ekonomiaspoleczna.pl/public/manifest_ekonomii_spolecznej.pdf

ną⁶⁴. Niemniej jednak zawsze ważne jest to, by opierać wszelkie działania na mocnym fundamencie aksjologicznym, gdyż to pozwala mieć uzasadnione nadzieje na realne budowanie dobra wspólnego, świata bardziej solidarnego, a w szerszym wymiarze – cywilizacji miłości.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
 L e o n XIII: Encyklika *Rerum novarum* (1891).
 P i u s XI: Encyklika *Quadragesimo anno* (1931).
 P i u s XII: *Przemówienie radiowe* (24 grudnia 1944).
 J a n XXIII: Encyklika *Mater et magistra* (1961).
 J a n P a w e ł II: Encyklika *Laborem exercens* (1981).
 – Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987).
 – Encyklika *Centesimus annus* (1991).
 Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 2002².
 Papieska Rada Iustitia et Pax. Kompendium nauki społecznej Kościoła. Kielce: Jedność 2005.

II. Opracowania

- B o r u t k a T.: Zasady życia społecznego. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego. Red. A. Zwoliński. Radom: PWE 2005 s. 597-602.
 J u r o s A.: Wstęp. W: Przychylić nieba i chleba. Przedsiębiorczość społeczna ludzi wsi. Red. A. Juros. Warszawa: WRZOS 2008 s. 6-11.
 M a j k a J.: Filozofia społeczna. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
 P i w o w a r s k i W.: Katolicka nauka społeczna. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. W. Piwowarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1993 s. 76-77.
 Polski model ekonomii społecznej. Rekomendacje dla rozwoju. Zaproszenie do dyskusji. Red. P. Frączak, J. J. Wygnański. Warszawa 2008.
 Przeciw wykluczeniu społecznemu. Red. M. Duda, B. Gula. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2008.
 Szczegółowy Opis Priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013. Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego 2008.
 Z w o l i ń s k i A.: Katolicka nauka społeczna. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1992.

⁶⁴ Szerzej na temat miłości społecznej por. KNSK 205; 207-208.

III. Strony internetowe

www.bazy.ngo.pl
www.ekonomiaspoleczna.pl
http://www.ekonomiaspoleczna.pl/files/ekonomiaspoleczna.pl/public/manifest_ekonomii_spolecznej.pdf
<http://www.ekonomiaspoleczna.pl/x/410380>
www.wrzos.org.pl

SOCIAL ECONOMY AND THE CHURCH'S SOCIAL TEACHING
MUTUAL AXIOLOGICAL IMPLICATIONS

S u m m a r y

Social economy and the Church's social teaching are joined not only by a similar object of interest, i. e. a common axiological foundation in the form of certain values and principles. It seems that the existence of such connections on the axiological level is not very well known, which can be proven, among others, by the fact that it is hard to find any studies or even mentions connected with it in the literature on the subject. Hence an attempt seems justified to look closely and to analyze this connection in order to indicate the details of mutual implications, and so to show the possibilities of mutual enriching these two domains of human reflection on social life.

The article analyzes particular principles of social life that are preached by the Church as part of its social teaching, with respect to their presence or the necessity of considering them in social economy. First it points to (1) the source and foundation of all the social principles, which is the human person, and then it shows (2) the dignity of work and the call to be enterprising. Next, the following principles are analyzed: (3) the common good, the general allotment of goods and preferential option for the poor, and finally (4) solidarity, subsidiariness and participation.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: ekonomia społeczna, nauka społeczna Kościoła, zasady życia społecznego.

Key words: social economy, the Church's social teaching, principles of social life.

Lorelei F. F u c h s. *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology. From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communio-nality*. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2008 ss. XXXIV+565.

Rozwijający się ruch ekumeniczny, a szczególnie ekumeniczny dialog teologiczny, niejednokrotnie pozwala głębiej odczytać prawdę Bożą. Wśród zagadnień najczęściej dyskutowanych, a przez to i coraz lepiej wyjaśnianych, jest eklezjologia. Dla rozumienia Kościoła wyjątkowe znaczenie ma greckie pojęcie *koinonia* (łac. *communio* – wspólnota), które posiada już bardzo bogatą literaturę zarówno w formie oficjalnych dokumentów, jak i opracowań teologicznych. Recenzowana książka s. Lorelei Fuchs SA wydaje się wyjątkowo ważnym opracowaniem eklezjologicznym, które dokonuje swoistego podsumowania dążenia do wypracowania eklezjologii ekumenicznej na bazie rzeczywistości *koinonia*. Chodzi tu więc o ekumeniczną eklezjologię komunii.

Siostra Fuchs należy do franciszkańskiego zgromadzenia Society of the Atonement, pierwotnie episkopalnego, a od ok. 100 lat należącego do Kościoła katolickiego. Jest teologiem związanym z nowojorskim The Interchurch Center, wcześniej kierowała Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute w Garrison w stanie Nowy Jork. Stopień doktora teologii uzyskała na Katolickim Uniwersytecie w Leuven. Od dawna zaangażowana ekumenicznie, jest też współredaktorem cennego zbioru tekstów ekumenicznych *Growth in Agreement III: International Dialogue Texts and Agreed Statements 1998-2005* (Geneva: WCC Publications – Grand Rapids: Eerdmans 2005). Publikuje też często na łamach „Journal of Ecumenical Studies”. *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology* to praca, która odwołuje się do osiągnięć dialogów ekumenicznych między luteranami, anglikanami i katolikami, co wielokrotnie określa jako „LARC matrix” (od *Lutheran, Anglican* i *Roman Catholic*). Dokumenty i wszelkie inne teksty, powstałe w dialogach teologicznych między tymi wyznaniami chrześcijańskimi, są dla tej pracy podstawową bazą analiz, rozważań i krytyki.

W swojej strukturze książka zawiera dwie części. Najpierw uwaga koncentruje się na podstawach rzeczywistości *koinonia*, gdzie Fuchs dokonuje wstępnej analizy egzegetycznej – od etymologii do opisanie *koinonia* w kontekście takich prawd wiary, jak Trójca Święta, Kościół, sakramenty, zbawienie i eschatologia. Pozwala to stwierdzić, że *koinonia* nie może być izolowana, ale raczej ma być widziana jako „wspólnotowa tożsamość, wspólnotowe wyznanie wiary, wspólnotowa misja” (s. 46). W dalszych partiach tekstu tej części książki celem jest odczytanie podstaw eklezjologicznych *koinonia*. W związku z tym przywołuje się tzw. eklezjalne modele jedności – model

jedności organicznej, model federacyjny, model soborowy, jedność w różnorodności czy komunია komunii. Należy równocześnie pamiętać, że dla Kościoła podstawowe znaczenie ma jego życie duchowe i liturgiczne, jego struktury i służba misyjna, a sama „*koinonia* może być widziana zarówno jako pochodzenie, jak i cel Kościoła oraz kościelnej jedności” (s. 69). Po tych wyjaśnieniach Fuchs odczytuje i prezentuje rozumienie pojęcia *koinonia* w poszczególnych wyznaniach: luterańskim, anglikańskim i rzymskokatolickim, z częstym odwoływaniem się do wiodących dokumentów (s. 70-248). To jeden z cenniejszych fragmentów omawianej pracy, gdyż ukazuje ewolucję w pojmowaniu *koinonia-communio* w odniesieniu do prawdy o Kościele. Dotyczy to nie tylko trzech głównych wyznań, ale odnosi się również do dokumentów Światowej Rady Kościołów, niektórych innych ujęć protestanckich czy sformułowań zapisanych w dokumentach dialogów bilateralnych, także z Kościołem prawosławnym. To wszechstronne przedstawienie koncepcji *koinonia* w różnych nurtach i tradycjach chrześcijaństwa pozwala autorce przejść – w drugiej części opracowania – do głębszej analizy dialogów między luteranami, anglikanami i katolikami w ich odniesieniu do *koinonia*.

Fuchs z uwagą wczytuje się w liczne dokumenty i uzgodnione oświadczenia, mając świadomość potrzeby konsekwentnego zachowania metodologii czy zasad hermeneutycznych. Dostrzega też powolny, ale stopniowy wzrost we wzajemnym rozumieniu teologii wspólnoty. Ekumeniczna hermeneutyka jedności – jak pisze – „opiera się na tym, co pierwotny Kościół określił jako cztery instytucje, które ustanawiają Kościół i jego misję: Pismo kanoniczne, credo, sakramenty i posługiwanie” (s. 288). Współczesny dialog ekumeniczny na temat eklezjologii komunii pozwala dodać do tych czterech „filarów” cztery zasadnicze aspekty tej komunii: Trójca Święta jako źródło kościelnej *koinonia*; *koinonia* w wierze; *koinonia* w życiu; *koinonia* w świadectwie. Z kolei s. Fuchs formułuje ważne implikacje, wpływające z rozumienia komunii wśród LARC, co nazywa ekumeniczną triadą: wiara, życie i świadectwo, które z kolei odpowiadają triadzie: słowo, sakrament i posługiwanie. Ta „analogia wiara–słowo, życie–sakrament i świadectwo–posługiwanie służą jako klucz hermeneutyczny dla wyciągnięcia wniosków z ‘*koinonia* LARC’ dla ekumenicznej eklezjologii komunii” (s. 338; por. dalej do s. 368).

W ostatniej partii swojej książki autorka wychodzi z pojęciem *koinonia* poza sam dialog ekumeniczny. Wskazuje na możliwe nowe ujęcia terminologiczne, które idą dalej, niż sam termin *koinonia* (s. 407 nn.). Zwraca też uwagę na fakt niejednoznacznego rozumienia samych słów i pojęć, w tym *koinonia-communio*, czego dowodem są nawet same dokumenty różnych wyznań czy dialogów teologicznych. Uważnych badań wymaga także recepcja eklezjologii komunii w poszczególnych chrześcijańskich wspólnotach eklezjalnych, a niekiedy nawet pewien opór przed taką eklezjologią (s. 402-405). Nowe perspektywy czy jakieś trudności nie powinny jednak pozwalać zapomnieć o wadze i nieodzowności ekumenicznej eklezjologii *koinonia-communio*, która w istocie pochodzi od samego Boga, będącego komunią Trzech Osób i Jego woli wobec Kościoła: „Eklezjologia *koinonia* jest teologią Boga Kościoła, Boga, który jest w relacji jako Ojciec, Syn i Duch, i który zaprasza nas do tej relacyjności. To jest podstawa problemu ekumenicznego Kościoła i jedności” (s. 442).

Interesujące i cenne studium s. Fuchs dopełnia wyjątkowo obfita bibliografia, uporządkowana wedle wyznań, autorów i zagadnień (s. 444-518). Pożyteczny dla czytelnika jest niewielki słownik ważniejszych pojęć i terminów (s. XXIII-XXXI). W związku ze wspomnianą niejednoznacznością terminu *koinonia* autorka dodała kilka aneksów (s. 519-558), gdzie między innymi podaje cytaty biblijne angielskie i greckie, zawierające ten termin, jego możliwe różne tłumaczenia na kilka języków oraz wykaz dokumentów i miejsc, gdzie *koinonia* pojawia się w dialogach LARC. Cenny w takich opracowaniach jest także indeks osobowo-rzeczowy (s. 559-565). Należy dodać, że głównemu tekstowi pracy towarzyszą bardzo liczne i niekiedy bardzo rozbudowane przypisy, które obok pożytecznych wyjaśnień, zawierają też wykaz odnośnej literatury. Jeśli podkreśli się jeszcze precyzję językową i wyjątkową troskę redakcyjną recenzowanej książki, należy ją uznać za dojrzałe, bardzo wartościowe opracowanie, którego lektura wyjątkowo skutecznie wprowadza w problematykę eklezjologii komunijnej współczesnych dialogów ekumenicznych.

Ks. Sławomir Nowosad
Instytut Teologii Moralnej KUL

Ephraim Radner, Philip Turner. *The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church*. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2006 ss. XIII+306. [Słowo wstępne: Stanley Hauerwas s. IX-XI].

Książka ta jest zbiorem artykułów obu autorów, które w tle mają obecne zamieszanie i dyskusje wywołane decyzjami północnoamerykańskich anglikanów co do dopuszczenia do święceń homoseksualistów czy religijnego błogosławienia związków homoseksualnych. Chodzi tu jednak nie tyle o relację z tych wydarzeń czy ich bezpośrednią krytykę, ale raczej o zrozumienie współczesnej sytuacji anglikanizmu w ogóle i jego możliwą przyszłość. Stąd tytułowe, odważne, sformułowanie o „agonii anglikanizmu”. W istocie Radner i Turner kierują swoje analizy ku anglikańskiej eklezjologii i jej zależności od teorii i praktyki społecznej i politycznej. Zwraca na to uwagę w słowie wstępnym S. Hauerwas, widząc w tym powód do pochwały obu autorów (s. IX).

Obaj autorzy są duchownymi amerykańskiego Kościoła episkopalnego (anglikańskiego). Ephraim Radner (ur. 1956) jest teologiem, a do niedawna był czynnym duszpasterzem w Pueblo w stanie Kolorado, posiadającym spore doświadczenie pisarskie. Wskutek zamieszania w środowiskach anglikańskich opuścił USA i w 2007 r. został profesorem teologii historycznej w kanadyjskim Wycliffe College na Universi-

ty of Toronto. Wydał dotąd m.in. *The End of the Church: A Pneumatology of Christian Division in the West* (Grand Rapids: Eerdmans 1998), *Hope among the Fragments: The Broken Church and its Engagement of Scripture* (Grand Rapids: Brazos Press 2004) i *Leviticus* (Grand Rapids: Brazos Press 2008). Philip Turner wcześniej był misjonarzem anglikańskim w Ugandzie, dziekanem Berkeley Divinity School na uniwersytecie Yale, a obecnie wykłada w Austin w stanie Teksas i pełni funkcję wiceprzewodniczącego Anglican Communion Institute (ACI). Jest autorem *Sex, Money and Power: An Essay in Christian Social Ethics* (Cambridge, USA: Cowley Publications 1985) oraz redaktorem *Men and Women: Sexual Ethics in Turbulent Times* (Cambridge, USA: Cowley Publications 1989) i *The Crisis in Moral Teaching in the Episcopal Church* (Harrisburg: Morehouse 1992). Niektóre z rozdziałów recenzowanej książki ukazały się wcześniej jako samodzielne artykuły. Jak sami autorzy zaznaczają, w każdej partii tej pracy mieli na celu ukazanie i wyjaśnienie powołania i natury Kościoła w globalnym kontekście (s. XII). Zanim doszło do napisania tych studiów, obaj przeprowadzili pięcioletnie badania i konsultacje w ramach projektu sponsorowanego przez ACI, by lepiej zrozumieć istotę swego Kościoła, istniejącego w różnych, zmieniających się uwarunkowaniach kulturowych.

W strukturze tej pracy należy wyróżnić cztery części. Najpierw Radner i Turner zwracają uwagę ku powszechnemu wśród anglikanów myśleniu o Kościele w kategoriach denominacji. Widzą w tym główne współczesne wyzwanie i zagrożenie dla Church of England, które osłabia jego eklezjalność i zwiastuje swoisty „koniec Kościoła” (s. 15-56). Druga partia książki podejmuje zagadnienie autorytetu, szczególnie częste w studiach anglikańskich i swoiście charakterystyczne. Anglikanizm bowiem odszedł od skrajnej tezy reformacyjnej o *sola Scriptura* ku tzw. autorytetowi potrójnemu (s. 59-162). W kolejnej części książki chodzi o kwestię rzeczywistej komunii wszystkich anglikanów (s. 165-240), by w końcu zastanowić się nad przyszłością całej Anglican Communion (s. 243-275). Opracowanie zawiera także, jak zawsze, pożyteczny indeks osobowo-rzeczowy (s. 298-306). We wprowadzeniu (s. 1-11) Ph. Turner próbuje odczytać deklarowany kształt i rzeczywisty stan wewnętrznej jedności anglikanizmu amerykańskiego w obecnej sytuacji, by wyciągnąć z tego wnioski na przyszłość. Z kolei w zakończeniu (s. 276-297) E. Radner dokonuje podsumowania całości pod znaczącym tytułem „Świat czeka na świętość”.

Głównym punktem odniesienia i analiz dla obu autorów jest Kościół episkopalny (czyli anglikański) USA, w którym dostrzegają głębokie, niepokojące przemiany i nazywają je wręcz „rosnącą bałkanizacją” (s. 1). Już na początku pojawia się teza o szczególnie daleko idącym wpływie współczesnej liberalnej kultury amerykańskiej na amerykański anglikanizm, który przyjmuje jej mentalność i hierarchię wartości. Szczególnie głośnym przejawem tego zjawiska były wspomniane decyzje władz kościelnych akceptujące praktyki i związki homoseksualne. Pokazuje to, że w Ameryce (i nie tylko) istnieją tak mocne siły społeczne, że uleganie im pozbawia tamtejsze „denominacje [zdolności] działania na wzór Kościołów, czyli [...] w zgodzie z tym, co chrześcijanie przez wieki uważali za prawdę o Bogu i Jego zamiarach dla ludzkiego życia” (s. 22). Dla anglikanów sytuacja jest tym trudniejsza, gdy weźmie się pod uwagę ich znane przekonanie, wyrażone m.in. przez byłego biskupa Ely S. Sykesa, że anglikanizm posiada specyficzną dla siebie metodę teologiczną (współzależność

Biblii, tradycji i rozumu), ale nie określa i nie przyjmuje specyficznej doktryny (s. 125). To w nieunikniony sposób prowadzi do wielości rozbieżnych poglądów, nawet na tak zasadnicze zagadnienia, jak autorytet Kościoła i autorytet w Kościele. Przyjmując tezę reformacyjną o podstawowym znaczeniu Biblii, anglikanizm uzupełnił ją o znaczenie tradycji kościelnej i refleksję ludzkiego rozumu. Gdy wskutek takich założeń dochodzi na przykład do określenia miejsca biskupów w Kościele, pojawiają się daleko idące rozbieżności. Jedni widzą episkopat jako nieodzowny dla samego istnienia Kościoła (K. E. Kirk), inni potwierdzają jego starożytne pochodzenie i obecność przez wieki w chrześcijaństwie, ale podważają jego nieodzowność (T. Cranmer), a jeszcze inni – jak purytanie – mogą wręcz domagać się jego głębszej reformy (s. 151).

W poszukiwaniu odnowy eklezjalności anglikanizmu w kontekście współczesnego kryzysu, ważny wpływ przypisuje się dwóm niedawnym raportom, przygotowanym przez powołane do tego komisje (The Virginia Report i The Windsor Report). Oba jednak przejawiają poważny brak, gdyż akcentując ustrój soborowy Wspólnoty Anglikańskiej z mocnym dowartościowaniem autonomii każdej prowincji, pomija się nieodzowne zagadnienie dyscypliny wewnątrzkościelnej, koniecznej dla zachowania realnej jedności całej Wspólnoty. Prowadzi to do tego, że anglikanizm staje się raczej federacją prowincji, a nie rzeczywistą „wspólnotą-komunią” (np. s. 208). Ponieważ to wśród amerykańskich anglikanów doszło i dochodzi do najważniejszych decyzji i kontrowersyjnych praktyk w życiu kościelnym, autorzy recenzowanej książki sądzą, że „przyszłość anglikanizmu jako komunii Kościołów zależy od tego, czy Kościół episkopalny USA znajdzie w sobie siłę, by odważnie postawić takie zagadnienie”. Nie wystarczy bowiem formalnie przyznawać się do Biblii czy tak ważnej dla anglikanów *Book of Common Prayer*, ale trzeba dać temu wyraz w nauczaniu i praktyce życia (s. 250-251). W tym sensie można *The Fate of Communion* uznać za pokorne przyznanie się do zagubienia się współczesnych anglikanów i ich oczekiwanie na odnowę wejścia na drogę świętości, której świadectwa oczekuje świat. Wydaje się, że należy uznać tę pracę jako wyraz szczerzej troski autorów o losy swojej kościelnej wspólnoty, a dla każdego czytelnika będzie to przestroga, jak można – mimo werbalnych deklaracji – zagubić tożsamość i wierność objawieniu.

Staranna szata graficzna i stylistyczna książki Radnera i Turnera zachęca do lektury, która z pewnością przyniesie pożytek i może zachęcić czytelnika do krytycznej refleksji nad stanem wiary i praktyki życiowej własnej wspólnoty. Obaj teologowie anglikańscy mają duże doświadczenie naukowe i duszpasterskie, jak też umiejętność odczytywania istotnych aspektów sytuacji Kościoła w świecie. Potrafią też jasno wyrazić swoje poglądy, dając świadectwo autentycznej troski o los ich eklezjalnej wspólnoty. Szkoda, że w spisie treści nie podano z nazwiska autora każdego z rozdziałów, co zostało umieszczone w tekście. Warto jednak sięgnąć do tej książki, gdy chce się zrozumieć również negatywne doświadczenia innych chrześcijan i właściwie zatroszczyć o przyszłość własnego Kościoła.

*Ks. Sławomir Nowosad
Instytut Teologii Moralnej KUL*

Wychowanie w służbie praw człowieka. Red. J. Gocko, R. Sadowski. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego 2008 ss. 223.

Zagadnienie praw człowieka, omawiane i analizowane w kontekście różnych perspektyw współczesnego życia społecznego, za każdym razem ujawnia wielką potrzebę, wręcz konieczność podejmowania tej tematyki. Jej aktualność oraz wagę potwierdza wzrastający poziom teoretycznych poszukiwań, a także coraz bardziej widoczne w codziennym życiu praktyczne stosowanie i respektowanie niezbywalnych uprawnień przysługujących każdemu człowiekowi. Tym bardziej z dużym zainteresowaniem przyjęto pierwszą inicjatywę wydawniczą Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (powołanego do istnienia w czerwcu 2007 r. przez salezjańskie środowisko naukowe) zatytułowaną: *Wychowanie w służbie praw człowieka*. Stanowi ona zbiór referatów wygłoszonych podczas sympozjum zorganizowanego przez Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego i Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW w październiku 2008 r. w nowej auli UKSW na Bielanach w Warszawie oraz referaty zaprezentowane w czasie I Zjazdu TNFS w czerwcu 2008 r. w Kutnie.

Zawarty w tytule jasno sformułowany problem – nawiązujący do służebnej relacji zachodzącej pomiędzy procesem wychowania a uniwersalnym dobrem, jakim są prawa człowieka – zaciekawia i przyciąga. Tematyka wydanej publikacji dotyczy bowiem zagadnienia dotychczas znanego i dyskutowanego, ale przeważnie w oddzielnych zakresach tematycznych. Natomiast w recenzowanym opracowaniu podjęto odważną próbę intelektualnego zmierzenia się oraz przeprowadzenia analizy wpływu wysiłków wychowawczych na wprowadzanie i ugruntowywanie praw człowieka w świadomości oraz postawach osób młodych. Podjęto więc dyskusję o tym, czy wychowanie może być właściwym i skutecznym narzędziem w takim kształtowaniu nowych pokoleń, aby z powodzeniem wprowadzać w codzienność naszego życia jedno z największych osiągnięć filozoficzno-społeczno-kulturowych ostatniego stulecia, a w ten sposób przyczyniać się do humanizacji i cywilizacyjnego rozwoju naszego globalnego społeczeństwa.

Przedstawiane dzieło składa się z dwóch części. Pierwszą opatrzone tytułem głównym: „Wychowanie w służbie praw człowieka”. Stanowi ją osiem artykułów nawiązujących do podejmowanej w pracy tematyki. Druga, nosząca nazwę: „Od *Seminare* do Towarzystwa Naukowego”, składa się z trzech referatów i stanowi uzupełnienie tłumaczące powstanie oraz zadania, jakie stawia przed sobą Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, obierając za patrona wielkiego intelektualistę i humanistę czasu kontrreformacji.

Zakres podejmowanych rozważań poprzedzony jest wstępem Henryka Skorowskiego SDB. W swej zwięzłej prezentacji przybliży on czytelnikowi zagadnienie zaangażowania polskich salezjanów na polu szeroko pojętej nauki ze wskazaniem miejsc prowadzonej pracy dydaktycznej w całej Polsce. Będąc uznanym autorytetem w dziedzinie znajomości praw człowieka, dokonuje także uzasadnienia trafności podjętej tematyki w połączeniu z dziełem wychowania.

