SOSNOWIECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM VIII

STUDIA THEOLOGICA SOSNOVIENSIA

TOM I
Dokumenty i opracowania związane z powołaniem do istnienia diecezji sosnowieckiej
KRAKÓW–SOSNOWIEC 1993

TOM II
Opracowanie zbiorowe
KRAKÓW–SOSNOWIEC 1995

TOM III
Młodzież przyszłością Kościoła i świata
KRAKÓW–SOSNOWIEC 1997

TOM IV
Zaangażowanie świeckich w Kościele
KRAKÓW–SOSNOWIEC 1999

TOM V
Na progu trzeciego tysiąclecia
KRAKÓW–SOSNOWIEC 2001

TOM VI
Chrześcijanin we współczesnym świecie
KRAKÓW–SOSNOWIEC 2003

TOM VII
Na kanwie nauczania Jana Pawła II
KRAKÓW–SOSNOWIEC 2005

SOSNOWIECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM VIII

WYBRANE ZAGADNIENIA Z BIOETYKI

SOSNOWIECKIE SEMINARIUM DUCHOWNE
KRAKÓW–SOSNOWIEC 2007

RADA PROGRAMOWA:
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – PAT w Krakowie,
ks. prof. PFT dr hab. Michał Chłopowiec – PWT we Wrocławiu,
ks. prof. dr hab. Stanisław Głaz SJ – WSFP „Ignatianum" w Krakowie,
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC – UKSW w Warszawie,
o. prof. KUL dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap. – KUL Jana Pawła II,
ks. prof. dr hab. Jan Kowalski – PATw Krakowie,
ks. prof. PAT dr hab. Józef Krzywda CM – PAT w Krakowie,
o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE – PATw Krakowie,
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna – PAT w Krakowie,
s. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka OSU – KUL Jana Pawła II,
ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński – PAT w Krakowie

REDAKTOR NACZELNY:
ks. Jan Orzeszyna

Redaktor techniczny:
Tomasz Sekunda

Korekta:
Małgorzata Szczerbińska-Polak

RECENZENCI TOMU:
ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – PAT w Krakowie
ks. prof. PAT dr hab. Józef Krzywda CM – PAT w Krakowie
o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE – PAT w Krakowie

NIHIL OBSTAT:
Kuria Diecezjalna w Sosnowcu, 22.09.2007 r.
+ ADAM ŚMIGIELSKI SDB
Biskup Sosnowiecki

ISSN 1642-8846

Łamanie:
Wydawnictwo «scriptum»
tel. +48 604 532 898
e-mail: scriptum@scriptum.strefa.pl
www.scriptum.strefa.pl

Druk:
Poligrafia Inspektoratu
Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków
tel. 012 266 40 00

SŁOWO BISKUPA ADAMA ŚMIGIELSKIEGO ORDYNARIUSZA SOSNOWIECKIEGO

Wiek XX zapisał się w historii jako okres niezwykłego rozwoju nauk biologicznych, medycznych i technicznych. Kolejny, XXI wiek przynosi wciąż nowe osiągnięcia i odkrycia. Wraz z ustawicznym i szybkim rozwojem tych nauk pojawiają się coraz to nowe możliwości ingerencji w życie ludzkie. Panuje powszechne przekonanie, że jest rzeczą słuszną, wręcz chwalebną, wykorzystywanie wszelkiej dostępnej wiedzy i techniki dla dobra człowieka w celu uzdrowienia go, a nawet udoskonalenia jego naturalnego wyposażenia.

Z drugiej jednak strony osiągnięcia te stwarzają również liczne zagrożenia, ponieważ dość łatwo mogą one przejść w sferę pozamedyczną, co może spowodować zagrożenie dla ludzkiej egzystencji. Pojawia się konkretne pytanie o granicę pomiędzy wspomaganiem człowieka w jego rozwoju a tworzeniem człowieka przyszłości, programowaniem jego kodu za pomocą istniejących już i stale udoskonalanych technik.

Nic więc dziwnego, że za tym burzliwym rozwojem biomedycyny i techniki podąża refleksja etyczna, usiłująca ocenić, które z nowych odkryć lub stosowanych technik eksperymentalnych, diagnostycznych i terapeutycznych służą rzeczywistemu dobru człowieka, a które jawią się jako zagrożenie dla jego istnienia, godności i nienaruszalności. Od rozstrzygnięcia dylematów moralnych związanych z szybkim postępem nauk medycznych i biologicznych zależą często regulacje prawne w danym państwie, ograniczające działalność i swobodę zarówno badaczy, jak i lekarzy praktyków.

Także teologia katolicka włącza się w nurt dyskusji nad tymi problemami, świadoma tego, iż nie może pozostać z boku tak istotnej debaty. Najbardziej wyraźnym tego przejawem jest publikowanie przez Magisterium Kościoła wielu dokumentów o charakterze bioetycznym oraz powoły-

wanie do istnienia instytutów i centrów bioetyki, a zwłaszcza utworzenie w 1994 roku Papieskiej Akademii Życia „Pro Vita". Dokumenty te obfitują w treści dotyczące aktualnej problematyki bioetycznej, z którą styka się człowiek w życiu codziennym.

Bardzo istotna z punktu widzenia konkretnego człowieka jest niewątpliwie sprawa odniesienia służby zdrowia do chorego oraz problem prewencji zdrowia. Nową płaszczyzną refleksji etycznej stał się problem godności człowieka, a także kwestia tożsamości rodziny, czy wpływu Internetu na relacje międzyludzkie. Wielkim problemem moralnym stała się sprawa ingerencji w ludzki kod genetyczny, kwestia klonowania oraz dyskusje na temat wykorzystywania komórek macierzystych. Prawdziwą burzę moralną wywołało upowszechnienie liberalnego prawodawstwa w zakresie przerywania ciąży. Dylematy moralne wywołuje tzw. sztuczne zapłodnienie. W obliczu tego problemu stają nie tylko małżonkowie, ale także duszpasterze, którzy spotykają się z nim w konfesjonale czy kancelarii parafialnej. Próbę odpowiedzi na wybrane, najbardziej kontrowersyjne dylematy etyczno-moralne w biologii i medycynie podejmują redaktorzy i autorzy kolejnego tomu Sosnowieckich Studiów Teologicznych. Wszystkim autorom serdecznie dziękuję za cenny wkład wniesiony w powstanie tego tomu.

Redaktorom, Autorom i Czytelnikom z serca błogosławię

+ Adam Śmigielski SDB
Biskup Sosnowiecki

Sosnowiec, dn. 8 września 2007 roku

WYBRANE ZAGADNIENIA Z BIOETYKI

Ks. Tadeusz Borutka

SPOŁECZNY CHARAKTER POWOŁANIA PIELĘGNIARKI (W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II)

Kościół od samego początku swojej działalności otaczał opieką ludzi chorych. W jego posłudze stanowią oni bowiem grupę niezwykle uprzywilejowaną, a to dlatego, że sam Chrystus poniekąd utożsamia się z nimi. Wrażliwość Kościoła na ludzkie cierpienie łączy się z zainteresowaniem tymi, którzy znajdują się w służbie chorym. Do tej grupy należą zarówno lekarze, jak i pielęgniarki. Kościół wspiera lekarzy i pielęgniarzy swoją nauką, pomaga odkryć prawdę o świętości i nienaruszalności ludzkiego życia, ukazuje sens cierpienia. Ponadto udziela konkretnych odpowiedzi na pojawiające się problemy związane z posługą choremu człowiekowi. Wyrazem żywego zainteresowania się służbą zdrowia jest publikowanie dokumentów dotyczących kwestii choroby i posługi chorym.

W posłudze Kościoła na rzecz służby zdrowia szczególne miejsce zajmuje nauczanie i postawa Jana Pawła II. Na szczególną uwagę zasługują spotkania papieża z lekarzami i pielęgniarkami, do których Jan Paweł II chętnie wygłaszał przemówienia. Adresował do nich liczne dokumenty – m.in. encyklikę *Evangelium vitae* oraz *Veritatis splendor*, a także listy do chorych (*Salvifici doloris*) i do osób starszych. Ponadto Kościół powołał Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, która w 1995 r. wydała *Kartę Pracowników Służby Zdrowia*. Kościół przypomina, że najważniejszym i jedynym lekarzem człowieka jest Bóg. To On w Synu swoim Jezusie Chrystusie niesie nam wszystkim uzdrowienie. Uzdalnia ludzi do pełnienia wzniosłej służby na rzecz chorego człowieka, daje życie, przedłuża je i przywraca. Poucza, że dojście do zrozumienia ostatecznego sensu cierpienia, choroby i śmierci jest łaską.

SPECYFIKA POWOŁANIA PIELĘGNIARKI

Lekarz nie jest jedynym przedstawicielem służby zdrowia. Oprócz lekarza wielką rolę w niesieniu ulgi chorym spełnia personel medyczny, w tym pielęgniarki i położne. P. Milliez, mówiąc o zawodzie pielęgniarki, stwierdza: „Jest ona bezpośrednią pomocnicą lekarza, czasem nawet uzupełnieniem. Czasem bardziej przydatna pacjentowi niż lekarz... Pielęgniarki znają świetnie swój zawód, a pacjentów często lepiej niż lekarze, są powiernikami pacjentów, a tym samym pomagają lekarzowi w uniknięciu błędów”[1].

Zawód pielęgniarki otrzymuje bardzo szlachetną nazwę powołania, służby, misji, a nawet posłannictwa[2]. W określeniach tych wyraża się przekonanie, że to Bóg powołuje do tej służby i otacza tych, których powołuje swoją łaską. Tak dzieje się w przypadku powołania kapłańskiego, podobnie rzecz się ma z powołaniem lekarzy i pielęgniarek. To właśnie do ludzi będących w służbie chorym odnieść można dialog między setnikiem a Chrystusem: „«Panie, sługa mój leży w domu sparaliżowany i bardzo cierpi». Rzekł mu Jezus: «Przyjdę i uzdrowię go»” (Mt 8, 6–7).

O powołaniu pielęgniarki można mówić pod warunkiem, że zostanie ono odpowiedzialnie odkryte i zaakceptowane aktem wolności, kiedy osoba powierza siebie Bogu, oddając mu swoje siły i wiedzę, tak, aby stać się Jego narzędziem w trosce o życie drugiego człowieka. Ranga powołania podkreśla wielką godność i doniosłość służby medycznej.

Szpital miejscem realizacji powołania

Głównym miejscem posługi pielęgniarki wobec chorych jest szpital. Jest to miejsce, w którym dobrem wspólnym jest życie i zdrowie pacjenta, to wielka arena, na której stawia się czoło najcięższym kryzysom ludzkiej egzystencji[3]. Realizując te zadania szpital spełnia wiele funkcji: diagnostyczną, leczniczą, pielęgnacyjną, prewencyjną, rehabilitacyjną, a także niekiedy dydaktyczną i naukowo-badawczą.

Zadaniem hospitalizacji jest stworzenie pacjentowi optymalnych warunków do walki z chorobą i zagwarantowanie mu pełnej opieki zapobiegawczej. Temu celowi służy wykonywanie niezbędnych badań i zabiegów

[1] P. MILLEZ, *Medicine de la liberté*, Paryż 1981, s. 261.

[2] JAN PAWEŁ II, *Spotkanie z chorymi w kościele OO. Franciszkanów w Krakowie (9.06.1979)*, [w:] JAN PAWEŁ II, *O cierpieniu*, Niepokalanów 1988, s. 38.

[3] I. RŻEWSKA, *Pacjent – pielęgniarka*, Warszawa 1987, s. 47.

leczniczych oraz terapeutycznych. Bywa czasem, że szpital (klinika) jest miejscem prowadzenia naukowych badań dotyczących leczenia i postępowania z pacjentem. W stosunku do medycyny praktycznej pełni on funkcję regulacyjną i kontrolną. Szpital jest też miejscem integracyjnym dla wielu zawodów związanych z medycyną, miejscem zdobywania kwalifikacji dla adeptów służby zdrowia, a także szkołą dla ludzi zdrowych, którzy w każdym momencie mogą stać się pacjentami.

Szpital jawi się przede wszystkim jako miejsce ludzkiego cierpienia. Jest jednak także miejscem ludzkiej nadziei dla chorych, ich rodzin i znajomych, a także dla opiekujących się nimi. Jest to miejsce współczucia i świadczenia pomocy najbardziej potrzebującym. Trzeba też spojrzeć na szpital jako na miejsce wychowawcze. To właśnie w nim kształtują się postawy osobowe i społeczne pacjentów i pracowników oraz ich rodzin. Postawy te są związane z życiem – z narodzinami i śmiercią, z cierpieniem. Nie bez znaczenia są także różne formy popularyzowania metod ochrony zdrowia wobec tych, którzy szpital odwiedzają.

Warto dodać, że zadaniem szpitala winno być humanizowanie medycyny[4]. Proces ten przyczynia się do rozwoju osobowego jednostek i społeczeństw. Szpital wypełni swe zadania jedynie wtedy, gdy przekroczy status „warsztatu naprawczego" i będzie dążył do zaspokojenia psychicznych i duchowych potrzeb zarówno tych osób, które pracują w szpitalu, jak i tych, które korzystają z jego opieki. Taka humanizacja buduje podstawy cywilizacji i życia. Może się ona dokonać dzięki zespołowej współpracy wszystkich pracujących w tej instytucji, a przede wszystkim pielęgniarek.

W szpitalu pracują dobrze przygotowane kadry medyczne. Efekty terapeutyczne, profilaktyczne i rehabilitacyjne zależą od kwalifikacji pracowników szpitala. Potrzebuje on ludzi o wrażliwym sercu, gotowych do bezinteresownej miłości, współczucia i pomocy cierpiącym. Rozumienie potrzeb pacjentów, umiejętność ich zaspokojenia, traktowanie ich z szacunkiem – wszystko to daje gwarancję pozytywnego nastawienia do *sytuacji szpitala*. Wtedy chorzy lepiej rozumieją ewentualne trudności i niedostatki, z jakimi borykają się szpitale.

W tych instytucjach decydujące znaczenie ma osobowość pracowników i ich osobista kultura. Z psychologicznego punktu widzenia służba medyczna powinna tworzyć zespół terapeutyczny oddziałujący na chorych przez tzw. psychoterapię podtrzymującą. Obejmuje ona proste środki psychologiczne poprawiające stan psychiczny chorego. W tej posłudze szczególne miejsce przypada pielęgniarkom.

[4] JAN PAWEŁ II, *Audiencja dla członków Kongresu Szpitali Katolickich (31.10. 1985)*, [w:] JAN PAWEŁ II, *O cierpieniu*, dz. cyt., s. 174.

Szczególna rola pielęgniarki w szpitalu

Pielęgniarki stanowią szczególną grupę w zespole szpitalnym. Praca pielęgniarki wymaga dużej umiejętności współpracy z innymi. W szpitalu zachodzi bardzo silna zależność pacjenta od pielęgniarki. Od posługi pielęgniarek zależy w dużej mierze przebieg procesu leczenia chorego.

Pielęgniarka ponosi największą odpowiedzialność za zapewnienie pacjentom opieki pielęgnacyjnej. Musi być świadoma, że jej zadaniem jest humanizacja choroby. Poprzez realizację działalności opiekuńczej kształtuje ona prawidłowe środowisko społeczne pacjenta, ułatwia kontakt z rodziną i przyjaciółmi, a także wpływa na kontakt pomiędzy samymi pacjentami, można powiedzieć, że go niejako kształtuje. Poszanowanie pacjentów, troska o nich, dyspozycyjność budzą wśród pacjentów zaufanie i ułatwiają proces hospitalizacji. Pielęgniarki winne więc troszczyć się o zapewnienie chorym poczucia bezpieczeństwa. Ponadto winne starać się o takie zorganizowanie życia w szpitalu, by nastąpiła szybka adaptacja chorych do tego środowiska. Stres spowodowany przez chorobę i konieczność przebywania w szpitalu mogą zostać złagodzone poprzez dobrą opiekę przejawiającą się głównie poprzez udzielanie rzeczowej informacji na temat stanu zdrowia, zachęcania pacjenta do wyrażania stanu emocjonalnego oraz tworzenia atmosfery zaufania do personelu medycznego. Pielęgniarka powinna stanowić swoistego rodzaju pomost pomiędzy pacjentem a lekarzem.

Ważnym elementem posługi pielęgniarskiej pozostaje sprawa wysłuchiwania i – w razie możliwości – uwzględniania życzeń pacjentów. Pielęgniarka pełni rolę mediatora między lekarzem a pacjentem, jest w jakiś sposób interpretatorem decyzji lekarza i jego wskazań co do leczenia, a także pierwszym odbiorcą reakcji pacjentów na wskazania lekarzy. Musi wykazać się fachową wiedzą potrzebną do oceny stanu fizycznego i psychicznego pacjenta, musi umieć wykryć błędy pielęgnacyjne, ustalić i realizować indywidualny plan opieki[5].

Ważne jest, by pielęgniarka kierowała się przede wszystkim motywacją prospołeczną. Dzięki tej motywacji znajdzie bowiem satysfakcję w zawodzie, który nie daje wysokich gratyfikacji materialnych ani nie sytuuje jej wysoko w społecznej hierarchii prestiżu, a wymaga nieraz pracy ponad miarę w warunkach uciążliwych (praca w systemie zmianowym, odpowiedzialność za życie ludzkie, ciągły kontakt z ludzkim cierpieniem).

[5] K. ZAHRADNICZEK, *Wprowadzenie do pielęgniarstwa,* Warszawa 1995, s. 182.

Podstawowe zadania pielęgniarki

Do podstawowych zadań pielęgniarki należy asystowanie człowiekowi choremu i udzielanie mu fachowej pomocy. Do tego konieczna jest rzetelna wiedza, umiejętności praktyczne oraz takie wartości ludzkie, jak: miłość, życzliwość, bezinteresowność, troskliwość, służba. Jednym słowem bardzo istotne jest człowieczeństwo pielęgniarki.

W działaniu pielęgniarki istotne jest też dostrzeżenie w chorym osoby ludzkiej, posiadającej swoją godność i wartość, uznanie cierpienia za imperatyw moralny do niesienia pomocy potrzebującemu i wreszcie podjęcie konkretnego działania. Posługa pielęgniarki wymaga okazywania chorym życzliwej cierpliwości i łagodności. Pielęgniarka winna z uwagą wysłuchiwać uwag pacjentów i ich rodzin. Dużo cierpliwości wymaga zwłaszcza posługa pielęgniarska wobec ludzi starych, upośledzonych umysłowo, głuchych, znajdujących się w depresji psychicznej. Służba chorym winna być oparta nie tylko na odpowiedniej terapii farmakologicznej, ale i na personalnym traktowaniu chorego.

Szczególnej troski wymaga od pielęgniarki człowiek bliski śmierci. Potrzeby umierającego zmieniają się wraz z postępem choroby. Pielęgniarka powinna towarzyszyć choremu przychodząc mu z doraźną pomocą. Nie może ona zapominać, że człowiek jest istotą cielesno-duchową. Powinna zatem uświadomić mu potrzebę uporządkowania swoich doczesnych spraw ze względu na miłość i sprawiedliwość wobec Boga i bliźniego. Dla katolika oznacza to także przyjęcie sakramentów świętych.

Jan Paweł II w swoich przemówieniach kierowanych do personelu medycznego często podkreślał, iż wierząca pielęgniarka powinna widzieć w chorym i umierającym człowieku samego Chrystusa. To ją zobowiązuje do odnoszenia się do niego jak do Chrystusa, to prowadzi też do wzajemnego szacunku i miłości. Tak jak na lekarzu, tak i na pielęgniarce ciąży obowiązek zdobywania wiedzy zawodowej oraz wiadomości z zakresu różnych dziedzin dotyczących życia chorego. Ważne jest także respektowanie przez nią zasad dobrego wychowania i międzyludzkiego współżycia.

Szczególna rola położnych

Jan Paweł II określa zawód położnych jako misję. Do położnych należy czuwanie nad tajemniczym procesem, który przebiega w łonie matki – procesem powstawania życia, czuwanie nad jego prawidłowym rozwojem

i przyjęcie przychodzącego na świat nowego życia. Położne są więc „strażniczkami życia". Potrzebna jest im zatem świadomość, że życie ludzkie posiada szczególną wartość. Człowiek jest „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK 24). Człowiek otrzymuje prawo do życia od samego Boga, którego jest obrazem. A zatem tylko Bóg może dysponować tym szczególnym darem: „Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden, i nie ma za Mną żadnego boga. Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranię i Ja sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia" (Pwt 32, 39).

Życie ludzkie jest darem samego Boga, dlatego człowiek nie może decydować według własnej woli ani o swoim życiu, ani o życiu innych. Stary Testament formułuje tę konkluzję w piątym przykazaniu dekalogu: „Nie będziesz zabijał" (Wj 20, 13), dodając następnie: „Oddalisz sprawę kłamliwą i nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego, bo Ja nie uniewinnię niesprawiedliwego" (Wj 23, 7). Chrystus w Nowym Testamencie dopełnia to przykazaniem miłości (por. Mt 19, 19).

Chrystus każe człowiekowi głębiej spojrzeć w siebie, aby rozpoznać w sercu korzenie zła, z których wyrastają wszystkie formy przemocy skierowanej przeciw życiu. Według Jego słów, winę ponosi nie tylko ten, kto zabija, ale także i ten, który żywi w sobie złe uczucia i złymi słowami obraża bliźniego (por. Mt 5, 21). Dlatego kto chce szanować życie i służyć mu, winien rozwijać w sobie ducha miłości i solidarności. Trzeba zobaczyć w drugim człowieku brata (Mt 23, 8), z którym Chrystus utożsamia się do tego stopnia, że to, co czyni się człowiekowi, czyni się samemu Chrystusowi (Mt 25, 40.45). Tym, z którym utożsamia się Chrystus, jest również dziecko nienarodzone. Chrystus utożsamia się w sposób uprzywilejowany z „najmniejszymi" (Mt 25, 40).

Zadaniem położnych jest zatem dawanie wobec wszystkich wyraźnego świadectwa szacunku dla życia ludzkiego. W razie potrzeby należy stanąć w jego obronie, odrzucać jakąkolwiek współpracę zmierzającą do jego unicestwienia. Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że nie istnieje żadne ludzkie zarządzenie, które uprawniałoby do czynu niegodziwego. Wobec prawa, które jest przeciwne życiu ludzkiemu, chrześcijanin – pomny na słowa św. Piotra: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5, 29) – nie może postąpić inaczej[6].

Jednakże zadań położnych nie można ograniczać tylko do wymiaru negatywnego, trzeba widzieć także wymiar pozytywny. To właśnie do nich

[6] Jan Paweł II, *Na straży daru i błogosławieństwa. Do położnych*, [w:] *Nauczanie papieskie III*, 1(1980), Poznań 1985, s. 79.

należy utwierdzanie w rodzicach pragnienia nowego życia. One winny dać im chrześcijańską wizję, ukazując, że dziecko jest darem Boga i Jego szczególnym błogosławieństwem (por. Ps 126, 3; 127, 3). To one winny być zawsze blisko matek, by umacniać ich odporność na ewentualne sugestie płynące ze słabości ludzkiej. Do nich należy troska, by dziecko urodziło się zdrowe[7].

Bardzo ważną i pilną posługą dla życia ludzkiego jest rozwijanie praktycznego poradnictwa w tej dziedzinie. Paweł VI wzywał pracowników służby zdrowia do wytrwania „w głoszeniu przy każdej okazji rozwiązań opartych na wierze i prawdziwych przesłankach rozumowych" oraz do wysiłku zmierzającego do „budzenia przekonania o szacunku dla nich w swoim środowisku"[8]. Jest zrozumiałe, że dla podejmowania tak odpowiedzialnych zadań potrzebne jest posiadanie wysokich kwalifikacji zawodowych, które winny być ciągle pogłębiane wraz z rozwojem medycyny. Pozwoli to na szybką i fachową interwencję w zakresie zawodowym oraz przyczyni się do szacunku i zaufania chorych dla pracowników służby zdrowia. Właściwe spełnianie obowiązków wymaga ponadto poczucia powinności i przyjęcia norm moralnych, a także wyrozumiałości, cierpliwości, stanowczości i matczynej czułości. Są to niewątpliwie zasady trudne do praktykowania, ale konieczne[9].

Praca z chorym

Słowem „pacjent" określany jest zazwyczaj chory, będący pod opieką służby zdrowia. „Chorym" natomiast jest każdy człowiek, który doświadcza choroby. Chory przychodzi do lekarzy ze swoimi dolegliwościami, daje im dostęp do swojej choroby, prosi ich o pomoc. W tej posłudze współpracują z lekarzami pielęgniarki.

Cierpienie jest tajemnicą ludzkiej egzystencji i dotyka każdego człowieka. Natomiast choroba jest „faktem akcydentalnym ludzkiej egzystencji"[10] i jest tylko jedną z przyczyn ludzkiego cierpienia. Jest wiec choroba sytuacją, w której pacjent w sferze somatycznej, a więc psychiczno-duchowej, poddany jest próbie swego człowieczeństwa. Z punktu widzenia so-

[7] Tamże.

[8] HV 27.

[9] JAN PAWEŁ II, *Na straży daru i błogosławieństwa*, przem. cyt., s. 79.

[10] S. ROSIK, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża*, [w:] A. NOWAK, *Cierpienie i śmierć*, Lublin 1992, s. 62.

matycznego choroba jest stanem odbiegającym od prawidłowego funkcjonowania organizmu. Jest to fakt jednostkowy. Każda osoba wchodzi w tajemnicę choroby osobiście, indywidualnie, odmiennie w zależności od struktury swej osobowości i własnego świata wartości. Na przebieg choroby ma wpływ wiele czynników, m.in. wartości, postawy i normy uznawane przez chorego. Nie bez znaczenia pozostaje także ocena własnej osoby i dotychczasowego życia, odczucie ciężaru choroby, akceptacja jej lub odrzucenie. Na stan chorego człowieka ma wpływ jego rodzina oraz personel medyczny, w ręce którego chory się oddaje. Choroba może być dla człowieka próbą życiową, przeszkodą, stratą, bolesnym doświadczeniem, ale musi być również korzyścią życiową czy nawet wartością.

Ludzie różnie reagują na chorobę. Czasami może to być walka, rezygnacja lub oscylowanie pomiędzy tymi dwoma postawami. W procesie chorowania wyróżnia się następujące etapy: zaskoczenie, poszukiwanie równowagi oraz uwolnienie się od uzależnień chorobowych. Etap zaskoczenia związany jest z oczekiwaniem na diagnozę i leczenie. Na tym etapie istotną rolę odgrywa sfera emocjonalna, która obfituje w stresy, nerwicorodne stany psychiczne. Uczuciem dominującym jest lęk i niepokój. Lęk powoduje pogorszenie stanu fizycznego a zwłaszcza psychicznego. Powoduje wzmożenie bólu a ten z kolei podwyższa napięcie lękowe. Oba te stany powodują dezorganizację zachowania, a niekiedy nawet zmiany w strukturze osobowości[11]. Przeżycia duchowe na tym etapie związane są na ogół z potrzebą znalezienia odpowiedzi na pytanie „dlaczego"?

Zjawiskiem pozytywnym jest zainteresowanie się chorego chorobą i poszerzanie stanu wiedzy na jej temat. W tym zmaganiu choremu może przyjść z pomocą pielęgniarka, która tę potrzebę wiedzy powinna w jakiś sposób zaspokoić. Ten etap choroby czyni zmiany w życiu chorego i kształtuje jego postawy wobec rodziny, znajomych czy współpracowników. Chory wchodzi w okres licznych obaw, prowadzących niekiedy do chęci ucieczki w sferze psychicznej, a niekiedy nawet fizycznej, zawstydzenia, skłonności do pochopnych decyzji, agresji, gniewu (wobec losu, siebie, swojej słabości, szpitala) i buntu przeciw sobie, ludziom, Bogu. Chory nie potrafi zaakceptować swego stanu. Jednakże stan w jakim się znalazł wymaga od niego trudu systematycznego i konsekwentnego pokonywania choroby, akceptacji nowej sytuacji i podjęcia próby życia z chorobą.

Etap poszukiwania równowagi jest związany z dążeniem do znalezienia wyjścia z trudnej sytuacji. Po zaskoczeniu i buncie następuje refleksja

[11] H. WRONA-POLAŃSKA, *Pojęcie i samoocena pacjentów z rozpoznaniem choroby nowotworowej*, „Prace Psychologiczno-Pedagogiczne" 31(1980), s. 68.

i chęć poszukiwania słusznego rozwiązania. W tym poszukiwaniu może dojść do tzw. „urządzenia się" w chorobie (wykorzystania życzliwości rodziny, a także przepisów, przywilejów, pieniędzy). Może także dojść do przyjęcia postawy bierności, a więc mechanicznego poddania się chorobie i leczeniu bez włączenia się w ten trudny proces. Możliwe jest także szukanie przyczyn choroby we własnej lub cudzej winie z odczuciem krzywdy czy wstydu[12]. Może nastąpić też wyolbrzymianie choroby i skoncentrowanie się na swoich dolegliwościach. Może dojść do obojętności i pogardy innych, a także do osłabienia w sobie wytrzymałości i opanowania. W sferze duchowej ujawnia się m.in. tendencja do ucieczki od Boga, a nawet bunt przeciwko Niemu, zagubienie sensu życia, zanegowanie potrzeby wierności normom moralnym i zwątpienie w sens cierpienia.

W okresie choroby chory może doświadczyć załamania psychicznego. Ogarnia go wtedy poczucie osamotnienia, beznadziejności, pustki życiowej, rezygnacji, rozgoryczenia, niechęci do ludzi i świata, w tym także do służby zdrowia. Czasem mogą się pojawić myśli samobójcze. Chory wszystko zaczyna opatrywać stwierdzeniem „jakoś to będzie". Ludzie negatywnie lub nijako poszukujący równowagi w chorobie nie widzą dalszych możliwości wyjścia z trudnej sytuacji, gubią się w szamotaninie niewiedzy i w pozorach równowagi. Ciężar choroby staje się coraz większy i stopniowo nabiera cech porażki życiowej.

Pozytywne poszukiwanie równowagi w procesie chorowania wyraża się w dążeniu do opanowania, zharmonizowania myśli, dążeń i działań, jednym słowem do uspokojenia. Chory, który akceptuje swój stan i z zaufaniem powierza się lekarzowi, podejmuje we współpracy z nim konkretne działania – stopniowo odnajduje się w trudnej sytuacji życiowej. Etap uwolnienia się od uzależnień chorobowych polega na umiejętności chorowania. Jego cechą charakterystyczną jest postawa czynnej akceptacji choroby, bez lęku i niepokoju. Przybiera ona formę odkrywania w cierpieniu wartości. Choroba ukazuje się jako dar, który można i trzeba przyjąć. Człowiek chorujący stawia chorobę w centrum uwagi i działania. Od niej niejako uzależnia swoje dalsze postępowanie. Chory odkrywa inny świat, widzi potrzebę współczucia i niesienia pomocy innym. Człowiek umiejący chorować uczy innych bezinteresowności i mądrości. Jest to zrozumienie sensu choroby i cierpienia[13].