Autor pierwszego artykułu Michał Seweryński mówi o *Tożsamości chrześcijańskiej w pluralistycznej Europie*. Ujmuje ją w sposób tradycyjny, bardzo celny i trafny. W swym wystąpieniu opisuje kilka obszarów życia społecznego, które negatywnie wpływają na chrześcijańską tożsamość Europy, systematycznie i planowo spychając ją na margines życia społecznego i kulturowego. Wśród głównych zagrożeń wymienia sferę polityki, w której króluje pragmatyzm na rzecz wąsko pojętej grupy interesów i swoistej interpretacji zasady rozdziału Kościoła od państwa, który ogranicza sprawy religijne do sfery życia prywatnego, nie akceptując szerszego, publiczno-społecznego oddziaływania. Wskazuje także na wzmagający się kulturowy liberalizm promujący zasadę *wszystko mi wolno*, którego wielkim sprzymierzeńcem stał się świat mediów. Także rozwój w Polsce innych religii przyciągających swoistą egzotyką oraz różnorodnością wpływa na osłabienie tożsamości i może być powodem zamiętu w sferze pojęć religijnych (chodzi zwłaszcza o przedstawicieli islamu i często manifestowaną przez wyznawców tejże religii wrogość wobec chrześcijaństwa oraz trudności w ich integracji ze społecznością osiedlenia). Ostatnim zagrożeniem, wymienianym przez M. Seweryńskiego, jest agresywność środowisk laickich promujących inną wizję świata i odrzucających antropologię chrześcijańską. Utworzony katalog zagrożeń precyzyjnie wskazuje na obszary intensywnego, negatywnego oddziaływania na wartości proponowane kulturze europejskiej przez chrześcijaństwo. M. Seweryński zauważa także rosnącą dewaluację tego, co tradycyjne, na rzecz źle rozumianej nowoczesności oraz coraz większego chaosu i zamieszania w sferze wartości. W drugiej części artykułu poszukuje on drogi wyjścia z przedstawionej wcześniej sytuacji zagrożenia i odnajduje ją w zintensyfikowanym działaniu chrześcijan na rzecz zachowania tożsamości religijnej. Powraca do zasad i metod, które bytowały zawsze w centrum dojrzałego życia chrześcijańskiego i zakładały poważne traktowanie spraw wiary w życiu codziennym. Wymienia więc konieczność dawania osobistego świadectwa swej wiary, która jest owocem autentycznie przeżywanego chrześcijaństwa; systematyczne, przemyślane i konsekwentne budowanie kultury chrześcijańskiej w przestrzeni publicznej oraz współdziałanie z instytucjonalną strukturą wyznawanej wiary – Kościołem w celu obrony praw i wartości chrześcijańskich w dzisiejszym świecie.

Kolejnym autorem zajmującym się tematyką zawartą w tytule prezentowanej pracy jest Jerzy Gocko SDB, pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przybliży on czytelnikowi zagadnienie praw człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej, zawierając swe wystąpienie w trzech rozdziałach. Pierwszy noszący tytuł: „Hermeneutyka historyczna” prezentuje ewolucyjną postawę Kościoła wobec praw człowieka i porównuje ją (za niemieckim etykiem społecznym B. Sutorem) ze stosunkiem Kościoła do ruchów demokratyzujących życie społeczne, który traktował je na początku z dystansem i rezerwą, aby z biegiem czasu stać się ich obrońcą oraz propagatorem. W kolejnym rozdziale, noszącym tytuł: „Źródła praw człowieka”, autor prezentuje podstawowe źródło tychże praw – godność człowieka – w kontekście potrzeby odważnego stawiania zapory wszelkim próbom ich naruszenia oraz stara się uzasadnić prawdziwą miarę godności ludzkiej i podstawę normatywną praw człowieka. Ostatnie zagadnienie podejmowane przez J. Gockę, zawarte w postulatcie zatytułowanym: „O koherentność między *duchem a literą* praw człowie-

ka”, można porównać do problemu widocznego w wielu dziedzinach życia społecznego, a mianowicie rozdźwięku między *teorią* i *praktyką*. Wiele faktów wskazuje, iż „uroczysta proklamacja praw człowieka i powoływanie się na nie w różnych aktach prawnych znajduje się w bolesnej sprzeczności z łamaniem praw” – zauważa autor. Kościół w takiej sytuacji jawi się jako obrońca i stróż ich uniwersalności.

Tematykę bardzo aktualną, mianowicie spojrzenie na prawa człowieka w perspektywie globalnej, podejmuje prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego H. Skorowski SDB w artykule zatytułowanym: *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*. W przedstawionym referacie, w pierwszej części stosuje metodę odwrotności pojęciowej wobec głównego tematu prezentowanego opracowania i umiejscawia prawa człowieka w roli służebnej jako element pomocny w rozwoju osoby ludzkiej. Nie unika także tematu sporu o prawa człowieka, który toczy się w różnych środowiskach naszego globalnego społeczeństwa, aby na końcu postawić tezę o konieczności absolutnej i integralnej koncepcji praw człowieka w doprowadzeniu do pełnego rozwoju osoby ludzkiej.

Alois Baumgartner z Monachium, prezentując temat: *Prawa człowieka w perspektywie wartości etyczno-społecznych*, dostrzega instrumentalne ich traktowanie we współczesnym świecie i ukierunkowuje refleksję na ciągłą konieczność weryfikacji interpretacji praw człowieka w świetle podstawowych wartości etyczno-moralnych. Dokonuje tego w oparciu o trzy punkty odniesienia, a mianowicie: analizując stosunek praw człowieka do etosu sprawiedliwości, do idei solidarności oraz do fundamentalnej zasady katolickiej nauki społecznej, a więc do zasady personalizmu.

Wystąpieniem Jana Piskurewicza z Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie rozpoczyna się kolejna część tematyczna prezentowanej publikacji, która zajmuje się problematyką wychowawczą. Przejście tematyczne, które następuje w tym momencie zauważa się podczas lektury, lecz nie jest ono oddzielnie potraktowane w strukturze ułożenia poszczególnych referatów, w związku z czym wydaje się zasadne, iż od strony metodologicznej mogłaby ta część posiadać własny tytuł poprzedzony ogólnym wstępem, tym bardziej, że podział taki narzuca się praktycznie sam podczas pierwszej styczności z tytułami poszczególnych referatów, z których 4 podejmują tematykę praw człowieka i 4 spraw wychowania. Należy zaznaczyć, że taka opinia – oczywista dla jej wyraziciela – wcale nie musi być podzielana przez innych.

Zaprezentowany przez J. Piskurewicza wykład pt. *Prawa dziecka w historii wychowania* ujmuje w historycznej perspektywie podstawowe prawo przysługujące każdemu człowiekowi – a więc dziecku przede wszystkim – prawo do życia. Aby młody człowiek mógł się prawidłowo rozwijać uczuciowo, emocjonalnie, intelektualnie i religijnie przysługuje mu prawo do naturalnego środowiska rozwoju, czyli naturalnej rodziny, co nie było wcale tak oczywiste w przeszłości, jak dowodzi autor. Prawo to było także bardzo ograniczane przez przemoc fizyczną i okrucieństwo skierowane często ku nieletnim oraz bezbronnym przez tradycyjnie stosowane kary, co autor potwierdza przytaczając przykłady odnoszące się do problemu karcenia dzieci występujące w literaturze staropolskiej. Ewolucja społeczna na przestrzeni wieków doprowadziła jednak do wzrostu świadomości konieczności zadbania o prawa dziecka i objęcia szczególną ochroną prawną tego okresu rozwoju.

Kolejnym referatem, wygłoszonym przez Bogusława Śliwerskiego, rektora Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi, zatytułowanym: *Prawa człowieka i prawa ucznia w polskim systemie oświaty*, wchodzimy w zakres praw ucznia i zapoznujemy się z bardziej szczegółową tematyką wychowania do respektowania praw dzieci w wieku szkolnym poprzez analizę obecnego stanu tej dziedziny. Autor, wychodząc od analizy wieloznaczności pojęciowej w klasycznym i uniwersalnym określeniu praw człowieka, stwierdza, że obecnie, po stworzeniu ogólnych i podstawowych katalogów praw człowieka, jesteśmy na etapie odnajdywania i kształtowania piątego katalogu praw człowieka, jakim są prawa dziecka, a więc także prawa ucznia. Zauważa także konieczność zachodzenia relacji pokoleniowych i tradycyjnych form oddziaływania na młode pokolenie. Wskazuje na wiele nadużyć w autorytarnym traktowaniu młodego człowieka, zwłaszcza w warunkach szkolnych, gdzie nauczyciel posiada pozycję uprzywilejowaną. Swoją refleksję autor w dużej części opiera na analizie zasobów internetowych, gdzie odnalazł 706 stron odnoszących się bezpośrednio do praw ucznia, stanowiących faktyczną kopalnię oczekiwań i życzeń uczniów oraz ukazujących palącą potrzebę zajęcia się tym problemem. Prezentuje także poglądy polityki nadzoru oświatowego w Polsce w sferze praw ucznia.

Francesco Casella SDB z Università Pontificia Salesiana przedłożył referat pt.: *Wychowywać do poszanowania praw człowieka w wierności systemowi edukacyjnemu św. Jana Bosko*. W pierwszej części zajął się historycznym procesem przechodzenia od naturalizmu do pozytywizmu prawniczego, odwołując się do teorii czołowych myślicieli na przestrzeni wieków oraz ukazując skutki i wpływ ich myśli na rozwój praw człowieka. Komentuje obszernie rewolucję amerykańską i francuską jako czynniki początkujące zmiany w dotychczasowym porządku ustrojowym świata, aby ostatecznie dojść do współczesnych osiągnięć cywilizacyjnych w kontekście zabezpieczenia i respektowania praw człowieka. W drugiej części referatu dokonuje analizy relacji zachodzącej między doświadczeniem wychowawczym Jana Bosko a istniejącymi już wzorami i modelami, uznając go jako genialnego propagatora tego, co dawne w sposób nowy i atrakcyjny. Z kolei prezentuje fundamentalne założenia systemu wychowawczego zwanego przewencyjnym: miłość duszpasterską, rozum, religię i dobroć (*amorevolezza*), aby w konsekwencji dokonać ich adaptacji do praktyk wychowawczych podejmowanych w *świecie globalnym*, jako pomoc w inicjatywach podejmowanych na rzecz poszanowania praw człowieka.

Autor kolejnego referatu Dariusz Stępkowski SDB, pracownik naukowy Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie, zajął się tematem zatytułowanym: *Pedagogia przejścia Jana Bosko w ujęciu problemowo-historycznym*. W swoim wystąpieniu umiejscawia on Jana Bosko wśród głównych protagonistów nowoczesnego wychowania w XIX w., takich jak Johann F. Herbart, Adolph Kolping i Johann G. Breuer zajmujących się pedagogią przejścia z wieku młodzieńczego do dorosłości. Używając terminu „przejście” zaczerpniętego z niemieckojęzycznej dyskusji na temat młodzieżowej pracy socjalnej, autor stosuje go jako określenie wysiłków i troski społecznej o młode pokolenie podejmowanych przez praktyków wychowania w połowie XIX w. W precyzyjnie skonstruowanej strukturze wystąpienia autor najpierw prezentuje zarys polskiej recepcji poglądów Jana Bosko, z kolei analizuje węzłowe tezy podejścia problemowo-historycznego Dietricha Bennera, stanowiącego podstawę

metodologiczną rozważań o pedagogii przejścia. W kolejnym punkcie rekonstruuje on historię problemu pedagogiki intergeneracyjnej, w ramach której sytuuje się pedagogia osiągnięcia wieku dorosłości człowieka.

Drugą, strukturalną część omawianego dzieła redaktorzy zatytułowali: „Od *Seminare* do Towarzystwa Naukowego”. Otwiera ją referat Henryka Stawniaka SDB, prodziekana Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW zatytułowany: „*Seminare*” – *wczoraj, dziś i jutro*. Autor zapoznaje czytelnika z historią powstania, zakresem tematyki oraz osobami tworzącymi rocznik „*Seminare. Poszukiwania naukowe*”. Dokonując jego prezentacji skupia się na przestrzeni *wczoraj, dziś i jutro*, wskazując na istniejącą ciągłość inicjatyw i wysiłków składających się na rozwój oraz wzrost merytorycznej rangi i poziomu naukowego rocznika. Zwraca uwagę na trudności wydawnicze w czasach PRL, na rolę integrującą salezjańskie środowisko naukowe oraz na ewolucję w kierunku coraz szerszego spektrum tematycznego ukazujących się w nim publikacji, a także istniejącą od 2002 r. wersję internetową rocznika i powszechną dostępność do prezentowanych w nim badań oraz poszukiwań naukowych.

Publikacja Stanisława Liszewskiego, prezesa Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, zatytułowana: *Cele i formy działalności towarzystw naukowych*, składa się z czterech części. Na początku autor nawiązuje do korzeni współczesnego społecznego ruchu naukowego, następnie dokonuje krótkiego przeglądu najstarszych polskich towarzystw naukowych, które istnieją w społeczności naukowej od ponad 200 lat. Kolejna część pracy poświęcona jest informacji o rodzajach i strukturze towarzystw naukowych działających współcześnie w Polsce. W ostatniej prezentuje modne dziś w naukach społecznych i ekonomicznych „studium przypadku” w kontekście Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, założonego w 1936 roku, zaklasyfikowanego do grupy tzw. towarzystw naukowych ogólnych.

Omawianą publikację zamyka wykład Ryszarda Sadowskiego SDB, adiunkta w Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie oraz sekretarza Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, pt.: *Teologiczne i filozoficzne podstawy humanizmu chrześcijańskiego Świętego Franciszka Salezego*. Autor, prezentując głęboki i dojrzały humanizm F. Salezego na tle współczesnej mu epoki, dokonuje rekapitulacji jego myśli teologicznej i filozoficznej. Klarownie i z lekkością znawcy tematu dowodzi, że u podstaw wszystkich aktywności F. Salezego leżała zarówno myśl teologiczna, jak i myśl filozoficzna, głęboko zakorzeniona w humanistycznym klimacie ówczesnej Italii oraz sporów filozoficzno-teologicznych spowodowanych ruchami reformatorskimi oraz zapoczątkowanych przez Kartezjusza naukowym racjonalizmem. F. Salezy potrafił twórczo i nierozdzielnie połączyć oba te źródła wiedzy i w opinii autora umiejętnie poszerzył humanizm Renesansu o wymiar duchowy. Wydaje się, że główną myślą przekazaną przez autora podczas prezentacji tej ważnej postaci, którą nowo powstałe towarzystwo naukowe przyjęło za swego patrona, jest prawda wyrażona we fragmencie zakończenia jego wystąpienia: „Franciszek Salezy nie tylko mówił i pisał o «pięknym człowieku». On się nim stał i cała jego działalność miała pomóc innym stać się *pięknymi*. Franciszek był przekonany, że tylko integralny rozwój człowieka pozwala rozwinąć drzemiący w nim potencjał i przyczynić się do osiągnięcia pełnej dojrzałości i szczęścia. Biskup Genewy, doceniając wartość wiedzy, wolności i pięk-

na obecnego w świecie, wskazywał na Boga, który jest ich źródłem. Ponadto ukazywał Stwórcę, jako partnera człowieka, który jest żywotnie zainteresowany i zaangażowany w rozwój człowieka. Taka wizja relacji Bóg–człowiek była niezmiernie optymistyczna i napawała głęboką nadzieją”.

Na dzisiejszym rynku wydawniczym ukazują się wiele cennych pozycji z różnych dziedzin. Ktoś powiedział, że we współczesnym zagonionym świecie nie ma czasu na czytanie książek dobrych, trzeba czytać najlepsze. Omawiana publikacja, dotycząca zagadnienia wychowania ku respektowaniu i wprowadzaniu w życie praw człowieka, należy z pewnością do tej drugiej grupy. Analizowane w niej zagadnienia są obecne w każdej dziedzinie naszego życia, zwłaszcza wśród osób zaangażowanych społecznie w różnych sektorach działalności. Autorzy referatów omawianego dzieła w sposób dla siebie charakterystyczny i oryginalny, kompetentny i interesujący, prezentują podjęty temat, co sprawia, że tematycznie trudne dzieło czyta się lekko i z intelektualnym smakiem. Wprawdzie zagadnienie praw człowieka zostało ukazane w całej możliwej rozpiętości, a problem wychowania od strony teoretycznej, jak i praktycznej (teoria wychowania, kierunki rozwoju nauk o wychowaniu, systemy, metody), jak się wydaje, umknął zamysłowi redakcyjnemu, nie przesłania to jednak celu, jaki został sformułowany w głównym tytule oraz nie wpływa na wartość samej publikacji. Może ona z pewnością stanowić wartościową pomoc teoretyczną dla polityków, społeczników, akademików, księży, nauczycieli oraz osób interesujących się, a także zajmujących na co dzień wychowaniem dzieci i młodzieży w duchu poszanowania uniwersalnych, niezbywalnych praw przysługujących każdemu człowiekowi.

*Mariusz Chamarczuk SDB
Sztokholm*

Tomasz G i e r a ł t o w s k i. *Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych*. Białystok: Wydawnictwo BUK 2009 ss. 228.

Współczesny kryzys autorytetów zdaje się współistnieć z zapotrzebowaniem na wzorce osobowe. Człowiek, który odrzuca wszelkie autorytety, jednocześnie poszukuje punktów odniesienia dla swojego życia. Tymi punktami odniesienia czyni jednak nie tyle prawa, normy, zasady, bo na nie jest raczej przeczulony, ile osoby, których życie fascynuje, pociąga i dlatego staje się normą, wzorem. Wydaje się, że w związku z tym zapotrzebowaniem Kościół dokonuje, licznych zwłaszcza w ostatnim czasie, beatyfikacji i kanonizacji. W kulcie świętych widzi bowiem ogromną szansę dla życia moralnego. Ten kult zdaje się być o wiele bardziej skuteczną drogą wpajania

norm moralnych i kształtowania postaw niż głoszenie „suchych” norm i tworzenie kolejnych kodeksów. Kult świętych staje się dzisiaj specyficznym miejscem pouczeń moralnych. Święci bowiem stanowią swoisty argument na rzecz tej drogi, którą także współczesny człowiek z trudem, ale wciąż rozpoznaje jako „drogę wąską” (por. Mt 7, 13), a przecież jedyną prowadzącą do pełni istnienia. Ich przykład jest dowodem na to, że abstrakcyjną normę można urzeczywistnić i że trud ten się opłaca. Ponieważ potwierdzona życiem norma „przemawia” do serca, to staje się w decydującej mierze intuicyjnie oczywistą i zrozumiałą. Przykład ma to do siebie, że normy moralne napełnia życiem i ułatwia ich wewnętrzną akceptację, w myśl zasady: *Verba movent, exempla trahunt* – „słowa poruszają, przykłady pociągają”.

Zanim jednak dana osoba zostanie poprzez akt beatyfikacji czy kanonizacji postawiona za wzór wspólnocie lokalnej bądź wspólnocie Kościoła powszechnego, potrzebne są pewne procedury, które potwierdzą autentyczność takiego wzoru. Te procedury określa prawo kanoniczne. Dotyczą one jednak ostatecznie dziedziny moralności chrześcijańskiej, bo przecież mają ukazać, że życie kandydata na ołtarze było życiem autentycznie chrześcijańskim i zasługuje, by w formacji moralnej traktować je jako ideał. Gdy się uwzględni ten kontekst, teologa moralistę może zainteresować książka kanonisty – ks. Tomasza Gierałtowskiego: *Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych*. Jest to rozprawa doktorska Autora obroniona na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Autor, jako kanonista, posługując się najnowszym prawodawstwem Kościoła, szczegółowo omawia ten aspekt procesu kanonizacyjnego, jakim jest stwierdzenie istnienia kultu prywatnego kandydata na ołtarze. I tak, niezwykle dokładnie przedstawia takie zagadnienia, jak: śmierć i pogrzeb osoby zmarłej w opinii świętości jako początek kultu (rozdział II), rola publikacji dzieł własnych kandydatów na ołtarze oraz pism hagiograficznych w szerzeniu kultu (rozdział III), kult relikwii (rozdział IV), kult wizerunków kandydatów na ołtarze (rozdział V). Z każdą z tych form kultu ks. Gierałtowski wiąże takie postawy, jak: cześć, wiara we wstawiennictwo, podziw, uznanie, fascynacja osobą, swoisty entuzjazm i słusznie podkreśla, że te postawy wywołane są przekonaniem o nadzwyczajnym praktykowaniu cnót przez kandydata na ołtarze oraz o tym, że był on naśladowcą Chrystusa w stopniu heroicznym.

Choć zasadniczą część pracy stanowi opis przejawów kultu prywatnego i granice jego dopuszczalności, to ks. Gierałtowski dotyka także samej istoty kultu świętych i doktrynalnych jego przesłanek. Ukazuje więc biblijne jego podstawy oraz dzieje kształtowania się form takiego kultu i ich znaczenie dla stwierdzenia świętości (rozdział I). Na tym tle ukazuje też skrajne postawy: z jednej strony jego niedocenianie, a nawet zakwestionowanie, a z drugiej maksymalizm, który ogranicza kult świętych wyłącznie do wiary we wstawiennictwo, a niekiedy przypisuje mu nawet pewne elementy magiczne. Kult świętych bowiem zawsze istniał w Kościele, jednakże wiązany tylko z wiarą we wstawiennictwo, przesycony maksymalizmem, triumfalizmem, uczuciowością, coraz częściej i coraz odważniej był poddawany krytyce. Tym samym ks. Gierałtowski swoją pracą określa prawne granice kultu kandydatów na ołtarze. Nie ulega wątpliwości, że są to jednocześnie granice moralne, ponieważ całkowite odrzucenie kultu świętych – jak udowadnia – stoi w sprzeczności z Biblią, natomiast

istnieją także takie jego formy, które przyjmują znamię czegoś, co można nazwać „grzechem kultycznym”, czyli po prostu jakąś formą bałwochwalstwa. Dzieje się tak zawsze ilekroć zostaje zapoznany moralny aspekt kultu, na co przynajmniej pośrednio zwraca uwagę Autor (por. s. 124).

Na tym tle za cenne należy uznać podkreślenie, że istotą kultu świętych jest naśladowanie (s. 18). Już Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (1947) pisał, że w kulcie tym „Kościół [...] zawsze starał się przedkładać wiernym przykłady świętości, aby nim pobudzeni przyozdabiali się w cnoty samego Boskiego Zbawiciela. Albowiem w cnotach praktykowanych przez świętych na różny sposób odzwierciedla się cnota samego Jezusa Chrystusa; powinniśmy więc być ich naśladowcami, tak jak oni byli naśladowcami Jego”. Taki sens kultu świętych jest zresztą ukazywany w wielu – także współczesnych – dokumentach Kościoła. Sobór Watykański II naucza wprost, że „niewiele dadzą ceremonie [...] jeśli nie są nastawione na wychowanie ludzi do dojrzałości chrześcijańskiej” (Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* nr 6).

Ks. Gierałowski wraca do tego aspektu kultu wielokrotnie w swojej pracy, ukazując – chociażby na przykładzie kultu maryjnego – potrzebę i zasady jego odnowy. Ten wzorczy charakter życia i śmierci świętych Autor akcentuje w związku z poszczególnymi formami kultu prywatnego, np. wspomnienie świętego wiąże się z podkreśleniem jego cnót, a śmierć jest traktowana jako objawienie jego moralnej wielkości (por. s. 81). Być może to brak tego elementu naśladowania w niektórych formach kultu jest źródłem wspomnianych kontrowersji, choć Autor o tym nie wspomina. W związku z tym pojawiają się jednak pewne pytania. O ile bowiem łatwo stwierdzić istnienie zewnętrznych form kultu osób uznawanych za święte jeszcze przed oficjalnym aktem kanonizacji (np. modlitwa, prośba o wstawiennictwo), to trudniej określić, na ile w tym kulcie obecny jest element naśladowania (a więc coś, co należy do jego istoty) i czy w ogóle może być przedmiotem naśladowania ktoś, kto nie został jeszcze przez Kościół oficjalnie postawiony za wzór. Jeśli jednak życie moralne jest owocem kultu, co więcej – najlepszym sprawdzianem jego autentyczności, to być może trzeba przykładać do tego większą wagę już na etapie procesu kanonizacyjnego. Tymczasem ten element jakby wymyka się spod zainteresowania prawa kanonicznego, a więc praktycznie nie jest podejmowany także w recenzowanej pozycji. Niedowartościowanie tematu postaw moralnych jako owocu kultu wynika prawdopodobnie z przyjętej definicji kultu, który został określony jako „uznanie doskonałości cnoty, świętości, łaski i chwały, jaką Bóg ich obdarzył i wyrażenie tego uznania poprzez odpowiednie akty zewnętrzne” (s. 50). Być może dlatego Autor, tłumacząc jasno sens modlitwy „do świętych” (s. 77-78), zwraca uwagę jedynie na wstawiennictwo, pomijając zupełnie fakt, że taka modlitwa powinna być swoistym środowiskiem podejmowania decyzji moralnych.