[12] R. STACH, *Człowiek, depresja, terapia*, Kraków 1992, s. 14.

[13] K. OSIŃSKA, *Ludzie chorzy we wspólnocie ludzkiej*, [w:] B. DĄBROWSKI, *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, Warszawa 1981, s. 44.

Osoby upośledzone

Osoby upośledzone są w pełni ludzkimi podmiotami. Posiadają one własną godność i wartość, niezależnie od stanu fizycznego. Co więcej, można powiedzieć, że osoba upośledzona z wpisanymi w jej ciało i władze ograniczeniami oraz cierpieniem, bardziej uwydatnia tajemnicę osoby ludzkiej[14]. Każda osoba ludzka – a więc także i człowiek niepełnosprawny – jest podmiotem fundamentalnych praw, które są niezbywalne, nienaruszalne i niepodzielne. Osoba upośledzona posiada wszystkie prawa cywilne i polityczne, jakie przysługują innym obywatelom i winna być w zasadzie uprawniona do korzystania z nich. Niekiedy osoby niepełnosprawne z powodu swojego upośledzenia na skutek wrodzonej ułomności, w następstwie chorób chronicznych, wypadków, upośledzenia psychicznego lub upośledzenia zmysłów napotykają na trudności w korzystaniu z należnych im praw. W takich przypadkach należy postępować kierując się ścisłymi i obiektywnymi kryteriami etyczno-społecznymi[15]. Należy jednak uświadamiać im, że społeczeństwo także oczekuje od nich zaangażowania na rzecz dobra wspólnego.

Ponieważ osoba upośledzona jest podmiotem posiadającym wszystkie prawa, należy jej umożliwić udział w życiu społeczeństwa. *Deklaracja Praw Osób Upośledzonych* tak to formułuje: „Osoby upośledzone mają prawo do tego, ażeby ich ludzka godność była szanowana. Osoby upośledzone, niezależnie od pochodzenia, rodzaju i stopnia upośledzenia czy niezdolności, mają te same fundamentalne prawa, co ich współobywatele w tym samym wieku; pociąga to za sobą w pierwszym rzędzie i przede wszystkim prawo do cieszenia się godziwym, możliwie najnormalniejszym i najpełniejszym życiem”[16]. Chodzi o przełamanie tendencji spychania niepełnosprawnych na margines społeczeństwa, o polepszenie opieki medycznej, włączenie ich w życie społeczeństwa, dowartościowanie ich fizycznych i duchowych zdolności i możliwości.

Obowiązek okazywania pomocy bliźniemu najlepiej powinien rozumieć chrześcijanin. To do niego w pierwszym rzędzie odnoszą się słowa św. Pawła: „(...) gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki" (1 Kor 12, 26). Sobór Watykański II ukazał istotę apostolatu świec-

[14] Tamże, s. 21.

[15] *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2(1981), nr 3(15), s. 22.

[16] Tamże, s. 21.

kich przypominając, że Chrystus ogłosił przykazanie miłości bliźniego jako swoje przykazanie i „wzbogacił je nowym znaczeniem, gdy utożsamiając się z braćmi, pragnął stać się razem z nimi przedmiotem miłości... Sam bowiem, przyjmując ludzką naturę, związał ze sobą całą ludzkość pewną nadprzyrodzoną solidarnością w jedną rodzinę, a jako znak rozpoznawczy swych uczniów ustanowił miłość tymi słowami: «Po tym poznają was wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu» (J 13, 35). A jak w zaraniu dziejów Kościół święty, łącząc Wieczerzę eucharystyczną z agapą, ukazywał się cały zjednoczony węzłem miłości wokół Chrystusa, tak w każdym czasie daje się rozpoznać po tym znaku miłości, a ciesząc się z podejmowanych przez innych przedsięwzięć, zatrzymuje dla siebie dzieła miłości jako swój obowiązek i niezbywalne prawo. Dlatego Kościół otacza szczególnym szacunkiem miłosierdzie względem ubogich i chorych oraz tak zwane dzieła miłosierdzia i wzajemnej pomocy w różnych potrzebach ludzkich" (DA 8). Jan Paweł II nieustannie ponawiał wezwanie Kościoła, aby wziąć sobie do serca los braci upośledzonych. Przypominał też, że „gdyby choć najmniejsza część wydatków na wyścig zbrojeń obrócona została na ten cel, można by osiągnąć poważne sukcesy i ulżyć doli wielu cierpiących"[17]. Wewnątrz struktur społecznych prawdziwym kryterium regulującym relacje między jednostkami i grupami musi być solidarność. Każda osoba ma swoją godność i wymaga szacunku od innych. Rodzina, państwo, Kościół – każda struktura stosownie do własnej natury i własnych zadań jest powołana do odkrywania wielkości człowieka i wartości cierpienia „obecnego w świecie, by wyzwalać miłość (...), by przekształcać całą cywilizację ludzką w cywilizację miłości"[18].

TEOLOGICZNO-ANTROPOLOGICZNY SENS CHOROBY I CIERPIENIA

Choroba jest dla człowieka przykrą sytuacją. Nic więc dziwnego, że dąży się do jej jak najszybszego usunięcia. Jednakże jest ona cząstką każdego życia ludzkiego. Trudno w sytuacji choroby o komfort psychiczny, duchowy czy fizyczny. Człowiek cierpiący potrzebuje wsparcia i pomocy ze

[17] JAN PAWEŁ II, *Braterstwo – wolność synów Bożych - pokój*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 2(1981), nr 1(13), s. 3.

[18] JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Salvifici doloris" o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan 1984, nr 30.

strony innych. Nade wszystko trzeba mu pomóc w odkryciu sensu cierpienia, jakie niesie z sobą choroba. Z punktu widzenia człowieka wierzącego posiada ono głęboki sens. W odkryciu tego sensu znajduje się siła do przyjęcia i zrozumienia choroby. Po ludzku trudno jest zrozumieć jej sens i przeznaczenie. W krzyżu Jezusa Chrystusa znajduje się jej właściwa interpretacja.

Teologiczny sens cierpienia

Rzeczywistość cierpienia towarzyszy człowiekowi od samego początku. Znaki cierpienia są wszędzie. I choć ból stanowi zawsze wielką tajemnicę, to jednak w płaszczyźnie wiary ma on swój sens. Cierpienie bowiem jest zawsze próbą, nieraz ciężką, której poddane zostaje człowieczeństwo[19]. Jednakże od chwili odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa otwarła się nowa perspektywa cierpienia. Może ono bowiem zostać przyjęte i przeżywane jako współpraca w zbawczym posłannictwie Chrystusa. Potwierdził to Sobór Watykański II w następujących słowach: „szczególnie jednoczą się z Chrystusem cierpiącym dla zbawienia świata ci, których gnębi ubóstwo, słabość, choroba i rozmaite troski, albo którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości; ich to Pan w Ewangelii nazwał błogosławionymi, ich «Bóg wszelkiej łaski, który wezwał nas do wiecznej chwały w Chrystusie Jezusie, po niewielkim utrapieniu udoskonali, utwierdzi ugruntuje» (1 P 5, 10)" (KK 41).

Cierpienie nie jest karą za grzechy, nie może też być postrzegane jako odpowiedź na zło człowieka. Można je zrozumieć tylko w świetle Bożej miłości, która jest ostatecznym sensem wszystkiego, co na świecie istnieje. „Cierpienie zostało związane z miłością – napisał Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Salvifici doloris* – z tą miłością, o jakiej mówił Chrystus Nikodemowi, z tą miłością, która tworzy dobro, wyprowadzając je również ze zła, wyprowadzając poprzez cierpienie, tak jak najwyższe dobro Odkupienia świata zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa i stale z niego bierze swój początek (...). W nim też musimy postawić na nowo pytanie o sens cierpienia i odczytać do końca odpowiedź na to pytanie"[20].

[19] Tamże, nr 23.

[20] JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici" o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Watykan 1988, nr 18.

Na krzyżu ukazana została chrześcijanom „ewangelia cierpienia”[21]. Jezus, który przeszedł przez największe cierpienia, zapowiedział również uczniom, że będą i oni musieli ich doświadczyć: „Zaprawdę powiadam wam: Wy będziecie płakać i zawodzić, a świat będzie się weselił” (J 16, 20). Ponieważ ludzie włączeni są w tajemnicę krzyża, dlatego będą uczestniczyć w radościach zmartwychwstania. Dlatego tych, którzy cierpią, Jezus nazywa błogosławionymi: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni. (...) Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. (...) Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladują was i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie” (Mt 5, 4.10–12). Dzięki mocy odkupieńczej Chrystusa ludzie cierpiący doświadczają już w tym życiu radości.

Aby i ludzkie cierpienie mogło zaowocować, musi być połączone z odkupieńczą ofiarą Chrystusa. W ten sposób staje się ono ofiarą. Dotyczy to szczególnie ludzi cierpiących moralnie. W Chrystusie znajdują oni siłę, by zaakceptować ból z ufnym posłuszeństwem woli Ojca: „Ojcze (...) nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech mi się stanie]” (Mk 14, 36). W Chrystusie znajdują oni odwagę do ofiarowania swoich cierpień za zbawienie świata.

Ewangeliczną prawdę o cierpieniu potwierdza św. Paweł. Miał on bardzo żywą świadomość uczestnictwa w cierpieniu Chrystusa. To on powiedział, że dzięki zjednoczeniu z Chrystusem dopełnia w sobie braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół: „Dopełniam moim cierpieniem cierpień Chrystusowych za Jego Ciało, to jest za Kościół” (Kol 1, 24). Miał świadomość tego, że męka Chrystusa jest źródłem życia: „Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy. Ale gdy znosimy udręki – to dla pociechy i zbawienia waszego” (2 Kor 1, 5–6). Z cierpieniem związana jest szczególna łaska. Jan Paweł II stwierdza, że „w cierpieniu kryje się szczególna moc przybliżająca człowieka wewnętrznie do Chrystusa”[22].

We wspomnianym już liście do chorych *Salvifici doloris* Ojciec Święty napisał, że chorzy „przechowują w swoich własnych cierpieniach najszczególniejszą cząstkę nieskończonego skarbu Odkupienia świata”[23]. Wiara pomaga więc w znoszeniu cierpień, obdarza cierpiącego człowieka pokojem

[21] JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, nr 25.
[22] Tamże, nr 26.
[23] Tamże, nr 27.

i radością[24]. Jezus Chrystus utożsamia się z chorymi. Świadczą o tym następujące słowa zapisane w Ewangelii św. Mateusza: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (25, 40). Każdy kto pomaga w znoszeniu cierpień drugiemu, pomaga samemu Chrystusowi. W *Przypowieści o dobrym Samarytaninie* Jezus uczy gotowości przychodzenia z bezinteresowną pomocą tym, którzy cierpią. Miłosiernym Samarytaninem jest „każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiekolwiek by ono było"[25].

Nie chodzi tutaj o zwykłą ciekawość, lecz o wrażliwość na cudze cierpienie i gotowość przyjścia z pomocą. Jezus chce, żeby cierpienie pomnażało miłość i solidarność. W chorym człowieku czeka na wyzwolenie się ludzkiego współczucia, ludzkiej solidarności, dobroci i troski[26]. W przychodzeniu z pomocą cierpiącym On sam jest najlepszym wzorem, gdyż On nie tylko głosił przykazanie miłości bliźniego, lecz także swoim postępowaniem okazywał praktycznie miłość wszystkim będącym w potrzebie.

W spotkaniach z chorymi Jezus domagał się od nich wiary. Domagał się tej wiary od ojca epileptyka (Mk 9, 23), podziwiał wiarę setnika (Mt 8, 13) a także kobiety kananejskiej (Mt 15, 28). Uzdrowienie niewidomego Bartymeusza (Mk 10, 52) oraz kobiety cierpiącej na krwotok (Mk 5, 34) ma swoje źródło w głębokiej wierze tych ludzi. Jezus pragnie ukazać, że owocem wiary w Niego jest nie tylko uzdrowienie fizyczne, lecz przede wszystkim uzdrowienie duchowe. Choroba powinna więc być bodźcem do ożywienia i pogłębienia wiary[27].

Jezus udzielił swoim apostołom władzy uzdrawiania chorych i w pierwszym okresie działalności Kościoła tych cudownych uzdrowień było bardzo dużo. Potwierdzają to *Dzieje Apostolskie*. Jan Paweł II tłumaczy, że Apostołowie mieli głosić Ewangelię światu pośród trudności, które były niemożliwe do pokonania ludzkimi siłami. Cudowna moc uzdrawiania była im pomocą w apostolskiej pracy. W dziejach Kościoła ciągle mają miejsce cudowne uzdrowienia. W ocenianiu tych faktów Kościół jest zawsze bardzo ostrożny. Niemniej takie fakty zdarzają się we wszystkich epokach. Choć Kościół liczy na takie nadzwyczajne interwencje, to jednak nie rezy-

[24] JAN PAWEŁ II, *Godność i apostolstwo ludzi cierpiących*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 15(1994), nr 8(165), s. 39.

[25] SD 28.

[26] JAN PAWEŁ II, *Godność i majestat człowieka cierpiącego*, [w:] *Nauczanie papieskie II*, 1(1979), dz. cyt., s. 153.

[27] Tamże.

gnuje z obowiązku niesienia pomocy chorym. Pragnie w tym naśladować Chrystusa. Każdy kto Go naśladuje na tej drodze przyczynia się tym samym do własnego uświęcenia, bowiem cierpienie jest przeznaczone dla uświęcenia tych, którzy niosą pomoc i pociechę cierpiącym[28].

Jezus Chrystus wzorem w posłudze

Na lekarzu, pielęgniarce, jednym słowem na całej służbie zdrowia, spoczywa szczególny obowiązek społecznej służby. Zawód ten nie jest zwykłym zawodem. Działalność tę trzeba traktować przede wszystkim jako powołanie. Tym, który powołuje, jest Bóg Stwórca. On bowiem obdarowuje człowieka różnymi darami i talentami.

Praca służby zdrowia jest trudna i bardzo odpowiedzialna, bo chodzi przecież o życie człowieka. Ale jest także piękna i bardzo ewangeliczna. W liście apostolskim *Salvifici doloris* Jan Paweł II określa ten zawód mianem „samarytańskiego" i ze względu na ewangeliczną treść widzi w nim raczej powołanie niż zawód. Powołanie to jest zakorzenione w Ewangelii, ale także w humanitarnej tradycji ludzkości.

Jan Paweł II w przemówieniu skierowanym do chirurgów polskich wskazuje na związek między religią chrześcijańską a pracą lekarza. Ojciec Święty zauważa, że Chrystus nazywa siebie lekarzem, a w *Przypowieści o dobrym Samarytaninie* sam przedstawia siebie jako owego Samartytanina: „Widzimy Go otoczonego przez chorych, żadna choroba nie budzi w nim odrazy, nigdy nie okazuje zniecierpliwienia, nie liczy się ze zmęczeniem, jak najlepszy lekarz spieszy na każde wezwanie do łoża chorego, przerywając każde zajęcie. Przyjmuje wszystkich chorych bez wyjątku, biedny czy bogaty, dziecko czy starzec, czysty czy nieczysty, każdy chory ma prawo do Niego".

Chrystus stwarza ewangeliczny wzór dla wszystkich, którzy służą chorym. Ale mówi także o sobie „byłem chory" (Mt 25, 36). I choć w Ewangelii nie poznajemy Jezusa chorego, to przecież widzimy Go zalanego krwawym potem w Ogrójcu, a następnie śledzimy kolejne etapy straszliwej agonii ukrzyżowania. Pan nasz doszedł do kresu możliwości ludzkiego cierpienia, stał się jako „robak a nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgarda pospólstwa" (Ps 22[21]). Był Synem Bożym, który „wyniszczył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" (por. Flp 2, 8). Dlate-

[28] JAN PAWEŁ II, *Godność i apostolstwo ludzi cierpiących*, przem. cyt., s. 39–40.

go może powiedzieć w dniu Sądu: „byłem chory". A kiedy, zaskoczeni Jego słowami, ludzie zapytają: „Kiedy byłeś chory, a przyszliśmy do Ciebie?" Odpowie: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnie uczyniliście" (por. Mt 25, 39–40). Chrystus utożsamia się z każdym chorym, a więc służba choremu jest służbą dla Chrystusa.

Jezus Chrystus jest wzorem dla wszystkich, którzy pozostają na służbie człowieka chorego. Jest także źródłem ich duchowej siły. Mogą ją oni wypraszać przez praktykę religijną, a zwłaszcza przez przyjmowanie sakramentów. Ważną pomocą w tej trudnej posłudze staje się modlitwa. Pomaga im w przezwyciężaniu trudności, jakie niesie ich życie zawodowe.

Jan Paweł II traktował zawód lekarski bardziej jako misję niż pracę: „Nieść pomoc, pielęgnować, pocieszać, leczyć ból – zdaniem Ojca Świętego – jest obowiązkiem, który dzięki swej szlachetności, użyteczności, idealizmowi, zbliża się prawie do powołania kapłańskiego". Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku najbardziej bezpośredni i widoczny wyraz znajduje w tej służbie, wymagającej niekiedy nawet heroizmu, przykazanie miłości bliźniego. Nie powinno więc dziwić upomnienie: „Czcij lekarza czcią należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan. Od Najwyższego pochodzi uzdrowienie" (Syr 38, 1–2).

W swej działalności pracownicy służby zdrowia powinni kierować się humanitarną wizją choroby i w konsekwencji nawiązywać głęboką ludzką więź z chorymi, szanując w nich zawsze przede wszystkim godność osoby. Ta służba przejawia się w ochronie życia i zdrowia, zapobieganiu chorobom, leczeniu chorych oraz niesieniu ulgi w cierpieniu, zgodnie ze złożoną niegdyś uroczystą przysięgą Hipokratesa.

Jan Paweł II w przemówieniu do chirurgów polskich stwierdził, że praca lekarza nie ogranicza się tylko do sprawności zawodowej, ale powinna znaleźć oparcie i uzasadnienie w wewnętrznej postawie, którą nazywa Papież „duchem służby". Przypominał też lekarzom, że: „pacjent, któremu ofiarujecie waszą troskę, waszą wiedzę i czas, nie jest anonimową jednostką, lecz osobą odpowiedzialną, która winna współuczestniczyć w procesie leczenia. Powinien on mieć takie warunki, w których będzie mógł osobiście wybierać, a nie być tylko skazanym na ponoszenie konsekwencji decyzji i wyborów podejmowanych przez innych (...). Trzeba zawsze uwzględniać tę perspektywę osoby ludzkiej i wymagań jakie wynikają z jej godności. Należy wychodzić poza czysty stosunek profesjonalny i tworzyć więzi szczerej solidarności z pacjentami".

Cierpienie szczególną formą apostolstwa

Można powiedzieć, że cierpienie jest szczególną formą apostolstwa, dostępną dla wszystkich, którzy mu podlegają. Jan Paweł II tłumaczy to w następujący sposób: „Cierpienie jest formą apostolstwa, ponieważ dzięki Chrystusowi, dzięki Jego tajemnicy paschalnej, dzięki krzyżowi – w zmartwychwstaniu każde ludzkie cierpienie nabywa nowego znaczenia, nowej wartości”[29]. Cierpienie posiada szczególną moc twórczą dla życia człowieka doświadczonego nim, lecz człowiek cierpiący może także cierpieniem swoim pomóc innym. Bywa tak, że czasem cierpiący bardziej pomagają innym cierpiącym, aniżeli zdrowi. Nade wszystko jednak w cierpieniu zawarta jest wielka tajemnica dopełniania odkupienia dokonanego przez Chrystusa[30]. I to jest właśnie najgłębsza prawda o powołaniu ludzi chorych w Kościele.

Posługa chorym przybierała w ciągu wieków zorganizowane formy instytucjonalne i stwarzała teren dla pracy w odnośnych zawodach, przede wszystkim w zawodzie lekarza czy pielęgniarki. Instytucje służące chorym nie tylko uległy rozbudowie, lecz i specjalizacji. Nie brak ludzi, którzy dobrowolnie angażują się w służbę chorym. Całą tę działalność można nazwać działalnością społeczną. Jeśli jest ona podejmowana w łączności z Kościołem, można ją określić mianem apostolstwa. Choć w dzisiejszych czasach bardzo ważna jest pomoc zorganizowana poprzez środowiska i organizacje, to jednak nie mniej ważna jest pomoc indywidualna. Instytucje są nieodzowne, jednak żadna instytucja nie zastąpi ludzkiego serca, ludzkiej miłości.

Niektóre choroby wymagają pomocy indywidualnej i osobistej. Dotyczy to cierpienia fizycznego, ale jeszcze bardziej duchowego. Pomoc indywidualna to przede wszystkim pomoc rodzinna świadczona przez osoby należące do tej samej rodziny, bądź też pomoc wzajemna między rodzinami[31]. Kościół prowadzi zarówno działalność samarytańską, jak i charytatywną. Wszystko to świadczy o ludzkiej solidarności i miłości, która kształtuje obraz życia społecznego. Bardzo ważne jest więc wychowanie ku tym wartościom. Dlatego rodziny, szkoły i inne instytucje wychowawcze winny pracować nad rozbudzeniem w młodych ludziach wrażliwości na cierpienie. Nie można bowiem dopuścić do tego, aby człowiek chory miał być pozostawiony samemu sobie.

[29] JAN PAWEŁ II, *Godność i apostolstwo ludzi cierpiących*, przem. cyt., s. 40.
[30] Tamże.
[31] JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, nr 29.

UWARUNKOWANIA PRACY I POTRZEBNE PRZYMIOTY

W swojej trudnej i odpowiedzialnej pracy lekarze i pielęgniarki nie mogą ulegać rutynie, bo każdy pacjent wraz ze swoją chorobą jest inny, niesie niepowtarzalną historię życia, własne obawy i nadzieje. Wielu ludzi chorych po raz pierwszy spotyka się z personelem medycznym, gdy trafia do szpitala. Pierwszą osobą w tym nowym trudnym kontakcie jest najczęściej pielęgniarka. To ona udziela pierwszych informacji na temat pobytu w szpitalu, ona też pierwsza dowiaduje się o stanie pacjenta. Często to właśnie ona pierwsza przywraca też nadzieję choremu, przynosi ulgę, poczucie bezpieczeństwa. Pielęgniarka otacza należną opieką chorego, jest z nim, troszczy się o niego, obserwuje jego stan, podaje lekarstwa, prowadzi obserwację, uśmierza ból, łagodzi lęk i daje nadzieję na wyzdrowienie.

Uwarunkowania pracy pielęgniarek

Pielęgniarki pomagają człowiekowi choremu odnaleźć się w nowej, trudnej sytuacji. Podejmują też wysiłek, by wprowadzić go na drogę samodzielności. Pierwszy kontakt chorego ze szpitalem dokonuje się w izbie przyjęć. Od tego pierwszego kontaktu zależy w jakiś sposób nastawienie do szpitala i jego personelu. „Dlatego pielęgniarka w izbie przyjęć powinna nie tylko znać organizację całego szpitala oraz regulaminy odnoszące się do praw i obowiązków chorego, ale powinna z życzliwością, chęcią i z własnej inicjatywy udzielać choremu informacji cennych dla niego. Ważny jest ogromnie sposób zbierania przez pielęgniarkę izby przyjęć wywiadu chorobowego od pacjenta. Powinny tę rozmowę cechować życzliwość, takt, rzeczowość”[32].

Po przyjęciu do szpitala chory udaje się na konkretny oddział. Każdy z oddziałów ma swoją specyfikę. W konkretnym pielęgniarstwie pojawiają się specyficzne warunki pracy a od personelu oczekuje się odpowiednich predyspozycji. Pielęgniarstwo zachowawcze – pod tym pojęciem kryje się m.in. oddział internistyczny, geriatyczny, zakład opiekuńczo-leczniczy, dom pomocy społecznej – charakteryzuje się długotrwałą opieką, wielością różnych badań. Pielęgniarka staje się towarzyszką ostatnich chwil życia człowieka, doprowadza go do granicy życia.

[32] F. ZOLL, T. CHĘTNIK, W. RODOWICZ, *Organizacja pracy pielęgniarskiej*, Warszawa 1981. s. 111.

Zadaniem pielęgniarek jest dbałość o higienę pacjenta, porządek wokół niego, troska o zaspokojenie jego potrzeb. Do jej zadań należy także przygotowanie chorego do wyjścia ze szpitala, nauczenie go czynności, które będzie musiał wykonywać w domu. W posłudze choremu pielęgniarka powinna starać się o indywidualne podejście do chorego, uwzględnienie jego sposobu bycia, ubierania się, czesania. Chorzy spodziewają się, że pielęgniarka będzie im poświęcała swój czas. Dlatego winna ona większość swojego czasu poświęcać chorym, być wśród nich i razem z nimi.

Pielęgniarstwo zabiegowe – obejmuje m.in. oddział chirurgiczny, urologiczny, laryngologiczny – stawia przed pielęgniarką nowe zadania. Na oddziałach operacyjnych dominują ludzie młodzi. Pielęgniarka powinna dostrzegać objawy i podejmować interwencję w razie potrzeby, winna przygotowywać pacjenta do operacji i opieki po zabiegu. Należy zaznaczyć, że fachowość jest najważniejsza. Od niej zależy niekiedy trafność i szybkość decyzji.

Szczególnym rodzajem posługi pielęgniarskiej jest służba chorym psychicznie. Pielęgniarstwo psychiatryczne realizuje się w dwóch nurtach: opieki nad ciężko chorymi, z którymi kontakt jest utrudniony oraz pracy z osobami przytomnymi, świadomymi. Praca w tego rodzaju oddziałach jest wyjątkowo trudna, niesie obciążenia psychiczne i bywa niekiedy niebezpieczna.

Pielęgniarstwo wieku rozwojowego obejmuje pielęgniarki dziecięce i szkolne. Pacjentów tych charakteryzuje szybki rozwój psychofizyczny, duża podatność na wpływy otoczenia oraz silna potrzeba kontaktu emocjonalnego z otoczeniem. Pielęgniarki wobec swoich pacjentów stają się „zastępczymi matkami". Ich pacjenci pragną ich serca, życzliwości i dobroci.

Szczególny rodzaj posługi pielęgniarskiej stanowi obecnie pielęgniarstwo środowiskowe. Do obowiązków pielęgniarki środowiskowej należy troska o chorych, nieraz obłożnie, w domach. Istotnym elementem tej posługi są częste odwiedziny środowiskowe w domu pacjenta. Trzeba troszczyć się, by tą opieką objąć wszystkich potrzebujących. Pielęgniarka musi u podopiecznych i ich rodziny zdobyć zaufanie.

W tej trudnej posłudze pielęgniarki pragną jak najlepiej wypełniać swoje zadania. Jednakże muszą one pokonywać wiele trudności, także tych wypływających z niedoskonałości ustaw o ochronie zdrowia, z niedostatków personalnych i finansowych. Do tego dochodzą jeszcze braki lokalowe, kadrowe. Przeszkodą w ich pięknej pracy może stać się zbytni pośpiech. Często wywiady z chorymi są przeprowadzane rutynowo. Człowiek chory bywa traktowany często przedmiotowo, jak kolejny przypadek. Chłodne

traktowanie chorych, służbowe wywiązywanie się ze swoich zadań, bez życzliwości i poświęcenia – nie ułatwia im pracy.

Zwykle pielęgniarki pracują w zespołach. Praca ta wymaga umiejętności współpracy z innymi. Niesie ze sobą także pewne ograniczenia. Rodzi niebezpieczeństwo zdania się na zespół, brak indywidualnego podejścia do pacjenta. Oczywiście praca zespołowa ma swoje pozytywne strony. Zespół może zawsze lepiej i skuteczniej zareagować na pojawiający się problem.

Pracę pielęgniarki utrudnia niekiedy zła organizacja, duża liczba pacjentów, brak urządzeń pomocniczych, brak potrzebnej przestrzeni do pracy. Kolejna przeszkodą jest zbyt małe wynagrodzenie. Nie rekompensuje ono odpowiedzialności, trudu i stresu związanego z wykonywanym zawodem. To może wpływać na tzw. „wypalenie zawodowe" pielęgniarek. Polega on na wyczerpaniu emocjonalnym, które wyraża się bezsilnością, brakiem energii, osłabieniem, zmęczeniem, drażliwością, konfliktowością. Taki stan może prowadzić do przedmiotowego traktowania człowieka, cynizmu, obojętności, rutyny. Może też wyrażać się w obniżonej satysfakcji zawodowej, co z kolei prowadzi do postrzegania siebie jako osoby nieefektywnej, niekompetentnej, z poczuciem braku osiągnięć i sukcesów. Problem ten wzmagają zmienne decyzje lekarskie i administracyjne. Stres pracy zmianowej wiąże się głównie z zaburzeniem rytmu okołodobowego, z wymaganiem stałej gotowości i wysokiego profesjonalizmu niezależnie od pory dnia czy nocy.

Wypalenie zawodowe może stać się wezwaniem dla pielęgniarek, by powróciły do swojego pierwszego zachwytu, pragnienia pełnienia służby i poświęcenia. Pomocą w tym względzie może być odpowiednie zorganizowanie pracy. Pielęgniarka powinna stawiać sobie zadania realne. Winna tez czynić często refleksję na swoją pracą, dostrzegać w niej nie tylko minusy, ale także plusy.

Wymagane przymioty pielęgniarki

Nie można traktować pracy lekarza czy pielęgniarki jako *zwykłego* zawodu. Człowiek chory nie może mieć przed sobą tylko maszyny czy komputera, ale musi mieć przede wszystkim drugiego człowieka. Tym drugim człowiekiem jest lekarz. Chodzi zatem o osobowy kontakt lekarza z pacjentami. Każdy człowiek: kaleki, stary, niepełnosprawny, chory na AIDS jest osobą należącą do odrębnej kategorii bytów w ewolucji świata. Dlatego

podstawową normą etyczną regulującą odniesienie lekarza do chorego jest poszanowanie godności osoby ludzkiej.

Szanując ludzką godność, lekarz wypełnia podstawowy obowiązek miłości chorego. Na ten obowiązek kładzie nacisk Jan Paweł II, gdy mówi: „Waszym powołaniem jest inaczej miłować człowieka, pełniej miłować człowieka. Miłować go tam, gdzie już inni miłować nie potrafią". Z obowiązku miłości Ojciec Święty wyprowadza potrzebę przychodzenia z pomocą każdemu choremu. Mówiąc o tym, wskazuje na Chrystusa, który nie odmawia prośbie setnika.

Dlatego Jan Paweł II nauczał: „Wy przede wszystkim, drodzy bracia i siostry, winniście mieć przed oczyma Chrystusa wezwanego do sparaliżowanego sługi setnika, Chrystusa, który mówi: „Przyjdę". To również i wasza odpowiedź: *Przyjdę*... uczynię co będę mógł dla twojego zdrowia... Ważne jest, żeby przyjść, żeby być przy człowieku cierpiącym. Może nawet bardziej niż uzdrowienia potrzebuje on człowieka, ludzkiego serca, ludzkiej solidarności".

Jan Paweł II jako sługa tego Boga, który w Piśmie Świętym ukazany jest jako „miłośnik życia" (Mdr 11, 26), wyraża prawdziwy podziw dla wszystkich lekarzy, którzy idąc za nakazem prawego sumienia „potrafią codziennie stawiać opór pokusom, naciskom, groźbom, a niekiedy także fizycznej przemocy, aby nie splamić się postępowaniem w jakikolwiek sposób krzywdzącym to święte dobro, jakim jest ludzkie życie: ich odważne i konsekwentne świadectwo stanowi bardzo ważny wkład do budowania społeczeństwa, które, chcąc być na miarę człowieka, nie może nie stawiać u swoich podstaw poszanowania i ochrony podstawowego prawa ludzkiego – prawa do życia".

Także pielęgniarki, aby dobrze wypełniać swoje zadanie, muszą wypracowywać w sobie potrzebne cechy. Winny odznaczać się cierpliwością, optymizmem, łagodnością. Najistotniejszym motywem pracy powinna być autentyczna chęć niesienia pomocy oraz szczere zainteresowanie się chorym i jego problemami. Przed pielęgniarką stawia się wymagania zdolności zrozumienia drugiego człowieka, wrażliwości, wyobraźni, wczucia się w jego trudną sytuację, w jego nastrój. Potrzebna jest zdolność umiejętnego słuchania chorych, nawiązywania z nimi kontaktu. Pielęgniarka winna być osobą cierpliwą i opanowaną niezależnie od sytuacji, konsekwentną i stanowczą w razie potrzeby.

Istotne jest, aby znała ona środowisko chorego, obyczaje, światopogląd. Zawód pielęgniarski podejmują przede wszystkim kobiety. Jan Paweł II wzywa, by naturalne dyspozycje stanowiły podstawę tej posługi: „Działal-

ność w świecie cierpienia i zdrowia powinna być również sposobnością do wykorzystania bogactw waszej kobiecości. Z całą pewnością powołanie kobiety do macierzyństwa sprawia, że jesteście bardziej wrażliwe na potrzeby bliźnich i potraficie ofiarnie im pomagać. Gdy do tych naturalnych zdolności dojdzie świadomy altruizm, a przede wszystkim siła wiary i moc ewangelicznej miłości, wówczas możemy oglądać prawdziwe cuda poświęcenia. Najistotniejsze przejawy miłosiernej miłości, łagodności, wdzięczności, ofiarności, troska i wielkoduszne oddanie się cierpiącym, stają się świadectwem miłości Boga bliskiego, miłosiernego i zawsze wiernego"[33].

Wykonując swój zawód pielęgniarka zobowiązana jest do wierności normom moralnym, do odpowiedzialności za chorego nie tylko wobec prawa, ale przede wszystkim wobec swojego dobrze ukształtowanego sumienia. Powinna udzielać pacjentowi rzetelnych, zrozumiałych informacji dotyczących stanu jego zdrowia. Równocześnie zobowiązana jest do zachowania tajemnicy zawodowej. Są jednak sytuacje wymagające od pielęgniarek, w imię wierności swojemu sumieniu, wyraźnego sprzeciwu. Odmowę współdziałania w niesprawiedliwości uznaje Ojciec Święty nie tylko za obowiązek moralny, ale także za podstawowe prawo ludzkie. Zdaniem Papieża lekarze, personel medyczny i pielęgniarski oraz osoby kierujące instytucjami służby zdrowia, klinikami i ośrodkami leczniczymi powinny mieć zapewnioną możliwość odmowy uczestnictwa w planowaniu, przygotowywaniu i dokonywaniu czynów wymierzonych przeciw życiu. Ten, kto powołuje się na sprzeciw sumienia, nie może być karany ani narażony na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe. Jan Paweł II solidaryzuje się ze wszystkimi, którzy ze względu na swe prawe sumienia żądają uznania najgłębszej natury ich szlachetnego zawodu, który domaga się, by byli sługami życia, a nigdy narzędziami śmierci. Kościół przynagla pielęgniarki, aby rozpowszechniając cywilizację miłości odważnie przyjęły skalę wartości z prymatem „być" nad „mieć", osoby nad rzeczą. Winny angażować się na rzecz kultury życia a nie śmierci.

[33] JAN PAWEŁ II, *Przedłużacie w czasie posługę miłosierdzia Chrystusa*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 20(1999), nr 2(210), s. 45.

ZAKOŃCZENIE

Praca pielęgniarek nie należy do łatwych zawodów. Jest szczególnym rodzajem służby na rzecz człowieka chorego. Jan Paweł II nazwał ją „powołaniem", wskazując na jej szczególny charakter. Zasadniczym miejscem wypełniania tej posługi i tego powołania jest szpital. Obecnie dochodzi do wielopłaszczyznowego rozwoju medycyny, co wymaga od pielęgniarek zdobywania wysokiej specjalizacji i ciągłego samodoskonalenia. Od pielęgniarek wymaga się bowiem dużej fachowości.

Pielęgniarka w swojej posłudze znajduje się w bezpośrednim kontakcie z chorymi. W związku z tym winna pamiętać o godności i wartości swoich pacjentów, a także o ich podstawowych prawach. Pracuje bowiem w służbie na rzecz bliźnich. Nigdy też nie powinna się temu podstawowemu obowiązkowi sprzeniewierzać. Wzorem dla trudnej i odpowiedzialnej posługi pielęgniarki pozostaje sam Chrystus. To On wskazuje na podstawowe przymioty ludzi ofiarujących się posłudze chorym. W osobie chorego powinno się dostrzegać samego Chrystusa, który przyzywa pomocy ze strony innych ludzi. Kościół nieustannie zachęca, by pielęgniarki poprzez postawę swej ofiarnej służby na rzecz cierpiących i chorych włączały się czynnie w dzieło budowania cywilizacji miłości.

THE SOCIAL CHARACTER OF A NURSE'S VOCATION (IN THE LIGHT OF JOHN PAUL II'S TEACHING)

Being a nurse is a special kind of service in aid of a sick person. In her work, the nurse stays in the direct contact with the sick. Taking it into account, the nurse should bear in mind the value and dignity of her patients as well as their fundamental rights, because her work is the service in support of her brothers and sisters. And never should she oppose this duty.

The authority to be followed in the difficult and responsible service of the nurse is Christ Himself. It is Him who draws one's attention to the basic qualities of people who devote themselves for the sick. In the sick one should discern Christ Himself calling for the help from other people. The Church constantly encourages the nurses to actively participate in the creation of the love civilization by their dedicated service in support of the suffering and sick.

tłum. Szymon Wojciechowski

Ks. Paweł Góralczyk SAC

ZREHABILITOWANE CZŁOWIECZEŃSTWO

Człowiek, jakkolwiek dotknięty grzechem, zachowuje nadał swoją godność dziecka Bożego, powołanego do zażyłej z Nim miłości. Sam jednak nie może odpowiedzieć miłością na Miłość. W tym tkwi sedno wszystkich naszych cierpień. Człowiek pozostaje niejako w oczekiwaniu nowego stworzenia, lecz jest to z jego strony próżne oczekiwanie; trzeba mu bowiem łaski Boga. I tu objawia się plan zbawczy Boga: w długotrwałym przedsięwzięciu wychowawczym przygotowuje się Zbawca, Nowy Adam, który daje życie. Św. Paweł powie: „Prawo stało się dla nas wychowawcą ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie" (Gal 3, 24). To wyzwolenie jest nowym stworzeniem, objawiającym wzniosłość Miłości Bożej: Bóg bowiem daje nam nie tyle *coś* – przecież kiedy nas wzywa Bóg, Jego wezwanie zawsze jest darem Jego miłości – ile raczej daje siebie po to, żeby nam umożliwić życie, tzn. po to, żeby znów nasz stosunek do Niego mógł stać się żywy[1]. „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu". Dalej św. Jan mówi: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną na nasze grzechy. Bóg sam pierwszy nas umiłował (1 J 4, 9.10.19).

Oto fakt będący osią wszystkich rozważań chrześcijańskich na temat człowieka: Bóg wstąpił w dzieje, aby zbawić człowieka i powołać go do ży-

[1] Życie chrześcijańskie, które koncentruje się wokół osoby Jezusa Chrystusa, jest najpierw życiem udzielonym. „Przez mękę poniesioną dla nas – pisze H. U. von Balthasar – i przez dar Eucharystii wyrażający wspólnotę z nami (przez Niego i w Nim) Chrystus uzdalnia nas wewnętrznie do wypełnienia razem z Nim woli Ojca". *Istota moralności chrześcijańskiej. Tezy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Życie i Myśl" 8(1975), s. 109. To wewnętrzne uzdolnienie powoduje że „być chrześcijaninem znaczy tyle co bytować w Chrystusie i żyć według tego". J. G. ZIEGLER, *Zadady chrystocentrycznej etyki łaski*, „Collectanea Theologica" nr 1(59)1989, s. 67.

cia w zażyłej miłości z Nim. Bóg dla swej chwały pragnął pełnego i ostatecznego urzeczywistnienia człowieka – zrehabilitowania człowieczeństwa.

„SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM"

Nie tylko Boga znamy jedynie przez Jezusa Chrystusa, ale i siebie poznajemy jedynie przez Chrystusa. Życie i śmierć znamy tylko przez Niego. Odpowiedź ta nie jest zwykłym pocieszeniem dla ukojenia naszych cierpień i zapomnienia o ziemi, ale rzeczywistym objawieniem życia, zdolnym do nadania sensu naszemu istnieniu, ratując to, co w człowieku jest najbardziej szlachetne, i uzasadniając nasze istnienie u jego podstaw.

„Słowo stało się ciałem...". „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi (Flp 2, 6–7). Te teksty wykazują, że Wcielenie jest szczególnym związkiem między naturą Boską a materią ludzką w jednej osobie Słowa. Jest w tym więcej niż zwykłe spotkanie, więcej niż zwykły przypadkowy kontakt: Słowo tak znakomicie podejmuje ludzkość, że ją sobie – jej właściwości i dzieła – przyswaja[2].

Przynosząc ludziom zbawienie, Chrystus nagina się do praw natury ludzkiej: jest narodzony z niewiasty, narodzony pod Prawem, jak mówi św. Paweł. Umieszczony w przestrzeni i w czasie, Pan poznał szlak dziejowy człowieka; żył jak Żyd, poznał te same trudy, umarł tak, jak umierają ludzie, w tym samym rozdarciu, po wycierpieniu wszystkiego, co człowiek jest w stanie wycierpieć. Jest człowiekiem, a zarazem jest synem Boga. Tę właśnie jedność trzeba utrzymać, aby przeniknąć Miłość Bożą i rozjaśnić dramat ludzkiego istnienia. Ten bowiem, kto posiadł człowieczeństwo, posiadł zarazem imię, które jest ponad wszystkie imiona; w Nim mieszka cieleśnie pełnia Bóstwa[3].

Toteż św. Jan, który był naocznym świadkiem, potwierdza: „A myśmy oglądali chwałę Jego, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen

[2] Por. R. SCHNACKENBURG, *A Słowo stało się Ciałem*, „Communio" 3(1983), nr 3(15), s. 19–22.

[3] Historyczne objawienie Boskiego Logosu w ciele dokonuje się ze względu na sytuację rodzaju ludzkiego, który zamknął się przed światłością świecącą w ciemności. Teraz więc jeszcze raz zaofiarowane zostaje ludziom Boże światło i zbawienie i to w sposób szczególny i niepowtarzalny, gdyż Logos, który jest światłem i życiem ludzi, sam staje się człowiekiem – jako taki mieszka wśród ludzi. Por. tamże, s. 25.

łaski i prawdy" (J 1,14). Słowo, które stało się ciałem, jest sakramentem Boga w najgłębszym i najpełniejszym tego określenia znaczeniu; jest znakiem Boga poprzez naturę ludzką; jest „obrazem Boga niewidzialnego". Dlatego też jest znakiem człowieka odkupionego i zbawionego.

Twierdzenie, że Chrystus jest człowiekiem, nie znaczy, że Jego człowieczeństwo winno być uważane za ideał, do którego zbliża się człowiek naśladując je jak najzręczniej. Chrystus jest obecny w ludzkości i jest obecny w człowieku, a obecność ta – ponieważ jest transcendencją – jest najbliższa i zarazem najskuteczniejsza.

W Chrystusie zostaje zrehabilitowane człowieczeństwo, uprzednio dotknięte i załamane przez grzech. Wcielenie jest właściwie wyrazem tego podstawowego stosunku człowieka do Boga; człowiek utracił jedność odwracając się od Boga; Słowo, wcielając się, na nowo i jeszcze piękniej urzeczywistnia zaślubiny Boga z ludzkością; w Chrystusie realizuje się w przemożnym stopniu związek Boskości ze światem stworzonym. Tym samym łatwiej nam zrozumieć śmiałość, z jaką liturgia każe nam opiewać winę Adama: „Felix culpa! Szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel".

Tym wzniosłym sposobem człowiek odnajduje swą godność, gdyż zwycięzca złego ducha urodził się w tej samej rodzinie, którą zły duch zwyciężył; Wcielenie jest dowodem godności ludzkiej, bowiem Chrystus Pan złączył się z naszym człowieczeństwem i włączył je w siebie. Syn Boży przez swoje cierpienia odbudował zniszczoną harmonię pierwotną, tworząc z niej rzeczywistość bogatszą. Ludzkość jest co prawda ułomna, ale jest zarazem odkupiona; o ile grzech uczynił ją bardziej nieprzenikalną i ociężałą, o tyle więcej rozjaśniła ją i uduchowiła łaska Boża. Chrystus jest naszym pokojem i pojednaniem, ponieważ urzeczywistnia On jedność człowieka i jedność między ludźmi w jednym i tym samym darze miłości[4].

Wezwanie zwrócone do naszych pierwszych rodziców, a przez nich do wszystkich ludzi, wezwanie oparte na podobieństwie, nabiera nowego oblicza i pozwala nam dotrzeć do najgłębszego znaczenia tajemnicy człowieka i do najczynniejszej zasady jego jedności, mianowicie do przybrania go za syna w Chrystusie. Swoje własne życie Syna Bożego przekazuje nam Chrystus Pan przez swoje człowieczeństwo przeniknięte Jego ożywiającym

[4] Osoba Chrystusa w swoim życiu, w swoim ciele, które cierpiało, umarło i zmartwychwstało, staje się osobową normą mądrości i życia dla Jego uczniów. Wypływające z otrzymanego daru życie chrześcijańskie przyjmuje jako zasadę i cel upodobnienie się do Osoby Jezusa. Całe więc życie i działanie człowieka wierzącego, owoc daru ofiarowanego przez Boga w Chrystusie, „który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka" (*Veritatis splendor*, nr 23), powinno być zgodne i przyjmowaną egzystencją.

duchem, który nie jest niczym innym, jak Jego Boską naturą, skoro – jak to podkreśla św. Paweł – w Jego śmierci zostaliśmy ochrzczeni i w Jego zmartwychwstaniu zmartwychwstajemy. Tym sposobem Chrystus dociera do naszego najgłębszego bytu, do owej miłości, z której wypływają nasze myśli, pragnienia i chęci; „to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus" (Gal 2, 20). Przez swoje wcielenie, swą śmierć i zmartwychwstanie czyni z nas synów Boga, tzn. dopełnia naszego bytu przez stosunek do Ojca, podobnie jak Syn jest wiecznie dopełniany w swym absolutnym stosunku do swego Ojca[5].

Ale podczas gdy łaska Jego wcielenia odbudowuje jedność w życiu każdego z nas, odbudowuje ona zarazem jedność pośród wszystkich ludzi, gdyż jedność osobista towarzyszy jedności zbiorowej, a intymność wewnętrzna, jeżeli jest autentyczna, winna zawsze leżeć u podstaw najbardziej uniwersalnego ducha: „[Chrystus] bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość" (Ef 2, 14).

Tajemnica Chrystusa jest więc właściwie tajemnicą „nowego człowieka", tzn. tego jedynego Ciała, w którym łączą się wszyscy ludzie w celu uzyskania dostępu do Ojca i w którym każdy tym bardziej pracuje nad ową jednością, że jest jej członkiem żywym i osobistym. Tym sposobem „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa" (Ef 4, 13), i w ten sposób jedyny Żyjący, którym jest nowy człowiek, rozwinie się w działanie Ducha aż do ostatecznego uświęcenia, aż do chwili, kiedy wszyscy zostaną spełnieni w Jedności.

We wcieleniu Chrystus pojawia się więc jako *szyfr* naszego istnienia w jego osobistym wymiarze, którego kluczem jest jedność. Bóg działa jeszcze wspanialej niż w swym pierwszym akcie stworzenia: zwycięża On nieuniknione zło przemożnym dobrem; przez triumf swej Boskości w naszym cielesnym, doczesnym, śmiertelnym bycie, Pan przeobraża zgrzybiałe jestestwo w narzędzie zbawienia. Słowo stało się ciałem, stało się tym, czym my jesteśmy, aby z nas zrobić to, czym Ono samo jest[6].

[5] Tajemnica Wcielenia objawia nam również tajemnicę człowieka, nadając nowe znaczenie wyrażeniu: człowiek stworzony na *obraz i podobieństwo* Boże. Mówiono już nieraz o humanizmie Wcielenia, a konstytucja *Gaudium et spes* wyjaśnia w świetle Słowa Wcielonego antropologię oraz wielkie problemy egzystencji ludzkiej – por. KDK 22, 32, 38–40, 45.

[6] Bóg postanowił szukać człowieka, a w swoim poszukiwaniu nas posunął się aż do tego, że dał nam swego Jednorodzonego Syna. Prawdę tę wyznajemy, przeżywamy i doświadczamy jej w tajemnicy Wcielenia, która polega na tym, że „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14). To właśnie w momencie Wcielenia Syn Boży zo-

Inkarnacja przez usynowienie człowieka zwraca go do Absolutu i w tym sensie odbudowuje jego harmonię w stosunkach z Bogiem, z ludźmi i ze światem. Objawiając Ojca i objawiając się przez Niego, Chrystus dopełnia dzieła objawienia się człowieka sobie samemu. Biorąc w posiadanie człowieka, obejmując go i przenikając aż do sedna jego bytu, Chrystus zmusza go do wgłębienia się w siebie i odkrycia tam nagle całych połaci dotychczas nie przeczuwanych. Poprzez Chrystusa osoba ludzka staje się dojrzała, uświadamiająca sobie w pełni siebie. Ponieważ jest człowiekiem, Chrystus stanowi w rzeczy samej klucz do wszelkiego poznania i wszelkiej prawdy o człowieku[7].

JEDNOŚĆ ODNALEZIONA

Doświadczenie naszego konkretnego losu i położenia pozwala nam odczuć, że poprzez nasze próby po omacku i nasze cierpienia, w walce ciała z duchem, dążymy nieustannie do jedności. Grzech, umieszczając nas u podstaw wszystkich naszych sprzeczności, ukazuje się nam w swej ostatecznej rzeczywistości jako rana zadana naszemu bytowi w jego jedności[8]. Zaś człowiek konkretny i szczegółowy, którym jesteśmy, jest oczekiwaniem jedności, wezwaniem do pokoju, którym jest wspólnota. Jedność odnaleziona przez człowieka odkupionego jest konkretnym uwarunkowaniem osoby ludzkiej w splocie stosunków: synowskiego stosunku do Boga i braterskiego stosunku do ludzi i świata.

Osoba odkupiona przeżywa synowski stosunek do Boga w odpowiedzi, która pociągnie ją w kierunku miłości Bożej. Odpowiedź, jaką może dać osoba powołana przez Boga w swym Synu, jest aktem wiary, który angażując całą osobę jest równocześnie wyzwoleniem całej osoby. Wprowa-

stał posłany przez Ojca i dzięki temu – jak świadczy Apostoł – „oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i chwały" (J 1, 14). Te samą prawdę przekazuje deklaracja *Dominus Jesus*, podkreślając mocno, że „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata" (1 J 4, 14) i że właśnie dlatego należy uznać jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa. Por. *Dominus Jesus*, nr 13–15.

[7] Por. T. DOLA, *Zbawczy sens wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium"*, [w:] *Tajemnica Odkupienia,* red. L. BALTER, Poznań 1997, s. 145–156.

[8] Cena za grzech jest wysoka. Jest to cena zdrady Boga-Miłości i na skutek tego zdrady najgłębszej tożsamości człowieka jako obrazu Bożego. Grzech jawi się jako wybór drogi zniszczenia pierwotnej harmonii miłości łączącej człowieka ze Stwórcą, z innymi ludźmi i ze światem. Por. Ch. SCHÖNBORN, *Podstawowe prawdy nauki o grzechu pierworodnym,* [w:] *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 66–67.

dzając człowieka w tajemnicę jego jedności i jego duchowego wnętrza, co oznacza żywą obecność Boga, wiara osiąga swą duchową działalność, ponieważ wiara żywa jest zarazem światłem i miłością[9]. Jest światłem, i z tego względu obejmuje naszą inteligencję; nie znaczy to jednak, by inteligencja była zdolna do wyrażenia całej tajemnicy Boga, Bóg bowiem, zbliżając się do nas w wierze, pozostaje Jedyną i Absolutną Transcendencją. Wiara nie jest światłem, które widzimy: ona jest światłem, które sprawia, że widzimy rzeczywistość oczami samego Boga.

Wiara sięga wreszcie także woli osoby i wypełnia jej dzieło wyzwolenia, wprowadzając do naszego wnętrza źródło wszelkiej miłości i wszelkiej ofiary[10]. Łącząc się z Miłością i Jej zamiarem wobec ludzi, zapewniając nam życie wewnętrzne, wiara zapewnia nam również otwarcie na zewnątrz; im głębiej osoba wnika w swe wnętrze, tym szerzej otwiera się i staje się zdolna do przyjmowania z zewnątrz i do ofiarowania siebie. Obdarzona synowskim stosunkiem do Boga w Chrystusie, odkupiona osoba ludzka posiada nadto braterski stosunek do ludzi i do świata. W akcie stworzenia wszyscy ludzie zostali w osobie Adama powołani do jedności, ponieważ wszyscy zostali stworzeni na obraz Boga, który jest we wszystkich jeden i ten sam. Grzech, polegający na niewierności obrazowi boskiemu, rozerwał tę ludzką jedność niszcząc tym samym jej jedność duchową.

Wcielenie Chrystusa miało raz jeszcze dopełnić tej jedności i – burząc mur nienawiści – uczynić z ludzkości ową tajemnicę *nowego człowieka*, wzywając ludzi do uczestniczenia w świętości jedynego *Człowieka doskonałego*. Osoba odkupiona, wcielona we wspólnotę Kościoła, skąd płynie jej życie, nie dozna więcej samotności, w której więził ją grzech. Wyzwala się z niej poprzez Miłość, która łączy wszystkie członki, a nawet utwierdza się w bycie i odnajduje siebie samą[11].

Braterski stosunek do świata posiada te same korzenie, co braterski stosunek do ludzi: tkwią one w synowskim stosunku do Boga. Podobnie

[9] Wykonawcą dzieła wyzwolenia z grzechu i pojednania człowieka z Bogiem jest Jezus Chrystus: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie. I nie tylko to – ale i chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie" (Rz 5, 10–11). Podstawą pojednania jest zatem misterium paschalne Chrystusa.

[10] Por. Cz. RYCHLICKI, *Wiara – nadzieja – miłość wobec wieczności*, Płock 2001, s. 77.

[11] Włączenie się chrześcijanina w misterium paschalne pozwala mu doświadczyć wyzwalającej mocy Chrystusa, której owocem jest odnalezienie swej prawdy o wolności dzieci Bożych. Por. J. BRAMORSKI, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne,* Pelplin 2004, s. 270.

jak świat przez grzech stracił więzy, które przez człowieka łączyły go z Bogiem, tak we Wcieleniu Syna Bożego odnajduje on owe więzy, ponieważ *wszystko zostało stworzone przez Niego i dla Niego*, a w jedynym obrazie Ojca cały świat staje się na nowo obrazem Boga, obrazem braterstwa dla każdego, kto wchodzi w nurt miłości Bożej. Człowiek odkupiony odnajduje wówczas w łasce Syna należne mu w stworzeniu miejsce, które pozwalało mu owo stworzenie posiąść i niejako dokończyć, kierując je na powrót do Stwórcy. „Całe bowiem stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8, 21)[12].

Człowiek jest odkupiony w Chrystusie. Jedność została odnaleziona, ale jest to jeszcze jedność, której się szuka; człowiek jest odkupiony, ale znajduje się w drodze; jest obecny w świecie, lecz w tej obecności pozostaje jednocześnie podróżnikiem i człowiekiem obcym. Musi pracować w czasie, niemniej dąży do wieczności. Oto ostatnia cecha człowieka odkupionego: jest pielgrzymem wieczności w czasie i w tym leży sens naszej drogi i naszego losu. Nasze zbawienie dokonuje się w teraźniejszości, a jednocześnie dopiero ma nadejść w przyszłości. Jesteśmy ukrzyżowani w świecie, niemniej w tym świecie żyć musimy. Nasze życie jest cieniem i światłem zarazem, podobnie jak każda stworzona rzeczywistość. Toteż w obliczu tej rzeczywistości, jaką jest nasza pielgrzymka, pierwszym naszym nastawieniem, opartym zresztą o wiarę, winna być zgoda na ten paradoks, na ten stan napięcia. Ryzykujemy stale wyparcie się tego napięcia, zdajemy sobie bowiem sprawę, że ono samo jest ryzykiem; nie ma jednak ratunku dla człowieka, który szuka zadowolenia w zapomnieniu; taki bowiem człowiek odrywa się od Tego, który jest jego fundamentem w Miłości. Ów stan napięcia i rytm naszej wędrówki zasadzają się w naszej przypadkowości, w naszym bycie cielesnym i duchowym zarazem[13].

---

[12] „Wiara mówi nam bowiem, że Słowo Boże stało się ciałem i zstąpiło, by zamieszkać na ziemi wśród ludzi, weszło w dzieje świata, przyjmując i jednocząc je w sobie. Ono nam objawiło, że Bóg jest miłością i dał nam przykazanie nowe, miłości, a równocześnie tę pewność, że droga miłości otwiera się dla wszystkich ludzi, a zatem wysiłek skierowany ku przywróceniu powszechnego braterstwa nie jest daremny. Chrystus, zwyciężając przez swoją śmierć na krzyżu zło i moc grzechu, swoim pełnym miłości posłuszeństwem przyniósł wszystkim zbawienie i stał się dla wszystkich pojednaniem. W Nim Bóg pojednał ze sobą człowieka" (*Reconciliatio et Paenitentia*, nr 10).

[13] Proces rozwojowy, który jest udziałem człowieka pielgrzymującego sprawia, że zarówno nie można przewidzieć przyszłości, ale i nie można zaopiniować, czy wyznaczony cel został już osiągnięty. Te problemy szkicują pytania dotyczące zasady pchającej żyjącą istotę – człowieka – do przodu, zasady, z którą złączona jest nadzieja. Por. J. HOFFMEIER, *Nadzieja: instynkt i rozumienie*, „Concilium" (1970) nr 6–10, s. 156.

Człowiek odkupiony jest istotą postępującą, jest w trakcie dążenia ku coraz to głębszej jedności, przy czym osobie ludzkiej, ucieleśnionej, stale grozi pogrążenie w świecie materii, wobec czego musi coraz bardziej stanowczo utwierdzać obecność ducha. Życie jest ruchome we wszystkich swych wymiarach, szczególnie zaś na płaszczyźnie duchowej; zjawiska duchowe mogą być żywe jedynie w postępie, w przeciwnym razie człowiek zamknąłby się w jakimś *stanie posiadania*, który można zobiektywizować i uważać za własny, podczas gdy rzeczywistością ludzką jest istnienie duchowe, a więc postępujące poprzez wahania i fluktuacje jako odpowiedź na powołanie Boga. Nie są to stany, tylko ustawiczna wędrówka[14].

Człowiek odkupiony włączył się co prawda w śmierć Chrystusa, ale duchowo musi co dzień na nowo efektywnie tę śmierć przeżywać (por. Kor 9, 24–27). Tym właśnie jest walka między człowiekiem cielesnym a duchowym podjęta po to, aby żyć przez ducha w miłości[15]. Ażeby wniknąć w sens walki, którą prowadzi człowiek w swej pielgrzymce, należy założyć, że jest ona wyborem – wyborem Boga, który użycza naszym sercom jedności. Wybór ten jest codziennym wzywaniem Boga, nie jest bowiem możliwe przeprowadzać obydwie gry, doczesną i duchową, nie jest możliwe utrzymać i ziemię z jej powabami, i Boga z Jego darami. Widzimy zatem, że ów wybór, który jest węzłem walki, wyrywa nas z wszystkiego, co grozi zamknięciem w nas samych i skostnieniem w świecie przedmiotów. Tym samym zarysowuje nam się na widnokręgu najbardziej realny znak owej walki, owego zmagania się grzechu z miłością, śmierci z życiem. Znakiem tym jest Krzyż.

Napięcie, będące wyrazem konkretnego istnienia człowieka, jest historią, lub lepiej, tworzy historię. Człowiek odkupiony urzeczywistnia historię

[14] Ludzkie spełnienie się jest ciągłą, dynamiczną ekspresją życia, z sukcesami i nieuniknionymi niepowodzeniami. Zarówno sukcesów, jak niepowodzeń nie powinno się rozpatrywać tylko w perspektywie pojedynczego czynu, ale w perspektywie ludzkiej całości. Por. P. GÓRALCZYK, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?* „Communio" 17(1997) nr 5(101), s. 100.