Książka ks. T. Gierałowskiego jest pozycją z pewnością wartościową dla kanonistów, zajmujących się zwłaszcza prawem kanonizacyjnym. Jednakże ze względu na wspomniane aspekty moralne może stać się ona pewną inspiracją także dla teologów moralistów. Dobrze by się jednak stało, aby także kanoniści podjęli te zagadnienia, które dla teologa moralisty są istotne, mianowicie wpływ kultu na życie moralne. Ani teologia moralna, ani prawo kanoniczne nie mogą dzisiaj zadowalać się wąskim

określeniem granic godziwości moralnej form kultu. Owszem, trzeba wskazywać na niesprzeczną i wzajemną przynależność kultu jedyne Boga i kultu świętych, ale trzeba też zwracać uwagę na rolę, jaką właściwe pojmowanie kultu świętych może mieć w odnowie życia i chrześcijańskich obyczajów. Owo właściwe pojmowanie koncentruje się nie tyle wokół odpowiedzi na pytanie „jak godnie przygotować się do jego sprawowania i jakimi zasadami kierować się w trakcie czynności kultycznych?”, ile wokół pytania „jak żyć zgodnie z tym kultem?”. Czyciele bowiem to równocześnie ci, którzy naśladują tego, kogo czczą.

Etyka chrześcijańska, której charakter religijny zostaje potwierdzony poprzez związek z kultem, nie sprowadza się wyłącznie do wypełnienia przepisów kultycznych, ani też życie kultyczne nie polega na różnorodności aktów zewnętrznych, ale raczej na nasileniu czynnej miłości. Jeśli cel ten osiąga się dzięki udziałowi w kulcie, to znaczy, że spełnia on właściwie swoje zadanie. To tylko potwierdza, że dziedziny, które przez całe wieki były jednością, także dzisiaj – przy zachowaniu swojej autonomii – powinny ze sobą współpracować i wzajemnie dopełniać. Teologia moralna i prawo kanoniczne mają bowiem częściowo wspólny przedmiot, którym jest doskonałość człowieka. Tej doskonałości może służyć zgodny z normami prawnymi kult, którego owocem są postawy moralne.

*Ks. Tadeusz Zadykowicz
Instytut Teologii Moralnej KUL*

Gareth Lloy d. *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*. Oxford: Oxford University Press 2007 ss. XII+258.

Autor jest doktorem teologii i archiwistą Kościoła metodystycznego w bibliotece John Rylands University, wykłada także gościnnie na University of Manchester. Publikuje głównie z zakresu problematyki metodystycznej, często o założycielach metodyzmu. W całej recenzowanej pracy Lloyd śledzi wpływ i znaczenie Charlesa Wesleya na początki metodyzmu w początkowym okresie odrodzenia ewangelickiego, na tle jego burzliwych relacji z bratem Johnem. Przeciwstawia się dość rozpowszechnionym przekonaniom, że Charles był słabszym teologiem od brata, bo serce znaczyło i odgrywało dla niego większą rolę niż umysł (jak napisał A. Stevens w 1878 r.). Stawia tezę, że proanglikańskie poglądy Charlesa były podzielane przez wielu spośród uczniów jego brata i dlatego miały wielki wpływ na ukształtowanie tożsamości metodystycznej (wbrew głoszonym przekonaniom o ich dążeniu do oddzielenia się od Kościoła Anglii).

Charles Wesley żył w latach 1707-1788. Był duchownym anglikańskim, który należy do najważniejszych postaci początkowego okresu metodyzmu. W istocie razem ze swoim bratem był jednym z jego założycieli, chociaż ich celem było raczej ożywienie życia religijnego wśród anglikanów, a nie zakładanie nowej religii. Znany także jako twórca wielkiej liczby hymnów kościelnych, które służyły jako wykładnia teologii dla wiernych.

Praca *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*, mająca charakter biograficzny, jest równocześnie próbą nowego, według autora bardziej sprawiedliwego i wiernego prawdziwie, spojrzenia na Charlesa i jego rolę w ruchu odnowy ewangelickiej. Lloyd rozpoczyna od Epworth i sytuacji religijnej w wielodzietnej rodzinie Wesleyów, a w domu panowała szczególnie religijna atmosfera, gdyż ojciec był anglikańskim proboszczem. Zwraca uwagę na ogólną sytuację społeczną w ówczesnej Anglii i w Kościele anglikańskim, a zwłaszcza podkreśla wpływy rodzącego się i rozprzestrzeniającego się pietyzmu kontynentalnego, głównie niemieckiego. Lloyd przyznaje, że na początku XVIII w. Church of England trwał w „duchowym i instytucjonalnym letargu”, to jednak sytuacja była bardziej złożona i da się wtedy dostrzec otwartość na nowe prądy i oczekiwanie na odrodzenie wiary i życia chrześcijańskiego (s. 19-20).

Dla samego Charlesa szczególne znaczenie miała jego bliska relacja braterska z Johnem, która ukształtowała się już w okresie dzieciństwa, a później dojrzewała i umacniała się przez całe życie. Podczas studiów w oksfordzkim Christ Church Charles zaczął bardziej regularnie praktykować i chodzić na nabożeństwa. Jak sam potem pisał, wedle zaleceń uniwersyteckich regularnie uczył się i studiował, zwłaszcza Pismo Święte i chodził na cotygodniową Komunię Świętą (Mszę), do czego namówił też kilku młodszych kolegów. Przestrzeganie tej „metody” życia i studiowania zjednało całej grupie określenie „metodystów”. Po pół roku dołączył do nich John, a cała grupa zaczęła siebie nazywać „świętym klubem”. W ten sposób zgromadzili wokół siebie całe grono kolegów i stali się środowiskiem dobrze znanym w Oksfordzie. Jednakże zarówno uniwersytet, jak i Kościół reagowali na to niejednoznacznie (s. 27).

Z czasem obaj bracia wraz z kolegami uznali, że powinni bardziej wyraźnie głosić wezwanie do odrodzenia życia chrześcijańskiego. Wkrótce stali się znanymi kaznodziejami i misjonarzami, zwłaszcza w Londynie, Brystolu i w różnych okolicach wiejskich. U genezy takiego zaangażowania stało doświadczenie „wielkiego przebudzenia” podczas podróży misyjnej do Ameryki w latach 1734-1735. Niedługo potem metodyzm zaczął nabierać charakteru masowego. Jednakże z czasem środowisko doświadczyło podziałów na gruncie poglądów teologicznych, szczególnie poprzez rozejście się braci Wesleyów z G. Whitefieldem, ich dawnym kolegą i współpracownikiem, który przyjął wyraźniej kalwińskie poglądy (np. na temat predestynacji wybranych – s. 50 n.). W kolejnych partiach swojego opracowania Lloyd przedstawia dalszą ewolucję poglądów braci Wesleyów, rozwój ich ruchu i stałe dążenie do pozostania w Church of England. Nie mieli oni bowiem zamiaru odłączać się od swojego Kościoła, uważali bowiem metodyzm jako „jeden z owoców ducha anglikańskiej tolerancji” (s. 87).

Według Lloyda można mówić o trzech fazach obecności i działalności Ch. Wesleya jako pastora metodystycznego. Pierwszy okres trwał 10 lat, a jego początek wyznacza umasowienie się metodyzmu w 1739 r. Czas ten charakteryzuje harmonijna współpraca obu braci. Po roku 1749 nastąpił okres coraz trudniejszych wzajemnych relacji i dochodziło do rozbieżności opinii co do kształtu i przyszłości ruchu (na co, obok poglądów teologicznych i kościelnych, pewien wpływ miało również stosunkowo późne małżeństwo Charlesa z Sarah Gwynne zawarte w tymże roku). Ta pełna nieporozumień z bratem relacja trwała 7 lat, aż do usunięcia się Charlesa z wędrownej działalności misyjnej. Stało się to, gdy w roku 1756 osiadł na stałe i zaczął pełnić posługę ministra najpierw w Brystolu, potem w Londynie. W taki sposób spędził resztę swojego życia.

Według Lloyda, mimo deklaracji obu braci, ich stosunek do Kościoła anglikańskiego był niejednoznaczny. Choć obaj dawali do zrozumienia, że nie mają zamiaru go opuszczać, równocześnie można było dostrzec ich wahania i narastający dystans do Church of England. Ponadto dochodziło do rozbieżności między braćmi a innymi wędrownymi kaznodziejami metodystycznymi, którzy często bardziej zdecydowanie opowiadali się za separacją od Kościoła. Pojawiały się także wyraźne kontrowersje między braćmi Wesleyami a biskupami anglikańskimi. Mimo że w 1755 roku obaj bracia jednoznacznie oświadczyli, że chcą „żyć i umrzeć w komunii z Kościołem Anglii” (s. 130), w istocie przekonanie i wola separacji narastała. Za symboliczną datę ustanowienia Kościoła metodystycznego przyjmuje się rok 1784, gdy doszło do przyjęcia tzw. Aktu Deklaracji (s. 193 nn). Charles jednak „nigdy nie złagodził swojego stosunku do separacji czy jej zwolenników” (s. 215). W końcowej partii opracowania Lloyd ukazuje dalszą ewolucję nowej denominacji, gdzie miały miejsce także próby przywrócenia jedności z Kościołem anglikańskim.

Biograficzna książka Lloyda to interesujące studium nad historią braci Wesleyów, zwłaszcza tytułowego Charlesa, w szerokim kontekście ówczesnego życia religijnego i społecznego. Takie spojrzenie pozwala lepiej zrozumieć burzliwe dzieje początków metodyzmu, a następnie jego dalszych samodzielnych dziejów. Autor bardzo często sięga do dawnych relacji biograficznych, rozmaitych listów czy innych źródeł, zawsze jednak z krytycznym namysłem. Wykaz najważniejszych pozycji z literatury przedmiotowej oraz indeks osobowo-rzeczowy z pewnością pomagają czytelnikowi w zrozumieniu czy poszerzeniu głównych wątków tekstu. Starannie opracowana i wydana biografia *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity* G. Lloyda z pewnością zasługuje na uważną lekturę wszystkich, którzy chcieliby rozeznąć się w XVIII-wiecznych przemianach religijności anglikańskiej i w konsekwencji ukształtowania się samodzielnego metodyzmu.

Ks. Sławomir Nowosad
Instytut Teologii Moralnej KUL

I N F O R M A C J E I S P R A W O Z D A N I A

ROCZNIKI TEOLOGII MORALNEJ
Tom 1(56) — 2009

JERZY GOCKO SDB
Instytut Teologii Moralnej KUL

KRONIKA INSTYTUTU TEOLOGII MORALNEJ KUL ZA ROK AKADEMICKI 2007/2008

I. STUDENCI

Na nowy rok akademicki przyjęto 6 osób: ks. Krzysztofa Adamskiego, ks. Kazimierza Dudzika, ks. Artura Karbowiaka, ks. Waldemara Miśkiewicza, p. Mar'yanę Pravorską oraz p. Krzysztofa Wieczorka.

II. PRACE DYPLOMOWE

A. Prace doktorskie

W Instytucie Teologii Moralnej pod kierunkiem samodzielnych pracowników naukowych sfinalizowano przewody doktorskie:

Pan mgr Adam Z a d r o g a na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 27 listopada 2007 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej* (Lublin 2007, mps ss. 322). Publiczna rozprawa odbyła się 22 listopada 2007 r. Promotorem rozprawy był o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL.

Celem rozprawy było dokonanie oceny współczesnych ujęć etyki biznesu w Polsce z perspektywy teologicznomoralnej. Przeprowadzone analizy pozwoliły ustalić, iż do wiodących ujęć formalnych (strukturalnych) polskiej etyki biznesu należy: metaetyka biznesu, etyka biznesu ujmowana w ramach różnych odmian etyki normatywnej (najczęściej wykorzystywana jest deontologia, utylitaryzm, etyka cnót i etyka odpowiedzialności; zauważa się natomiast niemal całkowity brak odniesień do etyki personalistycznej) oraz etyka biznesu uprawiana jako etologia (etyka opisowa) życia gospodarczego. W ramach poszukiwania tożsamości etyki biznesu w Polsce ustalono

również zasadnicze płaszczyzny „treściowego” jej uprawiania: mikroetyka biznesu (etyka pracy i etyka zawodowa); mezoetyka biznesu (etyka na poziomie przedsiębiorstwa); makroetyka biznesu (etyczne aspekty systemów ekonomicznych); etyka biznesu w perspektywie globalnej. Podjęto także próbę teologicznomoralnej oceny owych formalnych i treściowych ujęć etyki biznesu w Polsce. W świetle przeprowadzonej refleksji podkreślono, iż poszanowanie godności każdej bez wyjątku osoby ludzkiej winno być zasadniczym fundamentem i kluczowym kryterium wszelkich rozwiązań szczegółowych w zakresie moralności gospodarczej. Udowodniono tym samym postawioną w rozprawie tezę, iż tylko taka etyka, która podkreśla podmiotowość osoby ludzkiej, a tym samym zakazuje sprowadzania człowieka do roli narzędzia w osiągnięciu celów ekonomicznych, może stać na straży prawdziwego porządku moralnego.

Ks. mgr Yuriy S e n c h u k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 27 listopada 2007 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Chrześcijańska formacja moralna w świetle pism ks. Juliana Dzerowycza (1871-1943)* (Lublin 2007, mps ss. 255). Publiczna rozprawa odbyła się 26 listopada 2007 r. Promotorem rozprawy był bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM Poznań) i ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL.

Praca liczy trzy rozdziały. Pierwszy wprowadza w analizę pism Dzerowycza, a także porusza problemy moralne ukraińskiego szkolnictwa i pracy wychowawczej Kościoła. Drugi przedstawia system wychowania narodowego w pedagogicznej spuściznie o. Juliana Dzerowycza, zasady i cele. Przedstawiono w nim także główne instytucje zaangażowane w wychowanie chrześcijańskie: rodzinę, szkołę i Kościół. Rozdział końcowy poświęcony został omówieniu środków formacji chrześcijańskiej. Wśród nich zwrócono uwagę na modlitwę, sakramenty święte, a szczególnie sakrament pokuty i Eucharystię. Ważnym elementem formacji chrześcijańskiej jest także uczestnictwo w rekolekcjach, stowarzyszeniach maryjnych, spotkaniach skautowskich.

Ks. mgr Wojciech S u r m i a k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 18 grudnia 2007 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin 2007, mps ss. 332). Publiczna rozprawa odbyła się 28 listopada 2007 r. Promotorem rozprawy był o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Alojzy Drożdż, prof. UŚ (Katowice) i bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL.

Dysertacja zwraca uwagę na zagadnienie preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i jej związku z chrześcijańską cnotą miłości. Przedmiotem materialnym rozprawy jest ukazanie preferencyjnej opcji na rzecz ubogich w perspektywie realizacji miłości społecznej, która stanowi centralną wartość życia społecznego.

W rozprawie została w pierwszej kolejności przedstawiona szeroka perspektywa papieskiego wezwania do preferencyjnej opcji na rzecz ubogich ze szczególnym uwzględnieniem współczesnego fenomenu ubóstwa. Następnie ukazano biblijne i teologiczne fundamenty miłości społecznej jako naczelnej wartości w kształtowaniu życia społecznego „godnego człowieka”. W końcowej zaś części wskazano na prak-

tyczne drogi realizacji preferencyjnej opcji na rzecz ubogich w życiu współczesnego świata i wspólnoty Kościoła.

Pani mgr Halyna K l y m k o na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 18 grudnia 2007 r. uzyskała doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Zadania Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie w dziedzinie pomocy osobom dotkniętym problemem narkomanii* (Lublin 2007, mps ss. 320). Publiczna rozprawa odbyła się 12 grudnia 2007 r. Promotorem rozprawy był o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL.

Praca ma na celu ukazanie, w jaki sposób sytuacja w zakresie rozszerzania się narkomanii na Ukrainie staje się wyzwaniem moralnym dla Kościoła greckokatolickiego i w jaki sposób Kościół ten może wypełnić dane mu przez Boga posłannictwo na tej płaszczyźnie. Składa się ona z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy opisuje rodzaje i działanie substancji psychoaktywnych. W rozdziale drugim są wymienione przyczyny uzależnień oraz opisane mechanizmy patogenetyczne rozwoju narkomanii i skutki uzależnień. Trzeci rozdział prezentuje zadania duszpasterskie Kościoła. Rozdział czwarty jest poświęcony zadaniom Kościoła w dziedzinie pomocy uzależnionym. Z kolei rozdział piąty podejmuje szczególne formy pracy duszpasterskiej z osobami uzależnionymi od środków psychoaktywnych oraz prezentuje różne grupy samopomocowe. Należy zaznaczyć, że duszpasterstwo narkomanów w Ukrainie jest obecnie na etapie rozwoju i poszukiwania najbardziej adekwatnych, trwałych metod i form działalności.

Pani mgr Marta L i z u t na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 18 grudnia 2007 r. uzyskała doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Negocjacje jako droga rozwiązywania konfliktów społecznych. Studium teologicznomoralne* (Lublin 2007, mps ss. 239). Publiczna rozprawa odbyła się 17 grudnia 2007 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL, a recenzentami: prof. dr hab. Krystyna Czuba (UKSW) i ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL.

Rozprawa podejmuje zagadnienie moralnej oceny działań negocjacyjnych w kontekście zaistniałych konfliktów społecznych. Najpierw dokonano opisu samej rzeczywistości konfliktu społecznego, wskazano na negocjacje jako pewną możliwość rozwiązywania złożoności problemów społecznych oraz przeprowadzono analizę samego pojęcia negocjacji i procesu negocjacyjnego, w tym mediacji rozumianych jako negocjacji wspomaganych. Ważnym elementem naukowych badań stała się także moralna ocena tych zjawisk zarówno w ogólności, jak i w wielu kwestiach szczegółowych. Przeprowadzone badania pokazały, że działania podejmowane w sytuacji konfliktów społecznych powinny zmierzać do przewyciężenia samego konfliktu oraz – co wydaje się znacznie ważniejsze – do usunięcia przyczyn, które go wywołały. Poruszono także zagadnienie osiągnięcia kompromisu, który pozwala na wyciszenie najbardziej palących przejawów konfliktu, ale sam w sobie nie może jednak być traktowany jako rozwiązanie ostateczne. Podjęty został również postulat respektowania etycznych zasad życia społecznego przez wszystkich jego uczestników, w tym także negocjatorów pracujących nad przewyciężaniem konfliktów społecznych. Wydaje się, że ukształtowana dzięki

nim postawa odpowiedzialności moralnej pozwoli na uniknięcie przynajmniej niektórych sytuacji konfliktowych, jak też przygotuje na dojrzałe i sprawiedliwe uczestnictwo w negocjacjach, w przypadku takiej konieczności.

Ks. mgr Wojciech W i ę c ł a w na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 13 maja 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Moralny wymiar postęgi lekarskiej w III Rzeczypospolitej. Studium teologicznomoralne* (Lublin 2008, mps ss. 395). Publiczna rozprawa odbyła się 24 kwietnia 2008 r. Promotorem rozprawy był bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL.

Praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o kondycję polskiej etyki lekarskiej i medycznej w dobie przemian ustrojowych. Autor rozprawy, zmierzając do ustalenia aktualnego stanu etyki lekarskiej i medycznej, ukazuje wpływ zaistniałych po upadku komunizmu kulturowych i etycznych przemian na postawy, poglądy i sposób wartościowania polskich lekarzy. Wskazuje na przeszłe i współczesne źródła kryzysu moralnego w dziedzinie medycznej, zarówno te wynikające z uwarunkowań zewnętrznych: organizacyjno-ekonomicznych, jak i stara się dotrzeć do wewnętrznych źródeł kryzysu, którymi są prądy umysłowe obecne w nurcie przemian społeczno-kulturowych. Stara się także ukazać, iż postępujący w życiu społecznym i kulturze kryzys moralny, brak wrażliwości na fundamentalne wartości ludzkie, szerzenie się mentalności przeciwno życiu skutkuje rozejściem się etyki i medycyny oraz prowadzi do zmiany tradycyjnego celu i zadań posługi medycznej. W końcowej części, odwołując się do chrześcijańskiego spojrzenia na posługę medyczną pokazuje, iż jedynie personalistyczne ujęcie stanowi lekarstwo na ocalenie głęboko humanistycznego charakteru zawodu lekarza.

Ks. mgr Jan K u l i g na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 27 maja 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Posłannictwo twórców przekazu medialnego w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin 2008, mps ss. 317). Publiczna rozprawa odbyła się 15 maja 2008 r. Promotorem rozprawy był o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Andrzej Garbarz (Uniwersytet Rzeszowski) i ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o posłannictwo twórców przekazu medialnego w oparciu o nauczanie Jana Pawła II. Autor podkreśla, że media, będąc narzędziami w ludzkich rękach, działają tak jak wykorzystuje je człowiek. Stara się on ukazać odpowiedzialność, jaka związana jest z działalnością w świecie środków społecznego przekazu, a także misję, jaką mają do zrealizowania twórcy przekazu. Dzięki niej rozwijają się oni sami jako osoby, a także służą dobru ludzkości. Następnie autor, odwołując się do chrześcijańskiej wizji komunikacji, wskazuje, że prawdziwa komunikacja powinna być „dawaniem siebie w miłości” i powinna prowadzić do tworzenia się wspólnoty. Stanie się tak wtedy, gdy twórcy odkryją właściwe podstawy posłannictwa, które tkwią ostatecznie w godności człowieka i w Bożym wezwaniu do realizacji tej misji. Ważną rolę w tym odgrywają twórcy, właściciele, personel

kierowniczy, krytycy i odbiorcy. Wszyscy oni powinni realizować swoje posłannictwo przez promocję wartości: prawdy, dobra i piękna.

Ks. mgr Jacek U c h a n na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 27 maja 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Nauka Świadków Jehowy na temat małżeństwa i rodziny* (Lublin 2008, mps ss. 233). Publiczna rozprawa odbyła się 26 maja 2008 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk (em. prof. KUL).

Dysertacja dotyczy problemu nauczania moralnego Świadków Jehowy o małżeństwie i rodzinie. Składa się ona z pięciu rozdziałów. W pierwszym zostały przedstawione podstawowe zagadnienia dotyczące organizacji Świadków Jehowy: rys historyczny, struktura administracyjna i główne szkolenia Świadków Jehowy, Pismo Święte i pisma stałe, a także podstawowe wierzenia, rytuały oraz problem dialogu religijnego. W drugim rozdziale została zawarta prezentacja obrazu Boga i człowieka w doktrynie Świadków Jehowy. Rozdział trzeci omawia takie zagadnienia, jak: boskie pochodzenie małżeństwa, przygotowanie do małżeństwa, etyczny wymiar miłości małżeńskiej oraz trwałość małżeństwa. W czwartym rozdziale opisany został prokreacyjny charakter małżeństwa. Ostatni rozdział pracy został poświęcony wspólnocie rodzinnej. W świetle nauczania Świadków Jehowy rodzina jawi się jako najstarsza instytucja na ziemi, która pełni kluczową rolę w stabilności społeczeństwa i przyszłości pokoleń. Jej głównym zadaniem jest przygotowywanie kolejnych świadków Jehowy.

Ks. mgr Tomasz P i c u r na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 5 czerwca 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Wierność prawdzie drogą ku pełni człowieczeństwa. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin 2008, mps ss. 309). Publiczna rozprawa odbyła się 29 maja 2008 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Jan Orzeszyna, prof. PAT i ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Przedmiotem materialnym rozprawy jest ukazanie znaczenia wierności prawdzie w procesie autoformacji człowieka. Dysertacja ukazuje tę problematykę od strony podmiotu działającego. Koncentruje się zatem wyłącznie na osobistym wysiłku człowieka zmierzającym do poznania prawdy i konsekwentnego postępowania zgodnie z jej wymogami. Składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym ukazano współczesną dyskusję filozoficzną dotyczącą zarówno prawdy, jak i człowieka oraz próbowano odpowiedzieć na pytanie o źródło prawdy i jej istotne przymioty. W dalszej kolejności podjęto kwestię poznania i przyjęcia prawdy przez człowieka, zwracając uwagę zarówno na jego naturalne, jak i nadprzyrodzone możliwości poznawcze oraz akcentując szczególną rolę, jaką w procesie przyswajania prawdy odgrywa sumienie. Ostatni, trzeci rozdział uwydatnia znaczenie wierności wobec poznanej prawdy oraz ukazuje kluczową dla osobowego rozwoju człowieka zależność między prawdą a wolnością.