[15] W chwilach wyboru człowiek staje niejako *oko w oko* z Bogiem i wyczuwa, że został osobiście przez Niego dotknięty. Wybór, który jest równocześnie całkowitym zaangażowaniem człowieka, jest w gruncie rzeczy zawsze odpowiedzią na pytanie, które kieruje do nas Bóg, na pytanie postawione przez wzywającą nas miłość Boga o naszą bezwarunkową wierność Jego woli. Jest to więc wybór, w którym chodzi ostatecznie o nasz stosunek do Boga. Chwile wyboru są chwilami Bożymi, w których nasze spojrzenie spotyka się ze wzrokiem Boga; są chwilami, w których człowiek może żyć całą wieczność. Por. P. GÓRALCZYK, *Sens życia – sens śmierci. W pełni osobowe spotkanie z Chrystusem*, Ząbki 2003, s. 38.

przez dążenie do jedności, która w oparciu o łaskę jest włączeniem wieczności w czasowość. Toteż człowiek odkupiony ma pozytywny stosunek do zjawisk czasowych i cielesnych, przez nie i dzięki nim bowiem tworzy swą historię i kroczy do jej wypełnienia. A wypełnienie historii człowieka będzie jego przemianą[16].

WIECZNOŚĆ POPRZEZ CZAS – ŚMIERĆ

Jako istota czasowa i historyczna, a szczególnie jako istota obciążona grzechem, człowiek jest w swym istnieniu wydany na śmierć, która staje się dla niego nieustannie możliwą codzienną rzeczywistością[17]. Rozmyślanie nad śmiercią nie jest próżną zabawą umysłu, ani też oddawaniem się przyjemności chorobliwej lub egoistycznej; jest krokiem prawdziwie ludzkim, znakiem autentyczności człowieka, który, zatracając się, chce się odnaleźć i całym ciężarem swej osobowości dąży do przekroczenia czasu, nie wypierając się go przy tym. Pytanie o sens życia i sens śmierci tkwi głęboko w każdym człowieku, który odczuwa kruchość swego istnienia pośród niepowodzeń i rozczarowań, pośród stałej możliwości zdrady miłości, pośród procesu starzenia się i rozłąki z istotami ukochanymi, pośród wszystkich tych czynników, które zdają się przerywać wszystkie obcowania, pozostawiając człowieka w samotności. Człowiek wie, że umiera się samotnie[18].

---

[16] W życiu każdego człowieka problem jego sensu, wielkości, dojrzałości prędzej czy później musi wyrazić się w ewangelicznym pytaniu: „do kogo pójdziemy" (J 6, 68). Chodzi więc o odnalezienie w życiu ludzkim takiej drogi, która nie kończy się nicością, pustką i bezsensem. Dla człowieka religijnego pytanie o sens życia ma charakter aksjologiczny. Wtedy tylko można mówić o sensie życia, o moralności, jeżeli człowiek potrafi określić swoje stwórczo-zbawcze usytuowanie.

[17] Życie ludzkie jest ze swej natury skierowane ku śmierci. Stosunku człowieka wobec śmierci nie można sprowadzić do poziomu struktury zwierzęcia, które jest przez śmierć zaskakiwane. Niewątpliwie, byt ludzki jest bytem wystawionym na fakt śmierci, która pewnego dnia przyjdzie; ale fakt ten jest czymś więcej niż tylko faktem dnia, który nadejdzie. Ponieważ człowiek jest istotą kształtującą świat, istotą, która spogląda w jakąś przyszłość, dlatego zostało przed nim postawione zadanie patrzenia na fakt śmierci i zajęcia jakiejś postawy wobec niego. Por. A. ALICHNIEWICZ, *Tanatologia filozoficzna jako podstawa tanatologii lekarskiej. „Twoja śmierć" i „bycie ku śmierci" a sztuka umierania,* [w:] *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. GAŁUSZKA, K. SZEWCZYK, Warszawa–Łódź 1996, s. 126–166.

[18] Pytanie o sens życia i śmierci zyskuje jasną i pełną odpowiedź: początkiem i przeznaczeniem człowieka jest Bóg. Ziemskie życie nie jest dążeniem ku nocy ani ślepym przypadkiem, irracjonalnym kaprysem losu, lecz jest drogą do Ojca, który jest mi-

Co jest warte życie, jeśli jego nieuniknionym zakończeniem jest śmierć? Co jest warte, skoro w najmniejszym swym wyrazie rozwija się ono pod znakiem śmierci? Jesteśmy wszyscy *bytami-dla-śmierci*, co oznacza, że nasze życie podąża nieuchronnie ku śmierci, ale przede wszystkim jest ono w pierwszym rzędzie naszą najbardziej osobistą i autentyczną, a zarazem najbardziej absurdalną rzeczywistością. Toteż żyć autentycznie znaczy tyle, co żyć w ustawicznym oczekiwaniu nieuchronnej śmierci, która jest bezwzględnym końcem naszego istnienia.

Dla człowieka odkupionego śmierć nie jest katastrofą naturalną, potwierdzającą bezsens życia; jest w sposób zasadniczy związana z życiem; jest dla niego potwierdzeniem pierwotnego rozdarcia: „gdy (z drzewa poznania dobra i zła) spożyjesz, niechybnie umrzesz" (Rdz 2, 17). Człowiek nie może uchylić się od cierpień śmierci, ale ponieważ wkroczył w śmierć Chrystusa Pana, zmartwychwstanie z Nim i z Nim będzie żył[19].

Owa ufność jest dla chrześcijanina jaśniejącą siłą w obliczu śmierci; nie znaczy to, że chrześcijanin nie odczuwa strachu przedśmiertnego, fizycznego lęku przed rozerwaniem swego bytu, ale wie, że Chrystus przez swoją śmierć przezwyciężył śmierć: „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień" (1 Kor 15, 54). Śmierć nie jest zatem nieodwracalnym rozdarciem, lecz dla człowieka usprawiedliwionego jest przejściem. Człowiek przeżywa owo usprawiedliwienie w Chrystusie; staje się rzeczywiście istotą nową, wyłaniającą się z wiecznej miłości Boga.

Niemniej jednak *stary człowiek* nie jest w nim unicestwiony, niesie piętno grzechu i chociaż jest odkupiony, pozostaje istotą zranioną. Dlatego człowiek przejdzie przez śmierć, ale ta śmierć, jakkolwiek pozostaje nieszczęściem, traci swój tragizm, ponieważ w ufności przynosi obietnicę życia wiecznego: ufność zaś może być tak silna, że wznosi chrześcijanina ponad lęk i strach. Człowiek odkupiony, wchodząc w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – na czym zasadza się jego wiara i jego własne zmartwychwsta-

łością. Świadomość tej prawdy pozwala człowiekowi wznieść się ponad kruchość i przemijalność otaczających go zjawisk, ponad pułap jedynie doczesnych sukcesów i aspiracji, ponad zagrożenia i ciemności jego doczesnego pielgrzymowania. Równocześnie pozwala mu zbliżyć się do nieprzemijalnej pełni, zapewnionej przez Chrystusa: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości" (J 10, 10).

[19] Śmierć staje się dla chrześcijanina proklamacją nadziei, która nadaje szczególną wartość śmierci. Chrześcijaństwo nie neguje grozy śmierci, pozwala jednak, dzięki umieszczeniu faktu śmierci w płaszczyźnie nadziei, przezwyciężyć lęk, złagodzić cierpienie i otworzyć się na Nieskończonego. Por. P. BORTKIEWICZ, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000, s. 161.

nie cielesne i duchowe – staje się synem, i to usynowienie wymaga wyniszczenia w wiecznym dialogu miłości z Bogiem. Widzimy, że pragnienie uniknięcia śmierci, zakorzenione w strukturze osoby ludzkiej, znajduje tu jeszcze głębsze zaczepienie, skoro zasadza się na łasce usynowienia oraz na wierze w osobę Chrystusa, umarłego i zmartwychwstałego. Wiara ta jest wiarą w zmartwychwstanie całego człowieka: „trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w to, co niezniszczalne, a to, co śmiertelne, trzeba, aby się odziało w nieśmiertelność" (1 Kor 15, 53). Taką oto Dobrą Nowinę podaje wszystkim ludziom Chrystus Pan zmartwychwstały. Jak śpiewa liturgia żałobna: *vita mutatur, non tollitur* – życie zmienia się, ale się nie kończy; śmierć nie pochłania wszystkiego, czym jesteśmy, jest przejściem do zmartwychwstania[20].

Będąc duchem, człowiek jest szeroko otwarty na transcendencję: jest istotą obdarzoną powołaniem duchowym, jest przeznaczony do życia w Bogu; na tym właśnie polega głęboka celowość osoby ludzkiej. Ale ten pęd wydaje się załamany: grzech dotknął go niejako w samym centrum duchowości i cielesności. Toteż dążenie człowieka do dalszego życia pozostaje jak gdyby siłą bez zaczepienia, która posuwając się do skrajności może stać się chimerycznym pragnieniem przeobrażenia czasu w wieczność. Ponieważ łaska udoskonala naturę, jedynie pogrzebanie w śmierci Pana może odpowiedzieć pragnieniem naszego bytu. Dla chrześcijanina śmierć nie jest okrutnym fatum; jest zjawiskiem codziennym, ponieważ w śmierci Jezusa Chrystusa zostaliśmy ochrzczeni i dzięki chrztowi mamy ją co dzień przeżywać[21].

Ufność, której przedmiotem jest połączenie czasu i wieczności, zasadza się na obietnicy Bożej. Wiara i chrzest, które kształtują nas według śmierci i zmartwychwstania Chrystusa Pana, zapewniają nas, że pożądanie

[20] Przez okazanie posłuszeństwa Bogu i solidarności z ludźmi Chrystus okazał zwycięstwo nad potęgą śmierci w samym sobie i w nas. Zmartwychwstanie stało się rękojmią naszego zmartwychwstania. Przeżywaniem tego właśnie faktu można wytłumaczyć entuzjazm pierwszych chrześcijan, którzy wyznawali i obwieszczali fakt zmartwychwstania Jezusa poprzez aklamację, homologie, doksologie i relacje ewangeliczne. Por. K. ROMANIUK, *Ja jestem zmartwychwstanie,* „Concilium" (1970), nr 6 (10), s. 230.

[21] Dopóki nie przekroczyliśmy progu naturalnej śmierci, jesteśmy i pozostajemy z natury śmiertelni, lecz już przed jego przekroczeniem posiadamy, przez wiarę pełną nadziei, obietnicę prawdziwej nieśmiertelności (por. Hbr 11, 1 i Rz 8, 24) w Chrystusie zmartwychwstałym. Zjednoczeni z Chrystusem przez wiarę, mamy nie tylko samą obietnicę, lecz nawet przedmiot tej obietnicy. Na ile życie nasze nie jest już życiem starego człowieka, ale prawdziwie duchowym, na tyle już zmartwychwstaliśmy i wraz z Chrystusem mamy udział w samym życiu Boga, który jest Miłością.

jedności naszego bytu nie jest daremne i ż na końcu czasu nasze ciało przezwycięży śmierć i przeobrażone przez nieśmiertelność będzie trwało wiecznie. „Umarliście bowiem i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, życie nasze, wtedy i wy z Nim ukażecie się w chwale" (Kol 3, 3–4).

Chrześcijanin jest już dzięki łasce chrztu wskrzeszony z Chrystusem; wskrzeszenie to jednak nie jest jeszcze całkowicie objawione: „my sami którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 23–24). Toteż, konkretnie rzecz biorąc, problemem człowieka jest oddanie swej śmierci na usługi życia. Uczynić to może człowiek jedynie przez Chrystusa i wraz z Nim, w pracowitym poszukiwaniu jedności całego swego bytu, owego bytu włączonego w czas. Tym sposobem człowiek zostaje dotknięty przez wieczność, ożywiony szczęśliwością wieczną, hymnem ufności tych, którzy kroczą ku życiu. Wie dobrze, że jego życie wewnętrzne osiągnie pełnię dopiero w życiu przyszłym[22].

Ponieważ człowiek jest jednością, cały człowiek pożąda nieśmiertelności. Ta nadzieja człowieka nie jest daremna, ponieważ Chrystus pojawił się po to, aby zbawić całego człowieka, ponieważ przez swoją śmierć przeobraził On tajemnicę uśmiercenia w tajemnicę ożywienia. „A kiedy już to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa Pisma: „Śmierć została pochłonięta w zwycięstwie...". Wtedy otworzą się bramy Królestwa.

BŁOGOSŁAWIONA WIECZNOŚĆ

Całe dzieje człowieka i ludzkości dążą do Niebieskiego Jeruzalem, doskonałego w jedności, i do godów z Barankiem. Do Niebieskiego Jeruzalem wprowadza nas śmierć. Jest ono miastem Boga, ponieważ chwała Boża je rozjaśnia, a Baranek jest jego płomieniem, jest miastem jedności, ponieważ „gdy wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany

[22] Chrześcijanin żyje w czasie obecnym w sposób całkowicie wyjątkowy. Ma on w ręku klucz interpretacyjny, który pozwala mu osądzić go z góry, a tym samym panować nad nim z niesłychaną dotąd wolnością wewnętrzną. Tym kluczem, który stanowi też jego uprzywilejowany punkt widzenia, jest nic innego, jak właśnie wiara w Jezusa Chrystusa. Por. R. PENNA, *Pełnia czasów a chrześcijańska teologia historii*, „Communio" 20(2000) nr 4(118), s. 18.

Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim" (1 Kor 15, 18): jest miastem spełnienia „człowieka nowego", który osiągnął wymiar doskonały; jest miastem wiecznej teraźniejszości[23].

Nasz umysł z trudnością pojmuje rzeczywistość wieczną, ponieważ dla nas zasadniczą sprawą jest intensywne życie w czasie. Zapominamy przy tym, że nasza obecność w czasie może posiadać jakąkolwiek wartość jedynie poprzez obecność wieczności w nas i że życie jest historyczne tylko dlatego, ponieważ jest odpowiedzią daną wieczności w konkretnej wędrówce naszego istnienia. Te proste spostrzeżenia pozwalają nam wyczuć, że wieczność, która jest już obecna w naszym życiu doczesnym, skoro to ona nadaje mu sens, nie może w żadnym wypadku wywołać brutalnej i nieodwracalnej przerwy w naszym historycznym istnieniu, ponieważ będziemy sądzeni według tego, cośmy zrobili i przeżyli w czasie. Przeciwnie, śmierć będzie przeobrażeniem naszego życia. Dlatego też zakończenie dziejów doczesnych nie jest śmiercią, lecz zmartwychwstaniem, a więc zamiast końca przynosi pełnię życia[24].

Wobec tego nie podobna pojmować wieczności jako nieskończonego ciągu czasu, czy też jako czasu zatrzymanego w biegu, bo to unieruchomiłoby życie i nie byłoby ani jego wskrzeszeniem, ani doskonałością. Nie podobna też pojmować wieczności jako trwania, niewątpliwie całkiem odmiennego, ale następującego po życiu spędzonym w świecie, w którym obecnie żyjemy. Można by powiedzieć w przybliżeniu, że wieczność jest Aktem absolutnym, Doskonałością całkowitą, innymi słowy, że wiecznością jest sam Bóg, że jest nią obecność Boga w „wiecznym dzisiaj", Boga, w którym nie ma żadnego stawania się, ponieważ jest wiekuiście Żyjący.

Toteż wejście do Królestwa oznacza dla nas przebywanie w Bogu, życie Jego życiem, wkroczenie w chwałę Chrystusa, w chwałę Syna – przy

[23] Osiągnąć Królestwo Boże oznacza po prostu osiągnąć Boga jako kres ludzkiego przeznaczenia. Wieczna komunia z Bogiem będzie stanowiła uwieńczenie wiernego pochodu ku Niemu. Pismo Święte przedstawia ten stan w obrazie uczty (Łk 22, 2), wspólnego zasiadania na tronie Ojca niebieskiego (Ap 3, 21), stałej obecności Pana (1 Tes 4, 17). Ten stan łączności z Bogiem jest tak radosny, że św. Paweł tęskni do rozstania się z tym doczesnym życiem, aby tylko znaleźć się u Pana (Flm 1, 23; 2 Kor 5, 6–8).

[24] Zmartwychwstanie Chrystusa daje początek nowemu stworzeniu. Jest On „pierwszym nowo narodzonym wśród umarłych", człowiekiem niebiańskim, który był przed człowiekiem ziemskim. Jezus zmartwychwstały zaczyna nową genezę świata. Począwszy od Niego, można mówić o *dynamice zmartwychwstania*, która przeniknie i przekształci nasz obecny świat, *świat dawny*, noszący jeszcze piętno zniszczenia i śmierci. Por. C. DAGENS, *Ciało nasze, którego przeznaczeniem jest zmartwychwstanie*, „Communio" 11(1991) nr 1(61), s. 115.

czym wszystkie te określenia odnoszą się do głębi życia. „Ojcze – mówi Chrystus – chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą mi dałeś, bo umiłowałeś mnie przed założeniem świata" (J 17, 24). W pierwszym zaś Liście św. Jan Apostoł pisze: „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (3, 2).

Ta zażyła wizja Boga, która jest życiem wraz z Nim, jest wiecznością; może się ona zatem wyrazić jedynie w postaci życia, a nie w kategoriach czasu i przestrzeni. Będąc więc przeobrażeniem człowieka, wieczność ujawnia się jako wypełnienie w jego podwójnym stosunku syna Bożego i brata wszystkich ludzi, jako urzeczywistnienie ludzkości i dopełnienie jedności – jest to życzenie zawarte w modlitwie Chrystusa: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał" (J 17, 21) – oraz jako głęboka intencja osoby ludzkiej, cel poszukiwań wszystkich ludzi[25].

Toteż owa błogosławiona wieczność, będąca samym życiem Boga, zatem wykluczająca marność szczęścia ziemskiego, wolna od wszelkiej sprzeczności, jest podwaliną ufności człowieka znajdującego się na razie na drodze swej pielgrzymki. W tej Bożej siedzibie spełnia się najgłębszy sens wewnętrzny i najbardziej żywotny uniwersalizm, owo bowiem miasto jest zbudowane z „żywych kamieni". Jest miastem braterskim, jest miastem synowskim, ponieważ w tym pełnym chwały spotkaniu człowiek uzyska przez Chrystusa pełny byt syna Bożego, bez cienia i bez chwiejności. W owym żywym i wiecznym stosunku do Ojca urzeczywistni się jedność człowieka, ponieważ będzie on obcował z Tym, który daje mu byt, źródło jego istnienia, ośrodek jego miłości. Chodzi tu o jedność całego człowieka; ciało bowiem, jakkolwiek śmiertelne, stanie się nieśmiertelne. Zamiast być przeszkodą i ciężarem, zostanie środkiem wyrazu i obcowania.

Mówimy zarazem o mieście braterskim, którego wzorem jest obcowanie Trzech Osób Boskich wewnątrz Trójcy, o mieście, gdzie zostaną zgromadzeni wszyscy sprawiedliwi, gdzie każdy członek Chrystusa połączy się z innymi i każdy znajdzie swe miejsce, przy czym wielość członków będzie już tylko jednym ciałem. W świecie doczesnym braterskość, której wzno-

[25] Nasza wieczność polega na tym, że przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tworzą w uwielbionym Chrystusie jakąś nową syntezę. Znaczy to, że także i w tym ostatecznym spełnieniu może mieć miejsce jakiś wzrost; inaczej bowiem przestalibyśmy być ludźmi. Podobnie jak życie przejawia się w nieustannym gromadzeniu z przeszłością w przyszłość, tak i my wciąż od nowa i w zadziwiający sposób odkrywać będziemy naszą przyszłość i naszą teraźniejszość w Bogu i z Boga. Por. P. GÓRALCZYK, *Sen życia – sens śmierci,* dz. cyt., s. 224.

szenie stanowi najwyższą godność człowieka, pozostaje w stałym niebezpieczeństwie. Życie wieczne uświęci ją w sposób absolutny[26].

Tak więc wieczność przeobraża człowieka we wszystkich wymiarach jego osobowości – w jedności, w życiu wewnętrznym oraz w otwarciu na zewnątrz, w jego najbardziej intymnym jestestwie, które sprawia, że człowiek istnieje, że jest obrazem Boga i że ma synowski stosunek do Ojca. Toteż człowiek będąc przejrzystym dla siebie samego, ponieważ jest oświecony nie światłem Słońca lub Księżyca, lecz chwałą samego Boga, jest również przejrzysty dla innych, a ci, rozjaśnieni podobnym światłem, są również dla niego promieniujący. Zmartwychwstanie Chrystusa urzeczywistnia owe miasto niebieskie, ale musi się ono jeszcze ukształtować, ludzkość bowiem jest jeszcze w drodze ku jedności. Niebieskie Jeruzalem nie stanowi dla chrześcijanina spokojnego zabezpieczenia, odwracającego go od pracy i cierpienia ludzkiego. Jest ono nadzieją, i w tym leży dla każdego z nas jego wartość absolutna, która pozwala człowiekowi włączyć się w nie, podczas gdy trwa jeszcze w czasie[27].

Owo życie wieczne, które przeobrazi go i wypełni, jest dla niego czymś żywym i aktualnym. Nie jest to *tamten świat*: życie wieczne jest obecne już teraz w postaci nadziei. Człowiek dobrze wie, że włączając wieczność w czas, podąża ku wieczności, i że tym samym spełnia swe własne dzieje oraz historię świata. Jako członek miasta *cielesnego* chrześcijanin jest już także obywatelem Królestwa Bożego, ale wie jednocześnie, że będzie nim jeszcze w wyższym stopniu, jeśli wzbogaci świat obecnością Boga. Niebieskie Jeruzalem jest Jego darem, lecz człowiek, żyjąc w Bogu, pracuje nad tym, aby to miasto zbudować. Jest on wspierany przez nadzieję, że życie wieczne będzie spełnieniem jego ziemskiej pielgrzymki.

[26] Por. F.FERREIRA, *Życie ziemskie a życie wieczne*, „Communio" 12(1992) nr 1(67), s. 42.

[27] Por. W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale,* „Communio" 7(1987) nr 2(38), s. 42; K. LEHMENN, *Co oznacza „życie wieczne",* „Communio" 12(1992) nr 1(67), s. 13; R. PENNA, *Pełnia czasów a chrześcijańska teologia historii*, „Communio" 20(2000) nr 4(118), s. 3–19; F. MICKIEWICZ, *Wizja nowego nieba i nowej ziemi*, „Communio" 20(2000) nr 4(118), s. 30.

REHABILITATED HUMANITY

A human being, however touched by sin, has still been keeping his/her dignity of a child of God, called to an intimate love with Him. By himself or herself a man can not answer to Love with love. He/she needs the grace of God. And this is a fact which is the axis of all christian reflections on a theme of a human being: God has entered the history to save a man and call him/her to everlasting communion with Him. God, for His glory and out of His merciful love, has desired full and final fullfilment of a human being – rehabilitation of a human being.

tłum. Paweł Góralczyk

Ks. Grzegorz Hołub SDB

ETYCZNA REFLEKSJA NA TEMAT KOMÓREK MACIERZYSTYCH

Problematyka naukowa niezbyt często staje się przedmiotem powszechnych czy społecznych debat. Powodem tego jest zwykle złożoność terminologii, którą operuje. Język poszczególnych dziedzin naukowych jest tak zaawansowany, że nawet ludzie dobrze wykształceni niejednokrotnie gubią się w gąszczu subtelnych zawiłości. Jest to być może naturalna, choć niezbyt optymistyczna, konsekwencja postępu i specjalizacji wiedzy. Ale istnieje również inna tendencja, przeciwna do tej pierwszej. Niektóre problemy naukowe stają się przedmiotem wręcz nadmiernego zainteresowania, na przykład mass mediów. Chodzi szczególnie o te zagadnienia, które żywo odnoszą się do ludzkiego życia i zdrowia. Ich prezentacja jest zwykle upraszczana do takiej postaci, aby można było łatwo wyrobić sobie o nich zdanie. Niesie to ze sobą sporo uogólnień, a zdarza się, że w doniesieniach tych akcentuje się tylko to, co interesuje przeciętnego człowieka. Przykładem tego może być sprawa komórek macierzystych.

W świetle doniesień prasowych, odkrycie możliwości stosowania komórek macierzystych może doprowadzić do swoistej rewolucji w lecznictwie. Podkreśla się zdolność tego typu komórek do zaradzenia pewnego typu schorzeniom, z którymi do tej pory medycyna nie dawała sobie skutecznie rady. Tak więc zwraca się uwagę na nowe możliwości leczenia takich schorzeń jak choroba Alzheimera, Parkinsona czy na pojawiające się zdolności do regeneracji pewnych zniszczonych tkanek czy narządów[1]. Do-

[1] Przykładem tego może być niedawne doniesienie stacji BBC, zatytuowane *Komórki płodu mają leczyć udary mózgu (Foetal cells 'to treat strokes')*. Relacjonuje się tu badania znajdującego się w Guilford (Wielka Brytania) ośrodka badawczego ReNeuron, który uzyskał komórki macierzyste z rozwijającej się części mózgu 12 tygodniowego płodu ludzkiego, uprzednio poddanego aborcji. Komórki te mają zdolność do szybkiego przekształcania się w komórki mózgowe. Zdolność tę przetestowano na szczurach. W ich

niesienia te niejednokrotnie bazują na faktycznych badaniach naukowców, czy nawet na pewnych fragmentarycznych osiągnięciach. Tak więc recepcja tego typu informacji jest zwykle bardzo pozytywna. Wydaje się bowiem, że otrzymujemy namacalny dowód dokonującego się postępu nauk biomedycznych. Na dalszy plan natomiast schodzą wątpliwości moralne, które sygnalizowane są przez etyków.

Jednak refleksja nad zagadnieniem komórek macierzystych nie może być jednostronna. Wydaje się, że byłoby niewłaściwym działaniem roztaczanie optymistycznych perspektyw terapeutycznych bez zwrócenia należnej uwagi na aspekt etyczny, jaki temu nierozdzielnie towarzyszy. Stąd w artykule tym podejmie się próbę prześledzenia zagadnienia komórek macierzystych od strony technicznych możliwości ich otrzymywania i zastosowania. W tym wskaże się również na jedną z ostatnich propozycji otrzymywania komórek embrionalnych. Dokona się to pod kątem nie tyle samej prezentacji faktograficznej, ale w celu przeprowadzenia koniecznego namysłu antroplogiczno-etycznego, który wyznacza dopuszczalność tego typu działań.

KOMÓRKI MACIERZYSTE – ICH ROZUMIENIE, SPOSOBY OTRZYMYWANIA I WYKORZYSTANIA

Mianem komórek macierzystych określa się te komórki, które mają charakter niezróżnicowany i wielofunkcyjny. Nie są to jeszcze komórki właściwe dla funkcjonowania poszczególnych narządów czy dla podtrzymywania określonych procesów organicznych. Są one natomiast tym materiałem biologicznym, z którego dopiero mogą powstać narządy. Tak więc komórki macierzyste są jakimś typem komórek pierwotnych, stojących na początku procesu specjalizacji organicznej. Zwykle wskazuje się na następujące ich cechy: 1) posiadają one zdolność do nieograniczonych podziałów; 2) przy każdym podziale mogą dać początek albo podobnym komórkom macierzystym, albo innym bardziej wyspecjalizowanym komórkom. Ta druga charakterystyka oznacza, że populacja komórek macierzystych

mózgu najpierw sztucznie wywołano udar, aby następnie wszczepić im pochodzące od płodu komórki macierzyste. W szybkim czasie gryzonie odzyskały zdolności ruchowe. Na podstawie tych eksperymentów żywi się nadzieje, że zaaplikowanie tych samych komórek do ludzkiego mózgu, zniszczonego częściowo przez udar, przyniesie rezultaty w postaci regeneracji zniszczonych miejsc i przywrócenia ważnych życiowych funkcji. Por. *Foetal cells 'to treat strokes'*, http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/6207236.stm (06.12.2006) .

jest względnie stała, tak że komórki wyspecjalizowane mogą być stale produkowane[2].

Przypatrując się komórkom macierzystym z punktu widzenia ich zdolności rozwojowych wyszczególnia się komórki totipotencjalne: mają one największe zdolności w przekształcaniu się w innego typu tkanki; z nich może powstać cały organizm. Na następnym stopniu wskazuje się na tak zwane komórki pluripotencjalne: te z kolei mogą przekształcać się tylko w poszczególne tkanki czy narządy. Wskazuje się także na komórki macierzyste multipotencjalne, z pewnymi już tylko możliwościami rozwojowymi, czyli pewne linie rozwojowe są już dla nich wykluczone. W końcu istnieją komórki unipotencjalne, które mogą dać początek tylko jednemu typowi komórek, tak zwanym komórkom wyspecjalizowanym[3]. Każdy etap jest już dalszym stopniem ukierunkowania. Na każdym z nich komórki macierzyste tracą jakiś zakres swojej potencjalności; czyli specjalizacja odbywa się kosztem malejącej możności.

Ze względu na pochodzenie zasadniczo wymienia się komórki macierzyste embrionalne i pochodzące z organizmów dorosłych. Embrion jest najlepszym przykładem istnienia złożonego z komórek macierzystych. Po zapłodnieniu nowo powstały organizm zaczyna dzielić się na podkomórki. Każda taka podkomórka nazywa się blastomerem. Około 4 dnia życia embrion ludzki jest podzielony wewnętrznie na 8 blastomerów, które są dosyć luźno ze sobą połączone. Te właśnie blastomery mają charakter komórek macierzystych totipotencjalnych. Następnie dochodzi do dalszych podziałów. 16 blastomerów tworzy już tak zwaną morulę. Na tym etapie rozpoczyna się proces różnicowania między komórkami: część z nich zaczyna tworzyć wewnętrzną grupę komórek, a inna część – rozmieszczona obwodowo – część zewnętrzną. Z części wewnętrznej powstanie właściwy embrion, natomiast z części zewnętrznej ukształtuje się tak zwany trofoblast, który będzie odpowiedzialny za kontakt embrionu z organizmem matki, dostarczając mu substancje odżywcze i tlen. Wyszczególnienie się tych dwu typów komórek w embrionie oznacza osiągnięcie etapu istnienia zwanego blastocystą. Liczy ona zwykle od 100 do 150 niewyspecjalizowanych komórek. Blastomery znajdujące się wewnątrz blastocysty (tzw. embriono-

[2] Por. S. F. GILBERT, A. L. TYLER, E. J. ZACKIN, *Bioethics and the New Embryology. Springboards for Debates*, Sunderland 2005, s. 143.

[3] Por. W. KOROHODA, *Inżynieria komórkowa i tkankowa na początku XXI wieku – nowe nadzieje i nowe zagrożenia*, „Prace Komisji Zagrożeń Cywilizacyjnych PAU" 5(2003), s. 109–123.

blast) utraciły już najwyższy stopień potencjalności i mają charakter komórek pluripotencjalnych[4].

Na tym etapie pojawiają się pewne techniczne sposoby pozyskiwania komórek macierzystych. W pierwszym z możliwych sposobów wykorzystuje się tak zwane embriony nadliczbowe, które utworzono drogą sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Ponieważ nie zostały one implantowane do organizmu kobiety, traktuje się je jako źródło dla pozyskiwania komórek macierzystych. W tym celu tworzy się najpierw zewnętrzne warunki rozwojowe, aby embriony te mogły w warunkach laboratoryjnych rozwinąć się do poziomu balstocysty. Wówczas pobiera się wewnętrzną masę komórkową, co jest równoznaczne ze zniszczeniem embrionu. Następnie komórki te hoduje się na odpowiednim podkładzie organicznym, tak aby mnożyły się tworząc kolonie zwane embroidami. Proces ten kontynuuje się aż do powstania linii komórkowych zdolnych do nieskończonego mnożenia się, z zachowaniem charakteru komórek macierzystych.

Drugi sposób uzyskiwania komórek macierzystych nie łączy się z embrionami pochodzącymi ze sztucznego zapłodnienia. Niekiedy bowiem mogą one być niedostępne. Wówczas działania eksperymentatorów skierowane są na uzyskanie embrionów drogą sztucznej *produkcji*. W tym celu proponuje się wykorzystanie metody klonowania. Jest to sposób, który w praktyce jest jeszcze trudny do zastosowania, chociaż teoretycznie jawi się jako możliwy. Polegałby on na tak zwanej enukleacji komórki jajowej czyli oocytu. Chodziłoby więc o pozbawienia jej jądra i wprowadzenie w to miejsce jądra innej, dowolnej komórki somatycznej. Wówczas bez udziału plemnika doszłoby do zainicjowania nowego życia. Powstały organizm przejąłby materiał genetyczny komórki somatycznej (czyli materiał genetyczny jądra komórki somatycznej przechodzi na cały embrion). Kiedy w procesie rozwoju komórka jajowa osiągnęłaby stadium blastocysty, wówczas podlegałaby tej samej procedurze, o której wspomniano powyżej (czyli pobraniu wewnętrznej masy komórkowej). Niekiedy w procesie klonowania proponuje się zastosowanie komórki jajowej zwierzęcej. Po enukleacji jednak wprowadzałoby się jądro komórki somatycznej ludzkiej, przez co embrion zasadniczo nabywałby cechy właściwe dla materiału genetycznego człowieka (w organizmie takim pozostanie pewien materiał ge-

[4] Por. S. F. GILBERT, A. L. TYLER, E. J. ZACKIN, *Bioethics and the New Embryology*, dz. cyt., s. 13–15.

netyczny zwierzęcy w postaci genów mitochondrialnych)[5]. Organizm utworzony w ten sposób miałby charakter chimery ludzko-zwierzęcej.

Komórki macierzyste występują również w organizmach już ukształtowanych i dorosłych. Zazwyczaj krew pępowinowa noworodka zawiera pokaźne ilości tego materiału biologicznego. Umiejętne pobranie i przechowywanie jej (w tzw. bankach krwi pępowinowej) może być źródłem komórek macierzystych dla danego człowieka w późniejszym okresie jego życia. U dorosłej jednostki również odkryto istnienie tych komórek. Ich obecność stwierdza się w skórze, w szpiku kostnym, w mózgu, w mięśniach, w naczyniach krwionośnych i w układzie pokarmowym. Powodują one regenerację pewnych tkanek czy nawet częściową regenerację niektórych narządów (np. płat wątroby). Jednak w organizmie dorosłym nie ma się już do czynienia z komórkami totipotencjalnymi i w niewielu miejscach z pluripotencjalnymi. W grę wchodzą już tylko komórki multipotencjalne i unipotencjalne (w szpiku kostnym znajdują się komórki pluripotencjalne). Występują one w pewnych niszach organizmu i są na tyle zdeterminowane, że mogą regenerować tylko komórki właściwe dla danej niszy. Czyli komórki macierzyste naskórka mogą regenerować tylko naskórek, komórki macierzyste mózgu mogą się przekształcić tylko w wyspecjalizowane komórki mózgowe, itd.[6]

Komórki macierzyste dorosłego organizmu mają więc znacznie mniejsze możliwości przekształcania się w różne tkanki czy organy. Ponadto dodatkowym problemem jest ich zidentyfikowanie, wyizolowanie i namnożenie *in vitro*. Jest to trudniejsze i kosztowniejsze niż w wypadku komórek embrionalnych[7]. Stąd istnieje tendencja, aby uzyskać możliwie szeroki dostęp do komórek embrionalnych. W tym celu wprowadza się w niektórych krajach (np. w Wielkiej Brytanii) legalizację procedury klonowania, określając ją mianem klonowania terapeutycznego.

Ogólnie rzecz biorąc, możność skutecznego wykorzystania komórek macierzystych byłaby wielką pomocą w terapii. Zwłaszcza, gdyby można było uniknąć w ten sposób implantowania organów czy tkanek z innych organizmów. Stosując komórki macierzyste omijałoby się kłopotliwy problem, jakim jest bariera immunologiczna i zjawisko odrzutu nowych organów. Byłoby to możliwe, ponieważ komórki macierzyste, którymi zastąpi-

[5] Por. A. SIKORA, *Komórki macierzyste*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. MUSZALA, Radom 2005, s. 245–246.

[6] Por. W. KOROHODA, *Współczesne możliwości inżynierii komórkowej z wykorzystaniem komórek macierzystych*, [w:] *Bioetyka polska,* red. T. BIESAGA, Kraków 2004, s. 237.

[7] Por. tamże.

łoby się transplanty, posiadałyby to samo DNA co organizm biorcy. Jednak na obecnym etapie wiedzy i technologii biomedycznych podstawowy problem polega na precyzyjnym ukierunkowaniu komórek macierzystych tak, aby przekształcały się w pożądanym kierunku, to znaczy aby precyzyjnie regenerowały uszkodzone narządy czy tkanki. Nie istnieje jeszcze pełna wiedza dotycząca tego, jak skierować daną komórkę macierzystą na właściwy tor różnicowania. W praktyce wszczepienie komórek macierzystych, pobranych z blastocysty, do chorego organu nie kończy się powodzeniem[8]. Zazwyczaj powstaje tam typ nowotworu zwany potworniakiem[9]. Tak więc jest to działanie niebezpieczne dla ludzkiego zdrowia i życia.

ETYCZNA OCENA DZIAŁAŃ

Z etycznego punktu widzenia samo wykorzystanie komórek macierzystych nie budzi większych zastrzeżeń. Zastosowanie ich w celu wyeliminowania pewnych chorób zawsze znajdzie uznanie w oczach etyka. Ewentualne wątpliwości budziłaby nierozsądna aplikacja tych komórek do schorowanych organów, wobec niebezpieczeństwa powstania nowotworu. Dopóki więc postęp wiedzy o mechanizmach różnicowania się tego materiału biologicznego nie jest odpowiednio zaawansowany, narażanie zdrowia człowieka nie może być zaakceptowane moralnie. Lepiej jest więc prowadzić stosowne eksperymenty na zwierzętach, aż uzyska się wysoki stopień pewności i bezpieczeństwa.

Etyczne wątpliwości natomiast towarzyszą zagadnieniu pozyskiwania komórek macierzystych. Traktowanie ich bowiem jako tylko materiał biologiczny, który odpowiednio wykorzystany niesie ze sobą wielkie nadzieje, może doprowadzić do zatarcia różnicy między komórkami somatycznymi a zarodkowymi[10]. Jedne i drugie będą traktowane jako techniczne elementy w procesie postępu wiedzy i udoskonalania technik terapeutycznych, co

[8] Czasami podaje się przykłady eksperymentów, w czasie których wszczepienie komórek macierzystych doprowadziło do regeneracji uszkodzonych organów. I tak wskazuje się na badanie określone kryptonimem TOPCARE-AMI, które przeprowadzono w Niemczech. Polegało ono na wszczepieniu do tętnicy wieńcowej pacjenta, po przebytym zawale serca, pewnej dawki komórek macierzystych. Po czterech miesiącach stwierdzono zmniejszenie się uszkodzenia mięśnia sercowego o 36% i wzrost wydolności tego organu o 10%. Por. A. SIKORA, *Komórki macierzyste...*, dz. cyt., s. 247.

[9] Por. W. KOROHODA, *Współczesne możliwości inżynierii komórkowej*, dz. cyt., s. 236.

[10] Por. T. BIESAGA, *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006, s. 133.

z filozoficznego punktu widzenia nie wydaje się być uzasadnione. Patrząc antropologicznie należy stwierdzić, że inny jest status komórki macierzystej somatycznej, występującej w ukształtowanym już albo dorosłym organizmie, a inny macierzystej komórki zarodkowej, z której powstaje nowe życie. Embrion czy to na etapie rozwoju moruli czy blastocysty nie jest już tylko bezładną wiązką komórek czy jakąś częścią organizmu matki, ale wyraźnie stanowi życie nowej istoty ludzkiej.

W obrębie bioetyki personalistycznej rozumienie embrionu jako nowego człowieka uzasadnia się zwykle poprzez wskazanie na parę istotnych racji. Przede wszystkim twierdzi się, że moment zapłodnienia powoduje zaistnienie całkiem nowego życia, które już nie jest życiem dawcy gamet, mężczyzny i kobiety, ale stanowi nową istotę. W tym zwykle wskazuje się na ukształtowany odrębny genotyp, który określa nowe, niepowtarzalne cechy i właściwości rozwijającej się istoty. W stanowisku tym podkreśla się również istnienie ciągłości szlaku rozwojowego istoty w stanie prenatalnym. O ile szlak ten nie zostanie zakłócony przez jakieś anomalie czy czynniki zewnętrzne, prowadzi on do osiągania coraz to wyższych stopni rozwoju i w końcu do powstania całkowicie dojrzałego człowieka. W grupie argumentów przemawiających za antropologicznym statusem embrionu wskazuje się niekiedy na kryterium przynależności embrionu do gatunku ludzkiego. Chodziłoby więc o podkreślenie faktu, że embrion jest człowiekiem ponieważ posiada ludzkich rodziców. Albo, mówiąc nieco inaczej, embrion nie może być *utworzony* przez istoty, które nie mają ludzkiego pochodzenia[11].

Z tego punktu widzenia komórki macierzyste tworzące embrion nie mogą być traktowane wyłącznie jako materiał biologiczny o wielkich możliwościach rozwojowych. Antropologicznie rzecz biorąc są one integralną częścią istoty ludzkiej. Terminologia określająca je jako komórki zarodkowe, komórki totipotencjalne czy pluripotencjalne jest usprawiedliwiona o tyle, o ile ma się głęboką świadomość, że jest to tylko opis techniczno-medyczny. Natomiast w istocie jest to nowe ludzkie istnienie, które posiada

[11] Por. T. BIESAGA, *Antropologiczny status embriony ludzkiego*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. BIESAGA, Kraków 2001, s. 101–102. W przypadku embrionu, który powstał drogą klonowania, nie wchodzi oczywiście w grę pełne uczestnictwo rodziców. Jednak *materiał* biologiczny jest nadal ludzkiego pochodzenia. Gdy natomiast weźmie się pod uwagę embriony-chimery (ludzko-zwierzęce), wówczas *materiał* biologicznym kierujący rozwojem, czyli czynnik determinujący rozwój, jest ludzkiego pochodzenia. Tak więc można przyjąć, że nawet aseksualny sposób powoływania nowego życia ludzkiego jest zasadniczo uwarunkowany przynależnością do gatunku *homo sapiens*.

niezbywalne prawa, a przede wszystkim prawo do życia. W innym wypadku dokonuje się niebezpieczne zjawisko nihilizacji statusu istoty ludzkiej[12].

Tak więc ekstracja komórek macierzystych embrionu – czy to z tak zwanego embrionu nadliczbowego, czy uzyskanego metodą klonowania – jawi się jako wysoce niemoralna. Działania tego typu stawiają badacza wobec sytuacji niszczenia jednego życia w celu ratowania, albo tylko prób ratowania, innego życia. Nie można więc zaakceptować tak kontrowersyjnych działań. Nie musi to jednak oznaczać zahamowania badań nad komórkami macierzystymi. Ze względu na konieczność ominięcia poważnych kontrowersji antropologiczno-etycznych należy skierować uwagę na komórki macierzyste występujące w organizmach dojrzałych ludzi. Są one wystarczające w świetle posiadanej przez nie możności, aby uzyskać różnego typu tkanki czy aby dokonywać za ich pomocą regeneracji narządów. Występujące we krwi pępowinowej czy w szpiku kostnym komórki pluripotencjalne czy multipotencjalne są odpowiednie – jak twierdzi specjalista od biologii molekularnej – do uzyskania takich komórek jak neurony, kardiomiocyty, mięśnie czy nabłonki[13]. Nawet pomimo większych trudności, jakie te procedury niosą ze sobą, wydają się one uwzględniać ważną zasadę, że nie wszystko co jest technicznie wykonalne jest moralnie dobre. Należy więc iść po linii takich działań, które uwzględniają niedopuszczalność pewnych posunięć badawczych.

NOWE PROPOZYCJE DOTYCZĄCE KOMÓREK EMBRIONALNYCH

Potencjał komórek macierzystych embrionalnych stanowi jednak nadal źródło ekscytacji w środowisku naukowców. Stąd zainteresowanie nimi jest cały czas aktualne. Niektórzy pytają, czy byłoby możliwe ich wykorzystanie bez przekraczania zarysowanych barier etycznych. W świetle tego, co powiedziano, właściwie nie istnieje taka możliwość. Powód jest oczywisty: uzyskanie tego typu komórek zawsze łączy się z moralnie niedopuszczalną destrukcją nowego życia. Stąd powstaje pytanie: czy zależność ta jest konieczna i nieprzezwyciężalna? Być może istnieje jakiś sposób, aby uzyskać komórki macierzyste embrionalne, a zarazem zachować embrion przy życiu. W świetle najnowszych badań taka możliwość się pojawia.

Zespół naukowców z amerykańskiego centrum badawczego Advanced Cell Technology w Worcester (USA), kierowany przez Roberta Lanza,

[12] Por. T. BIESAGA, *Elementy etyki lekarskiej*, dz. cyt., s. 135.

[13] Por. W. KOROHODA, *Inżynieria komórkowa i tkankowa na początku XXI wieku*, dz. cyt., s. 115.

wykazał, że można z rozwijającego się embrionu pobrać pojedyncze blastomery, nie dokonując jego zniszczenia. Badania prowadzone były nie na komórce blastocysty, ale na wcześniejszym stadium moruli. Zespół ten najpierw przeprowadził eksperyment na embrionach myszy, udowadniając, że pobrane pojedyncze komórki mogą rozwinąć się w linie komórkowe. Następnie podobne badanie przeprowadzono na embrionach ludzkich pobierając 91 komórek z 16 embrionów, utworzonych drogą *in vitro*. Na sztucznym podkładzie biologicznym komórki te utworzyły dwie linie komórkowe, które – w czasie przekazywania tej informacji – były utrzymywane przy życiu od 8 miesięcy. Sposób przeprowadzania tej procedury jest zbliżony do biopsji zapłodnionej komórki jajowej, z której – na etapie przedimplantacyjnym – pobiera się fragment i poddaje badaniom pod kątem chorób genetycznych[14].

Na płaszczyźnie samej wiarygodności tej informacji istnieją jednak pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim dotychczas nie udało się powtórzyć tego eksperymentu innym grupom badawczym. Może to sygnalizować, że wskazane przez Lanza metody są jeszcze bardzo niedoskonałe. Co więcej, istnieją obawy, że pobranie pojedynczych komórek z moruli może zmniejszyć szansę na pomyślną implantację embrionu, dokonującą się około 14 dnia po zapłodnieniu. Pobranie pojedynczego balstomeru, albo paru blastomerów, może bowiem naruszyć równowagę całości nowego organizmu. Twierdzi się również, że nieznane są efekty długoplanowe tego działania dla zdrowia rozwijającego się człowieka. Mogą się one ujawnić dopiero na etapie postnatalnym[15].

Jednak zasadnicze obiekcje do tego typu działań pojawiają się na płaszczyźnie antropologicznej i etycznej. Status embrionu jest tu bowiem nadal kryterium rozstrzygającym w dokonaniu przyzwoleniu czy w wyrażeniu sprzeciwu wobec takiego eksperymentu. W kontekście omawianego zagadnienia potwierdza to znany bioetyk naturalistyczny John Harris. Wskazuje on, że „użycie komórek embrionalnych będzie jedynie wtedy pozbawione kontrowersji, kiedy zaakceptuje się pogląd, iż embrion nie posiada żadnego moralnego znaczenia, albo przypisywane mu znaczenie jest niewielkie”[16].

[14] Por. H. PEARSON, *Early Embryos Can Yield Stem Cell… and Survive*, „Nature” 442 (2006), s. 858.

[15] Por. tamże.

[16] J. HARRIS, cyt. za: S. CONNOR, *Stem Cell Breakthrough Promises to Overcome Ethical Objections*, „The Independent” 24 August 2006, s. 6. Sam Harris opowie się za nieprzyznawaniem embrionowi moralnej doniosłości. W związku z tym będzie on bioetykiem, który poprze tego typu działania. Dla Harrisa jeśli embrion, załóżmy utworzony *in vitro*, nie jest implantowany i nie ma woli, aby tak się stało w przyszłości, wówczas

W bioetyce personalistycznej embrion zachowuje swój status człowieka-osoby, w związku z tym jako niedopuszczalne będą jawiły się działania, które narażają jego kruche jeszcze istnienie. Pojawiające się zastrzeżenia natury technicznej wydają się dosyć jednoznacznie ujawniać, że jest to eksperyment ryzykowny, w którym może być narażone ludzkie życie. Pewność, co do oceny etycznej ulega wzmocnieniu, kiedy zwróci się uwagę na sam status komórek pobieranych z embrionu. Eksperymentatorzy traktują je jako materiał biologiczny, który można sztucznie hodować i który może służyć do dalszych badań. Tak więc antropologiczną i etyczną doniosłość przypisują oni tylko embrionowi, z którego pobrano balstomery. Natomiast pobrane komórki traktuje się czysto materialnie i technicznie. Wydaje się, że jest to stanowisko wątpliwe i istnieją racje, które to uzasadniają.

Pobranie komórek blastomerów z rozwijającej się moruli można bowiem potraktować jako formę klonowania. Otóż w zbiorze możliwych działań określanych tym terminem, obok enukleacji i transferu jądra innej komórki do komórki jajowej, wskazuje się na klonowanie drogą oddzielenia blastomerów moruli, czyli drogą tak zwanego wzbudzonego podziału bliźniaczego (*early embryo splitting*)[17]. Oznacza to, że oddzielone od embrionu komórki mają możliwość stać się nowym życiem, czyli utworzyć nowy embrion. Ich charakter totipotencjalny w pełni na to pozwala. Tak więc oddzielony blastomer nie może być traktowany wyłącznie jako bardzo cenny materiał biologiczny, który jednak można wykorzystać w dowolny sposób. Skoro jest on potencjalnie nowym życiem, wówczas zachowuje on zbliżony do „uratowanego" embrionu status antropologiczny.

Jeśli więc ma się do czynienia z potencjalnie nowym źródłem życia, wówczas moralne kontrowersje dotyczące jego przedmiotowego wykorzystania nie znikają. Sam fakt utrzymania przy życiu embrionu pierwotnego nie pozwala na dowolne wykorzystanie oddzielonej od niego części, która przecież zachowuje zbliżone cechy rozwojowe. Teza ta jest możliwa do postawienia, ponieważ nie istnieje – jak sygnalizowano powyżej – adekwatna analogia pomiędzy komórką somatyczną a embrionalną. Relacja komórki somatycznej do całości dojrzałego organizmu nie jest tym samym, co odniesienie blastomerowych komórek totipotencjalnych do całości embrionu. Pojedyncza komórka somatyczna nie ma większej moralnej doniosłości ponieważ nie charakteryzuje się ona tak wysokim stopniem potencjalności i nie

sam w sobie nie przedstawia on wartości: nie jest bowiem świadomy i nie jest zdolny do odczuwania bólu. Por. J. HARRIS, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, London and New York 2005, s. 117–123.

[17] Por. T. KRAJ, *Klonowanie*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, dz. cyt., s. 234.

może się z niej ukształtować nowe życie. Inaczej jest natomiast w wypadku komórki embrionalnej. Jej moralna doniosłość wynika z jej pierwotności w procesie rozwoju, czyli z jej zdolności do zainicjowania nowego ludzkiego życia.

ZAKOŃCZENIE

Przyglądanie się zagadnieniu komórek macierzystych łatwo może doprowadzić obserwatora do postawy optymistycznego oczekiwania na nowe terapie chorób, jakie już niedługo będą do dyspozycji człowieka. Będzie to namacalny wyraz postępu prowadzący do poprawy jakości życia. Jednak nie można zapominać, że postęp nie jest procesem jednostronnym. Rozwój wiedzy i technicznych możliwości jej aplikacji jest niewystarczający, aby można było mówić o postępie właściwym. Namysł etyczny jest bowiem nieodłączną jego częścią. Jest tak dlatego, że odbiorcą tego procesu jest zawsze człowiek, którego życia nie można zredukować do jakiś wyselekcjonowanych aspektów materialnych. Człowiek jest również istotą duchową i moralną. Czynniki te natomiast w dużej mierze decydują o jakości i głębi jego istnienia.

To integralne spojrzenie na postęp nakazuje więc odrzucenie tezy, że ratowanie jednego życia może się dokonać kosztem innego życia, a zwłaszcza tego, które znajduje się na tak wrażliwym i podatnym na zranienie etapie. Próby wykorzystania komórek macierzystych embrionalnych, czy to w wersji radykalnej czy nieco zmodyfikowanej, są postawieniem alternatywy: albo jedno życie człowieka albo drugie (ze wskazaniem na to już rozwinięte jako bardziej uprzywilejowane). Stąd działania te zawsze będą rodzić uzasadnione kontrowersje moralne.

Słuszne więc wydaje się pójście w kierunku badań nad komórkami macierzystymi otrzymywanymi z organizmów dorosłych. Badania te są może nieco trudniejsze, ale nie niosą ze sobą tak poważnych kontrowersji moralnych. Wydaje się, że świat naukowy w pewnej mierze przychyla się do takiego podejścia[18]. Świadczyłoby to o tym, że wrażliwość na życie człowieka i na jego moralną doniosłość jest istotną i nieusuwalną częścią obrazu jaki my ludzie mamy o sobie samych.

[18] Korohoda zaznacza, że w ostatnim okresie około 90% artykułów naukowych podejmuje zagadnienie wykorzystania komórek macierzystych z organizmów dorosłych – por. tenże, *Współczesne możliwości inżynierii komórkowej*, dz. cyt., s. 236.

ETHICAL THINKING ON STEM CELLS

This article takes up an important topic of the research on stem cells. It sketches general characteristics of stem cells, ways of gaining them, and possible manners of their utilization. The two sources of stem cells have been pointed out and evaluated. Embryonic cells seem to be more promising, as far as their potentiality is concerned. Nevertheless, their harvesting is morally controversial because it causes a destruction of an embryo. Furthermore, a new proposal has been set out. It consists in extracting few stem cells from an embryo (morula) while the embryo itself remains intact. It seems less controversial but still some doubts linger. The prime reason of that is that even these gained cells are still capable of becoming a viable embryo. Morally, we cannot treat them as only biological things, as it is suggested by some scientists. Therefore, a non-controversial research should be deployed in the realm of adult stem cells. This solution seems to be more difficult technically but it does not endanger human life in its earliest phase.

tłum. Grzegorz Hołub

Ks. Piotr Kieniewicz MIC

MĘŻCZYZNA I KOBIETA NA CZACIE ZAGUBIONA TOŻSAMOŚĆ W POSZUKIWANIU MIŁOŚCI

Rozwijające się środki komunikacji elektronicznej dokonały prawdziwej rewolucji w ciągu ostatnich dwóch dekad. Rozpowszechnienie się komputerów osobistych oraz pojawienie się Internetu jako powszechnie dostępnego źródła informacji oraz sposobu kontaktu międzyosobowego wprowadziło nową jakość w dotychczasowy sposób nawiązywania i przeżywania relacji międzyludzkich. Owa „nowa jakość" – jak przyjdzie to pokazać w niniejszym opracowaniu – ma jednak charakter ambiwalentny. Z jednej strony bowiem ludzie uzyskali nowe możliwości komunikowania się między sobą, z drugiej zaś – w coraz powszechniejszym odbiorze doświadczają przekleństwa osamotnienia i zagubienia. To napięcie wyznacza niejako krąg podjętej w tym artykule refleksji.

Niniejsze opracowanie składać się będzie z dwóch zasadniczych części. W pierwszej z nich przyjdzie zająć się problemem komunikacji internetowej ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru antropologicznego. Z oczywistych względów refleksja zostanie ograniczona do czatów o charakterze towarzyskim, z wyłączeniem profesjonalnych forów zawodowych lub czatów hobbystycznych. Druga część refleksji skieruje się ku wizji miłości, której poszukuje współczesny człowiek oraz roli, jaką może odegrać Internet w procesie poszukiwania miłości.

CZAT JAKO SPOSÓB KOMUNIKACJI INTERNETOWEJ

Jednym z dynamicznie rozwijających się sposobów komunikacji internetowej są tzw. czaty (*chat* – ang. pogawędka) odbywane poprzez interaktywne witryny internetowe lub za pomocą specjalnego oprogramowania do komunikacji bezpośredniej. W ciągu ostatnich lat takich internetowych

komunikatorów pojawiło się bardzo wiele; niektóre z nich są kompatybilne z innymi, są takie, które obsługują jedynie własnych klientów. Wszystkie mają cechę wspólną – pozwalają na wymianę informacji w czasie rzeczywistym z jedną lub z wieloma jednocześnie osobami.

Zasadniczą formą internetowej rozmowy jest wymiana wiadomości wprowadzanych do komunikatora za pomocą klawiatury lub innego urządzenia peryferyjnego. Zaawansowana technologia rozpoznawania mowy pozwala w niektórych wypadkach, by wypowiedź była wprowadzana za pomocą mikrofonu (język polski nie doczekał się odpowiedniego oprogramowania); specjalistyczne oprogramowanie pozwala zaś niekiedy również na zamianę tekstu w dźwięk[1].

Charakterystyczną cechą tej formy komunikacji jest jej względna anonimowość[2]. Co prawda każdy z użytkowników Internetu pozostawia po sobie ślad w postaci używanego numeru IP (*Internet Protocol*), niemniej tylko nieliczni są w stanie za jego pomocą zidentyfikować nadającego użytkownika (a raczej komputer, z którego korzystał). W powszechnym odbiorze komunikacja internetowa pozostaje zatem anonimową, a co za tym idzie – niezobowiązującą czy wręcz bezkarną.

Anonimowość idzie w parze z tymczasowością wirtualnej osobowości. Uczestniczący w internetowym czacie użytkownik przyjmuje bowiem na czas sesji dowolnie wybraną przez siebie tożsamość – może ona mieć charakter stały (jednakowy dla każdej sesji) lub zmienny, zgodny ze światem realnym, lub nie. Owa dowolność stwarza poważną wątpliwość co do au-

[1] Szerzej o takich programach np. MAX OUT, *Głosem pisanie*, http://www.idg.pl/artykuly/10255.html, z 1.09.2001; P. BRĄGASZEWSKI, *Pogadaj z komputerem*, http://www.idg.pl/artykuly/5048.html z 1.03.2000. Oba artykuły są – jak na standardy technologii informatycznych – dosyć wiekowe, niemniej dobrze oddają naturę problemów, przynajmniej od strony zasady działania. Od strony syntezy mowy technologia poszła tak daleko, że niekiedy komputery potrafią generować wypowiedzi równie płynne i naturalne (z właściwą intonacją, frazowaniem tekstu), co żywy lektor. Warto zauważyć, iż jednym z najlepszych programów do syntezy mowy jest polski „IVONA" (www.ivosoftware.com).

[2] „953 internautom zadano pytanie: Czy czujesz się w sieci anonimowy(a)? Zdecydowana większość (67% kobiet i 73% mężczyzn) odpowiedziała twierdząco. Tylko 8% kobiet i 2 % mężczyzn odpowiedziało, że w sieci nie czuje się anonimowo. Tą samą grupę zapytano o poczucie bezkarności w sieci. Bezkarnie czuje się w sieci 70% mężczyzn i 63% kobiet". S&W. *Tożsamość w sieci* – artykuł na portalu Fundacji „Kobieta bezpieczna", http://www.kobietabezpieczna.pl/index.php?page=article&id=97&PHPSESSID=8f79aea78fcf8704507db42d8fda24d7. Por. D. KORNAS-BIELA, *Oddziaływanie Internetu na psychikę dzieci i młodzieży*, http://www.brpd.gov.pl/braun_galk.html, s. 2 z 7 [wydruk z 1.09.2007].

tentyczności nawiązywanych przez Internet relacji. Czy w ogóle – w odniesieniu do rzeczywistości wirtualnej – jest sens mówić o osobie i jej podmiotowości? Czy nie jest to uwarunkowane ideologicznie przyzwyczajenie językowo-obyczajowe? Sieć udowadnia, że można doskonale funkcjonować między ludźmi bez stałej tożsamości. Użytkownik czuje się bezpiecznie w swojej anonimowości, ma poczucie pełnej kontroli nad tym, kim jest i jaką rolę spełnia. „Ta anonimowość powoduje uwalnianie się z poczucia kontroli społecznej i większą agresywność, a także umożliwia zmienianie prezentowanej tożsamości. Najczęściej zmieniana jest płeć, ale dotyczy to także innych cech, jak wiek, zawód i inne. Zmiana tożsamości daje możliwość eksperymentowania i ćwiczenia myślenia inwencyjnego, ale jednocześnie powoduje zagrożenie dla poczucia własnej tożsamości, zwłaszcza w wieku młodzieńczym, kiedy poczucie tożsamości jeszcze się kształtuje. Zmiana poczucia tożsamości odrywa też od sytuacji realnego życia"[3]. Nie sposób nie zauważyć, że może to doprowadzić do zakwestionowania osoby jako takiej. W ostatecznym rozrachunku może dojść do sytuacji, w której w wirtualnym świecie albo osoba nie istnieje, albo istnieje jako inna (o odmiennej strukturze osobowościowej), ale tym samym musiałaby „zawieszać" istnienie osoby „realnej" lub przynajmniej prowadzić do swoistego rozdwojenia jaźni[4].