Ks. mgr Grzegorz M i s z c z a k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 18 czerwca 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie

rozprawy pt. *Wychowanie chrześcijańskie młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin 2008, mps ss. 263). Publiczna rozprawa odbyła się 12 czerwca 2008 r. Promotorem rozprawy był o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Jacek Bramorski (WSD Gdańsk-Oliwa) i ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Autor w rozprawie opisuje myśl Jana Pawła II dotyczącą wychowania młodzieży, odwołując się nie tylko do jej aspektów teologicznych i duszpasterskich, ale także do wymiaru aksjologiczno-antropologicznego oraz zwraca uwagę na aktualne wyzwania społeczno-kulturowe stanowiące kontekst dla przesłania moralnego w tym zakresie. Punktem wyjścia dla naukowych badań stała się papieska analiza godności osoby ludzkiej w aspekcie teologicznym, która znajduje swe odzwierciedlenie w antropologicznym ukierunkowaniu koncepcji wychowania w ujęciu najpierw Karola Wojtyły, a następnie Jana Pawła II. W rozdziale drugim omówiono istotę i cele wychowania jako procesu ciągłego. Trzeci z kolei poświęcony jest analizie uwarunkowań procesu wychowania młodzieży. Ostatni rozdział stanowi próbę ukazania i uzasadnienia aktualności papieskiej wizji wychowania młodzieży.

Ks. mgr Sławomir A u g u s t y n o w i c z na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 25 czerwca 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Podstawowe imperatywy moralne nowej ewangelizacji w świetle nauczania Papieża Jana Pawła II skierowanego do młodzieży* (Lublin 2008, mps ss. 219). Publiczna rozprawa odbyła się 19 czerwca 2008 r. Promotorem rozprawy był bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki (PWT Wrocław) i ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL.

Praca ukazuje podstawowe imperatywy moralne nowej ewangelizacji w świetle nauczania Jana Pawła II skierowanego do młodzieży. W rozdziale pierwszym określono zagrożenia, które przeszkadzają w odpowiednim kształtowaniu relacji człowieka ze Stwórcą. Rozdział drugi poruszył temat wiary, która staje się zaczynem dzieła nowej ewangelizacji. W rozdziale trzecim autor zauważył, że w centrum Ewangelii zawsze znajduje się fundamentalna prawda o nawróceniu, które obejmuje dwa aspekty: negatywny, czyli wyzwolenie od grzechu oraz pozytywny, to znaczy wybór dobra wyrażonego w wartościach etycznych zawartych w prawie naturalnym. W rozdziale czwartym została przedstawiona miłość, jako fundamentalna zasada życia chrześcijańskiego, która staje się podstawową opcją życia człowieka i najważniejszym jego zadaniem.

P. mgr Jan Robert K o b y ł e c k i na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 30 września 2008 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Katolicka wizja małżeństwa i rodziny w nauczaniu Arcybiskupa Fultona J. Sheena (1895-1979)* (Lublin 2008, mps ss. 393). Publiczna rozprawa odbyła się 26 września 2008 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Andrzej Garbarz (Uniwersytet Rzeszowski) i o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL.

Autor, podejmując badania nad nauczaniem abpa Sheena, próbował znaleźć odpowiedź na pytanie o katolicką wizję małżeństwa i rodziny, wskazać aktualny stan

małżeństwa i rodziny oraz zwrócić uwagę na źródło pojawiających się trudności w życiu małżeńskim. Ważna część jego nauczania skupia się na moralnych i pastoralnych wskazówkach dotyczących życia małżeńskiego. Wydaje się, że spojrzenie abpa Sheena ciągle zachowuje swoją aktualność, a zaproponowane przez niego drogi i sposoby pokonywania kryzysów małżeńskich i rodzinnych ciągle zachowują swoją żywotność.

B. Prace magisterskie

Pod kierunkiem o. dra hab. Andrzeja D e r d z i u k a, prof. KUL:

Ks. Mikalai Tsikhanovich – Moralne aspekty uzależnień od substancji psychoaktywnych w świetle publikacji w ramach serii „Uzależnienia. Fakty i mity”.

Piotr Pitak – Moralne aspekty resocjalizacji.

Łukasz Lewczuk OFMCap – Wychowawczy aspekt sportu w świetle wydawnictwa SALOS RP (Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej).

Paweł Sierotko OFMCap – Moralne aspekty leczenia osób uzależnionych od narkotyków.

Ks. Michał Skubis – Duszpasterskie powołanie prezbitera w świetle publikacji czasopisma „Homo Dei” w latach 1985-2005.

Ks. Dariusz Lipski – Ojciec Benignus Jan Sosnowski OFMCap – Apostoł trzeźwości.

Ks. Ryszard Bordzań – Wpływ „muzyki chrześcijańskiej” na formację postaw moralnych młodzieży. Studium na podstawie magazynu muzycznego „Ruah”.

Ks. Mariusz Pastuszek – Postawa świętego Alberta Chmielowskiego w pismach Jana Pawła II.

S. Magdalena Topolska – Radość chrześcijańska. Studium teologicznomoralne.

S. Anna Piętak – Życie konsekrowane w duchowości dominikańskiej.

Małgorzata Daczka – Świadczenie chrześcijańskiej miłości w świetle encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Jerzego G o c k i, prof. KUL:

Nekeruy Galyna – Wezwanie do czystości w świetle nauczania Kościoła i wybranej literatury teologicznej.

Puchacz Jolanta – Kapłaństwo jako wezwanie do ojcostwa duchowego w świetle nauczania Jana Pawła II.

Skowrońska Anna – Wizja miłości małżeńskiej w książce *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły.

Stopyra Lucyna – Ochrona środowiska jako obowiązek moralny w świetle *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*.

Adamczyk Kamila – Modlitwa jako źródło życia chrześcijańskiego w ujęciu Sergio Bastianela.

Dziadosz Monika – Zbawczy sens cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II.

Turbak Katarzyna – Kondycja człowieka w procesie globalizacji w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

Zawada Magdalena – Integralny charakter miłości małżeńskiej w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Krzysztofa J e ż y n y, prof. KUL:

Boguszewska B. – Zasady czworoboku Janowego w twórczości Aleksandra Solżenicyna. Studium teologicznomoralne.

Broshchak A. – Ruch charyzmatyczny jako narzędzie nowej ewangelizacji.

Chmiel B. – Koncepcja miłości bliźniego Ericha Fromma w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

Dilai O. – „Communio personarum” jako wzór wspólnoty rodzinnej w świetle literatury ukraińskiej.

Hula H. – Tożsamość kobiety i jej powołanie w społeczeństwie początku XXI w.

Ivonko T. – Modlitwa w życiu chrześcijańskim na podstawie współczesnej ukraińskojęzycznej literatury teologicznej.

Khrystynych L. – Wizja miłości we współczesnej literaturze teologiczno-psychologicznej.

Kołyś M. – Godność człowieka fundamentem wartości pracy ludzkiej w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

Melymuka A. – Destruktywny wpływ alkoholizmu na życie współczesnej rodziny ukraińskiej.

Popek M. – Małżeństwo drogą realizacji miłości oblubieńczej w świetle nauczania Jana Pawła II.

Shchipanska O. – Wspólnota zakonna Sióstr Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus – drogą rozwoju integralnego.

Śleziak M. – Świadome i odpowiedzialne ojcostwo jako droga do świętości w nauczaniu sługi Bożego Jana Pawła II.

Tomkiv M. – „Technologie reprodukcyjne” jako problem bioetyczny.

Tumanovska V. – „Formacja serca” do miłości w encyklice Benedykta XVI *Deus Caritas est*.

Uhorych M. – Moralne aspekty gier komputerowych w świetle współczesnego nauczania Kościoła.

Zhmut I. – Miejsce dziecka we współczesnej rodzinie ukraińskiej.

Pod kierunkiem ks. dra Piotra H. K i e n i e w i c z a:

Rybka Ewa – Moralna ocena zapłodnienia wspomaganego w świetle nauczania Kościoła.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Sławomira N o w o s a d a, prof. KUL:

Kawalec E. – Przejawy permissywizmu moralnego w wybranych czasopiśmie dla młodzieży w latach 2000-2007.

Kisiewicz D. – Kierownictwo duchowe w ujęciu ks. Stanisława Mojka.

Kowalczyk A. – Problematyka religijno-moralna w wybranych spektaklach Teatru ITP.

Kviatsinski A. – Godność i powołanie człowieka w świetle pism i wypowiedzi o. Aleksandra Mienia (1935-1990).

Medveckis I. – Wizja życia kapłańskiego według księdza Viktora Pentjussa MIC (1915-2007).

Młodzikowski M. – Prawno-etyczne aspekty eutanazji w świetle dokumentów roboczych międzynarodowego projektu JAFARE.

Pietrzak A. – Dobro i zło w „Opowieściach z Narnii” C. S. Lewisa.

Świdorski P. – Moralny wymiar problemów alkoholowych w świetle publikacji na łamach periodyku „Alkohol a Zdrowie” w latach 1992-2005.

Pod kierunkiem ks. dra Mariana P o k r y w k i:

Górecka B. – Wychowanie do integralnej wizji płciowości w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1994-2005.

Komajda U. – Wezwanie do formacji sumienia w świetle przemówień Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski.

Przysiadła J. – Rola modlitwy w życiu rodzinnym w świetle nauczania Jana Pawła II w latach 1994-2005.

s. Szymuś M. – Problematyka obrony życia w „Studiach nad Rodziną” w latach 1998-2006.

Podkowińska A. – Prawda jako fundament komunikacji społecznej w świetle polskich publikacji teologicznomoralnych w latach 1992-2007.

Pod kierunkiem ks. dra Tadeusza Z a d y k o w i c z a:

Konrad Zalewski – Kapłaństwo służebne jako szczególne powołanie chrześcijańskie w ujęciu ks. Stanisława Mojka (1949-2004).

Stanisław Książek – Wezwanie do odpowiedzialnego kształtowania wolności w świetle nauczania Jana Pawła II do młodzieży.

Iwona Mich – Chrześcijańskie rozumienie cierpienia w życiu i publikacjach Księdza Janusza Nagórnego.

Rafał Ufniarz – Świadectwo życia jako wyraz odpowiedzialności świeckich za Kościół w świetle nauczania Jana Pawła II.

Kamil Wrona – Wezwanie do odkrywania tożsamości mężczyzny we współczesnym świecie. Studium teologicznomoralne na przykładzie literatury psychologicznej.

III. Z ŻYCIA INSTYTUTU

Pracami Instytutu w okresie sprawozdawczym kierował ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL. Ks. dr Tadeusz Zadykowicz pełnił funkcję sekretarza Instytutu. Ponadto ks. dr hab. J. Gocko, prof. KUL był odpowiedzialny za zeszyt teologicznomoralny RT i za kontakty z TN KUL; o. dr hab. A. Derdziuk, prof. KUL był odpowiedzialny za kontakty z KBN. Opiekę nad zakładami pełnili: ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL oraz ks. dr Wojciech Rzepa. Za gablotę Instytutu odpowiedzialny był ks. dr Wojciech Rzepa.

Ks. Wojciech Rzepa od 15 lutego 2008 r. został awansowany na stanowisko adiunkta Katedry Teologii Moralnej Ogólnej.

Ks. dr Waldemar Olech zakończył pracę na KUL z dniem 30 września 2008 r.

Z dniem 1 października 2007 r. zajęcia zlecone w Instytucie podjął mgr lic. Adam Zadroga.

Pracownicy Instytutu prowadzili swoje zajęcia dydaktyczne według programu przyjętego przez Radę Wydziału i zatwierdzonego przez Senat Akademicki KUL. Pracownicy Instytutu odbywali również zajęcia w Punkcie Konsultacyjnym Wydziału Teologii we Lwowie (Ukraina). W drugim semestrze ks. dr P. H. Kieniewicz przebywał na urlopie habilitacyjnym.

Pracownicy Instytutu prowadzili ponadto wykłady:

O. A. Derdziuk: wykład: „Teologia życia konsekrowanego” WSD OFM Cap. Lublin, rok I (1 g. tyg. w I sem.); wykład: „Spowiednictwo” WSD Marianie, rok VI (1. g. tyg. w I sem.).

Ks. J. Gocko: seminarium magisterskie z teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (2 godz. w tyg.); wykład z katolickiej nauki społecznej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (1 godz. w tyg.).

Ks. K. Jeżyna: „Teologia moralna – Sakramentologia moralna” (wykład) na Studium Licencjacko-doktoranckim Filii Wydziału Teologii KUL we Lwowie (10 godz.); „Personalistyczna koncepcja płciowości”. Studium Życia Rodzinnego. Archidiecezja Lubelska (4 godz.).

Ks. P. H. Kieniewicz: wykłady z teologii moralnej życia i zdrowia w WSD Księży Marianów, 2 godz./tyg. (I sem.); ćwiczenia z teologii moralnej szczegółowej; WSD Księży Marianów, 1 godz./tyg. (I sem.).

Ks. K. Kwiatkowski: wykład „Moralność życia społecznego” w Instytucie Nauk Religijnych Diecezji Kamieniecko-Podolskiej (Ukraina) – 11 godz.

Ks. S. Nowosad: wykład: „Teologia moralna ogólna”; WSD Księży Marianów; dwa semestry (2 g. tyg.); wykład: „Etyka ogólna i etyka biznesu”; Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Zamościu; dwa semestry (25 g. w semestrze).

Ks. W. Rzepa: Wykład: „Etyka”; UKSW, Wydział Teologiczny – jednolite studia magisterskie w trybie niestacjonarnym (15 godz.); wykład: „Teologia moralna fundamentalna”, UKSW, Wydział Teologiczny – jednolite studia magisterskie w trybie niestacjonarnym (15 godz.); wykład: „Katolicka nauka społeczna”, UKSW, Wydział Teologiczny – jednolite studia magisterskie w trybie niestacjonarnym (15 godz.).

Ks. T. Zadykowicz: wykłady w WSD w Białymstoku: teologia moralna szczegółowa (rok IV, 2 godz. w tyg. i rok V, 2 godz. w tyg.); ćwiczenia z teologii moralnej szczegółowej (1 godz. w tyg.); wykład z teologii moralnej szczegółowej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela. Studium Teologii w Białymstoku (I i II sem. 60 godz.); seminarium magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela. Studium Teologii w Białymstoku; seminarium magisterskie z teologii moralnej w WSD w Białymstoku.

Dr Adam Zadroga: wykład „Etyka”, Lubelska Szkoła Wyższa im. Króla Władysława Jagiełły; studia zaoczne (kierunek: Zdrowie publiczne); 20 godz.

Pracownicy Instytutu byli członkami komisji egzaminów licencjackich – 3.06.2008: o. A. Derdziuk, ks. J. Gocko, ks. K. Jeżyna, ks. S. Nowosad, ks. M. Pokryw-

ka, ks. T. Zadykowicz. Wzięli także udział w egzaminach wstępnych na Wydział Teologii KUL: o. A. Derdziuk; ks. K. Jeżyna; ks. W. Rzepa; ks. T. Zadykowicz. Ks. K. Jeżyna, ks. M. Pokrywka, ks. T. Zadykowicz prowadzili konsultacje dla eksternistów oraz seminaria magisterskie dla eksternistów: o. A. Derdziuk.

Instytut Teologii Moralnej był organizatorem lub głównym współorganizatorem pięciu sympozjów i seminariów naukowych:

Symposium zorganizowane przez Instytut Teologii Moralnej: *Książd Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006)*. Symposium organizowane przez Instytut Teologii Moralnej KUL w I-szą rocznicę śmierci Ks. Prof. J. Nagórnego (KUL Lublin, 19.10.2007 r.). Uczestniczyli wszyscy pracownicy Instytutu. Referaty wygłosili: o. A. Derdziuk – *Osoba Ks. Prof. dr hab. Janusza Nagórnego na tle odnowy teologii moralnej*; ks. M. Pokrywka – *Wokół współczesnego sporu o człowieka*; ks. K. Jeżyna – *Personalistyczny charakter moralności chrześcijańskiej*; ks. S. Nowosad – *Teologia moralna ekumeniczna*; ks. J. Gocko – *Teologia moralna społeczna ks. prof. Janusza Nagórnego na tle społecznej reorientacji teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*; ks. P. H. Kieniewicz – *Teologia życia (Bioetyka)*.

Wykład bpa Andreasa Launa (Salzburg-Austria) (15.04.2008).

Wykład otwarty: *Island of Saints and Scholars? The Catholic Church in Modern Ireland* (Biskup z Belafstu Donal McKeown) (14.05.2008).

Wykład otwarty: *The Irish Family in Transformation* (Biskup z Belafstu Donal McKeown) (15.05.2008).

Wszyscy członkowie Instytutu wzięli udział w Ogólnopolskim Spotkaniu Naukowym Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Warszawie: *Moralne aspekty programu obrony rodziny polskiej*. Referat wygłosił bp J. Wróbel: *Czy obronimy katolicką naukę o antykoncepcji? Refleksje nad aktualnością encykliki «Humanae vitae» (25.07.1968) w czterdziestą rocznicę jej ogłoszenia*.

Pracownicy Instytutu wygłosili referaty i uczestniczyli w następujących sympozjach:

O. A. Derdziuk: Spotkanie formacyjne Księży Saletynów. Zakopane 6.11.2007. Wykład: *Postuszeństwo przełożonych*; Szkoła spowiedników. Lublin 17.11.2007. Wykład: *Grzech i żal za grzechy*; Symposium INOR. 28.11.2007. Referat: *Wychowawcza rola rodziny w rozpoznawaniu powołania*; Conference of Catholic Theological Institutions. The Means of Action of University Theology in our Changing Societies (Paryż, 28-30.01.2008); Szkoła spowiedników (Skomielna Czarna, 6.03.2008). Wykład: *Uwarunkowania żalu za grzechy*; Symposium Szkotystyczne (KUL 8-10.04.2008). Referat. *Wolność człowieka wobec prawa*; Symposium Instytutu Muzykologii (28.05.2008). *Otwarcie sympozjum*; Nadanie doktoratu honoris causa Wandzie Póttawskiej (9.06.2008). Laudacja: *W służbie ewangelii życia*; Audycja w Radio Lublin (21.05.2008): *Wanda Póttawska*; Audycja w Radio eR. Lublin (26.05.2008): *Doktorat honoris causa Wandy Póttawskiej*; Wywiad do Radia Watykańskiego: *Doktorat h.c. Wandy Póttawskiej*.

Ks. J. Gocko: Wykład Inauguracyjny w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi pt. *Społeczny wymiar wychowania do wiary. Próba syntezy na kanwie dokumentów Kapituł Generalnych Salezjanów okresu poso-*

borowego oraz nauczania społecznego Kościoła (Łódź, 6.10.2007); Organizacja międzynarodowego sympozjum pt. „100-lecie pracy Salezjanów w Przemysłu” (Przemysł, 27.10.2007); Udział w dyskusji panelowej pt. „Powołanie jako wyzwanie i jako spełnienie” w ramach XXVI Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (Bydgoszcz, 15.11.2007); Wykład: *Encykliki społeczne kamieniem milowym nauki społecznej Kościoła*, Nowa Huta, 10.12.2007; Wykład: *Jana Pawła II wizja zjednoczonej Europy*. Tomaszów Lubelski, 26.01.2008.

Ks. K. Jeżyna: XV Sympozjum Sekcji Pediatrycznej Polskiego Towarzystwa Anestezjologii i Intensywnej Terapii (Kazimierz Dolny, 4-6.10.2007). Wykład: *Podstawowe zasady etyczne w interwencjach medycznych*; Towarzystwo Gimnastyczne Sokół w Lublinie (Lublin, 18.10.2007; 13.12.2007). *Wykłady z teologii moralnej ogólnej*; Liceum Ogólnokształcące im. I. Paderewskiego (Lublin, 10.10.2007). Referat: *Moralne aspekty kary śmierci*; Duszpasterstwo Pracowników Nauki m. Lublina (14.10.2007). Referat: *Jan Paweł II – Papież nadziei*; Rotary Club Lublin – Stare Miasto (6.03.2008). Wykład: *Dylematy sumienia w życiu zawodowym*; Lublin – Radio eR (7 spotkań – 1 raz w miesiącu). Cykl wykładów: *Sakramentologia moralna*.

Ks. P. H. Kieniewicz: *Problemy etyczne nefrologii* (Kraków, 6.12.2007). Udział w dyskusji; „Nauczyciel wobec współczesnych wyzwań bioetycznych” (Częstochowa, 12.01.2008). Wykład: *Meandry współczesnej transplantologii*; Tydzień Kultury Chrześcijańskiej (Zamość, 4.11.2007). Wykład: *Małżeństwo prawdziwie chrześcijańskie; Znaczenie edukacji świeckich w dzisiejszym Kościele w Polsce* (Lublin, 1.12.2007). Wykład dla członków Mariańskiego Komitetu Gospodarczego; Prowadzenie cyklu audycji „Wszystko o rodzinie” na antenie Archidiecezjalnej Rozgłośni Radia eR 87,9 FM (1,5 h co tydzień); Felieton na antenie Archidiecezjalnej Rozgłośni Radia eR 87,9 FM (co tydzień); Udział w programach telewizyjnych: „Między niebem a ziemią” TVP-1 (3 razy); „Skalpel i dusza” religia.tv (2 razy); „Między sklepami” religia.tv (2 razy); „Dziedzictwo” TVP-3 Lublin (3 razy); „Panorama lubelska” TVP-3 Lublin (6 razy).

Ks. K. Kwiatkowski: Współorganizator spotkania Polskiej Rady Duszpasterskiej Europy Zachodniej przy Delegacie KEP ds. Duszpasterstwa Emigracji w Rzymie (Dom Polski, via Cassia 1200) w dniach 16-18 listopada 2007; Konferencja *Rodzina jako środowisko wychowania religijnego* wygłoszona podczas Ogólnodiecezjalnego Spotkania Akcji Katolickiej Archidiecezji Lubelskiej w Wąwolnicy 12 maja 2008.

Ks. S. Nowosad: Forum on German-Polish Research Co-operation (Lipsk, Niemcy, 21-22.04.2008); Spotkanie dyskusyjne Uniwersyteckiej Komisji Programów Międzynarodowych (Kazimierz Dolny, 5.06.2008). Referat: *KUL na tle XX-wiecznej historii Polski*; Pobyt naukowy jako *visiting scholar* na Katolickim Uniwersytecie w Leuven, Belgia, 20 stycznia – 20 lutego 2008 r.; Seria konferencji dla kapelanów Ordynariatu Polowego w Polsce, Częstochowa, 25-28 września 2007 r.; Wywiad dla Radia Watykańskiego (Sekcja Polska) na temat Międzynarodowej Konferencji International Federation of Catholic Universities pt. *The Catholic University: Challenges of Yesterday and Today. Building the Future* (Lizbona, Portugalia, 14-17 listopada 2007 r.) – 13 listopada 2007 r.

Ks. M. Pokrywka: Sympozjum „Rodzina kolebką powołań” (Zamość, 13.10.2007). Referat: *Małżeństwo i rodzina wobec wyzwań współczesności*.

Ks. W. Rzepa: Audycje radiowe w Radio eR: *Wspomnienia o ks. prof. Januszu Nagórnym, Dekalog dla dzisiejszego świata*; XVI Liceum Profilowane dla Młodzieży Niesłyszącej i Słabo Słyszącej (Lublin, 06.03.2008). Referat i dyskusja: *Poznawać istotę męskości i kobiecości*; Stowarzyszenie KoLiber (Lublin, 9.04.2008). Referat i dyskusja: *Kościół w świecie liberalizmu. Poszukiwania czy obecność?*; Stowarzyszenie KoLiber (Lublin, 5.06.2008). Referat: *Liberalna miłość bliźniego? Co na to Chrystus?*

Bp J. Wróbel: „A New Humanism for Europe. The Role of Universities. European Meeting of University Professors on the Occasion of the 50th Anniversary of the Treaties of Rome (1957-2007)”. Rzym 21-24.06.2007. Udział dyskusji; Duszpasterskie Wykłady Akademickie: „Wrażliwe sumienie wobec nowych wyzwań duszpasterskich” (Lublin-KUL 29-30.08.2007). Referat: *Duszpasterstwo w diasporze*; Jednorazowy wykład dla osób interesujących się Kościołem Katolickim: „Katolisen moraaliopetuksen lähtökohdat”: *Wprowadzenie do katolickiej teologii moralnej* (Helsinki, 04.02.2008).

Ks. T. Zadykowicz: *Narzeczeni są wśród nas*. Dzień Patronalny Instytutu Nauk o Rodzinie KUL (KUL Lublin, 17.04.2008 r.); *Kościół marzeń? O reformie Kościoła w Polsce*. XL Tydzień Eklezjologiczny (KUL Lublin, 21-23.04.2008 r.).

A. Zadroga: Konferencja naukowa „Etyka w życiu gospodarczym” (Łódź, Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania 15-16.05.2008). Referat: *Metody ujmowania etyki biznesu w Polsce*.

Pracownicy Instytutu w okresie sprawozdawczym pełnią następujące funkcje pozaetatowe na Uczelni:

O. A. Derdziuk jest prodziekanem Wydziału Teologii KUL, przewodniczącym Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej oraz Kuratorem Akademickiego Koła Harcerzy „Żywioty”; **Ks. J. Gocko** jest kuratorem Akademickiego Związku Sportowego w KUL, członkiem Senackiej i Wydziałowej Komisji Wydawniczej oraz sekretarzem Komitetu Redakcyjnego „Roczników Teologicznych” zeszyt 3 – teologia moralna; **Ks. K. Jeżyna** jest redaktorem naczelnym Komitetu Redakcyjnego „Roczników Teologicznych” zeszyt 3 – teologia moralna; **Ks. P. H. Kieniewicz** jest sekretarzem Rady Wydziału oraz kuratorem Samorządu Studentów WT; **Ks. S. Nowosad** jest pełnomocnikiem Rektora KUL ds. Strategii Lizbońskiej, 15 maja 2008 r. wybrany na prorektora KUL; **Ks. W. Rzepa** jest Sekretarzem Rady WT oraz opiekunem studentów roku II kursu B Teologii; **Ks. T. Zadykowicz** jest sekretarzem Instytutu Teologii Moralnej, opiekunem V Roku INoR oraz członkiem Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do spraw Studentów i Doktorantów.

Poza Uczelnią pracownicy Instytutu pełnią następujące funkcje:

O. A. Derdziuk: Cenzor ksiąg kościelnych w Warszawskiej Prowincji Kapucynów; Członek Prowincjalnego Komitetu Wydawniczego; Egzaminator egzaminów jurysdykcyjnych dla młodych kapłanów w Prowincji Warszawskiej w zakresie teologii moralnej; Spowiednik i konferencjonista sióstr zakonnych. **Ks. J. Gocko:** Sekretarz Redakcji rocznika naukowego „Seminare”; Członek Rady Naukowej „Myśl Społeczna

i Polityczna”; Wiceprzewodniczący Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. **Ks. K. Jeżyna:** Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Komisji Bioetycznej przy Lubelskich Izbach Lekarskich; Diecezjalny Duszpasterz Duszpasterstwa Pracowników Nauki m. Lublina. **Ks. P. H. Kieniewicz:** Cenzor książek (z ramienia Zgromadzenia Księża Marianów); Członek Rady Programowej Wydawnictwa Księża Marianów; Rektor Mariańskiego Domu Studiów; Sekretarz Kapituły Prowincjalnej Prowincji Polskiej. **Ks. K. Kwiatkowski:** Ojciec duchowny w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie; Osobisty sekretarz Biskupa Ryszarda Karpińskiego – Delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji (do 22 marca 2008). **Ks. S. Nowosad:** Przewodniczący Sekcji Teologii i Filozofii (H01B) w Zespole Nauk Humanistycznych ds. Badań Naukowych w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Warszawa; Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek *International Institute for Hermeneutics*, Toronto, Kanada; Członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, Warszawa; Członek Rady Naukowej czasopisma „Teologia i Moralność”, Poznań; Przewodniczący Diecezjalnej Komisji ds. Wyższego Seminarium Duchownego (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska); Członek diecezjalnej Komisji Teologicznej Procesu Beatyfikacyjnego ks. Błażeja Nowosada (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska); Członek Referatu Formacji Duchowieństwa (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska). **Ks. M. Pokrywka:** Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. **Ks. W. Rzepa:** Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich. **Bp J. Wróbel:** Biskup Diecezji Helsinki; Członek „Suomen Ekumeeninen Neuvosto” [Fińskiej Rady Ekumenicznej]; Członek Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego w Finlandii; Kierownik Działu Teologii Moralnej w „Encyklopedii Katolickiej” (od 25.01.2007); Członek Rady Naukowej „Horyzonty Wychowania” w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. **Ks. T. Zadykowicz:** Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek Zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. **A. Zadroga:** Nauczyciel religii w parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Żabiej Woli (Szkoła Podstawowa w Prawiednikach, Żabiej Woli i Osmolicach).

Instytut organizował regularne spotkania wszystkich pracowników ITM, podczas których omawiano aktualne zagadnienia naukowe i organizacyjne. Świadectwem regularności i różnorodności poruszanych zagadnień są protokoły spisywane systematycznie przez sekretarza ITM, ks. dra Tadeusza Zadykowicza.

Pracownicy Instytutu przygotowali i opublikowali następujące pozycje książkowe: ks. W. Rzepa. *Przypatrzmy się powołaniu naszemu*. Łomża 2007; M. Pokrywka. *Miłość krzyżem pisana*. Sandomierz 2007; M. Pokrywka. *Rodzinną drogą miłości*. Sandomierz 2007; *Świadek nadziei*. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008. *Etyka żołnierska*. *Etyka w służbie*

Ojczyźnie. Red. K. Jeżyna, J. Gałkowski, M. Kalinowski. Warszawa 2008; *100 lat Salezjanów w Przemyślu (1907-2007)*. Red. J. Gocko, K. Skałka. Przemyśl 2007.

Ponadto pracownicy Instytutu opublikowali 142 artykuły naukowe, hasła encyklopedyczne, artykuły popularnonaukowe oraz recenzje, a także oddali do druku 64 artykuły, hasła i recenzje. Pod kierunkiem pracowników Instytutu sfinalizowano 54 prace magisterskie: o. A. Dredziuk – 11; ks. J. Gocko – 8; ks. K. Jeżyna – 16; ks. P. H. Kieniewicz – 1; ks. S. Nowosad – 8; ks. M. Pokrywka – 5; ks. T. Zadykiewicz – 5. Pracownicy Instytutu przygotowali: 18 recenzji doktorskich: o. A. Dredziuk – 3 (KUL – 2; UKSW – 1); ks. J. Gocko – 6 (UKSW – 2; KUL – 4); ks. K. Jeżyna – 5 (KUL – 3, UO – 1, UKSW – 1); ks. S. Nowosad – 3 (KUL – 2, PAT – 1); bp J. Wróbel – 1 (KUL); 6 recenzji wydawniczych: o. A. Dredziuk – 1; ks. J. Gocko – 2; ks. S. Nowosad – 1; ks. W. Rzepa – 1; bp J. Wróbel – 1 oraz 121 recenzji magisterskich: o. A. Dredziuk – 21; ks. J. Gocko – 14; ks. K. Jeżyna – 36; ks. P. H. Kieniewicz – 1; ks. S. Nowosad – 12; ks. M. Pokrywka – 12; ks. W. Rzepa – 9; ks. T. Zadykiewicz – 16.

Dnia 3 czerwca 2008 r. odbyły się egzaminy licencjackie z teologii moralnej dla studentów II roku kursu wyższego. Egzaminy zdali i otrzymali tytuł licencjata: ks. Tomasz Bomba, p. Magdalena Bylińska, p. Sławomir Chrześcijanek, ks. Marek Drwiła, p. Magdalena Grubka, ks. Tomasz Huzarek, o. Wiesław Moskał, ks. Włodzimierz Płatek, p. Małgorzata Prot, p. Anna Samolej, ks. Mikalai Tsikhanovich, ks. Hubert Wymulski.

Pracownicy Instytutu przygotowali materiały do opublikowania w „Rocznikach Teologicznych” z. 3 (teologia moralna) za rok 2008.

JERZY GOCKO SDB

Instytut Teologii Moralnej KUL

WYKAZ PUBLIKACJI TEOLOGICZNOMORALNYCH ZA ROK 2007

I. KSIĄŻKI

Aksjologiczne i praktyczne aspekty integracji europejskiej. Red. E. Kozerska, T. Scheffler. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2007.

B a u m a n Z.: Szanse etyki w zglobalizowanym świecie. Tłum. J. Konieczny. Kraków: Znak 2007.

Bądźcie solidarni z życiem. W 10 rocznicę przemówienia Jana Pawła II w Kaliszu w obronie życia. Red. D. Bryl, J. Troska. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2007.

- B e r g s o n H.: Dwa źródła moralności i religii. Tłum. P. Kostyło i K. Skorulski. Kraków: Homini 2007².
- B e r t r a n d C.-J.: Deontologia mediów. Tłum. T. Szymański. Warszawa: Inst. Wydaw. Pax 2007.
- Bezdroża globalnej wioski. Red. G. Noszczyk. Kraków–Sosnowiec 2007.
- B u g d o l M.: Gry i zachowania nieetyczne w organizacji. Warszawa: Difin 2007.
- C z u b a K.: Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej. Toruń: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej 2007.
- D u d a P.: Pneumatologiczny wymiar moralności chrześcijańskiej w „Summa theologiae” św. Tomasza z Akwinu. Tarnów: Biblos 2007.
- Etos urzędnika. Red. D. Bąk. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne: Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego 2007.
- Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych. Red. R. Buchta, K. Sosna. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.
- Etyka wobec sytuacji granicznych. Red. D. Probuca. Kraków: Impuls 2007.
- Formowanie sumień – ulepszanie struktur. X lat działalności reaktywowanej Akcji Katolickiej Archidiecezji Katowickiej (1996-2006). Red. A. Wuwer. Seria: Biblioteka Akcji Katolickiej Archidiecezji Katowickiej 3. Katowice 2007.
- G a l e w i c z W.: Studia z etyki przekonań. Kraków: Tow. Autorów i Wydaw. Prac Nauk. „Universitas” 2007.
- G l o m b i k K.: Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890-1977). Opole: RW WTUO 2007.
- H i n t z M.: Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny: studium historyczno-systematyczne. Warszawa: CHAT 2007.
- Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna. Red. A. Wuwer. Katowice: Wydział Teologiczny UŚ, Księgarnia św. Jacka 2007.
- K a c z y Ń s k i E.: Prawda, dobro, sumienie: z zagadnień teologii moralnej. Warszawa: Inst. Wydaw. Pax 2007.
- M a c h i n e k M.: Spór o status ludzkiego embrionu. Olsztyn: Wyd. UW-M 2007.
- Mass media dla prawdy. Red. S. Kowolik. Tarnowskie Góry: Fundacja Krzewienia Katolickiej Nauki Społecznej im. Bł. A. Kolpinga 2007.
- M i g o Ń M. P.: Wstęp do etyki: skrypt. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji 2007.
- Miłość – Płciowość – Płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej. Red. P. Morcinek. Opole: Wyd. UO 2007.
- M r o w i e c T.: Dekalog w życiu sportowca i kibica. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2007.
- N a g ó r n y J.: Biblijny rachunek sumienia dorosłych. Lublin: Gaudium 2007.
- N a g ó r n y J.: Biblijny rachunek sumienia kapłanów i osób konsekrowanych. Lublin: Gaudium 2007.
- N a g ó r n y J.: Biblijny rachunek sumienia młodych. Lublin: Gaudium 2007.
- N a g ó r n y J.: Małżeński rachunek sumienia. Lublin: Gaudium 2007.

- N a g ó r n y J.: Odpowiedzialni za przyszłość. Lublin: Instytut Edukacji Narodowej 2007.
- O moralne podstawy ustroju: wybór pism Ignacego Czumy (1891-1963). Red. K. Ostaszewski, J. Szczot. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- P i e t r z y k o w s k i T.: Spór o aborcję: etyczne problemy prawa. Katowice: Sonia Draga 2007.
- P i e t r z y k o w s k i T.: Spór o eutanazję: etyczne problemy prawa. Katowice: Sonia Draga 2007.
- P l e s z c z y ń s k i J.: Etyka dziennikarska. Warszawa: Difin 2007.
- P o k r y w k a M.: Miłość krzyżem pisana. Sandomierz 2007.
- P o k r y w k a M.: Rodzinna droga miłości. Sandomierz 2007.
- Poradnictwo między etyką a techniką. Red. V. Drabik-Podgórną. Kraków: Impuls 2007.
- Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II. Red. J. Mazur. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Praca, etos, wychowanie. Red. E. Konovaluk, M. Nowak. Biała Podlaska: Instytut Pedagogiki Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Papieża Jana Pawła II 2007.
- Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie. Red. B. Sitek i in. Olsztyn–Bari: UW-M 2007.
- Problemy etyczne w badaniach i interwencji psychologicznej wobec dzieci i młodzieży. Red. A. I. Brzezińska, Z. Toeplitz. Warszawa: Wyd. Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica” 2007.
- Przewodnik etyki sędziowskiej: zasady etyki dla sędziów Anglii i Walii. Tłum. A. Setkowicz-Ryszka. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2007.
- Rodzina na nowo odkryta. Red. J. Pater. Wrocław: PAT 2007.
- R o m e r T., N a j d a M.: Etyka dla sędziów: rozważania. Kraków: Wolters Kluwer Polska 2007.
- R z e p a W.: Przypatrzmy się powołaniu naszemu. Łomża 2007.
- S k o w r o n e k R.: Dobro w czasach postmoderny: etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.
- S k o w r o n e k R.: Próba przeniknięcia człowieka: ideały moralne w utworach dramatycznych i nauczaniu Karola Wojtyły. Katowice: Wydawnictwo Emmanuel 2007.
- S ł o m s k i W.: Etyka: zagadnienia wybrane. Warszawa: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania 2007.
- S o b o l e w s k i Z.: Vademecum dobrej spowiedzi. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 2007.
- S t e p u l a k M. Z.: Psycholog jako zawód zaufania społecznego. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007.
- Sumienie w świecie wolności. Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Kraków 2007.
- S z u t t a N.: Współczesna etyka cnót: projekt nowej etyki? Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2007.

- Teologiczne inspiracje w procesie integracji europejskiej. Red. A. Jucewicz, M. Machinek. Olsztyn: Wyd. UW-M 2007.
- Tr e s e L. J.: W co wierzymy. Podstawy wiary i życia chrześcijańskiego. Kraków: Wyd. AA 2007.
- W pół drogi. Red. J. Nagórny, P. Kieniewicz. Lublin: Gaudium 2007.
- W trosce o godność człowieka. Red. S. Bafia. Olsztyn 2007.
- W trosce o wartości. Red. D. Frydrych, S. Mazur, M. Łaziuk. Drohiczyn: Kuria Diecezjalna 2007.
- Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin: Wyd. Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2007.
- W a s a k A.: Transplantacje: dar życia. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2007.
- Wyobrażenia miłosierdzia. Red. P. Borto i in. Kraków 2007.
- W y r o s t k i e w i c z M.: Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej. Lublin: Wyd. KUL 2007.
- Z a b i e l s k i J.: Odpowiedzialność za życie. Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku 2007.
- Z a b i e l s k i J.: Tożsamość Polaków w kontekście przynależności do Unii Europejskiej. Białystok 2007.

II. ARTYKUŁY

- A d a m c z y k D.: Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka. „Communio” 27:2007 nr 2 s. 13-28.
- A d a m c z y k T.: Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej. ZN KUL 50:2007 nr 4 s. 49-69.
- B a j d a J.: Godność osoby ludzkiej jako wyzwanie dla bioetyki. „Ethos” 20:2007 nr 3-4 s. 226-237.
- B i a ł y S.: Kwestia ochrony życia ludzkiego – czyli konieczność uznania miłości do człowieka za podstawę szacunku do naturalnego środowiska. „Studia Ecologiae et Bioeticae” 5:2007 s. 179-190.
- B i a ł y S.: Prawda o godności aktu małżeńskiego podstawą oceny etycznej zachowań ludzkich w zakresie seksualności. „Studia Teologiczne” 25:2007 s. 99-116.
- B i e d r z y c k i T.: Konsumpcjonizm jako nowa kwestia społeczna. „Studia Gdańskie” 21:2007 s. 315-330.
- B ł a s z c z y k W.: Między integryzmem a integracją. Miejsce religii w konstrukcji wspólnej Europy. „Łódzkie Studia Teologiczne” 16:2007 s. 3-31.
- B o h d a n o w i c z A.: Jednocząca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI. „Ateneum Kapłańskie” 2007 t. 148 s. 531-543.
- B o ł o z W.: Ekologia rodziny w kontekście współczesnego społeczeństwa. „Studia Ecologiae et Bioeticae” 5:2007 s. 9-22.
- B o ł o z W.: Zintegrowana ochrona ludzkiego i naturalnego środowiska. „Studia Redemptorystowskie” 5:2007 s. 167-174.

- B r a m o r s k i J.: Błogosławieństwa jako program moralności chrześcijańskiej w ujęciu biblijnym. „Studia Gdańskie” 21:2007 s. 21-50.
- D e r d z i u k A.: Dynamizm powstawania grzechu nałogowego. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 235-251.
- D e r d z i u k A.: Eklezjalny charakter teologii moralnej. RT 54:2007 z. 3 s. 5-18.
- D e r d z i u k A.: Formacja seminaryjna w służbie jedności eklezjalnej. W: Dojrzałość intelektu i serca. Red. A. A. Napiórkowski. Kraków 2007 s. 51-65.
- D e r d z i u k A.: Istotne aspekty posłuszeństwa w Kościele. W: *Scio cui credidi*. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. Ledwoń i in. Lublin: Wyd. KUL 2007 s. 653-660.
- D e r d z i u k A.: Odrzucanie moralności w imię prawa. W: Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 13-26.
- D e r d z i u k A.: Posługa przełożonych we wspólnotie zakonnej. W: *Pro animarum salute*. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Tadeusza Rogalewskiego. Red. E. Wiszowaty. Olsztyn 2007 s. 115-124.
- D e r d z i u k A.: Uwielbieniowy charakter modlitwy prośby. „Trzeźwymi bądźcie” 19:2007 nr 6 s. 15-20.
- D e r d z i u k A.: Uwielbieniowy wymiar modlitwy prośby. W: Homo orans. T. 8. Red. J. Misiurek, J. Popławski, K. Burski. Lublin 2007 s. 87-96.
- D u d z i c J.: Spór o nowość Nowej Ewangelizacji. „Studia Gdańskie” 20:2007 s. 97-108.
- D z i u b a A. F.: Dynamika moralności Nowego Przymierza. „Warszawskie Studia Pastoralne” 2007 nr 6 s. 111-134.
- D z i u b a A. F.: Dynamika znaków świętości. Przesłanie polskich świętych i błogosławionych. W: Śladami świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFMCap. Red. A. Derdziuk. Lublin 2007 s. 253-276.
- D z i u b a A. F.: Jak mówić o moralności w polityce? „Społeczeństwo” 17:2007 nr 2 s. 217-245.
- D z i u b a A. F.: Jasnogórska Maryja Peregrynująca wyzwala ku integralnej wolności (Z myśli mariologicznej i maryjnej Jana Pawła II oraz kard. Stefana Wyszyńskiego i kard. Józefa Glempa). W: Peregrynacja wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w duchowym krajobrazie Polski ku przyszłości (1957-2007). Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne. Jasna Góra 4-5 maja 2007 r. Red. Z. S. Jabłoński. Jasna Góra–Częstochowa 2007 s. 158-198.
- D z i u b a A. F.: Jezus Chrystus Polityk: wczoraj i dziś. W: *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Księga pamiątkowa dedykowana śp. Księdzu profesorowi Adamowi Durakowi SDB (1949-2005). Red. J. Nowak. Warszawa 2007 s. 507-526.
- D z i u b a A. F.: Paradygmat wartości chrześcijańskich. „Łódzkie Studia Teologiczne” 16:2007 s. 33-49.
- D z i u b a A. F.: Pornografia a chrześcijańska koncepcja osoby. „Studia Loviciensia” 9:2007 s. 83-104.
- D z i u b a A. F.: Pytania o podstawy społeczne polityki europejskiej. „Saeculum Christianum” 14:2007 nr 1 s. 209-222.
- D z i u b a A. F.: Służebność społeczno-kulturowa Kościoła w Polsce w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. W: *Scio cui credidi*. Księga pamiątkowa ku czci

- Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. S. Ledwoń i in. Lublin: Wyd. KUL 2007 s. 661-682.
- D z i u b a A. F.: The social message of Cardinal Stefan Wyszyński. Primate of Poland. „Collectanea Theologica” 77:2007 *fasciculus specialis* s. 137-145.
- D z i u b a A. F.: The Social Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński. Primate of Poland. „Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie” 50:2006-2007 s. 287-296.
- D z i u b a A. F.: Wymiar osobowy kultury chrześcijańskiej w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski. „Studia Prymasowskie” 1:2007 s. 113-133.
- D z i u b a A. F.: Wyobrażenia i wezwanie do miłosierdzia w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”. W: Ku nowej wyobraźni miłosierdzia. Materiały z II Kongresu Miłosierdzia Bożego w Archidiecezji Białostockiej. Red. A. Skreczko. Białystok 2007 s. 127-144.
- G i e r t y c h W.: „Generato, non creato”. L’Embrione Umano nella Fase del Preimpianto. Aspetti Scientifici e Considerazioni Bioetiche. Atti della Dodicesima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 27 febbraio – 1 marzo 2006). Red. E. Sgreccia, J. Laffitte. Libreria Editrice Vaticana 2007 s. 321-325.
- G i e r t y c h W.: Fede, carità e malattie infettive. „Dolentium hominum” 64:2007 s. 82-87.
- G i e r t y c h W.: Formacja sumienia w kierownictwie duchowym. W: Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik dla księży. Red. J. Augustyn, J. Kołacz. Kraków: WAM 2007 s. 271-279.
- G i e r t y c h W.: Influenze del relativismo e del fondamentalismo sulla vita religiosa contemporanea. W: Oltre il fondamentalismo e il relativismo. Atti del Convegno, 11-12 maggio 2007. Red. M. Salvati. Roma: Angelicum University Press 2007 s. 109-122.
- G i e r t y c h W.: Nuove prospettive per l’applicazione della legge morale naturale. W: La legge morale naturale. Problemi e prospettive. Red. R. Gerardi. Roma: Pontificia Università Lateranense 2007 s. 427-445.
- G i e r t y c h W.: There is No Such Thing as a Lost Cause The Dominican Response to Social Questions in the XXth century. „Angelicum” 84:2007 s. 755-763.
- G i e r t y c h W.: Zraniona męskość a kapłaństwo. „Pastores” 2007 nr 34 s. 103-110.
- G l o m b i k K.: Bioethik – die Situation in Polen. ZFME 53:2007 z. 4 s. 357-370.
- G l o m b i k K.: Czy dający jałmużnę współodpowiada za sposób jej wykorzystania. HD 76:2007 nr 1 s. 115-119.
- G l o m b i k K.: Herbert Doms (1890-1977) im Lichte der nichtveröffentlichten Archivalien. Einige Gedanken anlässlich seines 30. Todestages. AFSKG 65:2007 s. 149-179.
- G l o m b i k K.: Istotne cechy miłości małżeńskiej w świetle nauczania Benedykta XVI. W: *Ad Christianorum unitatem fovendam*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału

- Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75-rocznicy urodzin. Red. S. Rabiej. Opole 2007 s. 149-170.
- G l o m b i k K.: Niemieccy prekursorzy personalistycznych ujęć małżeństwa pierwszej połowy XX w. *STHS* 27:2007 s. 286-307.
- G l o m b i k K.: Sekularyzm w rozumieniu Benedykta XVI. W: Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 103-124.
- G l o m b i k K.: Zawartość zbiorów archiwalnych na temat życia i działalności Herberta Domsa (1890-1977). W: *Crux Christi – spes nostra*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej. Red. K. Dola, N. Widok. Opole: Wyd. UO 2007 s. 383-395.
- G n i a d e k J.: Chrześcijańska gościnność dla obcego jako wyzwanie dla restrykcyjnej polityki imigracyjnej państw Wspólnoty Europejskiej. „Nurt SVD” 2007 nr 3-4 s. 119-135.
- G n i a d e k J.: Juliusz Nyerere – Blaski i cienie tanzańskiej formy socjalizmu w oparciu o koncepcję tradycyjnej afrykańskiej rodziny. „Collectanea Theologica” 77:2007 nr 3 s. 123-135.
- G o c k o J.: Apostolstwo świeckich a polityka. Refleksja na kanwie społecznego nauczania Kościoła w 40. rocznicę Dekretu „Apostolicam actuositatem”. W: W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL. Red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki. Lublin: Wyd. KUL 2007 s. 379-397.
- G o c k o J.: Czy chrześcijanin powinien wziąć udział w wyborach? Czy niewzięcie udziału w wyborach jest grzechem? „Katecheta” 2007 nr 2 s. 3.
- G o c k o J.: Prosimiejna polityka derżawy. W: Rodina – spilnota liubowy. Red. E. Lubecka i in. Kiew: Wyd. Duch i Litera 2007 s. 284-294.
- G ó r a l c z y k P.: Dylematy życia ludzkiego. „Warszawskie Studia Pastoralne” 2007 nr 6 s. 135-146.
- G ó r a l c z y k P.: Fałszywe wizje ludzkiej wolności. W: Wolność i tolerancja. I Warsztaty Filozofii Politycznej im. S. Staszica. Białystok 2007 s. 7-16.
- G ó r a l c z y k P.: Miłość podstawową wartością w wychowaniu seksualnym. „Communio” 27:2007 nr 2 s. 171-188.
- G ó r a l c z y k P.: Teologia moralna – poszukiwanie tożsamości metodologicznej. „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2:2007 s. 189-202.
- G ó r a l c z y k P.: Zrehabilitowane człowieczeństwo. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 33-48.
- G r y z K.: Prawa człowieka w magisterium Jana Pawła II. W: Jan Paweł II. Dzieła zebrane. T. 5. Kraków: Wyd. „M” 2007 s. 281-283.
- G r z e ś k o w i a k A.: Prawne problemy sprzeciwu sumienia. „Ethos” 20:2007 nr 3-4 s. 208-225.
- G r z y b o w s k i J.: Współczesny spór o sumienie – subiektywny sąd czy głos prawdy? „Warszawskie Studia Teologiczne” 20:2007 nr 1 s. 265-286.
- H o ł u b G.: Etyczna refleksja na temat komórek macierzystych. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 49-60.