W przypadku osobowości wirtualnej człowiek sam sobie nadaje własną tożsamość, osobowość i charakter. Rodzi się pytanie, na ile ta wirtualna tożsamość jest związana z osobą. Psychologicznie rzecz ujmując, w wielu wypadkach poziom identyfikacji ze stworzonym w świecie wirtualnym „ja" jest bardzo wysoki. Z drugiej strony, związek pomiędzy jednostką a jej

[3] D. KORNAS-BIELA, *Oddziaływanie Internetu...*, art. cyt., s. 5.

[4] Można oczywiście pytać, na ile ontologiczna struktura osoby da się oddzielić od jej wymiaru osobowościowego. Wydaje się, że jedynym logicznym rozwiązaniem jest uznanie, iż podmiotem działającym jest człowiek korzystający z narzędzia (komputera i sieci internetowej), jednakże – w przypadku przyjęcia nowej tożsamości wirtualnej i głębokiej autoidentyfikacji z nią – nasuwa się wniosek o wewnętrznym rozdwojeniu osobowości internauty. „Totalna mediatyzacja istnienia, które przestaje być „byciem", a staje się „byciem-poprzez-medium", prowadzi do faktycznej „nieobecności bycia", „upadku bytu" i wejścia w obszar teleobecności, albo też przeniesienia swojego bycia na przykład na różnorakie formy wirtualnych awatarów, będących cyfrowymi konstruktami, powołanymi do życia w celu reprezentacji „ja" w cyberprzestrzeni, a jednocześnie wizualizującymi ucieczkę od własnej cielesności, pozwalającymi na przekroczenie ramy (drzwi) do świata wirtualnego". P. ZAWOJSKI, *Monitory między nami. O byciu razem i osobno w cyberprzestrzeni*, http://www.zawojski.com/2006/04/19/monitory-miedzy-nami-o-byciu-razem-i-osobno-w-cyberprzestrzeni/.

tożsamością nabiera waloru tymczasowości[5]. Ta ontyczna niestabilność rzeczywistości wirtualnej sprawia, że mówienie o osobie w tym kontekście traci sens – siłą rzeczy nie ma także sensu mówienie o godności osoby jako fundamencie wszelkich relacji. Ową sensowność można uratować jedynie przy założeniu, iż w świecie wirtualnym człowiek zachowuje i potwierdza swoją prawdziwą tożsamość.

Zamieszanie, jak widać, jest bardzo poważne i jego konsekwencje mogą być obecne także w świecie realnym. Jeżeli podejście właściwe dla świata wirtualnego zostanie przeniesione do rzeczywistości, człowiek jako osoba zacznie siebie i innych traktować nie jako osoby-podmioty, ale jako tymczasową strukturę, będącą efektem wielowymiarowych czynników oddziałujących na jednostkę i niczym więcej. W takim ujęciu człowiek jest wart tyle, ile wartości sam sobie nada, na ile umie siebie zaprezentować. W istocie traktuje siebie wtedy jak rzecz a nie jak podmiot. Trudno nie zauważyć, że jest to ujęcie mocno zbieżne z poglądami utylitarystów, gdzie osoba jest osobą na tyle tylko, na ile umie się „sprzedać" społeczności, na ile jest tej społeczności przydatna[6].

Jest oczywistym, że sposób, w jaki osoba traktuje siebie ma bezpośredni wpływ na to, jak będzie traktować innych. Będąc wirtualną osobowością, człowiek będzie innych traktował podobnie[7]. Jest to zjawisko niezwykle interesujące, ponieważ wydaje się być integralnie powiązane z naturą komunikacji wirtualnej. Zdaniem niektórych doświadczonych czatowników, nawet między znajomymi ze świata realnego sieć nadaje na nowo walor quasi-anonimowości. Są w stanie wypowiedzieć się niekiedy szczerzej i głębiej, niż w realnym spotkaniu. Są jakby odważniejsi niż w świecie realnym. Mówią więcej i szczerzej, niż twarzą w twarz. Cóż dopiero, gdy mają gwarancję absolutnej anonimowości (o ile jest to technicznie wykonalne).

Wejście w sieć można niekiedy porównać do uploadu postaci do wirtualnego świata w filmie braci Wachowskich „Matrix". Oto człowiek w jakimś sensie przestaje egzystować w świecie realnym i funkcjonuje w „matrixie" z nie mniejszym zaangażowaniem. W „matrixie" człowiek nie jest prawdziwy, bo nie musi nim być. Nie może być nigdy do końca pewnym, z kim rozmawia, ale też nikt z jego rozmówców nie może być do końca pew-

[5] Por. P. WALLACE, *Psychologia Internetu*, Poznań 2001, s. 67–68.

[6] Por. JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin „Gratissimam sane"* (2.02.1994), Poznań 1994 (skrót: LdR), nr 13; A. BŁACHNIO, *Czat – nowe miejsce spotkań. Lepiej wirtualnie czy realnie?*, http://www.psychologia.net.pl/artykul.php?level=29, s. 5 z 9 [wydruk z 30.08. 2007 w posiadaniu autora].

[7] Por. LdR 13.

ny jego tożsamości. A jednak nie do końca jest to fikcja: ani świat nie jest fikcyjny, ani obecna w nim osobowość. Człowiek jest jakoś realny w tamtym świecie i dla tamtej osobowości tamten świat jest jedynym prawdziwym. Odniesienie do filmu braci Wachowskich jest jak najbardziej na miejscu.

„Matrix" ma kilka niewątpliwych zalet – jest się tam tym, kim się chce być; można w każdej chwili stać się kimś innym i nie ponieść za nic żadnej odpowiedzialności. Ma też pewną wadę, na którą wskazuje także film – kto tam umiera, umiera naprawdę także w świecie realnym. Oznacza to, że istnieje zagrożenie, iż świat wirtualny tak głęboko splecie się z realnym, że człowiek utraci kontrolę nad sobą[8]. Uzależniony od kontaktów w „matrixie", uniezdolni się do nawiązania więzi w świecie rzeczywistym – co więcej, może zakwestionować realność świata pozacybernetycznego. Jak każde uzależnienie, także to ma charakter głęboko destrukcyjny[9].

Rodzi się pytanie o cel, dla którego użytkownicy Internetu tak chętnie korzystają z anonimowej formy komunikacji. Do niedawna zasadniczym powodem kontaktów międzyludzkich było zdobycie informacji lub nawiązanie relacji, która nie będzie anonimowa: koleżeństwa, przyjaźni czy miłości. Jan Paweł II z optymizmem wskazuje na ów jednoczący ludzi wymiar cyberprzestrzeni, będącej dla wielu prawdziwym oknem na świat[10]. Oczywiście, ten cel również może zostać spełniony czy też wsparty przy wykorzystaniu komunikatorów internetowych, niemniej ogromna część czatów realizowana jest pomiędzy osobami zupełnie dla siebie obcymi, i przy założeniu, że anonimowymi dla siebie pozostaną. Pytanie zatem o cel anonimowych konwersacji jest jak najbardziej zasadne, i jak przyjdzie to pokazać, zjawisko to może być poważnym zagrożeniem tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym.

Relacja międzyosobowa zakłada spotkanie i dialog między osobami, a więc sytuację, w której każda ze stron reprezentuje siebie[11]. Jeśli tożsa-

[8] „Internet w sposób bardzo radykalny zmienia psychologiczny stosunek człowieka do czasu i przestrzeni. Gdy całą swą uwagę skupia on na tym, co konkretne, użyteczne i łatwo dostępne, może mu zabraknąć motywacji do podjęcia głębszej refleksji. A przecież człowiek ma naturalną potrzebę wewnętrznego spokoju i czasu, aby zastanawiać się nad życiem i jego tajemnicami, aby stopniowo dojść do dojrzałego panowania nad sobą i otaczającym go światem". JAN PAWEŁ II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na 36 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 23(2002) nr 4(242), nr 4.

[9] Por. D. KORNAS-BIELA, *Oddziaływanie Internetu...*, art. cyt., s. 4.

[10] Por. JAN PAWEŁ II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, przem. cyt., nr 3.

[11] Problem jest poważny. W *Liście do Młodych „Parati sermper"* Jan Paweł II zwrócił uwagę na konieczność autentyczności człowieczeństwa: „Chodzi tu zarazem o pełną

mość którejkolwiek ze stron jest nieznana, trudno mówić o dialogu, o spotkaniu czy relacji. Tak przynajmniej było do niedawna. Fenomen komunikacji internetowej każe albo zakwestionować słuszność tego założenia albo poddać rewizji całość procesu komunikacji internetowej w kluczu antropologicznym.

Pierwszą trudność w procesie analizy zjawiska czatu internetowego stanowi kwestia tożsamości użytkowników. Bardzo często zdarza się, iż osoba logując się do czatu przyjmuje zupełnie nową tożsamość, niekiedy diametralnie różną od posiadanej w świecie realnym. Nie chodzi tylko o zmianę imienia, wieku czy płci. Nierzadko osobowość wirtualna ma zupełnie innych charakter, upodobania i reakcje niż człowiek pod tę osobowość się podszywający. Zresztą nie do końca chodzi tu o „podszywanie się", ale raczej o przyjęcie zupełnie nowej tożsamości, nie mniej rzeczywistej i spójnej, co występująca w świecie realnym. I tak osoba spokojna i nieśmiała w Internecie staje się kimś niezwykle pewnym siebie, rzutkim i pełnym inicjatywy. Rodzi się pytanie, która z tych osobowości jest bardziej prawdziwa, a która jest tylko maską.

Drugie pytanie, jakie trzeba sobie postawić dokonując próby oceny czatu internetowego, dotyczy celu jego wykorzystania. W przypadku anonimowych użytkowników, zasadniczym celem jest szukanie relacji niezobowiązującej a jednocześnie dającej poczucie kontaktu międzyosobowego[12]. Szczególnym przypadkiem są czaty i fora dla samotnych oraz te o charakterze erotycznym i pornograficznym. Granice między nimi są – wbrew pozorom – niekiedy dosyć płynne i trudne do jednoznacznego określenia. Łą-

---

i dogłębną autentyczność człowieczeństwa, o takąż autentyczność rozwoju ludzkiej osobowości, kobiecej czy męskiej, z wszystkimi właściwościami, jakie stanowią niepowtarzalny rys tej właśnie osobowości, a równocześnie wywołują wieloraki rezonans w życiu środowisk i wspólnot, poczynając od samej rodziny. Każdy z Was ma w jakiś sposób przyczynić się do bogactwa tych wspólnot przede wszystkim przez to, kim jest. Czyż nie w tym kierunku właśnie otwiera się owa młodość, jaka jest «osobowym» bogactwem każdej i każdego wśród Was. Człowiek odczytuje siebie, swoje człowieczeństwo równocześnie jako własny świat wewnętrzny – i jako swoisty obszar bytowania «z drugimi»: «dla drugich»" – JAN PAWEŁ II, *List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży „Parati semper"* (31.03.1985), Poznań 1985, nr 7.

[12] Badania A. Błachnio wskazują, że choć większość respondentów szuka w spotkaniach na czacie towarzystwa, ogromna większość z nich stara się nawiązane tam relacje przenieść i kontynuować w świecie rzeczywistym. Por. A. BŁACHNIO, *Czat – nowe miejsce spotkań,* art. cyt., s. 6–7. Jeśli wyniki te uznać za miarodajne, potwierdzałoby to tezę, iż człowiek dąży do urealnienia zawiązywanych znajomości i jednocześnie ma poczucie, iż relacje internetowe nie są w stanie spełnić tego wymogu.

czy je mniej lub bardziej wyraźnie wypowiedziany głód akceptacji i miłości przy jednoczesnej próbie ukrycia się w wirtualnym świecie ze swoim prawdziwym (to znaczy obecnym w realnym świecie) ja. Problem w tym, że nie jest łatwo odnieść sukces w tym procesie poszukiwania miłości, bo na miłość nie ma żadnej super recepty.

ROLA INTERNETU W PROCESIE POSZUKIWANIA MIŁOŚCI

Osobną kwestią, nad którą trzeba się w tym kontekście zastanowić, jest pytanie, jakiej miłości szukają użytkownicy internetowych forów i czatów, a raczej, co rozumieją pod terminem „miłość". Dla jednych będzie to bowiem po prostu każde działanie skutkujące zaspokojeniem seksualnym, dla innych – trwała, wzajemna, głęboka relacja międzyosobowa[13]. Trzeba zauważyć, że poszukiwanie relacji (w ostatecznym rozrachunku – miłości) jest nade wszystko uwarunkowane wewnętrzną dojrzałością i obrazem siebie, sposobem przeżywania własnej tożsamości, lub też – co zdaje się mieć miejsce coraz częściej – rozpaczliwym poszukiwaniem siebie, akceptacji dla własnej osoby. Im dojrzalsza jest struktura osoby, tym pełniejszej relacji szuka; i odwrotnie – im bardziej niedojrzały jest człowiek, tym większe jest ryzyko, iż miast szukać relacji prawdziwie międzyosobowej, będzie dążył jedynie do rozrywki i zabawy.

„Miłość niejedno ma imię", mówią słowa starej piosenki. Rzeczywiście, zwłaszcza współcześnie przypisuje się to miano różnego rodzaju zachowaniom i postawom odnosząc je już to do odczuć emocjonalnych, już to różnego rodzaju zachowań, zwłaszcza tych o charakterze seksualnym. W niektórych językach mówi się wręcz o „robieniu miłości" (pol. kochaniu się) na określenie współżycia seksualnego. Czy jednak tego szuka człowiek, gdy mówi, że pragnie miłości? To znaczy: czy znalazłszy zaspokojenie seksualne człowiek czuje się – jako osoba – spełniony? Odpowiedź Jana Pawła II

[13] Jan Paweł II w katechezie *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem* (30.07.1980), [w:] *Nauczanie papieskie* III, 2 (1980), Poznań 1986, nr 5 zwraca uwagę, że „istnieje jakby stałe niebezpieczeństwo takiego widzenia, wartościowania, miłowania, w którym to «pożądanie ciała przeciwko duchowi» okazuje się silniejsze od «pożądania ducha»". Człowiek nieustannie zmaga się w sobie z pokusą uprzedmiotowienia drugiego, pokusą złudnej nadziei samozaspokojenia głodu miłości. Por. JAN PAWEŁ II, *Pożądanie – intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca* (17.09.1980), [w:] *Nauczanie papieskie* III, 2 (1980), Poznań 1986, nr 5.

jest jednoznaczna: sprowadzenie miłości do aktu współżycia seksualnego[14] jest znakiem głębokiego zakłamania, swoistego błędu antropologicznego, stawiającego człowieka jako przedmiot użycia. W swej istocie, owo uprzedmiotowienie dotyka wszystkich: człowiek, traktując drugiego jako przedmiot użycia, uprzedmiotawia także samego siebie[15]. Tym samym uniezdalnia siebie zarówno do daru miłości, jak i do przyjęcia go od drugiego.

Brak zgody na nieuporządkowane przeżywanie seksualności nie może w żaden sposób być utożsamiany z odrzuceniem seksualności w ogóle. Seksualność, zawsze postrzegana w odniesieniu do jedności małżeńskiej i powołania do prokreacji, w nauczaniu Magisterium darzona jest głębokim szacunkiem. Kościół daleki jest od postawy nieufności czy wrogości wobec płciowości i aktu małżeńskiego[16]. Przeciwnie, niemal na każdym kroku znaleźć można wypowiedzi pełne afirmacji ludzkiej płciowości, choć niewątpliwie równie często natknąć się można na postulaty porządkowania tej sfery zgodnie z prawem moralnym. Wbrew obecnym w świecie poglądom (wypowiadanym zarówno na łamach kolorowych magazynów, jak i z parlamentarnych mównic) Kościół jest przekonany, iż seksualność jest ściśle związana z miłością – jest jej znakiem (nigdy zaś na odwrót)[17].

Drugą rzeczywistością, której zdają się szukać goszczący na czacie internauci, jest potrzeba akceptacji. Anonimowość wirtualnych pokoi daje szansę wyrwania się poza krąg ludzi, którzy ich znają i mają o nich wyrobione zdanie. W sieci można dostać nową szansę i to po wielokroć. Wystarczy się wylogować i spróbować jeszcze raz, tyle że pod nowym nickiem[18].

Ciekawa rzecz, że owa anonimowość nie przeszkadza w zdobyciu zaufania. Przeciwnie, ludzie gotowi są na bardzo poważne rozmowy, z pełną niekiedy szczerością – znacznie większą, niż wobec najbliższych przyjaciół – można by rzec, że „jak na spowiedzi", gdyby nie to, że spowiednicy nie zawsze są do końca uczciwi... Paradoksalnie, jest to zaufanie nie do końca

[14] Jest rzeczą znamienną, że nauczanie Kościoła nie używa określenia „akt seksualny" a jedynie „akt małżeński". Wypowiedzi Magisterium na temat podejmowanego współżycia odnoszą się bowiem jedynie do relacji, którą można w założeniu uznać za uporządkowaną; nie ma większego sensu rozwodzić się nad stopniem nieuporządkowania cudzołóstwa we wszelkich możliwych konfiguracjach i uwarunkowaniach.

[15] Por. JAN PAWEŁ II, *Z chwilą opanowania woli – „pożądanie" dysponuje w pełni podmiotowością osoby* (24.09.1980), [w:] *Nauczanie papieskie* III, 2, dz. cyt., s. 377-379.

[16] Por. FC 32.

[17] Por. LdR 19; JAN PAWEŁ II, *Relacja między tym, co „etyczne", a tym co „erotyczne"* (5.11.1980), [w:] *Nauczanie papieskie* III, 2, dz. cyt., s. 559–562.

[18] Por. A. BŁACHNIO, *Czat – nowe miejsce spotkań,* art. cyt., s. 5.

jednak prawdziwe, nawet wtedy, gdy ludzie są naprawdę szczerzy. Owa nieuczciwość polega na tym, że podstawowym założeniem jest wzajemny dystans, nieznajomość i praktyczna niemożność identyfikacji rozmówcy w przyszłości. Nie będzie zatem możliwości ani by sprawdzić te opowieści, ani by je wykorzystać przeciw komukolwiek[19].

Prawdziwa otwartość oznacza, że osoba ponosi ryzyko zranienia ze strony tych, których obdarza zaufaniem. W ten sposób dokonuje się dar z siebie – człowiek składa własne poczucie bezpieczeństwa w ręce drugiego w nadziei, że ten dar zostanie przyjęty, doceniony i obdarzony adekwatną odpowiedzią. Tymczasem w konwersacji internetowej założenie jest takie: człowiek daje słowa i otrzymuje słowa. Może się tymi słowami wzruszyć, może na ich podstawie pofantazjować, może być uczciwy lub nie, ale w gruncie rzeczy odbierać powinien wszystko jako fikcję. Zdarzają się sytuacje, gdy spotkanie w świecie realnym[20] potwierdza informacje z czatu, ale czyż relacja wtedy nie nabiera zupełnie innego charakteru? Kończy się konwencja czatu, a zaczyna realna pogawędka, tyle że na łączach Internetu.

Dopóki trwa jednak relacja wirtualna[21], nie ma w niej miejsca na miłość rozumianą jako bezwarunkowe spotkanie dwóch osób, spotkanie ukierunkowane na dar z siebie. Miłość w ujęciu chrześcijańskim oznacza troskę o prawdziwe dobro drugiego człowieka, podczas gdy czat ze swej natury jest nastawiony – nie należy rozumieć tego wyłącznie pejoratywnie – egocentrycznie. Tu nie ma miejsca na miłość, bo nie ma drugiej osoby – są tylko „nicki"…

Kolejnym istotnym elementem miłości jest przebaczenie. Zgodnie ze starą polską piosenką „miłość ci wszystko wybaczy…", jeśli jest prawdziwa, szczera i głęboka. To wybaczenie opiera się na uznaniu słabości, na potwierdzeniu winy, a jednocześnie na obustronnej woli pokonania zaistnia-

[19] Z drugiej strony nieszczerość, przesada i konfabulacja są dosyć powszechnym doświadczeniem, a przynajmniej przekonaniem uczestniczących w czatach osób. I znowu – przedziwnym paradoksem jest akceptacja tego stanu rzeczy. Por. A. BŁACHNIO, *Czat – nowe miejsce spotkań,* art. cyt., s. 7.

[20] Warto zauważyć, że określenie „świat realny" opiera się na przyjęciu konkretnych założeń metafizycznych. Tymczasem – jak zauważają psychologowie – realność świata może opierać się na subiektywnych odczuciach działającego podmiotu, który może uznać rzeczywistość wirtualną za znacznie bardziej prawdziwą, niż otaczająca go materia. Dla potrzeb niniejszej refleksji przyjęto, iż światem realnym określona została sfera materialna, natomiast światem wirtualnym – „obszar" sieci internetowej.

[21] Wirtualności w tym rozumieniu nie należy utożsamiać z fikcyjnością, jak to czynią niektórzy – problemy świata wirtualnego są niekiedy równie poważne w konsekwencjach psychologicznych, co problemy obecne w świecie realnym.

łych problemów. Ponieważ jednak miłość (a w jej ramach – przebaczenie) jest wyrazem szacunku dla osoby (tak kochającej, jak i kochanej), deklaracja miłości w żadnym razie nie oznacza przyzwolenia na traktowanie kogokolwiek w sposób instrumentalny, przedmiotowy. Miłość nie usprawiedliwia braku szacunku dla osoby. Na marginesie warto zauważyć, że właśnie takie – pozbawione szacunku – odniesienie sprawia, że ślub w niektórych wypadkach jest początkiem końca miłości – ludzie przestają się odnosić do siebie z szacunkiem, bo rzekomo w imię miłości wszystko wolno. Nie wolno...

W rzeczywistości wirtualnej trudno znaleźć miejsce na przebaczenie, ponieważ trudno o rzeczywiście międzyosobowe odniesienie pomiędzy czatującymi internautami. Siłą rzeczy, tak jak wzajemna życzliwość jest nie do końca prawdziwa, tak i przewiny[22]. Trudno mówić o rzeczywistej winie tam, gdzie uczestnicy relacji nie do końca są prawdziwi – jako osoby o określonej i trwałej tożsamości, gdzie relacja budowana jest na wypowiadanej prawdzie o sobie. Z drugiej strony, ponieważ relacja wirtualna w tym właśnie wymiarze jest relacją fikcyjną, musi zostać określona jako wewnętrznie nieuporządkowana. Jak się wydaje, jedynym sposobem przezwyciężenia tego zakłamania i pojednania, które mogłoby stworzyć podstawy dla relacji miłości, jest wyprowadzenie jej do świata realnego. Oczywiście, urealnienie relacji samo w sobie nie jest remedium na zakłamanie wzajemnych odniesień, jednak stanowi warunek *sine qua non* procesu uzdrowienia.

Kiedy mowa jest o miłości, prędzej czy później pojawia się pytanie o trwałość relacji. W odniesieniu do relacji wirtualnych jest to pytanie tym bardziej zasadne, że tymczasowość należy do natury obecności w sieci.

[22] Należy zwrócić uwagę, że w świecie realnym dialog międzyosobowy dokonuje się na bardzo wielu płaszczyznach, zaś werbalna wymiana myśli i poglądów stanowi stosunkowo nieznaczną część relacji. Tylko ok. 20% naszej komunikacji odbywa się w świecie realnym za pomocą słów. Reszta (przygniatająca większość) to komunikacja pozawerbalna: mimika, mowa ciała, intonacja, okoliczności, w jakich podejmowane są konkretne tematy. Wszystkie te elementy budują głębię wzajemnych odniesień. Tymczasem rzeczywistość wirtualna ogranicza się wyłącznie do słów (w dodatku słów pisanych maszynowo) i gry wyobraźni uczestników czatu. Być może siła relacji wirtualnych opiera się właśnie na subiektywnych, nieweryfikowalnych odczuciach, które są niczym innym, jak tylko owocem własnych fantazji. W „matrixie" wszystko jest słowem, ewentualnie emoticonem. Oznacza to, że pewne rzeczy, których normalnie się nie mówi, bo nie trzeba ich wypowiadać słowami, wymagają bezpośredniej ekspresji. Inaczej nigdy nie zostaną zauważone. Paradoksalnie, obniża to – jak się wydaje – rangę wypowiadanych słów. Stąd być może używanie słów i znaków mocniej, dosadniej określających gesty, uczucia i zamierzenia. Por. D. KORNAS-BIELA, *Oddziaływanie Internetu...*, art. cyt., s. 2.

Chociaż „matrix" nie zawsze jest bezpiecznym miejscem, niekiedy zdaje się spełniać rolę azylu, jakby miejsca ucieczki przed światem materialnym. Można się tu schować i przeczekać trudny okres. Nie wydaje się jednak, by było to dobre „miejsce" do zamieszkania na stałe. Z drugiej strony – dotyczy to nade wszystko osób uzależnionych od Internetu – są tacy, którzy umieją funkcjonować wyłącznie w świecie wirtualnym. Ci jednak (jak każdy dotknięty uzależnieniem w takim stopniu) nie są zdolni do wejścia w relację polegającą na odpowiedzialnym i całkowitym darze z siebie[23].

Oczywiście, są ludzie, którzy nigdy w sieci nie byli, nigdy nie byli na czacie, obracają się wyłącznie w realnej rzeczywistości. I nigdy nikogo nie spotkali. Zawsze byli sami i zawsze byli bardzo nieszczęśliwi. Z drugiej strony, są tacy, którzy czat traktują jako sposób na nawiązanie kontaktu na poziomie czysto fizycznym. Nie szukają nikogo, a jedynie drogi do zaspokojenia własnych pragnień. Są wreszcie tacy, którzy szukają miłości. Muszą jednak zdawać sobie sprawę, że w świecie wirtualnych znajomości jej nie znajdą. Miłość można znaleźć tylko w realnym świecie, bo tylko tam człowiek jest prawdziwy, tylko tam jest naprawdę sobą, jest naprawdę osobą. Tylko w „realu" można spotkać kogoś drugiego, kto będzie równie prawdziwy, i kogo będzie można obdarzyć sobą do końca. „Matrix" może być drogą do takiego spotkania, ale nie można mylić drogi z domem do którego prowadzi.

Sieć internetowa jest doskonałym narzędziem do zdobywania informacji i nawiązywania kontaktów. Dokonująca się w niej wymiana myśli z trudem jednak spełnia (jeżeli w ogóle) kryteria relacji międzyosobowej. Dlatego świat wirtualny nie jest w stanie dać człowiekowi odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość – tę każdy musi odnaleźć w sobie samym. Nie otworzy mu również drzwi do miłości, gdyż ta domaga się pełnego zaangażowania wolnych i świadomych osób. Dlatego chociaż w sieci można spotkać wielu ludzi, takie spotkanie ma sens tylko o tyle, o ile prowadzi do spotkania w świecie rzeczywistym.

[23] Por. A. BŁACHNIO, *Czat – nowe miejsce spotkań,* art. cyt., s. 4. Autorka potwierdza, że jest możliwe, iż „jeśli dzieci od najmłodszych lat porozumiewają się w ten sposób (poprzez czat internetowy – P.K.), mogą mieć trudności w kontaktach społecznych w rzeczywistym świecie. Mówi się też o uzależnieniu od Internetu, ale jak pisze Potera (1998) „na nałóg narażone są jedynie osoby samotne, introwertyczne, z niską samooceną i podatne na inne uzależnienia". Jakkolwiek ostatnia uwaga może brzmieć uspokajająco, należy zwrócić uwagę na pogłębiający się kryzys relacji społecznych oraz wzrost liczby osób doświadczających problemu niskiej samooceny. Oznaczałoby to, że „grupa ryzyka" może obejmować znaczną część populacji posiadającej dostęp do Internetu.

**A MAN AND A WOMAN ON AN INTERNET CHAT.
LOST SELF-IDENTITY LOOKING FOR LOVE**

Internet chat is nowadays more and more popular way of communication. For many it became an opportunity to meet new people and to create new relationships, love – as they claim – included. However, with this opportunity some dangers came: addiction, falsehood, irresponsibility. The problem is therefore, whether these relationships can be true enough to be called personal, as the chatting individual accepts new identity for each session. Does an Internet can be an area of interpersonal relationships or it has to stay as a gate to the real world, where the true person can enter into truly human unconditional and self-giving love.

tłum. Piotr Kiniewicz

Ks. Grzegorz Koss

KLONOWANIE CZŁOWIEKA
WYBRANE ZAGADNIENIA ETYCZNO-MORALNE

Koniec XX i początek XXI wieku to okres bardzo dynamicznego postępu naukowego i technologicznego w biologii oraz medycynie. Jednym z jego owoców są nowe techniki biomedyczne umożliwiające badanie, kontrolowanie i sterowanie procesami odpowiadającymi za początek życia organizmu i jego rozwój. Przykładem takiej techniki jest klonowanie, dla którego nowe perspektywy otworzyły się wraz z narodzinami owcy Dolly – pierwszego na świecie ssaka sklonowanego z komórki dorosłego osobnika. W lutym 2007 roku minęło 10 lat od chwili opublikowania opisu eksperymentu, w rezultacie którego przyszła ona na świat. Podejmowane w ciągu minionej dekady próby klonowania kolejnych gatunków ssaków zostały uwieńczone sukcesami, potwierdzając zdolność do przekraczania nowych granic przez naukowców dysponujących osiągnięciami współczesnej biotechnologii. Jedną z takich granic jest zastosowanie klonowania w odniesieniu do człowieka. Choć z punktu widzenia technicznego wydaje się ono możliwe, rodzi jednocześnie szereg wątpliwości natury moralnej.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania problemów etyczno-moralnych wpisanych w każdą formę klonowania człowieka oraz sformułowania oceny tej procedury. Punktem odniesienia dla jej dokonania jest nauczanie Kościoła dotyczące zagadnień bioetycznych zawarte przede wszystkim w encyklice *Evangelium vitae* papieża Jana Pawła II oraz jego przemówieniach i orędziach. Cenne źródło stanowią również instrukcja *Donum vitae* Kongregacji Nauki Wiary, *Refleksje na temat klonowania* Papieskiej Akademii *Pro Vita* oraz wypowiedzi Stolicy Apostolskiej dotyczące tematu klonowania człowieka. Refleksja etyczno-moralna powinna jednak zostać osadzona w szerszym kontekście. W artykule przedstawione są więc najpierw podstawowe informacje o klonowaniu ssaków, a następnie dane dotyczące klonowania człowieka. Wiadomości te umożliwiają zarysowanie problemów

etyczno-moralnych związanych z klonowaniem oraz dokonanie jego oceny. W niej znajduje swe uzasadnienie troska o używanie właściwej terminologii odnoszącej się do klonowania człowieka.