- I r e k W.: Benedykt XVI o miłości społecznej. Miłość społeczna – geneza i definicja pojęcia. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15:2007 nr 1 s. 25-44.
- J e ż y n a K.: Sakrament namaszczenia chorych w dziele nowej ewangelizacji. RT 54:2007 z. 3 s. 111-124.
- K a r a s i ń s k i W.: Pojęcie wolności w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny. „Studia Włocławskie” 10:2007 s. 201-212.
- K i e n i e w i c z P.: Mężczyzna i kobieta na czacie. Zagubiona tożsamość w poszukiwaniu miłości. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 61-72.
- K i e n i e w i c z P.: Misterium miłości. Moralna ocena tzw. białych małżeństw. RT 54:2007 z. 3 s. 99-109.
- K i e n i e w i c z P.: Prawo do życia a pokój. W: Osoba ludzka i pokój. Red. J. Kumala. Licheń 2007 s. 97-112.
- K i e t l i ń s k i K.: Elementy turystyki w pielgrzymowaniu. „Zarządzanie i Edukacja” 2007 nr 53-54 s. 69-82.
- K i e t l i ń s k i K.: Etyczne wybory w konsumpcji. „Collectanea Theologica” 2007 nr 2 s. 69-82.
- K i e t l i ń s k i K.: Konkurencyjność przedsiębiorstw a moralność. W: Zmiany jakościowe w otoczeniu a konkurencyjność przedsiębiorstw – ujęcie społeczne. Warszawa: Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego 2007 s. 11-26.
- K i e t l i ń s k i K.: Rola czynnika moralnego w budowaniu gospodarki opartej na wiedzy. W: Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy. Gospodarka oparta na wiedzy. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, Katedra Teorii Ekonomii 2007 s. 36-51.
- K i e t l i ń s k i K.: Solidarność jako podstawa budowania sprawiedliwości i pokoju na kontynencie afrykańskim. „Tarnowskie Studia Teologiczne” 26:2007 s. 27-37.
- K i e t l i ń s k i K.: Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii związków osób tej samej płci. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 93-103.
- K l a f k a Z.: Sakrament miłosierdzia. Św. Alfons Liguori o sakramencie pojednania. „Homo Dei” 76:2007 nr 3 s. 113-121.
- K o b y l i ń s k a Z.: Wychowanie moralne w kulturze pokus. „Rocznik Teologii Katolickiej” 6:2007 s. 76-83.
- K o ł a c i ń s k i M.: Moralne dylematy w argumentacji za bezwzględnością kary między ideologią prawa a teologią prawa. „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie” 2007 nr 12 s. 65-74.
- K o s s G.: Klonowanie człowieka. Wybrane zagadnienia etyczno-moralne. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 73-92.
- K o w a l c z y k S.: Człowiek wobec cierpienia. „Studia Sandomierskie” 14:2007 z. 2-4 s. 123-131.
- K o w a l s k i E.: Problem pozyskiwania i wykorzystywania ludzkich komórek macierzystych. „Homo Dei” 76:2007 s. 36-46.
- K r a j T.: Eksperymenty na ludzkich embrionach. Europejskie regulacje prawne. „Analecta Cracoviensia” 38-39:2006-2007 s. 137-149.
- K r e c z m a ń s k a R.: Źródło świętości życia ludzkiego w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae”. „Studia Płockie” 35:2007 s. 73-90.
- K u c z e r R.: Polityka społeczna a życie rodzinne. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 105-118.

- K u l b a c k i P.: Ewangelizacja i nauczanie społeczne Kościoła. „Łódzkie Studia Teologiczne” 16:2007 s. 105-110.
- K u l i g o w s k i R.: Dialog z niewierzącymi w myśli Bernharda Häringa. „Studia Theologica Varsaviensia” 45:2007 nr 1 s. 105-121.
- K u l i g o w s k i R.: Humanizm a wyobraźnia miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II. W: Wyobraźnia miłosierdzia. Red. P. Borto i in. Kraków 2007 s. 121-144.
- K u l i g o w s k i R.: Josepha Ratzingera krytyka kultury współczesnej. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 21-36.
- K u l i g o w s k i R.: Kara śmierci – odbieranie prawa do życia? „Obecni” 2007 nr 1 s. 57-64.
- K u l i g o w s k i R.: Moralny wymiar ewangelizacji kultury. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 82:2006 nr 5 s. 494-503.
- K u l i g o w s k i R.: Wolność sumienia jako wyzwanie. W: Sumienie w świecie wolności. Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Kraków 2007 s. 244-250.
- K w i a t k o w s k i K.: Problematyka antykoncepcji w konfesjonale. „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 81:2007 s. 503-514.
- L e n o r t L.: Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna. Pedagogiczny wymiar piękna w moralności. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 159-178.
- Ł a c z k o w s k i W.: Etyczne dylematy współczesnej Europy. „Ethos” 20:2007 nr 3-4 s. 201-207.
- M a c h i n e k M.: Atlas aksjologiczny człowieka. W: *Pro animarum salute*. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Tadeusza Rogalewskiego. Red. E. Wiszowaty. Olsztyn 2007 s. 422-434.
- M a c h i n e k M.: Etyczne aspekty regulacji prawnego statusu embrionu ludzkiego w Europie. W: Teologiczne inspiracje w procesie integracji europejskiej. Red. A. Jucewicz, M. Machinek. Olsztyn 2007 s. 87-102.
- M a c h i n e k M.: Ewolucja pojęcia rodziny. Aspekty teologiczno-etyczne. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 93-108.
- M a c h i n e k M.: Formacja moralna. W: Leksykon Pedagogiki Religii. Red. C. Rogowski. Warszawa 2007 s. 205-207.
- M a c h i n e k M.: Godność osoby w nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym problematyki bioetycznej. W: W trosce o godność człowieka. Red. S. Bafia. Olsztyn 2007 s. 59-67.
- M a c h i n e k M.: Implantacja jako kryterium w dyskusji o moralnym statusie embrionu. W: Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie. Red. B. Sitek i in. Olsztyn–Bari 2007 s. 301-310.
- M a r i a ń s k i J.: Zaufanie do Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. „Społeczeństwo i Kościół” 4:2007 s. 13-41.
- M a z u r S.: Potrzeba prawdy w życiu i komunikacji społecznej. W: W trosce o wartości. Red. D. Frydrych, S. Mazur, M. Łaziuk. Drohiczyn: Kuria Diecezjalna 2007.
- M a z u r S.: Rozumienie grzechu społecznego w nauczaniu Kościoła. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 179-189.

- M e i s s n e r K.: Stworzenie – grzech – Odkupienie a małżeństwo. „Studia Gdańskie” 20:2007 s. 223-238.
- M e l i n a L.: Wychowanie do czystości w dobie rewolucji seksualnej. „Communio” 27:2007 nr 2 s. 143-174.
- M e l l e r J.: Moralny aspekt wykorzystania zwłok ludzkich. „Studia Gdańskie” 21:2007 s. 427-440.
- M o r c i n i e c P.: Pietyzm wobec ludzkich zwłok. Tradycje kulturowe – przesłanki teologiczne i moralne. W: *Crux Christi – spes nostra*. Red. K. Dola, N. Widok. Opole 2007 s. 425-436.
- M o r c i n i e c P.: Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków. W: *Miłość – Płciowość – Płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*. Red. P. Morciniec. Opole 2007 s. 117-130.
- M o r c i n i e c P.: Prewencja zdrowia – cnota niechciana. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 109-123.
- M o r c i n i e c P.: Publikowanie w służbie prawdy. Przyczynek do etyki badań naukowych. W: *Ad Christianorum Unicatem Fovendam*. Red. S. Rabiej. Opole 2007 s. 295-303.
- M r o c z k o w s k i I.: Kondycja teologii moralnej w Europie. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 7-20.
- M u s z a l a A.: Granice etyczne genetyki medycznej. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 125-144.
- N a w r o t A.: Media w refleksji Kościoła. Praca w mediach jako realizacja powołania do służby bliźniemu na podstawie papieskich orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. „Społeczeństwo i Kościół” 4:2007 s. 123-141.
- N ę c e k R.: Mobbing jako przemoc biurowa a godność pracownika w strukturach pracy. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 2007 nr 12 s. 147-157.
- N o w o s a d S.: Anthropology as the Basis for Ecology. *RT* 54:2007 z. 3 s. 19-36.
- N o w o s a d S.: Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu. W: *Scio cui credidi*. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. S. Ledwoń i in. Lublin: Wyd. KUL 2007 s. 851-868.
- N o w o s a d S.: Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology. W: *Das Naturrecht und Europa*. [Ad fontes. Schriften zur Philosophie. Hrsg. T. Guz. Band 3]. Red. T. Guz. Frankfurt am Main: Peter Lang 2007 s. 443-462. [także w: *Instaurare omnia in Christo*. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Red. P. Kantyka. Lublin: Wyd. KUL 2006 s. 471-489].
- N o w o s a d S.: Pierwszy Światowy Kongres Katolickich Teologów Moralistów. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 221-224.
- O l c z y k A.: Eklezjalny wymiar Słowa Bożego. „Życie Konsekrowane” 2007 nr 1 s. 8-19.
- O l c z y k A.: Mediatyzacja życia „globalnej wioski” – blaski i cienie. W: *Bezdroża globalnej wioski*. Red. G. Noszczyk. Kraków–Sosnowiec 2007 s. 185-199.
- O l c z y k A.: Moralno-religijne aspekty zachowań autoagresywnych młodzieży szkolnej. „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 81:2007 nr 10-11 s. 109-122.

- O l c z y k M.: Etyczno-prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego na przykładzie włoskiej ustawy o medycznie wspomaganey prokreacji. W: *Evangelizare pauperibus*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Bogdanowi Wojtusowi. Red. M. Olczyk, P. Podeszwa. Gniezno 2007 s. 191-216.
- O l c z y k M.: Miara moralnych możliwości człowieka w świetle antropologii teologicznej. „*Studia Gnesnensia*” 21:2007 s. 223-256.
- O l c z y k M.: Zapłodnienie pozaustrojowe. Dylematy etyczne w świetle rozumu i wiary. W: *Bądźcie solidarni z życiem*. W 10 rocznicę przemówienia Jana Pawła II w Kaliszu w obronie życia. Red. D. Bryl, J. Troska. Poznań 2007 s. 71-88.
- O r z e s z y n a J.: Błędy wychowania w okresie dzieciństwa a skłonności homoseksualne. „*Świat i Słowo*” 2007 nr 1 s. 99-118.
- O r z e s z y n a J.: Czy Kościół winien obawiać się globalizacji? W: *Bezdroża globalnej wioski*. Red. G. Noszczyk. Kraków–Sosnowiec 2007 s. 35-52.
- O r z e s z y n a J.: Dziecko w aspekcie moralnym. „*Teologia i Moralność*” 2:2007 s. 137-158.
- O r z e s z y n a J.: O rehumanizację medycyny. „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 8:2007 s. 157-172.
- O r z e s z y n a J.: Promocja wartości moralnych we współczesnym świecie. W: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 39-56.
- O r z e s z y n a J.: Realizm pracy a przykazanie miłości Boga i bliźniego. W: *Praca kluczem polityki społecznej*. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „*Laborem exercens*” Jana Pawła II. Red. J. Mazur. Lublin 2007 s. 97-120.
- O r z e s z y n a J.: Roztropność istotną wartością życia małżeńskiego i rodzinnego. W: *Da mihi animas*. Red. W. Kowalski, J. Orzeszyna, W. Skoczny. Sosnowiec–Kraków 2007 s. 155-164.
- O r z e s z y n a J.: Zapłodnienie „in vitro” jako problem duszpasterski. „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 8:2007 s. 145-156.
- P o k r y w k a M.: Rola rodziny w budowaniu cywilizacji miłości. *RT* 54:2007 z. 3 s. 83-98.
- P o l a k W.: Duszpasterstwo powołań. „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 6:2007 s. 18-31.
- P o s a c k i A.: Współczesne psychomanipulacje i okultyzm w kontekście zjawiska antyewangelizacji. „*Studia Gdańskie*” 20:2007 s. 311-328.
- R e g l i Ń s k i W.: Życie społeczne jako płaszczyzna spotkania moralności i prawa. „*Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie*” 2007 nr 11 s. 165-184.
- R e r o Ń T.: Drogi chrześcijańskiej moralności. Wkład ks. prof. Stanisława Olejnika w odnowę teologii moralnej. „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 15:2007 s. 87-100.
- R e r o Ń T.: Etyczne konsekwencje relatywizmu w mass mediach. W: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 91-102.
- R e r o Ń T.: Obrona prawna dziecka poczętego w pracach parlamentarnych. „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 8:2007 s. 173-192.

- R e r o ń T.: Odniesienie kapłana do kobiety. W poszukiwaniu właściwych relacji. W: *Pro animarum salute*. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Tadeusza Rogalewskiego. Red. E. Wiszowaty. Olsztyn 2007 s. 212-225.
- R e r o ń T.: Płciowość jako zadanie. Twórcze przeżywanie płci według W. Fijałkowskiego. W: *Ope et consilio*. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Swastkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Red. J. Pater. Wrocław 2007 s. 267-286.
- S a l a m o n P.: Zafalszowania norm moralnych we współczesnej Europie ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska aborcji. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 79-91.
- S i e n k i e w i c z E.: Prawda w refleksji wiary. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2007 nr 11 s. 185-194.
- S i n d o n i P. R.: Siła więzi. Antropologiczne i etyczne uwagi o tożsamości kobiety. „Communio” 27:2007 nr 2 s. 103-114.
- S ł a w i ń s k i H.: Ambiwalentne postawy człowieka wobec cierpienia. „Studia Włocławskie” 10:2007 s. 213-220.
- S o b k o w i a k J.: Prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 49-64.
- S o c h a J.: Katolicy świeccy a Nowa Ewangelizacja. „Studia Gdańskie” 20:2007 s. 125-137.
- S t a c h e w i c z K.: Kilka uwag o milczeniu w moralności i etyce. „Studia Bydgoskie” 1:2007 s. 167-178.
- S t a r o s t k a M.: Samotne macierzyństwo jako problem społeczno-moralny. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 193-209.
- S z a f u l s k i A.: Duch Święty a życie moralne chrześcijanina. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 27:2007 s. 309-319.
- S z a f u l s k i A.: Ksiądz Profesor Stanisław Olejnik. Apologeta chrześcijańskich wartości etycznych. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15:2007 nr 2 s. 101-112.
- S z a f u l s k i A.: Moralne dylematy konkubinatu. W: Rodzina na nowo odkryta. Red. J. Pater. Wrocław 2007 s. 191-201.
- S z y m a ń s k i J.: Moralne wezwania sakramentu Eucharystii. „Ateneum Kapłańskie” 2007 T. 149 s. 526-533.
- S z y m a ń s k i J.: Pornografia a środki społecznego przekazu. „Studia Włocławskie” 10:2007 s. 221-228.
- S z y r a n J.: Szczególna rola i powołanie kobiety we współczesnych czasach. „Łódzkie Studia Teologiczne” 16:2007 s. 251-263.
- T e i n e r t Z.: Godność człowieka. W: Leksykon pedagogiki religii. Red. C. Rogowski. Warszawa: Verbinum 2007 s. 213-217.
- T e i n e r t Z.: Moralność – rezultat ‘instynktu’ czy dzieło stwórcze? W sprawie etosu ewolucyjnego. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 37-47.
- T e i n e r t Z.: Opieka geriatryczna – aspekt teologiczny. „Psychogeriatryka Polska” 2007 s. 103-108.
- T e i n e r t Z.: Osoba. W: Leksykon pedagogiki religii. Red. C. Rogowski. Warszawa: Verbinum 2007 s. 494-498.

- T e i n e r t Z.: Sekularyzm w dobie współczesnej – między komunitaryzmem ('lud inkluzywny') a wizją teologiczną ('korelacja polifoniczna'). W: Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 75-89.
- T e i n e r t Z.: Wolność polityczna, wolność religijna. Dwie dyskusje: Spaemann – Habermas, Habermas – Ratzinger. W: Wolność w epoce poszukiwań. Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2007 s. 357-374.
- T o r o Ń c z a k E.: Antropologiczno-etyczne podstawy opcji fundamentalnej. Aspekty oceny teologicznomoralnej. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15:2007 nr 1 s. 95-110.
- T o r o Ń c z a k E.: Filozoficzno-teologiczna geneza transcendentalnego wymiaru opcji fundamentalnej. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 27:2007 s. 25-39.
- T o r o Ń c z a k E.: Opcja fundamentalna a reinterpretacja nauki o grzechu. „Analecta Cracoviensia” 38-39:2006-2007 s. 353-366.
- T o r o Ń c z a k E.: Opcja fundamentalna w „nowej teologii moralnej”. „Studia Bobolanum” 2:2007 s. 135-154.
- T o r o Ń c z a k E.: Wiara jako źródło zobowiązań moralnych. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 65-78.
- T o r o Ń c z a k E.: Wybór fundamentalny jako droga chrześcijańskiej formacji. „Studia Theologica Varsaviensia” 45:2007 nr 1 s. 195-208.
- T o r o Ń c z a k E.: Wybór podstawowy a konkretne wybory moralne. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2007 t. 40 z. 2 s. 375-389.
- T r o s k a J.: Człowiek. W: Blask prawdy. Poznań: WT UAM 2007 s. 83-108.
- T r o s k a J.: Prawo człowieka do naturalnej śmierci. W: Bądźcie solidarni z życiem. Poznań: WT UAM 2007 s. 89-106.
- W a c h o w i c z A.: Czystość małżeńska jako relacja wyłączności. „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” 2007 nr 11 s. 195-204.
- W a n a t Z.: Relatywizm moralny: kryzys prawdy – zanik poczucia grzechu. W: Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 125-130.
- W a n a t Z.: Stan badań nad polską teologią sumienia XX wieku. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 119-136.
- W a r z e s z a k S.: Analiza dorobku naukowego Ks. Prof. Bogusława Inlendera. WST 20:2007 nr 1 s. 363-367.
- W a r z e s z a k S.: Composition et structure du «De vera religione» de Saint Augustin. WST 2:2007 nr 1 s. 113-124.
- W a r z e s z a k S.: Czy chrześcijanie powinni się lękać postępu bio-techno-medycznego. SThV 45:2007 nr 2 s. 185-196.
- W a r z e s z a k S.: Fondements ontologiques et existentiels de l'éthique chrétienne d'après Saint Augustin. WST 20:2007 nr 2 s. 317-328.
- W a r z e s z a k S.: L'expérience du divin chez Max Scheler. CTh 77:2007 fasc. spec. s. 107-117.

- W a r z e s z a k S.: Życie i płodność w perspektywie chrześcijańskiej. „Życie i Płodność” 1:2007 nr 1 s. 19-26.
- W e j m a n H.: Kościół wobec prawa człowieka do uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym. „Społeczeństwo i Kościół” 4:2007 s. 69-81.
- W e j m a n H.: Personalistyczna koncepcja miłosierdzia. „Teologia i Moralność” 2:2007 s. 207-220.
- W o j t k u n J.: Miłość jest jedna. „Kieleckie Studia Teologiczne” 6:2007 s. 165-179.
- W o j t k u n J.: Zadania wychowawcze w rodzinie. „Zeszyt Formacji Katechetów” 7:2007 s. 45-52.
- W o l s k i J.: Początek życia człowieka. Aspekt bioetyczno-teologiczny animacji. „Łódzkie Studia Teologiczne” 16:2007 s. 277-284.
- W ó j c i a k W.: Agresja w sporcie – próba teologicznomoralnej oceny zjawiska. W: Sport a agresja. Red. Z. Dziubiński. Warszawa 2007 s. 307-313.
- W r ó b e l J.: Eklezjalny wymiar troski o zdrowie człowieka. W: *Scio cui credidi*. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. S. Ledwoń i in. Lublin: Wyd. KUL 2007 s. 1045-1062.
- W r ó b e l J.: Małżeństwo w dokumentach Soboru Trydenckiego. RT 54:2007 z. 3 s. 61-81.
- W r ó b e l J.: Reliikit – teologinen ja liturginen merkitys [Relikwie – teologiczne i liturgiczne znaczenie]. „Näköala-Utsikt” 2007 nr 1 s. 9-10.
- W r ó b e l J.: Toivo maailman uusiutumisesta. Caritas-ja diakonia-avun välittämättömyys [Nadzieja na odnowę świata. Nieodzowny wkład Caritasu i Diakonii]. W: Anno Domini 2007. Diakoniatieteen vuosikirja. Red. M. Lahtinen, T. Pohjolainen, T. Toikkanen. Lahti: Lahden diekonian instituutti 2007 s. 22-27.
- W u w e r A., S z y m i k J.: Kultura, literatura, społeczeństwo. Interdyscyplinarność a metodologia współczesnych badań teologicznych. „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2:2007 s. 317-342 (także jako: Kultura, literatura, społeczeństwo. Interdyscyplinarność a metodologia współczesnych badań teologicznych. W: J. Szymik. Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku. Lublin: Wyd. KUL 2008 s. 41-69).
- W u w e r A.: Katecheza młodzieży niedostosowanej społecznie. W: Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych. Red. R. Buchta, K. Sosna. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007 s. 102-112.
- W u w e r A.: Moralno-społeczne zagrożenia dla apostolskiej misji Akcji Katolickiej a odpowiedzialność za formację sumienia. W: Formowanie sumień – ulepszenie struktur. X lat działalności reaktywowanej Akcji Katolickiej Archidiecezji Katowickiej (1996-2006). Red. A. Wuwer. Seria: Biblioteka Akcji Katolickiej Archidiecezji Katowickiej 3. Katowice 2007 s. 39-53.
- W u w e r A.: Samorządność jako przestrzeń odpowiedzialności etycznej. W: Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna. Red. A. Wuwer. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007 s. 207-218.
- Z a b i e l s k i J.: „Dyktatura relatywizmu” we współczesnym świecie. W: Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu. Red. J. Gocko. Lublin 2007 s. 57-73.

- Z a b i e l s k i J.: Bieda jako moralno-duszpasterskie wyzwanie współczesności. „Rocznik Teologii Katolickiej” 6:2007 s. 213-219.
- Z a b i e l s k i J.: Biomedyczne problemy początków życia. „Rocznik Teologii Katolickiej” 6:2007 s. 220-224.
- Z a b i e l s k i J.: Dydaktyka moralności – moralność dydaktyki. „Rocznik Teologii Katolickiej” 6:2007 s. 68-75.
- Z a b i e l s k i J.: Etyczne podstawy małżeństwa. W: Małżeństwo–etyka–ekonomia. Red. E. Ozorowski, R. C. Horodeński. Białystok 2007 s. 17-31.
- Z a b i e l s k i J.: Miłosierdzie jako kres zła. Teologicznomoralny wymiar „wyobraźni miłosierdzia”. W: Wyobraźnia miłosierdzia. Red. P. Borto i in. Kraków 2007 s. 104-120.
- Z a b i e l s k i J.: Religijno-moralne zobojętnienie młodzieży. „Na drogach katechezy” 16:2007 nr 6 s. 8-9.
- Z a b i e l s k i J.: Umiłowanie ziemi ojczystej jako wyraz miłości Ojczyzny w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. „Studia Prymasowskie” 1:2007 s. 263-278.
- Z a b i e l s k i J.: Wartościowanie życia jako odkrywanie wieczności. W: W drodze do brzegu życia. Red. E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz, C. Łukaszuk. T. 3. Białystok 2007 s. 59-72.
- Z a b i e l s k i J.: Wolność jako wyznacznik moralności i jej zagrożenia. W: Wolność i tolerancja. Red. H. Święczkowska. Białystok 2007 s. 29-38.
- Z a b i e l s k i J.: Wyzwalający charakter cierpienia i śmierci. W: W drodze do brzegu życia. Red. E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz. T. 2. Białystok 2007 s. 61-76.
- Z a d r o g a A.: Sekcja Teologów Moralistów Polskich w latach 1992-2001. RT 54:2007 z. 3 s. 113-126.
- Z a d y k o w i c z T.: Ku aretologii personalistycznej. RT 54:2007 z. 3 s. 37-47.
- Z a r ę b a S. H.: Świadomość moralna młodzieży szkolnej i akademickiej. ZN KUL 50:2007 nr 4 s. 71-100.
- Ż m u d a T.: Moralne postulaty odrodzenia wspólnoty rodzinnej w świetle nauczania Jana Pawła II. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8:2007 s. 327-340.
- Ż u r k i e w i c z P.: Skutki owocnego przeżywania sakramentu pojednania w świetle przemówień Jana Pawła II do Penitencjarii Apostolskiej. „Lignum Vitae” 8:2007 s. 249-269.

KS. WOJCIECH RZEPA
Instytut Teologii Moralnej KUL

SPRAWOZDANIE Z DOROCZNEGO SPOTKANIA NAUKOWEGO
STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW
Warszawa-Bielany, 8-10 czerwca 2008 r.

Naukowe spotkanie teologów moralistów polskich odbyło się w Domu Rekolekcyjno-Formacyjnym na Bielanych w Warszawie w dniach 8-10 czerwca 2008 r. Tematem spotkania były „Moralne aspekty programu obrony rodziny polskiej”. Wzięło w nim udział około 100 uczestników. Zjazd rozpoczęto wieczorną Mszą św. w intencji zmarłych Członków Stowarzyszenia ks. prof. Jana Pryszmonta i ks. prof. Tadeusza Rogalewskiego MIC, której przewodniczył ks. dr Jarosław Sobkowiak. W czasie liturgii wspomnienie o zmarłym ks. prof. Janie Pryszmoncie zrobił ks. prof. Zbigniew Teinert.

Po kolacji odbyła się dyskusja, moderowana przez Przewodniczącego Stowarzyszenia, dotycząca nowego podręcznika teologii moralnej. Na wstępie głos zabrał ks. prof. Stanisław Olejnik, nestor moralistów polskich i – po kilku wspomnieniach o ks. Pryszmoncie – stwierdził, że istnieje potrzeba opracowania nowego podręcznika. Następnie ks. prof. Mroczkowski przedstawił argumenty przemawiające za napisaniem nowego podręcznika oraz pewne myśli przewodnie (‘zworniki’) dla niego. Zauważył także, iż taki podręcznik powinien wrócić do jednoznacznego ukazania definicji, logicznego ich wyjaśniania, bardzo przejrzystej struktury oraz większej ilości własnych przemyśleń i parafraz niż cytatów.

W ramach dyskusji ks. prof. Sławomir Nowosad zauważył, że należy stworzyć mały zespół ludzi i grupy redakcyjne do poszczególnych zagadnień. Stwierdził też, iż dobrym kluczem hermeneutycznym dla podręcznika byłby personalizm chrześcijański oraz zaapelował o większe dowartościowanie paschalnego wymiaru życia chrześcijańskiego. Ks. prof. Piotr Morciniec stwierdził, że wskazane przez ks. Mroczkowskiego zadania, stawiane przed tą publikacją, prowadzą w kierunku encyklopedii, skryptu i podręcznika zarazem, i że raczej są nie do połączenia w jednym dziele. Ks. prof. Paweł Bortkiewicz zaapelował o pragmatyzm i stwierdził, że lepiej jest poprawiać dzieło niedoskonałe niż ciągle czekać na napisanie dzieła perfekcyjnego. Stwierdził on także, że dziś w Polsce nie ma odrębnych szkół teologicznomoralnych, a raczej są osobowości – ‘specjaliści’ – na których, jak na zawiasach, trzeba by oprzeć. Ks. prof. Marian Machinek dołączył do propozycji ks. Nowosada o stworzenie zespołów redakcyjnych i powierzenie każdemu z nich pracy nad odrębnym działem teologii moralnej oraz zaproponował ubogacenie podręcznika zbiorem literatury poszerzającej omawiane zagadnienia. Za stworzeniem zespołów redakcyjnych i jednocześnie rozpoczęciem pracy nad całym podręcznikiem był także ks. prof. Krzysztof

Jeżyna. Ks. prof. Zbigniew Weinert przypomniał o uwzględnieniu w projekcie założeń *Ratio studiorum*. Ks. prof. Józef Zabielski stwierdził, że było już kilka prób napisania podręcznika, które się nie powiodły. Odrzucił on możliwość stworzenia podręcznika w oparciu o personalizm chrześcijański jako ideę wiodącą, a zaproponował dostosowanie go do programu zajęć prowadzonych na uczelniach. Kończąc dyskusję stwierdzono, że Przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów jest najbardziej odpowiednią osobą do dalszego korelowania zamierzeń w tej dziedzinie.

Kolejny dzień zjazdu – 9 czerwca – rozpoczęła Msza św., której przewodniczył i homilię wygłosił ks. abp Kazimierz Nycz, Metropolita Warszawski. Odwołując się do obchodzonego tego dnia święta rocznicy poświęcenia bazyliki metropolitalnej w Warszawie stwierdził, że tak jak wówczas pytano o odbudowę świątyni na starym czy budowę na nowym fundamencie, tak dziś rodzi się podobne pytanie o rodzinę. Stwierdził, że *dzisiaj świat chce budować małżeństwo i rodzinę na innym fundamencie niż sakrament, czy natura mężczyzny i kobiety, chce wprowadzić instytucje, które zdają się być równie usprawiedliwione*. Podkreślił, że trzeba dziś w Kościele pytać o fundament rodziny, ale podkreślił też, iż należy pytać razem z Kościołem, we wspólnocie Kościoła, i wspólnie realizować długofalową pracę kościelnej polityki wiary w człowieka.

Rozpoczynając obrady ks. prof. Ireneusz Mroczkowski, Przewodniczący Stowarzyszenia, nawiązał do przemian, jakie dokonują się w mentalności Polaków od roku 1989. Stwierdził, że najbardziej widoczne są one w odniesieniu do rodziny, co da się zauważyć choćby w kontekście radykalnego feminizmu, wzrostu liczby związków partnerskich czy promocji związków jednopłciowych. Kończąc stwierdził, że Druga Wielka Nowenna – tym razem o obronę rodziny – mogłaby przypomnieć prawdę o rodzinie.

Następnie, w ramach otwarcia i w imieniu władz Uczelni, głos zabrał Prorektor UKSW, dr hab. Tadeusz Klimski, wskazując na potrzebę współpracy wielu środowisk na rzecz rodziny, na konieczność krytycznego i twórczego dialogu w celu odkrycia bogactwa tej rzeczywistości, zarówno w wymiarze naturalnym jak i nadprzyrodzonym. Zachęcał do ratowania tożsamości i jedności rodziny w Polsce.

Pierwszej sesji przewodniczył ks. prof. Sławomir Nowosad. Referat na temat *Główne czynniki przemian i destabilizacji życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie* wygłosiła p. prof. Krystyna Slany z UJ w Krakowie. Na początku swego wystąpienia prelegentka szukała odpowiedzi na pytanie o aksjomaty dotyczące rodziny. Stwierdziła, że rodzina to pierwotna i podstawowa grupa społeczna, uniwersalna forma życia całej ludzkości, której fundamentalną misją jest zachowanie ciągłości pokoleń i budowanie wspólnoty. Wskazała także na swoistość i odrębność tej rzeczywistości od innych grup społecznych i zauważyła, że rodzina jest podstawą innych związków i relacji społecznych. W rodzinie homogenicznej wszystkie czynniki ją zespały. Podkreśliła też, że wiele z tych aksjomatów zostało zanegowanych w drugiej ponowoczesności (od lat 60-tych XX wieku).

Ukazując czynniki zewnętrzne prowadzące do destabilizacji rodziny prof. Slany wskazała najpierw procesy globalizacyjne, tak w wymiarze ekonomicznym jak i kulturowym, później omówiła zinstytucjonalizowaną indywidualizację prowadzącą do destabilizacji cyklu życia i przedłużania młodości (tzw. syndrom opóźnienia). Następn-

ne zjawisko, mające negatywne skutki dla rodziny w Polsce, to ekonomiczna niepewność prowadząca niejednokrotnie do niezasłużonej biedy i niezasłużonego bogactwa. Owocuje ona emigracją zarobkową, tworzącą wspólną europejską przestrzeń konsumpcyjną. Z kolei akcent został położony na naukową interwencję człowieka w naturę, w biologię wymuszającą redefiniowanie relacji społecznych. Klonowanie, zapłodnienie *in vitro*, szczególna dbałość o jakość życia i zdrowie człowieka czy rozwój *gender* niosą ze sobą pytania o relacje społeczne. Wreszcie prelegentka odniosła się do pluralizacji form życia rodzinnego, do tzw. postrodzinnej rodziny. Wskazała na małżeństwa powtórne, rodziny adopcyjne czy alternatywy paralelne do rodziny (związki kohabitacyjne, bezdzietność z wyboru, komuny rodzinne przyjmujące monoparentalność, czy grupy homoseksualne).

Kolejny referat, poświęcony problematyce rodziny, zaprezentował ks. prof. Piotr Morciniec z UO w Opolu. Swoje wystąpienie, zatytułowane *Rodzina wobec idei gender* rozpoczął od ukazania socjossekularyzowanego podłoża, na którym rozwinęła się idea genderyzmu. Nowe rozumienie rodziny wskazuje na nią wyłącznie jako na spełnienie oczekiwań osób ją tworzących. To sam podmiot definiuje rodzinę, partnera oraz zasady, które mają ją tworzyć. Stoi za tym indywidualizacja podkreślająca, iż zachowania ludzkie nie mogą być związane z jakimikolwiek normami społecznymi. Następnie prelegent pokrótce ukazał historię *gender* i przeszedł do prezentacji głównych założeń. Ponieważ podstawą dyskryminacji kobiety była biologiczna płeć, stąd da się zauważyć chęć dyskryminacji biologii z korzyścią dla konstrukcji kulturowej i społecznej. Płeć, jak twierdzą zwolennicy *gender*, to fenomen tylko kulturowy, stąd ideałem zdaje się być człowiek bezpłciowy lub z płcią niezdeteminowaną czy zmienną. Protoplastą tych poglądów był F. Engels, zaś współcześnie prezentuje je najwyraźniej Judith Butler, profesor literatury porównawczej i retoryki University of California w amerykańskim Berkeley, autorka znanej książki *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*, w której podejmuje miazdzącą krytykę wszelkich tożsamości płciowych i seksualnych, które uważa się za naturalne czy normalne.

Ks. prof. Morciniec stwierdził, że w tak zarysowanym kontekście fundamentalne zdaje się być pytanie o antropologię i rozumienie natury osoby, która nie jest tylko materiałem do obróbki, ale także zobowiązaniem moralnym. Dwupłciowość jest dla heteroseksualnej rodziny fundamentem, stąd poglądy genderyzmu 'kradną' go i niszcząc komplementarność, niszczą małżeństwo i rodzinę. Także macierzyństwo i dzieci, według zwolenników *gender*, są utrwalaniem zniewoleń społecznych i dlatego powinny ulec zniszczeniu. Prelegent stwierdził, iż genderyzm może doprowadzić do ochrony kobiety, ale 'efektem ubocznym' jej uwolnienia z ucisku jest często samotność. Kobiety – wybierając dziecko z produkcji – wyrывая się z niewoli mężczyzn, stają się jednocześnie niewolnicami handlu, popadają w zależność ekonomiczną.

W dyskusji po referatach doceniono kwestię *gender* jako środka prowadzącego do lepszego ukazania roli kultury dla płci, zapytano jednocześnie o ideologizację tego nurtu naukowych badań kulturowych, szczególnie jeśli wyniki badań naukowych promuje się prawnie (jak to się dzieje często w prawodawstwie europejskim). Stwierdzono, że nauka musi brać pod uwagę nie tylko wiedzę, ale także dobro. Ks. Machinek zaakcentował konieczność badań w kierunku zrozumienia zakotwiczenia norm

moralnych w naturze osoby. Dopowiadając ks. Morciniec podkreślił, że normy moralne wyprowadzane są nie z biologii, ale z natury.

Drugą sesję przedpołudniową moderował bp prof. Andrzej Dziuba. W referacie *Wierność jako fundament małżeństwa* o. prof. Jacek Salij z UKSW w Warszawie odwołał się najpierw do tekstu z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* stwierdzając, że przed przyjściem Chrystusa „Kościół ma przejść przez końcową próbę, która zachwieje wiarą wielu wierzących. Prześladowanie, które towarzyszy jego pielgrzymce przez ziemię, odsłoni ‘tajemnicę bezbożności’ pod postacią oszukańczej religii, dającej ludziom pozorne rozwiązanie ich problemów za cenę odstępstwa od prawdy (nr 675), by stwierdzić następnie, że można w tę próbę wpisać takie eufemizmy, jak neutralność światopoglądowa, rozwody, manipulacje genetyczne czy homoseksualizm. Do zjawisk zewnętrznych zagrażających wierności małżeńskiej zaliczył o. Salij fałszywą antropologię materialistyczną (poszukiwanie lepszych genów), masowość zrad małżeńskich i rozwodów oraz społeczną aprobatę dla antykoncepcji i bezdzietności. Prelegent wśród zasad prowadzących do wierności małżeńskiej wskazał na takie, jak: współmałżonek jako pierwszy człowiek mego życia, szukanie trynitarnego wzoru miłości małżeńskiej, odniesienie do miłości małżeńskiej jako szczególnego udziału w miłości Chrystusa do Kościoła oraz gotowość do wierności nawet za cenę krzyża – szczególnie w sytuacji zdrady małżeńskiej, kuszenia do zdrady czy porzucenia przez współmałżonka.

Następny referat *Uczciwość czy umowa między partnerami* wygłosił ks. dr Antoni Świerczek z PAT w Krakowie. Zwrócił on najpierw uwagę na zdefiniowanie pojęcia uczciwości przez ukazanie jej jako składnika sprawiedliwości wymiennej i zauważył, że w Polsce robiono wiele, aby nie dało się uczciwie żyć. Następnie omawiając uczciwość małżeńską podkreślił, że wzrasta ona wprost proporcjonalnie do relacji – im jest ona głębsza, tym głębsza powinna być uczciwość – zarówno w wymiarze przedmiotowym, a nade wszystko osobowym. By mówić o uczciwości małżeńskiej, należy pytać o prawdę małżeństwa, o to czym jest małżeństwo.

W dyskusji podniesiono kwestię wpływu Internetu na wierność i uczciwość małżeńską, pytano o sposób przejścia od antropologii trynitarniej do dyskusji ze zwolennikami płci kulturowej. W ramach dopowiedzenia wskazano, że uczciwość małżeńska powiązana jest z czcią dla współmałżonka i dzięki niej staje się ono wówczas miejscem chwały Boga.

W ramach sesji popołudniowej, moderowanej przez ks. prof. Mariana Machinkę, jako pierwsza swój referat *Miłość oblubieńcza i geniusz kobiety* przedstawiła s. prof. Barbara Chyrowicz z KUL w Lublinie. Najpierw określone zostało znaczenie geniuszu i temat został sformułowany jako odpowiedź na pytanie: jak geniusz kobiety przejawia się w miłości. Siostra Profesor stwierdziła, że płeć zdaje się tracić swe znaczenie w perspektywie eschatologicznej i powinna być traktowana jako sposób realizacji swego powołania do Królestwa Bożego. Podkreśliła ona także, że feminizm – w jego trzech ‘falach’ – był reakcją na wskazywanie na różnice między mężczyzną a kobietą tam, gdzie one nie są istotne (np. przy prawach wyborczych). Charakteryzując cechy geniuszu kobiety prelegentka podkreśliła troskę o życie, prowadzącą między innymi do feministycznej etyki troski, większą empatię, umiejętność wychodzenia naprzeciw potrzebom innych, wrażliwość, zdolność do ofiary, a także raczej

praktyczne niż teoretyczne podchodzenie do problemów. Wskazała także na przywiązywanie przez kobiety większej wagi do duchowego niż cielesnego wymiaru miłości, co prowadzi do miłości oblubieńczej, będącej wieczną tęsknotą do coraz większej miłości osoby kochanej.

Ostatni referat tego dnia nosił prowokacyjny tytuł *Czy obronimy katolicką naukę o antykoncepcji? Refleksje nad aktualnością przestania encykliki „Humanae vitae” (25.07.1968) w czterdziestą rocznicę jej ogłoszenia* i został przygotowany przez bpa prof. Józefa Wróbla z Helsinek, wykładowcy KUL w Lublinie. Z powodu niemożności osobistego udziału tekst przedstawił ks. dr Wojciech Rzepa. Autor tekstu wskazał najpierw na medyczny i etyczny wymiar problemu antykoncepcji. Następnie zarysował krótką historię encykliki *Humanae vitae* zwracając szczególną uwagę na ogromny sprzeciw, który towarzyszył i towarzyszy temu nauczaniu Magisterium Kościoła w wielu środowiskach, także katolickich. Mówiąc o regulacji poczęć w duchu tego dokumentu stwierdził, iż jego akceptacja byłaby łatwiejsza, gdyby życie rodzin było wolne od trudnych wyzwań osobowościowo-charakterologicznych, zdrowotnych, kulturowych, ekonomicznych, społecznych, a także losowych. Wskazał też na inne powody, jakimi są kryzys nauk o człowieku, zatracenie humanistycznych perspektyw przez nauki biologiczno-medyczne, a także zamieszanie w pewnych wymiarach życia eklezjalnego, kryzys autorytetu w Kościele, problem jakości i treści nauczania katechetycznego i teologicznego. Podkreślił, że otwartość na treść encykliki pap. Pawła VI zakłada w punkcie wyjścia świadomość wielkiej godności rodzicielstwa jako włączonego w dzieło stwórcze i będącego sposobem urzeczywistniania się miłości Boga-Stwórcy. Przyjęcie tej encykliki zakłada dalej docenienie prawdziwych wartości życia rodzinnego oraz dostrzeżenie w dzieciach najcenniejszego daru dla samych rodziców, dla Kościoła i dla społeczeństwa.

Poruszając zagadnienie afirmacji prawdy w życiu małżeńskim autor tekstu podkreślił nieodzowną rolę miłości „caritas” będącą u podstaw harmonii w małżeństwie. Miłość ta często jest zraniona i podkreślił, że uzdrowienie relacji między małżonkami, zwłaszcza w wymiarze relacji angażujących ich cielesność, jest możliwe tylko na drodze moralnego uzdrowienia samego człowieka oraz wskazał na uzdrawiającą skuteczność sakramentu małżeństwa przyjętego przez małżonków współpracujących z łaską. Podkreślał, że urzeczywistnianie komunii małżeńskiej na wzór związku Chrystusa z Kościołem nie jest rzeczą prostą i źródeł trudności należy szukać głębiej niż tylko w ludzkiej niedojrzałości. Pierwotnie wspólnototwórcza dynamika sfery cielesnej uległa destrukcyjnym skutkom grzechu pierworodnego, a jego widocznym przejawem jest zatracenie duchowo-wolitywno-cielesnej harmonii, tak w samej jednostce, jak i konsekwentnie w obrębie wspólnoty mężczyzny i kobiety. U podstaw przewyciężenia pokusy łatwych rozwiązań ofiarowanych przez antykoncepcję stoi współpraca z łaską sakramentu małżeństwa. Niezwykle ważną rolę pełni Eucharystia oraz Sakrament Pojednania i Pokuty, a także całokształt życia religijnego chrześcijanina. Jakość tego życia nie pozostaje bez znaczenia dla postaw moralnych chrześcijańskich małżonków. Trwanie w bliskości Boga stanowi nieodzowne źródło ich duchowej mocy.

Następnie wskazano na panowanie nad sobą i nad swoimi popędami jako warunek zachowania okresowej wstrzemięźliwości i życia w czystości ze szczególnym akcen-

tem na właściwie rozumianą i praktykowaną ascezę, która nie zmierza do zdławienia popędu płciowego i zagłuszenia sfery uczuciowej, ale wprost przeciwnie, zakłada dostrzeżenie w nich mądrego zamiaru Stwórcy, ich integrację oraz nadanie im charakteru w pełni osobowego, na miarę godności osobowej człowieka. Stwierdzono także, że dochowanie wierności prawu Bożemu w zakresie regulacji poczęć zakłada odpowiednią formację osobowościową, intelektualną, duchową i moralną. Nieodzwonne jest wychowanie integralne wychodzące poza ramy zwykłej wiedzy i umiejętności. Ma ono na uwadze wszystkie wymiary ludzkiej płciowości, a także uwzględnia jej znaczenie i pełnione przez nią funkcje. Jest formacją integrującą elementy biologiczne, psychoemocjonalne, społeczne, duchowe i moralne. Kształtuje wolę i dojrzałość osobowościową. Integralnym elementem formacji seksualnej, której podmiotem są nie tylko dzieci, młodzież, ale również osoby dorosłe, jest kształtowanie sumienia w duchu prawdy. W wymiarze personalizmu należy stwierdzić, że afirmacja prawdy w życiu małżeńskim dokonać się może tylko w duchu daru z siebie, przy zachowaniu integralnej wizji człowieka oraz z podkreśleniem szczególnego szacunku dla cyklu płodności kobiety. Kończąc, Biskup Wróbel podkreślił, że w wielu przypadkach życie wspólnot małżeńskich niezmiennie afirmuje mądrość planu Bożego, dobroczynne skutki zachowania Jego prawa i wysiłku Kościoła wiernie służącego prawdzie.

W ramach dyskusji doceniono enumerację cech geniuszu kobiety i zapytano o rozumienie płci w kontekście tożsamości osobowej w wymiarze eschatologicznym. Podkreślono też konieczność teologicznego ukazywania antropologii i personalizmu *Humanae vitae* oraz postawiono pytanie o sposób uzasadnienia katolickiego nauczania o zlu antykoncepcji dla osób niewierzących.

Kolejnym punktem spotkania naukowego było Walne Zebranie Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Ks. prof. Ireneusz Mroczkowski, jako przewodniczący, przedłożył raport z ostatniego roku działalności STM. Przypomniął o śmierci dwu członków Stowarzyszenia, ukazaniu się 2 zeszytu pisma „Teologia i Moralność” poświęconego problemom moralnym w integrującej się Europie oraz o oficjalnej stronie internetowej Stowarzyszenia (www.teologiamoralna.pl). Jeszcze raz zaapelował o organizowanie się wokół publikacji nowego podręcznika teologii moralnej. Sekretarz Stowarzyszenia ks. dr Jarosław Sobkowiak przedstawił sprawozdanie finansowe za rok 2007/2008. Ustalono także wstępnie, że cnoty teologalne będą problematyką przyszłorocznego sympozjum. W ramach wolnych wniosków zaproponowano i poprzez głosowanie podjęto decyzję o publikacji materiałów z sympozjum w ramach półrocznika „Teologia i Moralność”. Skierowane zostały zaproszenia do udziału w różnych konferencjach oraz do obecności członków STM na forum międzynarodowym. Zaprezentowano także książki pamiątkowe o zmarłych ks. prof. Januszu Nagórnym oraz ks. prof. Tadeuszu Rogalewskim, a także powstającej księdze pamiątkowej dla ks. dr. hab. Michała Chłopowca. Po kolacji zorganizowano spotkanie towarzyskie, podczas którego dzielono się doświadczeniami i prezentowano rozwój nowych wydziałów teologii w Polsce. Zgodnie z tradycją uczestnicy przedstawiali siebie i swoje dokonania w celu lepszego poznania się członków Stowarzyszenia.

Mszy św. 10 czerwca na rozpoczęcie trzeciego dnia obrad przewodniczył ks. bp Andrzej Dziuba, Przewodniczący Rady Naukowej KEP. W homilii, odwołując się do czytań liturgicznych, wezwał do pedagogii wiary, w centrum której ma stać pokorne

pochylanie się nad Słowem Bożym, Tradycją oraz nauczaniem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Sesji przewodniczył ks. prof. Paweł Bortkiewicz. Referat *Sakramentalne podstawy rodziny jako Kościoła domowego* przedstawił ks. prof. Stanisław Warzeszak z PWT w Warszawie. Podkreślił w nim, że sakramenty, tak jak i rodzina, mają charakter komunikacyjno-komunijny. Kościół to wspólnota komunikacji, a wiara i sakramenty mają charakter komunikacyjny i prowadzą do komunii. Idea Kościoła jako komunii ma dopełnić soborowej wizji Kościoła jako Ludu Bożego. Podkreślił, że człowiek – a więc także rodzina – jest powołany przez komunikację do komunii, a nie tylko do przekazywania informacji. Rodzina przejawia w sobie trynitarny dynamizm komunikacji i komunii i to właśnie sakramenty są miejscem i sposobem aktualizowania tej rzeczywistości. Prelegent zauważył, że komunizm rodziny, tak jak i sakramentu, rodzi się nie tylko z komunikacji, lecz nade wszystko z miłości. Kościół w sakramentach tworzy dla rodziny komunikacyjną przestrzeń wiary i teologiczny fundament komunikacji z Bogiem. Stają się one środkiem wtajemniczenia w komunie (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), uzdrowienia komunii (pokuta, namaszczenie chorych) i wezwania do służby komunii (kapłaństwo, małżeństwo). W rodzinie są różnorodne przestrzenie komunikacji, takie jak komunikacja prokreacyjna, komunikacja wychowawcza i komunikacja religijna. Komunikacja w życiu rodziny jest nie tylko darem, ale także szczególnym zadaniem.