KLONOWANIE SSAKÓW

W biologii klonowanie oznacza proces, w wyniku którego zostaje utworzony klon, czyli grupa co najmniej dwóch komórek lub osobników identycznych pod względem genetycznym. W warunkach naturalnych samorzutne powstawanie klonów jest zjawiskiem powszechnie występującym wśród tych roślin i zwierząt, które rozmnażają się w sposób bezpłciowy. Klonem jest na przykład populacja pantofelków powstała w wyniku kolejnych podziałów poprzecznych rozpoczynających się od pojedynczego osobnika, czy też powstające z kłączy nowe rośliny. U ssaków zjawisko rozrodu bezpłciowego nie występuje i tą drogą nie jest możliwe tworzenie się klonów. Zdarza się jednak, że klony u niektórych gatunków ssaków powstają w wyniku zachodzącego w początkowej fazie rozwoju podziału jednego zarodka na dwa lub więcej. W konsekwencji tworzą się osobniki identyczne genetycznie, które wywodzą się z jednej zapłodnionej komórki jajowej. Są one określane mianem bliźniąt lub wieloraczków jednojajowych (monozygotycznych)[1].

Dzięki rozwojowi biotechnologii w XX wieku zostało wypracowanych szereg technik umożliwiających klonowanie ssaków w warunkach laboratoryjnych. Do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia pozwalały one wyłącznie na klonowanie zarodkowe, tj. uzyskiwanie identycznych genetycznie osobników wywodzących się z jednego zarodka[2]. Przy ich zastosowaniu nie było natomiast możliwe klonowanie somatyczne, czyli uzyskanie kopii genetycznych płodów lub organizmów dorosłych. Przełomem okazało się udoskonalenie jednej z technik klonowania – metody transplantacji jąder komórkowych. Metoda ta jest procedurą, która wymaga przeprowadzenia kilku działań. Pierwszym jest zabieg tzw. enukleacji (wyjądrzenia) oocytu, który polega na pozbawieniu niezapłodnionej komórki jajowej

[1] Por. J. A. MODLIŃSKI, J. KARASIEWICZ, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, [w:] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. CHYROWICZ, Lublin 1999, s. 24–26.

[2] Szczegółowy opis metod klonowania zarodków ssaków zob.: J. A. MODLIŃSKI, *Mikromanipulacje na gametach i zarodkach ssaków*, [w:] *Biotechnologia zwierząt*, red. L. ZWIERZCHOWSKI, K. JASZCZAK, J. A. MODLIŃSKI, Warszawa 1997, s. 373–409.

jej własnego materiału genetycznego przy zastosowaniu manipulacji mikrochirurgicznej. Do tak przygotowanej komórki jajowej wprowadzane jest następnie znajdujące się w odpowiedniej fazie cyklu komórkowego jądro pobrane z komórki poddawanego klonowaniu osobnika dorosłego. Aby powstały w ten sposób zarodek rozwijał się prawidłowo, musi zostać poddany aktywacji. Przeprowadza się ją stosując bodźce chemiczne (np. etanol, jony strontu lub jonomycynę) albo czynniki fizyczne (np. impulsy prądu stałego). Wstępny etap rozwoju odbywa się w warunkach laboratoryjnych. Po osiągnięciu odpowiedniego stadium zarodek może zostać przeniesiony do organizmu matki zastępczej w celu kontynuowania dojrzewania aż do urodzenia[3]. Pierwszym ssakiem sklonowanym przy zastosowaniu metody transplantacji jąder – jedynej procedury umożliwiającej klonowanie dorosłych osobników – była owca. Eksperyment, którego wyniki zostały opublikowane w 1997 roku przez prestiżowe brytyjskie czasopismo naukowe „Nature", został przeprowadzony przez zespół naukowców z Roslin Institute koło Edynburga kierowany przez Iana Wilmuta. Badacze ze Szkocji skonstruowali 277 zarodków, z których urodziło się jedno jagnię – słynna owieczka Dolly[4]. W następnych latach podjęto bardzo intensywne próby wykorzystania metody transplantacji jąder do uzyskania klonów kolejnych gatunków zwierząt. W rezultacie udało się sklonować myszy, bydło, świnie, bantengi, gaury, kozy, króliki, koty, szczury, konie, muły, koty nubijskie oraz psy[5].

Tak duże zainteresowanie klonowaniem znajduje swoje uzasadnienie w korzyściach płynących z rozwoju tej techniki. Dotyczą one najpierw sfery czysto poznawczej. Badania nad klonowaniem somatycznym dają bowiem nadzieję pogłębienia wciąż niekompletnej wiedzy dotyczącej procesów zachodzących w bardzo wczesnych stadiach rozwoju ssaków. Istotne są jednak także możliwości wykorzystania klonowania w celach praktycznych, istotnych z punktu widzenia farmakologii i medycyny. Metoda transplantacji jąder stwarza szansę uzyskiwania zwierząt transgenicznych, które mogłyby produkować w mleku lub w moczu ludzkie białka stosowane w tera-

[3] Por. J. A. MODLIŃSKI, J. KARASIEWICZ, *Klonowanie somatyczne ssaków*, „Medycyna Wieku Rozwojowego" 5(2001) suplement 1 do nr 1, s. 11–14; J. A. MODLIŃSKI, J. KARASIEWICZ, *Klonowanie ssaków...*, art. cyt., s. 55–69.

[4] Zob. I. WILMUT, A. E. SCHNIEKE, J. McWHIR. A. J. KIND, K. H. S. CAMPBELL, *Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells*, „Nature" 385(1997) nr 6619, s. 810–813.

[5] Por. A. DINNYES, A. SZMOLENSZKY, *Animal cloning by nuclear transfer: state-of-the-art and future perspectives*, „Acta Biochimica Polonica" 52(2005) nr 3, s. 586.

pii ciężkich schorzeń, np. czynniki krzepnięcia krwi VIII i IX podawane w hemofilii, α_1-antytrypsynę wykorzystywaną w leczeniu rozedmy płuc, antytrombinę III i tkankowy aktywator plazminogenu znajdujące zastosowanie w zaburzeniach zakrzepowych czy hormon wzrostu podawany przy niedoczynności przysadki mózgowej. W porównaniu z dotychczas stosowanymi sposobami otrzymywania tych substancji zastosowanie klonowania wydaje się być najkorzystniejsze w aspekcie wydajności i kosztów. Zwierzęta transgeniczne otrzymane poprzez klonowanie metodą transplantacji jąder mogłyby również stanowić źródło narządów dla ludzi oczekujących na przeszczep serca, nerki lub wątroby. Gatunkiem uważanym za najlepszego dawcę organów dla człowieka jest świnia. Rozważa się także wykorzystanie świńskich wysepek trzustkowych w leczeniu cukrzycy[6]. Osiągnięcia w dziedzinie klonowania ssaków otwierają techniczne możliwości zastosowania tej metody w odniesieniu do człowieka.

KLONOWANIE CZŁOWIEKA

Uwieńczone sukcesem eksperymenty wykorzystujące technikę transplantacji jąder komórkowych do uzyskiwania klonów zwierząt zainicjowały dyskusję na temat klonowania człowieka. Zazwyczaj dokonuje się w jej ramach rozróżnienia pomiędzy klonowaniem reprodukcyjnym i klonowaniem „terapeutycznym".

Klonowanie reprodukcyjne

Istotą klonowania reprodukcyjnego jest powołanie do życia i doprowadzenie do urodzenia nowej istoty ludzkiej posiadającej materiał genetyczny identyczny z człowiekiem będącym dawcą jądra komórkowego. Osiągnięcie tego celu wymagałoby przeprowadzenia wszystkich etapów procedury klonowania analogicznie do przypadku klonowania somatycznego zwierząt. Po pierwszej fazie rozwoju odbywającej się w warunkach laboratoryjnych konieczne byłoby przeniesienie embrionu do łona kobiety, w którym mógłby on dojrzewać aż do momentu narodzin. Zwolennicy klo-

[6] Por. J. A. MODLIŃSKI, J. KARASIEWICZ, *Klonowanie somatyczne*, art. cyt., s. 17–20; E. O. MELO, A. M. O. CANAVESSI, M. M. FRANCO, R. RUMPF, *Animal transgenesis: state of the art and applications*, „Journal of Applied Genetics" 48(2007) nr 1, s. 50, 54–55.

nowania reprodukcyjnego człowieka podają szereg argumentów uzasadniających jego stosowanie. Technika ta, według nich, pozwoliłaby na posiadanie biologicznie spokrewnionego potomstwa osobom, które z różnego rodzaju przyczyn są pozbawione takiej możliwości, np. parom dotkniętym problemem niepłodności, osobom żyjącym samotnie czy parom homoseksualnym; umożliwiłaby parom obarczonym ryzykiem genetycznym uniknięcie wystąpienia choroby dziedzicznej u dzieci; stwarzałaby szansę urodzenia dziecka będącego optymalnym dawcą narządów (np. nerki lub szpiku kostnego) dla członka rodziny potrzebującego przeszczepu; pozwoliłaby odtworzyć zmarłego członka rodziny oraz ludzi cechujących się wyjątkowym talentem, zdolnościami czy urodą[7].

Choć wśród naukowców i polityków przeważa opinia, iż próby klonowania reprodukcyjnego człowieka nie powinny być podejmowane[8], niektórzy badacze deklarują swój zamiar prowadzenia eksperymentów zmierzających do wykorzystania tej techniki w odniesieniu do ludzi. Jednym z nich jest pochodzący z Cypru Amerykanian Panayiotis Zavos, który wraz z Włochem Severino Antinorim ogłosił w 2001 roku gotowość stosowania klonowania reprodukcyjnego w celu zapewnienia potomstwa osobom cierpiącym z powodu niepłodności[9]. Wydaje się, że P. Zavos nie ogranicza się do deklaracji, ale prowadzi intensywne badania zmierzające do osiągnięcia zapowiadanych rezultatów. Na początku 2004 roku oświadczył on, iż dokonał transferu do łona kobiety sklonowanego embrionu ludzkiego powstałego z komórki jajowej uzyskanej od trzydziestopięcioletniej pacjentki i jądra komórki pochodzącej ze skóry jej niepłodnego męża[10]. W wyniku tych manipulacji nie doszło jednak do rozwoju ciąży. Opis doświadczenia został zamieszczony w sierpniu 2006 roku na łamach czasopisma naukowego „Archives of Andrology"[11].

---

[7] Por. THE PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Human cloning and human dignity: an ethical inquiry*, Washington, D.C. 2002, s. 78–80; W. BOŁOZ, *Klonowanie człowieka a eugenika*, „Medycyna Wieku Rozwojowego" 5(2001) suplement 1 do nr 1, s. 54.

[8] Zob. np.: R. JAENISCH, I. WILMUT, *Don't clone humans!*, „Science" 291(2001) nr 5513, s. 2552; G. J. ANNAS, *Cloning and the U. S. Congress*, „The New England Journal of Medicine" 346(2002) nr 20, s. 1599–1602.

[9] Por. D. JOSEFSON, *Scientists plan human cloning clinic in the United States*, „British Medical Journal" 322(2001) nr 7282, s. 315.

[10] Por. S. MAYOR, *Claim of human reproductive cloning provokes calls for international ban*, „British Medical Journal" 328(2004) nr 7433, s. 185.

[11] Zob. P. ZAVOS, *Possible therapy of male infertility by reproductive cloning: one cloned human 4-cell embryo*, „Archives of Andrology" 52(2006) nr 4, s. 243–254.

Klonowanie „terapeutyczne"

Klonowanie określane jako „terapeutyczne" jest ściśle związane z koncepcją wykorzystania zarodkowych komórek macierzystych w leczeniu określonych jednostek chorobowych. Komórki tego typu są uzyskiwane ze znajdujących się we wczesnej fazie rozwoju embrionów po osiągnięciu przez nie stadium blastocysty w 5 dniu od zapłodnienia. Na tym etapie zarodek ludzki ma formę wypełnionego płynem pęcherzyka zbudowanego z ok. 100–150 komórek tworzących dwie, mające odmienne właściwości struktury: zewnętrzną otoczkę zwaną trofoblastem oraz wewnętrzną grupę komórek zlokalizowanych na jednym z biegunów blastocysty określaną jako węzeł zarodkowy lub wewnętrzna masa komórkowa. W warunkach naturalnych trofoblast odgrywa zasadniczą rolę w procesie zagnieżdżenia embrionu w błonie śluzowej macicy, z węzła zarodkowego natomiast powstają wszystkie rodzaje komórek budujące poszczególne tkanki i narządy nowego organizmu[12]. Pobranie komórek węzła zarodkowego z embrionu ludzkiego i przeniesienie ich do hodowli umożliwia otrzymanie linii zarodkowych komórek macierzystych, które cechuje zdolność różnicowania się we wszystkie spośród ok. 200 typów komórek występujących w ustroju człowieka. Ta szczególna właściwość jest określana jako pluripotencjalność. Zaletą zarodkowych komórek macierzystych jest również ich stosunkowo łatwo osiągalna możliwość namnażania oraz utrzymywania w stanie niezróżnicowanym w hodowli. Ze względu na swoje cechy komórki zarodkowe mogłyby stanowić źródło zróżnicowanych komórek do transplantacji. Nabycie umiejętności kontrolowanego sterowania różnicowaniem ludzkich zarodkowych komórek macierzystych pozwoliłoby bowiem na uzyskiwanie w laboratorium ściśle określonych typów komórek, które następnie – w ramach metody leczenia określanej jako terapia komórkowa – byłyby przeszczepiane osobom cierpiącym na schorzenia spowodowane ich brakiem lub niewłaściwym funkcjonowaniem. Do takich schorzeń należy np. cukrzyca typu I, której objawy są wynikiem defektu komórek β wysp trzustkowych. Uzyskanie komórek wysp z zarodkowych komórek macierzystych i ich przeszczepienie chorym byłoby skutecznym sposobem osiągnięcia efektu leczniczego[13].

Po raz pierwszy linie ludzkich zarodkowych komórek macierzystych zostały wyprowadzone w 1998 roku przez zespół naukowców kierowany

[12] Por. J. A. MODLIŃSKI, J. KARASIEWICZ, *Klonowanie ssaków…*, art. cyt., s. 30.

[13] Por. E. SNARSKI, W. W. JĘDRZEJCZAK, *Zarodkowe komórki macierzyste i ich wykorzystanie w medycynie*, „Postępy Biologii Komórki" 32(2005) suplement nr 23, s. 44–46, 50–51.

przez amerykańskiego uczonego Jamesa A. Thomsona. Do ich otrzymania wykorzystano embriony nadliczbowe powstałe w wyniku zapłodnienia *in vitro*, które zostało przeprowadzone dla celów klinicznych[14]. W następnych latach powstały kolejne hodowle komórek macierzystych uzyskiwanych z ludzkich zarodków powołanych do życia przy wykorzystaniu procedury zapłodnienia pozaustrojowego. Zastosowanie tych komórek do przeszczepów nie jest jednak na obecnym etapie rozwoju wiedzy możliwe. Aby wdrożenie terapii komórkowej u człowieka stało się faktem, konieczne byłoby najpierw opanowanie precyzyjnych metod otrzymywania z komórek macierzystych komórek pożądanego typu. Drugim wyzwaniem jest problem odrzucenia przeszczepianego materiału przez biorcę. Wprowadzenie do organizmu biorcy komórek wywodzących się z embrionu prowadzi do rozpoznania ich przez układ immunologiczny jako obcych i skutkuje reakcją odrzucenia przeszczepu. Jednym ze sposobów jej uniknięcia mogłaby być transplantacja komórek antygenowo zgodnych z tkankami biorcy. Potencjalną metodą pozwalającą na uzyskanie takich komórek jest klonowanie nazywane – ze względu na cel, dla którego jest podejmowane – „terapeutycznym"[15]. Jego przeprowadzenie wymagałoby początkowo podjęcia dokładnie takich samych działań jak w przypadku klonowania reprodukcyjnego. Konieczne byłoby więc dokonanie enukleacji oocytu, pobranie jądra z komórki somatycznej pacjenta, dla którego miałyby zostać przygotowane komórki macierzyste będące źródłem do otrzymania tkanek do przeszczepu, wytworzenie zarodka poprzez wprowadzenie jądra do wyjądrzonego oocytu i pobudzenie do rozwoju tak powstałego embrionu aż do osiągnięcia przez niego stadium blastocysty. Blastocysta nie byłaby jednak przenoszona do łona matki, ale służyłaby do wyprowadzenia hodowli komórek macierzystych identycznych genetycznie z komórkami dawcy jądra komórkowego, czyli pacjenta. Założenie hodowli wymagałoby pobrania z blastocysty węzła zarodkowego, co w konsekwencji skutkowałoby jej zniszczeniem[16].

[14] Zob. J. A. THOMSON, J. ITSKOVITZ-ELDOR, S. S. SHAPIRO, M. A. WAKNITZ, J. J. SWIERGIEL, V. S. MARSHALL, J. M. JONES, *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, „Science" 282(1998) nr 5391, s. 1145–1147.

[15] Por. E. SNARSKI, W. W. JĘDRZEJCZAK, *Zarodkowe komórki macierzyste*, art. cyt., s. 47–49.

[16] Por. J. KARASIEWICZ, J. A. MODLIŃSKI, *Komórki macierzyste ssaków: potencjalne źródło zróżnicowanych komórek do transplantacji*, „Postępy Biologii Komórki" 28(2001) nr 3, s. 225–226.

W przeciwieństwie do klonowania reprodukcyjnego w środowisku naukowym istnieje daleko posunięta aprobata dla klonowania terapeutycznego człowieka i próby wprowadzenia tej techniki w życie są podejmowane. Już w 2001 roku naukowcy z amerykańskiej firmy biotechnologicznej Advanced Cell Technology zastosowali metodę transplantacji jąder w celu uzyskania zarodków ludzkich. W eksperymencie do oocytów pobranych od 7 kobiet wprowadzano jądra fibroblastów lub komórki pęcherzykowe uzyskane od anonimowych dawców, uzyskując 19 embrionów. Z ośmiu komórek jajowych, do których zostały wprowadzone komórki pęcherzykowe, dwie rozwinęły się tworząc zarodki złożone z czterech komórek, a jedna osiągnęła stadium sześciokomórkowe. Na tym etapie zarodki przestały się dzielić[17]. Amerykańscy badacze nie są jedynym zespołem stawiającym sobie za cel uzyskanie komórek macierzystych metodą transplantacji jąder. W 2004 i 2005 roku ukazały się na łamach „Science" dwa artykuły przedstawiające wyniki eksperymentów przeprowadzonych przez badaczy z Korei Południowej pod kierownictwem Woo Suk Hwanga, których rezultatem miało być uzyskanie odpowiednio 1 i 11 linii ludzkich zarodkowych komórek macierzystych z embrionów powstałych przez klonowanie[18]. Rzetelność tych badań została jednak poddana w wątpliwość. Specjalna komisja powołana na Seulskim Uniwersytecie Narodowym wykazała, że znacząca ilość opublikowanych danych została spreparowana i naukowcy koreańscy nie zdołali uzyskać ani jednej linii komórek macierzystych. Powołując się na prace komisji, redakcja prestiżowego tygodnika naukowego podjęła w styczniu 2006 roku decyzję o natychmiastowym i bezwarunkowym wycofaniu obydwu publikacji[19]. Choć informacje koreańskich naukowców o wyprowa-

[17] Zob. J. B. CIBELLI, A. A. KIESSLING, K. CUNNIFF, C. RICHARDS, R. P. LANZA, M. D. WEST, *Somatic cell nuclear transfer in humans: pronuclear and early embryonic development*, „E-biomed: The Journal of Regenerative Medicine" 2(2001) nr 5, s. 28–29; J. B. CIBELLI, R. P. LANZA, M. D. WEST., C. EZELL, *Pierwszy ludzki klon*, „Świat Nauki" (2002) nr 1(125), s. 30–31, 34–37.

[18] Zob. W. S. HWANG, Y. J. RYU, J. H. PARK, E. S. PARK, E. G. LEE, J. M. KOO, H. Y. JEON, B. C. LEE, S. K. KANG, S. J. KIM, C. AHN, J. H. HWANG, K. Y. PARK, J. B. CIBELLI, S. Y. MOON, *Evidence of a pluripotent human embryonic stem cell line derived from a cloned blastocyst*, „Science" 303(2004) nr 5664, s. 1669–1674; W. S. HWANG, S. I. ROH, B. C. LEE, S. K. KANG, D. K. KWON, S. KIM, S. J. KIM, S. W. PARK, H. S. KWON, C. K. LEE, J. B. LEE, J. M. KIM, C. AHN, S. H. PAEK, S. S. CHANG, J. J. KOO, H. S. YOON, J. H. KWANG, Y. Y. HWANG, Y. S. PARK, S. K. OH, H. S. KIM, J. H. PARK, S. Y. MOON, G. SCHATTEN, *Patient-specific embryonic stem cells derived from human SCNT blastocysts*, „Science" 308 (2005) nr 5729, s. 1777–1783.

[19] Zob. D. KENNEDY, *Editorial retraction*, „Science" 311(2006) nr 5759, s. 335.

dzeniu linii komórek macierzystych okazały się fałszerstwem, wszystko wskazuje na to, że zdołali oni uzyskać poprzez klonowanie ludzkie blastocysty. Oszustwo dokonane przez W. S. Hwanga wywołało skandal, ale nie doprowadziło do zaprzestania przeprowadzania eksperymentów nad klonowaniem człowieka. W pierwszej połowie 2006 roku co najmniej trzy grupy badaczy w Stanach Zjednoczonych, trzy zespoły naukowców w Europie (dwa w Wielkiej Brytanii i jeden w Hiszpanii) oraz jeden w Chinach zadeklarowały, iż przygotowują się do podjęcia prób otrzymania zarodkowych komórek macierzystych ze sklonowanych ludzkich embrionów[20].

Podejmowane próby klonowania uświadamiają, że wykorzystanie tej metody nie pozostaje wyłącznie w sferze rozważań teoretycznych. Coraz częściej jest ona stosowana w odniesieniu do człowieka. Refleksja nad klonowaniem nie może zatem ograniczyć się wyłącznie do zagadnień czysto technicznych, ale musi dotyczyć również problematyki moralnej z nim związanej.

PROBLEMATYKA ETYCZNO-MORALNA

Człowiek zajmuje szczególne miejsce w świecie: jest istotą cielesno-duchową i dlatego przysługuje mu godność osoby, która powinna być respektowana od pierwszej chwili jego egzystencji. Szacunek dla godności jest miarą godziwości każdego działania odnoszącego się do człowieka, także badań i technik biomedycznych. Jedną z nich jest klonowanie. Aby dokonać jego oceny trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż jest ono techniką reprodukcji, uwzględnić związane z nim niebezpieczeństwo dla ludzkiego życia i zdrowia oraz przeanalizować wpisany w niego sposób traktowania człowieka.

Technika reprodukcji

Szacunek dla godności osobowej człowieka wymaga, by został on powołany do istnienia w sposób prawdziwie ludzki. Prawdziwie ludzkiego przekazywania życia nie można sprowadzić wyłącznie do procesu biologicznego. Jest ono także wydarzeniem osobowym, które może urzeczywistnić się jedynie w kontekście miłości małżeńskiej znajdującej swój najpełniej-

[20] Por. G. VOGEL, *Picking up the pieces after Hwang*, „Science" 312(2006) nr 5773, s. 516–517.

szy wyraz w akcie małżeńskim. Taki akt, w którym mąż i żona jednoczą się ze sobą na poziomie fizycznym oraz duchowym i składają sobie nawzajem dar z samych siebie, stanowi właściwe miejsce zapoczątkowania istnienia człowieka[21]. Przekazanie życia w akcie małżeńskim jest jednocześnie wydarzeniem o wymiarze religijnym. Mężczyzna i kobieta stają się bowiem „współpracownikami Stwórcy w wydaniu na świat nowej istoty ludzkiej, powołanej do życia wiecznego"[22].

Klonowanie, niezależnie od tego, czy ma na celu przeprowadzenie pełnego rozwoju i doprowadzenie do urodzenia, czy też uzyskanie komórek macierzystych, jest zawsze działaniem, w którym dochodzi do zapoczątkowania nowego życia ludzkiego[23]. Dokonuje się ono jednak w sposób pozbawiony wymiaru osobowego. Rola kobiety i mężczyzny zostaje w nim bowiem sprowadzona wyłącznie do funkcji dawcy komórki jajowej lub jądra komórki somatycznej. Również sam moment rozpoczęcia życia jest zdepersonalizowany. Powołanie do istnienia człowieka nie jest już wynikiem cielesno-duchowego zjednoczenia małżonków, lecz konsekwencją całkowicie pozbawionej pierwiastka duchowego czysto technicznej manipulacji dokonywanej poza kontekstem miłości przez lekarza lub biologa. Nowy człowiek staje się w ten sposób produktem laboratoryjnym[24]. Klonowania nie można zatem uznać za sposób prawdziwie ludzkiej prokreacji, która bazując na mechanizmach biologicznych, jest działaniem przenikniętym człowieczym duchem. Jest ono formą reprodukcji, która redukuje przekaz życia do poziomu czysto biologicznego[25].

Zastosowanie w odniesieniu do człowieka klonowania narusza jego prawo do poczęcia z biologicznego ojca i biologicznej matki w atmosferze

---

[21] Por. R. OTOWICZ, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 206; W. BOŁOZ, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 56–57; A. J. KATOLO, *Bioetyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, „Ethos" 14(2001) nr 3(55), s. 206–207.

[22] JAN PAWEŁ II, *Zamysł Stwórcy a sztuczna prokreacja. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita"* (21 II 2004), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 25(2004) nr 4(262), s. 29–30.

[23] Por. R. R. MARTINO, *W sprawie całkowitego zakazu klonowania człowieka. Wystąpienie podczas 57. Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku* (23 IX 2002), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 23(2002) nr 12(248), s. 50.

[24] Por. A. J. KATOLO, *Klonowanie człowieka – nowe wyzwanie moralne dla etyki chrześcijańskiej*, „Ethos" 14(2001) nr 1–2(53–54), s. 297; W. BOŁOZ, *Życie w ludzkich rękach*, dz. cyt., s. 56–57.

[25] Por. M. MACHINEK, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 130.

osobowej miłości małżeńskiej. Jako technika reprodukcji sprzeciwia się zatem osobowej godności człowieka i sama w sobie jest działaniem niegodziwym[26].

Zagrożenie dla ludzkiego życia i zdrowia

Głównym i podstawowym dobrem osoby ludzkiej jest jej życie. Niezależnie od sposobu powołania do istnienia każdy niewinny człowiek ma prawo do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Szacunek dla tego prawa jest podstawowym kryterium godziwości działania człowieka, także aktywności naukowo-eksperymentalnej w zakresie biologii i medycyny[27].

Wyniki dotychczas przeprowadzonych eksperymentów wykorzystujących klonowanie uświadamiają, że wydajność tej techniki jest bardzo niska. Oznacza to, że wiąże się z nią bardzo wysoka śmiertelność osobników powstałych dzięki jej zastosowaniu. Świadczą o tym rezultaty klonowania zwierząt. W latach 2000–2002 opublikowano 4 artykuły opisujące uwieńczone sukcesem eksperymenty klonowania myszy w celu uzyskania komórek macierzystych. W sumie zdołano wyprowadzić 39 linii zarodkowych komórek macierzystych. Osiągnięcie tego rezultatu wymagało skonstruowania 2560 zarodków, z których jedynie 476 osiągnęło w warunkach laboratoryjnych stadium blastocysty, a 2084 obumarło[28]. W pierwszej fazie rozwoju przebiegającej od zarodka jednokomórkowego do blastocysty śmiertelność embrionów mysich wyniosła zatem 81,4%. Choć dane te dotyczą klonowa-

[26] Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae"* (25 III 1995) , nr 14, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. SZCZYGIEŁ, Tarnów 1998, s. 52 (skrót: EV); R. OTOWICZ, *Etyka życia*, dz. cyt., s. 195.

[27] Por. JAN PAWEŁ II, *Godność dziecka w łonie matki. Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu na temat „Płód jako pacjent"* (3 IV 2000), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 21(2000) nr 6(222), s. 52; tenże, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r. „Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju"* (8 XII 1998), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 20(1999) nr 1(205), s. 5; tenże, *Osoba, nie wiedza jest miarą kryterium wszelkiego działania. Przemówienie do uczestników 81. Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Interny i 82. Kongresu Włoskiego Towarzystwa Chirurgii Ogólnej* (27 X 1980), [w:] *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 192–193.

[28] Por. P. MOMBAERTS, *Therapeutic cloning in the mouse*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 100(2003) suplement nr 1, s. 11924–11925.

nia „terapeutycznego", pierwszy etap procedury klonowania reprodukcyjnego jest taki sam: wymaga doprowadzenia do powstania blastocysty, która następnie jest przenoszona do macicy w celu kontynuowania rozwoju. Dojrzewanie w organizmie matczynym wiąże się z dalszym narażeniem na śmierć. Jak zauważa Teruhiko Wakayama, naukowiec należący do zespołu, który po raz pierwszy w historii sklonował myszy, „pomimo tego, iż mija właśnie 10 lat od chwili, gdy pierwsze sklonowane ssaki zostały wytworzone z komórek somatycznych metodą transferu jądra, (…) wskaźnik powodzeń uzyskiwania żywego potomstwa poprzez klonowanie pozostaje poniżej 5%"[29]. Liczba ta wskazuje, iż większość sklonowanych embrionów przeniesionych do ustroju matki ginie przed porodem.

Wysoka śmiertelność w okresie przedurodzeniowym nie jest jedynym problemem związanym ze stosowaniem techniki klonowania. Zwierzęta urodzone dzięki jej wykorzystaniu są dotknięte nieprawidłowościami rozwojowymi i zdrowotnymi, które nie pozostają bez wpływu na długość ich życia. U przychodzących na świat osobników występuje często (np. w przypadku cieląt u co najmniej kilkunastu procent) zestaw objawów określany mianem „zespołu dużego potomstwa" (ang. *large offspring syndrome*, LOS), na który składa się przedłużony czas trwania ciąży, powiększenie łożyska oraz nadmierna wielkość urodzeniowa. Nierzadko obserwowana jest również niewydolność oddechowa oraz wady nerek, wątroby, serca i mózgu. Również dalszy rozwój nie zawsze przebiega w sposób prawidłowy. Na przykład jedynie 50–70% sklonowanych cieląt osiąga wiek dorosły dojrzewając bez zakłóceń[30].