Ostatni referat tego spotkania naukowego *Nowa Wielka Nowenna? Zarys programu obrony rodziny w Polsce* wygłosił Przewodniczący Stowarzyszenia ks. prof. Ireneusz Mroczkowski. Swój program obrony rodziny zogniskował wokół trzech założeń: czerpać siły i motywy dla rodziny z jej sakramentalności i życia sakramentalnego, podejmować permanentny dialog ze światem z równoczesnym akcentem na formację sumienia oraz uczynić rodzinę podmiotem działań społecznych. Uwzględniając te filary omówił poszczególne sakramenty i ewentualną problematykę możliwą do uwzględnienia w poszczególnych latach Nowenny. I tak mówiąc o sakramentach i sakramentalności w życiu rodziny zauważył, że przy chrzcie można podkreślić konieczność budowania cywilizacji życia z akcentem na wszystkie jej wymiary (biologiczny, religijny, duchowy i mistyczny) oraz wzywać do pamięci o jego duchowym wymiarze. Rok poświęcony bierzmowaniu to czas wzywania do odpowiedzialności, szukania współczesnego języka modlitwy czy większej otwartości na dary i charyzmaty Ducha Świętego. Przy pokucie można szukać realnej odpowiedzi na kryzysy czy zranienia. W ten sposób prelegent omówił wszystkie sakramenty.

Przy kwestii prorockiego wymiaru promocji rodziny – w kontekście podejmowania dialogu ze światem – Przewodniczący podkreślił konieczność refleksji umysłowej i zastosowania jej w przekazie katechezy, mediów czy różnego rodzaju grupach i wspólnotach. Podkreślił konieczność jasnej argumentacji, otwartości na znaki czasu oraz wchodzenia w dialog z różnymi dyscyplinami naukowymi. Tu podobnie omówił sposób ujęcia tego 'nachylenia' w odniesieniu do poszczególnych sakramentów. Dla przykładu należy wskazać, iż przy chrzcie można podjąć kwestię *in vitro* czy badań prenatalnych, przy bierzmowaniu pedagogikę chrześcijańską czy środki wychowania ludzi bardziej dojrzałych i odpowiedzialnych. Sakrament pokuty należy łączyć z takimi kwestiami, jak prawda czy uczciwość, a namaszczenie chorych z odkrywa-

niem sensu cierpienia, miejscem ludzi starych i chorych w świecie ludzi młodych czy przeszczepami i ich moralnymi obwarowaniami.

Omawiając rodzinę jako podmiot działań społecznych, ks. Mroczkowski zauważył konieczność jej współpracy z samorządami, szkołą i różnego rodzaju organizacjami pozarządowymi. Podkreślanie chrztu otwierać ma na samotne matki, tworzenie katolickich przedszkoli, szkół i poradni. Bierzmowanie to zwrócenie uwagi na pomoc zagrożonym uzależnieniami, tworzenie dekanalnych i parafialnych poradni psychologicznych czy pomoc eurosierotom. Eucharystia wzywa do pomocy w wyżywieniu głodnych. Po omówieniu pozostałych sakramentów, na zakończenie wystąpienia prelegent, cytując słowa skierowane przez Papieża Benedykta XVI do polskich biskupów, wskazał na trzy podstawowe zadania stojące przed Kościołem i rodziną w Polsce, a mianowicie wychowanie chrześcijańskie, dbanie o tożsamość religijną Polaków oraz odkrycie miejsca świeckich w Kościele.

W dyskusji po referatach podkreślono ważną rolę komunikacji i komunii we współczesnym świecie. Kwestią dyskusyjną było zagadnienie komunikacji w relacji do komunii w związkach niesakramentalnych, a także sprzeciw wobec odnoszenia teologicznej kategorii *communio personarum* do tego typu związków. Stwierdzono, że w promocji wartości chrześcijańskich należy bardziej angażować emocje i zmysły, a nie tylko intelekt. Ks. K. Wolski przedstawił publikację książkową po IV Międzynarodowym Kongresie Rodzin oraz zaapelował o podpisanie się pod apelem jego uczestników do ONZ.

Po krótkiej przerwie odbyła się dyskusja panelowa *Chrześcijańskie non possumus wobec cywilizacyjno-kulturowych programów niszczenia rodziny. Świadectwo i znak sprzeciwu*, którą moderował ks. prof. Paweł Góralczyk. We wprowadzeniu podkreślił on, że nie da się zniszczyć rodziny, ponieważ jest ona instytucją zbudowaną na Bogu oraz obserwuje się pragnienie życia w rodzinie. W dyskusji ks. prof. Jerzy Bajda z ISNaR w Łomiankach, odwołując się do rozprawy doktorskiej ks. Stanisława Szczerka (*Posługa rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II*), uznał obronę i promocję rodziny za najważniejszy punkt służby Kościoła wobec ludzkości. Rodzina oparta na małżeństwie jest dziedzictwem ludzkości. Poprzez rodzinę toczą się dzieje człowieka, dzieje zbawienia ludzkości. Rodzina jest też przedmiotem ataków ze strony licznych sił, które chcą ją zniszczyć. Kościół ma tu do spełnienia ważną rolę, bo buduje rodzinę i poprzez modlitwę kształtuje jej tożsamość, oczyszcza rodzinę i wyzwala ją z grzechu, a także prowadzi rodzinę do świętości, przypominając jej ciągle to wzniosłe powołanie.

Następnie ks. dr Antoni Świerczek zauważył, że współcześnie jest wiele mowy o kształceniu człowieka i przekazywaniu prawdy o rodzinie ludziom młodym. Zauważył, że język tego kształcenia jest zbyt górnolotny oraz że należałoby bardziej skupić się na szukaniu prawdy o małżeństwie i rodzinie w kościelnych środowiskach akademickich.

Pan dr Jerzy Grzybowski reprezentujący Spotkania Małżeńskie zauważył, iż często małżonkowie nie potrafią spotkać się ze sobą. Podkreślił, że chore małżeństwo trzeba leczyć, a nie szukać eutanazji. Wezwał do odkrywania i opisywania natury dialogu oraz dyskusji. Zadania stojące przed Spotkaniami Małżeńskimi to rozpoznanie i afirmacja godności małżeństwa, podkreślanie wartości komunii osób oraz akceptacja osób przychodzących na spotkania, z ich dobrem i złem moralnym.

Wreszcie ks. dr Andrzej Pryba MSF, doradca duchowy Ekip Notre Dame w Polsce, opisał sześcioletnią działalność Ekip w naszym kraju. Wskazał, że jest to ruch duchowości małżeńskiej oparty na pragnieniu życia łaską sakramentu małżeństwa oraz dążeniu na tej drodze do świętości. Życie małżeńskie ma być znakiem wiary małżonków. W Ekipach ważna jest klarowna wizja małżeństwa jako drogi do świętości oraz konieczność współpracy małżonków z kapłanami jako opiekunami duchowymi.

W ramach głosów z sali podkreślono, że sakramenty są „dotknięciem Chrystusa”. Chodzi o doświadczenie egzystencjalne polegające na odkryciu, że to, co przeżywał Chrystus, to mnie także dotyka, o wpisanie ludzkiego doświadczenia w Chrystusowe życie. Człowiek wychodzi z dramatu i odkrywa, że Chrystus dotyka człowieka w tej jego życiowej sytuacji. Podkreślono też w duszpasterstwie potrzebę współpracy z młodymi małżeństwami. Zauważono, że poprzez małżeństwo sakramentalne Bóg chce się objawić światu i by doświadczyć tego „dotknięcia Chrystusa” w małżeństwie potrzebna jest wiara.

Całość spotkania podsumował ks. prof. Ireneusz Mroczkowski, który podziękował Zarządowi, Komisji Rewizyjnej, Prelegentom oraz uczestnikom zjazdu i przypomniał najważniejsze wątki obrad. Poprosił obecnych o zaangażowanie w tworzenie strony internetowej Stowarzyszenia Teologów Moralistów i zaprosił wszystkich obecnych na Zjazd w dniach 14-16 czerwca 2009 roku.

KS. TADEUSZ ZADYKOWICZ
Instytut Teologii Moralnej KUL

PRAWA CZŁOWIEKA. PRZESŁANIE MORALNE KOŚCIOŁA
W 60. ROCZNICĘ UCHWALENIA POWSZECHNEJ DEKLARACJI
PRAW CZŁOWIEKA

SPRAWOZDANIE

5 grudnia 2008 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyło się sympozjum poświęcone prawom człowieka. Bezpośrednią okazją podjęcia tej tematyki w ramach cyklu sympozjów „Przesłanie moralne Kościoła” była 60. rocznica uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Do tej okoliczności nawiązał ks. prof. K. Jeżyna – Dyrektor Instytutu Teologii Moralnej, otwierając to naukowe spotkanie. Przypomniał on także sympozjum sprzed 10 lat, organizowane przez Instytut Studiów nad Rodziną ATK w Warszawie, Instytut Teologii Rodziny PAT w Krakowie oraz Instytut Jana Paw-

ła II KUL we współpracy z Papieską Akademią Życia w Rzymie, które odbyło się pod hasłem *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. S. Nowosad, Prorektor KUL. Zaznaczył on, że współczesna kultura i mentalność naznaczona jest pewnym kryzysem dotyczącym samego rozumienia człowieka. Wynikiem tego kryzysu antropologicznego są dzisiejsze próby reinterpretacji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Ks. Prorektor powitał prelegentów oraz podziękował Instytutowi Teologii Moralnej za kontynuowanie cyklu sympozjów „Przełamanie moralne Kościoła”. Cytując słowa Benedykta XVI: *gaudium de veritate*, życzył uczestnikom, by sesja była radością poszukiwania prawdy.

Pierwszej sesji przewodniczył o. prof. A. Derdziuk. Składały się na nią trzy referaty. Pierwszy z nich, zatytułowany *Od Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka do Karty Praw Podstawowych*, wygłosił ks. prof. F. Greniuk. Na początku Prelegent wskazał na dokumenty nauczania Kościoła na temat praw człowieka (zwłaszcza nauczanie Soboru oraz dokumenty Jana Pawła II) oraz na pewne różnice w ujęciu tych praw przez Kościół i społeczności świeckie. Następnie ks. Profesor ukazał kontekst historyczny powstania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz podkreślił, że Deklaracja tych praw nie nadaje, ale je proklamuje. Następnie Prelegent przeszedł do omówienia okoliczności powstania Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej oraz jej treści. Podkreślił także optymizm Kościoła w ocenie tego dokumentu, który to optymizm ostatecznie zasada się na wierze, że Unia Europejska szuka innych podstaw jedności niż tylko ekonomiczne. Podobnie jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka także Karta Praw Podstawowych nie tworzy praw, ale je proklamuje. Ks. Profesor przedstawił także zastrzeżenia zgłaszane do Karty Praw Podstawowych. Najważniejsze z nich dotyczą zbyt ogólnikowego ujęcia początków i końca życia ludzkiego, a także zakaz jedynie klonowania reprodukcyjnego. Zastrzeżenia są zgłaszane także pod adresem art. 9 mówiącego o małżeństwie i rodzinie. Niepokój budzi również stawianie na jednej płaszczyźnie płci i orientacji seksualnej.

Drugi referat wygłosił ks. prof. J. Gocko. Dotyczył on koncepcji praw człowieka oraz niektórych kontrowersji z nimi związanych. Na początku Prelegent zarysował postawę Kościoła wobec praw człowieka, zaznaczając, że postawa ta cechuje się pewną ambiwalencją, ponieważ z jednej strony propagowanie praw człowieka wpisuje się w istotne posłannictwo Kościoła, a z drugiej stosunek wszelkich deklaracji tych praw podobny jest do stosunku do demokracji. Ks. Gocko wskazał także na dwa stanowiska wobec genezy praw człowieka: jedni uważają je za wytwór mentalności oświeceniowej, inni natomiast za owoc etycznego i kulturowego ciągu. W stosunku do pierwszej opinii Kościół zawsze wyrażał swój dystans. Istotna zmiana dokonała się za papieża Leona XIII. Mówiąc o źródłach praw człowieka, Prelegent zauważył istnienie swoistego redukcjonizmu w podejściu do nich. Dlatego podkreślił potrzebę personalistycznej, a nie tylko humanistycznej, ich interpretacji. Źródłem praw człowieka jest bowiem nienaruszalna godność człowieka, a nie prawo pozytywne. Prawa człowieka wyrastają zatem z antropologii. Ich podstawa ma charakter ontologiczny. W ostatniej części referatu ks. Gocko wskazał na potrzebę koherentności między duchem a literą praw człowieka, ponieważ są one ciągle różnie formułowane i różnie interpretowane. Ostatni z referatów wygłosił p. Zbigniew Derdziuk. Wskazał on na

elementy zapewniające osiągnięcie celów władzy, którymi są: prawo, budżet, kadry, informacja.

W ramach dyskusji panelowej podjęto szereg zagadnień szczegółowych związanych z prawami człowieka. Ks. prof. K. Jeżyna mówił o prawach pacjenta, a więc o uprawnieniach przysługujących wszystkim w zakresie ochrony zdrowia. Prelegent ukazał historię kształtowania się współczesnego ujęcia praw człowieka w tym zakresie oraz kształtowanie się polskiej Karty Praw Pacjenta, która – jak podkreślił – nie stanowi odrębnego dokumentu, ale konglomerat różnych dokumentów, które zawierają także przepisy stojące na straży praw pacjentów, spośród których wyszczególniają dwie grupy osób: chorych psychicznie i dzieci. Istnieje także europejska Karta Praw Pacjenta (o charakterze nieformalnym) oraz Karta Praw Pacjenta WHO. Najkrótszą, najbardziej rzeczową, a tym samym godną uwagi jest – zdaniem Prelegenta – Karta europejska. Ks. Jeżyna wskazał też na portale internetowe, gdzie można włączyć się do dyskusji nad realizacją tych praw (przy Ministrze Zdrowia, www.prawapacjenta.eu; www.znanylekarz.pl). Ze względu na głośnie w ostatnim czasie i szeroko dyskutowane zdarzenia, ks. Jeżyna zaproponował do dyskusji zagadnienie korupcji w służbie zdrowia.

Ks. dr P. H. Kieniewicz mówił na temat prawa do opieki zdrowotnej. Wskazał na współczesną sytuację nacechowaną pewną ambiwalencją w tym względzie. Zaznaczył także, że tego prawa nie jest w stanie zabezpieczyć służba zdrowia. Jako temat do dyskusji podał 19 nr Encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*, który zawiera postulat bezpłatnej opieki zdrowotnej.

Bp prof. J. Wróbel podniósł temat praw zwierząt. Zagadnienie to – jak zaznaczył – nie jest proste. Dokonała się w tym względzie ewolucja poglądów od niezbyt przychylnych (sprowadzanie zwierząt do czegoś, co służy człowiekowi) aż do animizmu czy zoopersonalizmu. Pierwsze prezentowali Spinoza, Kartezjusz (zwierzęta, jako nie mające duszy, nie mogą cieszyć się prawami). Także w okresie Odrodzenia i Oświecenia, a więc w dobie egzaltacji intelektem uważano, że zwierzęta, jako pozbawione intelektu, nie mają także praw. Istotne zmiany zaszły dopiero w połowie XX wieku. Ich przedstawicielem jest Lorenz, twórca etologii. W 1977 r. zostaje uchwalona Światowa Deklaracja Praw Zwierząt, potwierdzona także przez UNESCO. Polska ma również swoją ustawę o ochronie zwierząt z 1997 r., która jest bardziej umiarkowana niż te o zasięgu światowym. Następnie Prelegent odniósł się do trwającej dyskusji o źródłach praw zwierząt. Jedni bowiem uważają, że zwierzęta mają prawa o tyle, o ile zostały one im udzielone przez człowieka. Inni natomiast bronią stanowiska, że prawa te wynikają z samej natury. Tak więc prawa zwierząt można rozumieć w sensie analogicznym bądź ontologicznym, tak jak w przypadku człowieka. Ks. Biskup wskazał też na przemówienie Jana Pawła II z 20.06.1991 r. o szacunku dla zwierząt oraz na objawione źródła takiej postawy. Zaznaczył także, że zwierzęta mają zmysły, więc odczuwają i z tego wynika potrzeba ich szanowania.

Ks. dr W. Rzepa mówił na temat prawa do samorealizacji. Zaznaczył, że w kręgach kościelnych to prawo budzi negatywne konotacje, jako prawo do egoizmu. Pozytywnie natomiast pojęcie to zostało rozwinięte przez psychologię humanistyczną. Czy zatem w chrześcijańskiej antropologii – pytał – jest miejsce na pojęcie samorealizacji? Prelegent ujął to prawo w kontekście wezwania do naśladowania Chrystu-

sa, które zdaje się odrzucać samorealizację. Skoro jednak Chrystus „ukazuje człowieka samemu człowiekowi”, a nie tylko siebie człowiekowi, można w pewnym sensie zaakceptować to prawo. Ks. Rzepa zaznaczył, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie mówi wprost o prawie do samorealizacji, ale wydaje się, że wszystkie prawa tam zapisane ostatecznie są takiej samorealizacji podporządkowane.

Ks. dr M. Pokrywka podjął zagadnienie praw reprodukcyjnych, zwracając już na początku swojego wystąpienia uwagę na pewne zawirowania terminologiczne wokół tej kwestii. Sam termin „prawa reprodukcyjne” występuje bowiem szczególnie po konferencjach w Kairze i Pekinie i jest synonimem aborcji na życzenie, nieskrępowanej antykoncepcji. Wobec takiej ideologizacji Prelegent wskazał na potrzebę dookreślenia pojęć.

Podczas dyskusji ustosunkowano się do wystąpień wprowadzających oraz podjęto wiele szczegółowych zagadnień związanych z istotą, rolą oraz sposobami promocji praw człowieka, zwłaszcza w Kościele. Zastanawiano się na ile, i czy, prawa człowieka są dla człowieka, czy są to prawa o człowieku, czy wystarczająco określają jak żyć. Ks. P. Kieniewicz zwrócił uwagę na brak „prawdy” wśród fundamentów w Karcie Praw Podstawowych. KPP – zdaniem ks. Kieniewicza – wyprowadza prawa człowieka z samego prawa, a nie z prawa naturalnego. Ks. F. Greniuk ustosunkowując się do tej wypowiedzi zaznaczył, że faktem jest, iż w Karcie Praw Podstawowych nie ma terminu „prawda”. Jednakże „świadomość duchowego i moralnego dziedzictwa” oraz inne zwroty w niej występujące wskazują na konieczność i uznanie prawdy. Podobnie, użyte tam sformułowania świadczą, że prawa, o których mówi, są odczytane a nie nadane, choć wprost o tym nie mówi. Zdaniem Księdza Profesora KPP jest wyrazem prawa naturalnego.

Ks. S. Nowosad, wskazując na potrzebę ścisłego określania pojęć, odwołał się do używanego powszechnie terminu „małżeństwo homoseksualne”, gdy w rzeczywistości należałoby mówić „związek homoseksualny”. Pytał: jak bronić się przed poszerzeniem pojęcia małżeństwa. Sugerował także, by raczej nie używać terminu „prawa zwierząt”, ponieważ zwierzęta nie mają godności osobowej. Odniósł się także do kwestii cierpienia zwierząt. Bp J. Wróbel, dzieląc uwagi i niepokoje słuchaczy co do praw zwierząt, podkreślił, że o ile o prawach człowieka mówimy ze względu na jego godność, to prawa zwierząt są prawami w sensie analogicznym. Jednakże potrzeba rozróżniania pomiędzy rzeczami materialnymi a istotami żywymi wskazuje na konieczność ich szczególnego traktowania. W odpowiedzi ks. Nowosadowi podkreślił, że cierpi tylko człowiek. Zwierzęta nie cierpią w sensie ludzkim, ponieważ nie mają świadomości i nie potrafią nadać swojemu cierpieniu sensu.

M. Wyrostkiewicz pytał czy prawo do rozwoju i rozwoju intelektualnego znaczy to samo co samorealizacja. Zwrócił też uwagę, by mówiąc o prawach nie zagubić prawdy o obowiązkach. Obowiązki bowiem wynikają z praw. W tym kontekście postulował, by zamiast mówić o prawach zwierząt, podkreślać obowiązki człowieka wobec zwierząt. Podsumowanie dyskusji przez ks. J. Gockę oraz całego sympozjum przez Dyrektora Instytutu zakończyły obrady.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Bp Donal M c K e o w n. Irish Family in Transformation	7
Transformacja irlandzkiej rodziny (Streszcz.)	23
Marciano V i d a l CSsR. Perspectivas de ética sexual cristiana	25
Perspektywy chrześcijańskiej etyki seksualnej (Streszcz.)	40
Andrzej D e r d z i u k OFMCap. Chrystocentryzm personalistyczny . .	41
Personalistic Christocentrism (Sum.)	53
Ks. Wojciech R z e p a. Odpowiedzialna miłość samego siebie w naucza- niu Jana Pawła II	55
Responsible Love of Oneself in John Paul II's Teaching (Sum.)	65
Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. Zasady i postulaty personalizmu chrześ- cijańskiego w teologii nadziei	67
The Principles and Postulates of Christian Personalism in the Theology of Hope (Sum.)	80
Jerzy G o c k o SDB. <i>Constructio et consecratio mundi</i> – zapomniane idee teologii rzeczywistości ziemskich (cz. II)	81
<i>Constructio et Consecratio Mundi</i> – Forgotten Ideas of the Theology of Earthly Realities (part II) (Sum.)	92
Rev. Sławomir N o w o s a d. Man as the Primary Way for the Uni- versity	93
Człowiek jako pierwsza droga uniwersytetu (Streszcz.)	105
Ks. Krzysztof K w i a t k o w s k i. Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków	107
Priestly Service in the Sacrament of Penance in the First Centuries of the Church (Sum.)	119
Silvio Botero G i r a l d o CSsR. El amor conyugal – elemento esencial en la constitución de la pareja humana	121
Miłość małżeńska jako element konstytutywny małżeństwa (Streszcz.)	145
Ks. Krzysztof J e ż y n a. Małżeństwo sakramentalne w misji nowej ewangelizacji	147
Sacramental Marriage in the New Mission of Evangelization (Sum.) . .	164
Ks. Marian P o k r y w k a. Moralne problemy samotności w rodzinie .	165
Moral Problems of Loneliness in the Family (Sum.)	180
Bp Józef W r ó b e l SCJ. Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne	183
Technicalized Procreation – Ethical Challenges (Sum.)	202
Piotr H. K i e n i e w i c z MIC. Kompromis polityczny, kompromis mo- ralny	203
The Political Concession and Moral Compromise (Sum.)	211

Adam Z a d r o g a. Ekonomia społeczna i nauczanie społeczne Kościoła. Wzajemne implikacje aksjologiczne	213
Social Economy and the Church's Social Teaching Mutual Axiological Implications (Sum.)	229

RECENZJE

Lorelei F. F u c h s. Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesio- logy (<i>Ks. Sławomir Nowosad</i>)	231
Ephraim R a d n e r, Philip T u r n e r. The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church (<i>Ks. Sławomir Nowosad</i>)	233
Wychowanie w służbie praw człowieka. Red. J. Gocko, R. Sadowski (<i>Ma- riusz Chamarczuk SDB</i>)	236
Tomasz G i e r a ł t o w s k i. Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych (<i>Ks. Tadeusz Zadykowicz</i>) . . .	241
Gareth L l o y d. Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity (<i>Ks. Sławomir Nowosad</i>)	244

INFORMACJE I SPRAWOZDANIA

Jerzy G o c k o SDB. Kronika Instytutu Teologii Moralnej KUL za rok akademicki 2007/2008	247
Jerzy G o c k o SDB. Wykaz publikacji teologicznomoralnych za rok 2007	261
Ks. Wojciech R z e p a. Sprawozdanie z dorocznego spotkania nauko- wego Stowarzyszenia Teologów Moralistów (Warszawa-Bielany, 8-10 czerwca 2008 r.)	276
Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. Prawa człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Sprawozdanie	284