Zastosowanie metody transplantacji jąder w odniesieniu do człowieka mogłoby narażać ludzkie embriony, płody i noworodki na takie same niebezpieczeństwa, jakie występują przy klonowaniu zwierząt. Trudno oczekiwać, by było możliwe stosowanie tej techniki bez narażania życia embrio-

[29] „Although it has now been 10 years since the first cloned mammals were generated from somatic cells using nuclear transfer (NT), (…) the success rate for producing live offspring by cloning remains below 5%" – T. WAKAYAMA, *Production of cloned mice and ES cells from adult somatic cells by nuclear transfer: how to improve cloning efficiency?*, „Journal of Reproduction and Development" 53(2007) nr 1, s. 13.

[30] Por. S. M. C. BUCZINSKI, G. FECTEAU, R. C. LEFEBVRE, L. C. SMITH, *Fetal well-being assessment in bovine near-term gestations: Current knowledge and future perspectives arising from comparative medicine*, „Canadian Veterinary Journal" 48(2007) nr 2, s. 178; K. HOCHEDLINGER, R. JAENISCH, *Nuclear transplantation, embryonic stem cells, and potential for cell therapy*, „The New England Journal of Medicine" vol. 349(2003) nr 3, s. 275–276; Y. HEYMAN, *Nuclear transfer: a new tool for reproductive biotechnology in cattle*, „Reproduction Nutrition Development" 45(2005) nr 3, s. 358.

nów już w pierwszej, koniecznej do przeprowadzenia w laboratorium zarówno w przypadku klonowania reprodukcyjnego jak i „terapeutycznego" fazie ich rozwoju od stadium jednokomórkowego do blastocysty. W próbie klonowania człowieka z 2001 roku dokonanej przez naukowców z Advanced Cell Technology żaden z 19 skonstruowanych z enukleowanej komórki jajowej i jąder komórek somatycznych zarodków ludzkich nie przetrwał: wszystkie obumarły w pierwszych dniach dojrzewania.

Świadome narażenie na śmierć zdecydowanej większości powołanych do życia embrionów jest jedną z najpoważniejszych racji negatywnej oceny moralnej przeprowadzania klonowania człowieka. Niezależnie od zamierzonego celu klonowanie ludzi narusza bowiem podstawowe prawo każdej osoby do życia. Do tej procedury można odnieść zawarte w encyklice *Evangelium vitae* słowa Jana Pawła II dotyczące technik sztucznej reprodukcji: „Także różne *techniki sztucznej reprodukcji*, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ (…) stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci"[31].

Przedmiotowe traktowanie człowieka

Człowiek posiada godność osoby i stanowi wartość sam w sobie. Uszanowanie tej godności wymaga traktowania każdej istoty ludzkiej na każdym etapie życia jako celu, a nie zwykłego środka działania. Dlatego też nie można sprowadzać człowieka do roli przedmiotu albo narzędzia nawet wtedy, gdy przynosi to korzyści dla jednostek lub społeczeństwa[32].

Klonowanie człowieka stoi w sprzeczności z szacunkiem dla ludzkiej godności. Człowiek jest w nim bowiem traktowany przedmiotowo. Szczególnie wyraźnie widać to w klonowaniu określanym jako „terapeutyczne". Jego istotą jest powołanie do życia embrionu ludzkiego tylko po to, aby po

[31] EV 14.

[32] Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor"* (6 VIII 1993), nr 48, Wrocław 1998, s. 76; tenże, *Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym* (30 XI 1996), [w:] *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 290; tenże, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk „Magisterium Kościoła wobec ewolucji"* (22 X 1996), [w:] *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 186.

laboratoryjnym przeprowadzeniu jego rozwoju do stadium blastocysty pobrać z niej komórki węzła zarodkowego w celu uzyskania linii komórek macierzystych o profilu genetycznym dawcy jądra. Pobranie komórek narusza delikatną strukturę blastocysty, powodując jej zniszczenie. W klonowaniu „terapeutycznym" zatem embrion jest sprowadzony do roli materiału biologicznego służącego otrzymaniu określonego rodzaju komórek. Osiągnięcie tego celu odbywa się kosztem jego życia. Przeznaczeniem nowego istnienia ludzkiego od momentu poczęcia jest śmierć. Takie działanie jest przejawem skrajnej instrumentalizacji człowieka[33].

Zwolennicy klonowania „terapeutycznego" znajdują uzasadnienie jego stosowania u człowieka w potencjalnych korzyściach wynikających z wykorzystania komórek macierzystych w terapii. Powinny one – ich zdaniem – być uzyskiwane tą metodą, by służyć opracowaniu, wdrożeniu i stosowaniu nowych sposobów ratowania zdrowia i życia chorych cierpiących na nieuleczalne jak dotąd choroby[34]. Nawet najbardziej szlachetny cel nie może jednak usprawiedliwić przedmiotowego traktowania człowieka i pogardy dla jego podstawowego prawa do życia. Praktyka wykorzystywania embrionów ludzkich specjalnie konstruowanych, by stać się materiałem biologicznym, zasługuje więc na potępienie i jednoznacznie negatywną ocenę moralną[35]. W odniesieniu do klonowania taką ocenę wyraźne formułuje Jan Paweł II. W przemówieniu do naukowców uczestniczących w odbywającym się w Rzymie Kongresie Światowego Towarzystwa Transplantologicznego papież stwierdza: „W każdym przypadku należy zawsze unikać metod, które są sprzeczne z poszanowaniem godności i wartości osoby. Mam zwłaszcza na myśli próby klonowania istot ludzkich z myślą o uzyskaniu organów do przeszczepów; takie techniki, jako że wiążą się z manipulacją ludzkimi embrionami i niszczeniem ich, nie są moralnie dopuszczalne, nawet wówczas gdy ich zamierzony cel jest sam w sobie dobry"[36].

[33] Por. L. HONNEFELDER, *Etyczne aspekty badań ludzkich komórek macierzystych*, „Homo Dei" 73(2003) nr 3(268), s. 66; A. J. KATOLO, *Klonowanie człowieka*, art. cyt., s. 295–296.

[34] Zob. M. Z. RATAJCZAK, M. KUCIA, *Komórki macierzyste – wyzwanie XXI wieku?*, „Postępy Biologii Komórki" 32(2005) suplement nr 23, s. 23–24; R. P. LANZA, A. L. CAPLAN, L. M. SILVER, J. B. CIBELLI, M. D. WEST, R. M. GREEN, *The ethical validity of using nuclear transfer in human transplantation*, „JAMA" 284(2000) nr 24, s. 3177–3179.

[35] Por. EV 63.

[36] JAN PAWEŁ II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty. Przemówienie do uczestników XVIII Międzynarodowego Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego* (29 VIII 2000), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 21(2000) nr 11–12(227–228), s. 39.

Również w koncepcję klonowania reprodukcyjnego wpisane jest przedmiotowe traktowanie osoby ludzkiej. Motywem wykorzystania tej techniki do zapoczątkowania życia jest możliwość uzyskania nowego człowieka o dokładnie zdefiniowanym materiale genetycznym, posiadającego zależne od niego pożądane cechy. To właśnie one decydują o tym, że tak poczęte dziecko jest postrzegane jako wartość. Przestaje ono być akceptowane bezwarunkowo i cenione samo w sobie. Jest uważane za wartościowe tylko dlatego, że dzięki swym właściwościom zaspokaja potrzebę posiadania potomstwa spokrewnionego genetycznie, mającego odpowiedni genotyp pozwalający wykorzystać jego tkanki i narządy do leczenia, dającego komfort braku obciążenia wadą genetyczną, noszącego cechy przypominające zmarłego członka rodziny albo przynoszącego satysfakcję ze względu na szczególny talent, zdolności czy urodę. Człowiek powstały w wyniku klonowania jest więc zredukowany do rangi towaru, którego funkcją jest zapewnienie odpowiedniego poziomu zadowolenia konsumenta[37]. „Klonowanie istot ludzkich – jak trafnie zauważa Papieska Akademia *Pro Vita* w *Refleksjach na temat klonowania* – przekreśla zasadę stanowiącą niezbędny warunek współżycia społecznego: zasadę traktowania człowieka zawsze i w każdych okolicznościach jako celu i jako wartości, a nigdy jako środka lub jako przedmiotu"[38]. Stanowi ono zatem praktykę, która poniżając osobę ludzką zasługuje na potępienie i nie może być z punktu widzenia moralnego zaakceptowana[39].

O WŁAŚCIWĄ TERMINOLOGIĘ

Pomimo tego, że klonowanie narusza godność człowieka i jest zawsze praktyką moralnie naganną, podejmowane są próby jego usprawiedliwienia. Dotyczą one przede wszystkim klonowania określanego jako „terapeutyczne". Jego zwolennicy podejmują starania, by nie było ono uważane przez ogół społeczeństwa za działanie moralnie kontrowersyjne. Osiągnięciu tego celu służy używanie określonej terminologii[40].

[37] Por. J. DE DIOS VIAL CORREA, *Klonowanie człowieka: technika w służbie dehumanizacji?*, [w:] *Klonowanie człowieka*, dz. cyt., s. 121; B. CHYROWICZ, *Klonowanie a identyczność osoby*, [w:] *Klonowanie człowieka*, dz. cyt., s. 138; M. MACHINEK, *Życie w dyspozycji człowieka...*, dz. cyt., s. 151; A. J. KATOLO, *Klonowanie człowieka*, art. cyt., s. 296.

[38] PAPIESKA AKADEMIA *PRO VITA*, *Refleksje na temat klonowania* (25 VI 1997), nr 3, [w:] *W trosce o życie,* dz. cyt., s. 640.

[39] Por. R. R. MARTINO, *W sprawie całkowitego zakazu klonowania*, przem. cyt., s. 50.

[40] Por. M. MACHINEK, *Życie w dyspozycji człowieka*, dz. cyt., s. 157.

Już samo określenie klonowania przymiotnikiem „terapeutyczne" nie jest bez znaczenia. Pochodzące z języka greckiego słowo „terapia" oznacza działanie medyczne, mające na celu przywracanie zdrowia chorym[41]. Poddanie człowieka procedurze o charakterze terapeutycznym ma zatem na celu jego dobro. Kojarzy się więc pozytywnie i jest uznawane za moralnie dobre. Odniesienie wyrazu „terapeutyczny" do klonowania wprowadza jednak w błąd. Choć przymiotnik ten wskazuje na możliwość ewentualnego wykorzystania leczniczego komórek macierzystych uzyskanych w wyniku jego przeprowadzenia, nie przystaje zupełnie do samej procedury klonowania. Wytworzony w jej ramach ludzki embrion nie doznaje żadnego skutku leczniczego. Zostaje on powołany do istnienia po to, by po kilku dniach rozwoju zostać zniszczonym. Klonowanie terapeutyczne nie służy zatem w żaden sposób dobru embrionu, lecz skutkuje pozbawieniem go życia. Użycie słowa „terapeutyczny" w tym kontekście jest manipulacją językową, która poprzez wprowadzenie elementu pozytywnie wartościującego do nazwy procedury zasługującej na negatywną ocenę moralną stanowi próbę jej usprawiedliwienia[42].

Niektórzy zwolennicy wykorzystania klonowania do uzyskiwania komórek macierzystych przekonują, że nie można uważać go za technikę reprodukcji. Postulują oni w związku z tym, by zrezygnować z używania w odniesieniu do tej procedury wyrażenia „klonowanie terapeutyczne". Jak podkreślają Bert Vogelstein, Bruce Alberts oraz Kenneth Shine, słowo „klonowanie" jest bowiem kojarzone z działaniem podejmowanym w celu reprodukcyjnym, a przymiotnik „terapeutyczne" odniesiony do klonowania może dodatkowo sugerować stosowanie tej techniki do leczenia niepłodności. Tymczasem technika uzyskiwania komórek macierzystych nie ma – w ich opinii – nic wspólnego z wytwarzaniem człowieka i należy jasno wyrażać różnice pomiędzy nią a klonowaniem. Dlatego termin „klonowanie terapeutyczne" powinien zostać zastąpiony wyrażeniem „transplantacja jądra" (ang. *nuclear transplantation*), które z jednej strony zawiera ideę przeniesienia jądra z jednej komórki do innej, a z drugiej wskazuje na cel uzyskiwania komórek macierzystych, którym jest leczenie chorych osób poprzez transplantację[43]. Prosta zmiana terminologii ma jednak określony cel. Jak zauważa Dónal P. O'Mathúna, profesor bioetyki i chemii w Mount Car-

[41] Por. *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. J. TOKARSKI, Warszawa 1980, s. 754.

[42] Por. tamże, s. 157–158; T. KRAJ, *Etyczny problem klonowania terapeutycznego*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. BIESAGA, Kraków 2004, s. 274–275.

[43] Por. B. VOGELSTEIN, B. ALBERTS, K. SHINE, *Please don't call it cloning!*, „Science" 295(2002) nr 5558, s. 1237.

mel College of Nursing w Columbus w USA, „oddzielenie terminu klonowanie od powoływania do życia ludzkich embrionów jest próbą wywarcia wpływu na debatę etyczną przy jednoczesnym unikaniu dyskusji na temat głównych problemów etycznych. (...) Zwyczajna zmiana nazwy techniki jednakże jest ukryciem faktu, że klonowanie terapeutyczne wiąże się z dwoma wysoce wątpliwymi procedurami. Pierwszą z nich jest samo klonowanie człowieka, drugą – niszczenie ludzkich embrionów”[44].

Wydaje się, iż pragnieniem oddziaływania na dyskusję etyczną motywowane jest również unikanie przez licznych naukowców stosowania w kontekście klonowania dokonywanego w celu uzyskania komórek macierzystych terminu „embrion”. W ich opinii procedura ta nie prowadzi do zapoczątkowania nowego życia ludzkiego, lecz jest zwyczajną manipulacją jądrem komórki somatycznej. Produktem klonowania nie jest zatem ludzki zarodek, lecz – jak zaznacza Paul R. McHugh, członek Prezydenckiej Rady ds. Bioetyki w Stanach Zjednoczonych – „nowa diploidalna komórka z cechami genetycznymi dawcy jądra”, jakościowo różna od embrionu powstałego na przykład w ramach zapłodnienia pozaustrojowego. P. R. McHugh sugeruje, by dla odróżnienia od jednokomórkowej zygoty powstającej w wyniku połączenia plemnika i komórki jajowej, przyjąć dla komórki uzyskanej w wyniku połączenia jądra i enukleowanego oocytu nazwę „klonota” (ang. *clonote*). Według jego propozycji czas istnienia klonot powinien być ograniczony do 14 dni. W tym okresie mogłyby one zostać wykorzystane jako źródło komórek macierzystych[45]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że propozycja wprowadzenia nowego terminu w odniesieniu do embrionu powstałego poprzez klonowanie ma na celu podkreślenie, iż jego status moralny różni się od zarodka powstałego w sposób naturalny lub w wyniku zapłodnienia *in vitro*. Nie można jednak zgodzić się z tą opinią. Jak podkreśla komunikat Stolicy Apostolskiej wydany po pierwszych próbach klonowania człowieka, „początek życia ludzkiego nie może być wiązany na zasadzie umowy z jakimś stadium rozwoju embrionu: w rzeczywistości sytuuje się on w pierwszej chwili istnienia samego embrionu. Dużo łatwiej to

[44] „Dissociating the term cloning from the generation of human embryos is an attempt to influence ethical debate while simultaneously avoiding discussion of central ethical problems. (…) Simply renaming the technique, however, is hiding the fact that therapeutic cloning involves two highly questionable procedures. The first is the cloning of humans itself. The second is the destruction of human embryos” – D. P. O'MATHÚNA, *What to call human cloning*, „EMBO Reports” 3(2002) nr 6, s. 502–503.

[45] Por. P. R. McHUGH, *Zygote and „clonote” – the ethical use of embryonic stem cells*, „The New England Journal of Medicine” 351(2004) nr 3, s. 210–211.

zrozumieć, gdy ma się do czynienia z właściwym człowiekowi sposobem zapłodnienia zachodzącym poprzez połączenie oocytu i plemnika. Musimy jednak również wypowiedzieć to samo stwierdzenie wobec sposobu, który nie jest właściwy człowiekowi, takiego jak przeniesienie jądra komórki somatycznej do enukleowanego oocytu: przy wykorzystaniu tego sposobu można również zapoczątkować nowe życie, które zachowuje mimo wszystko swoją godność właściwą każdemu życiu ludzkiemu powołanemu do istnienia"[46].

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II, zauważając zmniejszającą się świadomość zła przerywania ciąży, stwierdza, iż „potrzebna jest dziś odwaga, która pozwala spojrzeć prawdzie w oczy i *nazwać rzeczy po imieniu*, nie ulegając wygodnym kompromisom, czy też pokusie oszukiwania siebie"[47]. Te słowa papieża można odnieść do klonowania. Zwolennicy jego wykorzystania do uzyskania ludzkich komórek macierzystych starają się wprowadzać słownictwo, które utrudnia uchwycenie istoty tej procedury, dostrzeżenie problemów moralnych z nią związanych oraz dokonanie jej rzetelnej oceny. Trudno zaakceptować taką praktykę. Koniecznym wydaje się stosowanie klarownej terminologii pozostającej w zgodzie z faktem, iż klonowanie niezależnie od celu prowadzi do powstania nowego człowieka. Dlatego w przemówieniu wygłoszonym w nowojorskiej siedzibie ONZ abp Renato Raffaele Martino zaznacza, iż „nie można dokonywać rozróżnienia między klonowaniem «reprodukcyjnym», a tzw. klonowaniem «terapeutycznym» (czy «eksperymentalnym»). (…) Wszelkie działania w zakresie klonowania istot ludzkich same w sobie stanowią proces reprodukcyjny, ponieważ prowadzą do powstania istoty ludzkiej w początkowej fazie jej rozwoju, czyli ludzkiego embrionu"[48].

W opublikowanej 20 lat temu instrukcji *Donum vitae* Kongregacja Nauki Wiary podkreśla, iż „nie wszystko to, co jest możliwe technicznie, jest

[46] „Le commencement de la vie humaine ne peut être fixé par convention à un certain stade de développement de l'embryon: il se situe en réalité dès le premier instant de l'existence de l'embryon lui-même. On saisit cela plus facilement dans la modalité *humaine* de la fécondation entre ovocyte et spermazoïde, mais nous devons apprendre à le reconnaître aussi devant la modalité *inhumaine*, telle que celle d'un transfert de noyau somatique dans un ovocyte énucléé: par cette modalité aussi, on peut donner son origine à une vie nouvelle (…), vie qui conserve de toute façon sa dignité comme celle de toute vie humaine à laquelle est donné l'existence" – LE SAINT-SIÈGE, *Le communiqué sur l'expérience de production d'un embryon humain „in vitro" „Donner et non produire la vie"* (26 XI 2001), „La Documentation Catholique" 84(2002) nr 1(2261), s. 20.

[47] EV 58.

[48] R. R. MARTINO, *W sprawie całkowitego zakazu klonowania*, przem. cyt., s. 49–50.

tym samym moralnie dopuszczalne"[49]. Stwierdzenie to bez wątpienia dotyczy techniki klonowania. W ciągu ostatnich 10 lat sukcesem zakończyły się próby klonowania dorosłych osobników wielu gatunków ssaków. Otworzyła się tym samym perspektywa pogłębienia wiedzy o skomplikowanych procesach zachodzących w bardzo wczesnych stadiach rozwoju oraz uzyskiwania zwierząt transgenicznych, które mogłyby stać się źródłem substancji wykorzystywanych w leczeniu ciężkich schorzeń ludzi. Coraz większe doświadczenie w klonowaniu zwierząt rodzi pokusę wykorzystania tej techniki w odniesieniu do człowieka. Zwolennicy klonowania ludzi koncentrują uwagę na korzyściach, jakie mogłyby wynikać ze stosowania tej procedury i w nich znajdują uzasadnienie jej dopuszczalności moralnej. Dotyczy to zwłaszcza klonowania określanego jako „terapeutyczne", którego celem jest uzyskanie zarodkowych komórek macierzystych o ściśle zdefiniowanym profilu genetycznym i ich wykorzystanie w terapii dotąd nieuleczalnych innymi metodami chorób.

Najszlachetniejsze cele nie decydują jednak o godziwości jakiegokolwiek działania, którego przedmiotem jest człowiek. Jej miarą jest poszanowanie godności osoby ludzkiej na każdym etapie jej rozwoju, od pierwszej chwili życia. Refleksja nad klonowaniem prowadzi do wniosku, iż w technikę tę – niezależnie od celu dla którego jest ona stosowana – wpisany jest brak szacunku dla osobowej godności człowieka. Klonowanie bowiem zawsze jest działaniem, w którym dochodzi do powołania do istnienia nowego życia poza kontekstem miłości małżeńskiej, w sposób pozbawiony wymiaru personalistycznego. Zastosowanie tej procedury wiąże się również z nieuzasadnionym narażeniem osoby ludzkiej na śmierć lub ryzyko utraty zdrowia. Uważna analiza motywów podejmowania klonowania uświadamia także, że człowiek jest w nim sprowadzony do rangi przedmiotu służącego osiągnięciu innych niż jego własne dobro celów. Racje te nie pozostawiają wątpliwości, iż klonowanie człowieka nie może być uznane za godziwe moralnie.

[49] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego oraz godności jego przekazywania „Donum vitae"* (22 II 1987), Wstęp, nr 4, [w:] *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 364.

HUMAN CLONING – SELECTED MORAL PROBLEMS

It has been now 10 years since Ian Wilmutetal announced the birth of Dolly the sheep – the first mammal cloned from an adult somatic cell. Since the creation of Dolly the technology of cloning has been developed and other animals have been successfully cloned (e.g. mice, cows, pigs, goats, rabbits, cats). The success in the field of animal cloning encourages many of scientists to try to employ the technique to create human embryos. Cloning of humans, however, raises a lot of moral questions.

The aim of this article is to show ethical problems connected with human cloning and formulate moral evaluation of the method. First, the basics about mammal and human cloning are presented. Then the technique of cloning is analyzed from the moral point of view. Moral analysis permits to formulate the evaluation of human cloning. Finally, the article touches the question of terminology used in discussion on cloning.

tłum. Grzegorz Koss

Ks. Marian Machinek MSF

EWOLUCJA POJĘCIA RODZINY
ASPEKTY TEOLOGICZNO-ETYCZNE

Mówienie o kryzysie rodziny w naszych czasach graniczy już niemalże z truizmem, chociaż oczywiście nie sposób zaprzeczyć, iż były czasy, w których miała się ona lepiej, niż dzisiaj. Zamiast pojęcia kryzysu wybrałem jednak pojęcie ewolucji, przy czym nie chcę rozumieć go w sposób wartościujący. Ewolucja nie musi koniecznie oznaczać postępu, może oznaczać również pewną degenerację. W obu jednak przypadkach oznacza zmianę, której najpierw trzeba się dobrze przyjrzeć. Na początku trzeba skonstatować pewne przemiany w rozumieniu rodziny – w zasadzie oczywiste, które jednak warto usystematyzować. W dalszym ciągu niniejszego artykułu omówione zostaną pewne punkty odniesienia każdej teologiczno-etycznej dywagacji na temat rodziny. Na tym tle zostanie rozważone pytanie o wartość rodziny i prawomocność prób jej przedefiniowania. Tytułowe zawężenie dywagacji do aspektu teologiczno-etycznego nie oznacza, iż będą to analizy prowadzone niejako *z perspektywy kościelnej zakrystii*. Teologia to nie tylko nauka o Bogu, ale także o człowieku i świecie widzianych w perspektywie istnienia Boga. W ostatniej części artykułu omówione zostaną czynniki, na które rodzina jest szczególnie uwrażliwiona – są nimi czynniki prawno-polityczne.

NOWY KONTEKST SPOŁECZNY

Nie do teologa należy dogłębna analiza przemian społecznych wpływających na rodzinę. Jednak refleksja teologiczno-etyczna nie może oczywiście od tych przemian abstrahować. Dlatego bez aspiracji do wyczerpującego oglądu, warto zwrócić uwagę na pewne aspekty stosunkowo niedawnej i współczesnej rzeczywistości, które odcisnęły swoje piętno na rodzinie.

Motywem przewodnim niech będą trzy hasła: nowe struktury, nowa mentalność, nowe zadania.

Zmiana struktury rodziny jest widoczna przede wszystkim w zmniejszeniu liczebnym jej członków, i to nie tylko ze względu na mniejszą liczbę dzieci. W miejsce rodzin wielopokoleniowych, które zapewniały szeroką przestrzeń międzyludzkich interakcji nie tylko rodzicom i dzieciom, ale także starzejącym się dziadkom, nie mówiąc już o całym szeregu samotnych wujków i ciotek, a także – w bogatszych domach – pracowników, sług i służących, pojawiła się rodzina zawężona do rodziców i dzieci. Stwierdzenie to nie chce być w żaden sposób rozumiane jako tęskne westchnienie za starymi, dobrymi czasami. Dawne struktury rodzinne były zazwyczaj mocno naznaczone odniesieniami hierarchicznymi o nachyleniu patriarchalnym, chociaż oczywiście ich faktyczna toksyczność bądź dobroczynność – jak zresztą tego typu cechy współczesnych struktur rodzinnych – bardziej zależały od – rzec by można – *klasy* tworzących je ludzi, niż od ich instytucjonalnego kształtu. Rodziny wielopokoleniowe były też niejednokrotnie miejscami pracy, co wiązało się nie tylko ze wspólnotą losu, ale też ze wspólnym światem doznań i kontaktów. Na zmiany strukturalne rodzinny niewątpliwie wpłynęły procesy przemiany społeczeństwa agrarnego w społeczeństwo przemysłowe.

Drugi typ zmian, które można by określić jako *nową mentalność*, wiąże się z oświeceniowym dowartościowaniem jednostki, indywidualizacją aspiracji oraz naciskiem na samostanowienie w zakresie zawieranych kontaktów i życiowych planów. Dwa bardzo szablonowe wyrażenia: *małżeństwo z rozsądku* oraz *małżeństwo z miłości* – jeżeli nawet nie oddają całej złożonej rzeczywistości zawierania małżeństw wczoraj i dziś – zdają się wskazywać na istotne przesunięcie w kierunku indywidualnego wyboru, opartego na odpowiedzialności jednostek. Dowartościowanie jednostki wywarło niemały wpływ na jakość relacji rodzinnych, co stało się widoczne nie tylko w odniesieniu do autorytetów (a więc przede wszystkim w relacjach dzieci – rodzice), ale także w jakości relacji między rodzicami. I wreszcie trzecie hasło, wskazujące na nowy kontekst małżeństwa i rodziny: *nowe zadania*. Hasło to można by uzupełnić dodając: nowe oczekiwania. O ile w przeszłości zazwyczaj małżeństwo i rodzina postrzegane były jako swego rodzaju życiowe *zadanie*, o tyle dziś wiąże się życie rodzinne raczej z *życiową szansą*, z oczekiwaniem szczęścia i spełnienia życiowego.

Każdy z powyższych hasłowo wspomnianych czynników może oczywiście pociągać za sobą zmiany zarówno pozytywne, jak negatywne, wy-

twarza nowe jakości, ale także stawia przed rodziną nowe, nieznane dotąd przeszkody. Oto np. przestrzenne rozdzielenie generacji pozwala uniknąć wielu konfliktów, ale jednocześnie może oznaczać izolację i samotność, szczególnie generacji *seniorów*. Praca zawodowa rodziców stanowi dla nich niewątpliwie spełnienie osobistych aspiracji i urozmaicenie kontaktów, stawia jednak wyższe wymagania w dziedzinie integrowania własnych doznań i wrażeń z przeżyciami innych członków rodziny, bez czego dom szybko zamienia się w hotel. Wrażliwość na indywidualne aspiracje niewątpliwie nobilituje osobę, wymaga jednak także wzmożonej pracy w kierunku myślenia i działania opartego na solidarności i koordynacji. Ograniczenie w czasie pracy oraz ustawowy urlop pozwalają cieszyć się czasem wolnym, stawiają jednak wyzwanie dla kreatywności rodziców i dzieci.

W efekcie wyżej wspomnianych zmian pojawia się jednak bardziej zasadniczy spór, mianowicie spór o definicję rodziny, którego efektem są określenia *rodziny z przymiotnikiem*. Głębokie zmiany społeczne i mentalnościowe stoją bowiem u podstaw wytworzenia, obok klasycznego wariantu relacji małżeńskich i rodzicielskich, szeregu innych modeli wspólnego życia, jak np. rodzice samotnie wychowujące dzieci po rozwodzie, bądź z wyboru (rodziny niepełne), związki nieformalne różnego typu (rzec by można – rodziny *partnerskie*), aż po związki jednopłciowe, którym w różny sposób przyporządkowane są dzieci. W kontekście sporu o definicję rodziny trzeba zapytać o jego ideowe podstawy, przy czym nie będzie tutaj chodziło o jakąś szczegółową definicję, ale o wskazanie pewnej fundamentalnej opcji.

CZY RODZINA JEST NADAL WARTOŚCIĄ?

Cóż może do tej diagnozy dodać teologia, a ściślej – etyka teologiczna, czy jak chcą inni – teologia moralna? Może ona rozpocząć od własnej interpretacji wyników badań opinii publicznej, które oczywiście nie są dla teologii nigdy wiążącym punktem odniesienia, czy głównym argumentem, które jednak mogą stanowić coś na kształt pewnego *miejsca teologicznego* (*locus theologicus*). Okazuje się bowiem, iż odpowiedź na pytanie, czy rodzina oparta na trwałym związku rodziców jest w życiu wartością istotną, mimo wszelkich oznak kryzysu, pozostaje niezmiennie twierdząca i to nie tylko w Polsce, ale także na Zachodzie. Oczywiście na tym stwierdzeniu trudno poprzestać, nie dodając, iż istnieją istotne różnice w odpowiedziach respondentów odnoszących się do jakości i charakteru relacji między osobami

tworzącymi rodzinę. Jednak ogólnie można stwierdzić, że jakiś rodzaj relacji opartej na wierności, ale także niezmiennie małżeństwo i zbudowana na nim rodzina, plasują się na najwyższych miejscach na liście życiowych preferencji i planów, a wyprzedza je jedynie troska o zdrowie[1].

Sądzę, że można pokusić się o stwierdzenie, iż dane te korespondują z centralnym przekonaniem katolickiej nauki o rodzinie, mianowicie, iż jest ona *rzeczywistością naturalną*. Pojęcie to oznacza pierwotność wspólnoty rodzinnej w stosunku do każdej innej wspólnoty, również państwa, ale oznacza także, iż dotyka ona w fundamentalny sposób istoty człowieczeństwa, czy też ludzkiej natury. Jest strukturą, która nie została dopiero wtórnie wymyślona, ale która wyrasta niejako z prawdziwie ludzkiego sposobu egzystencji. Rozumiana jako trwały związek mężczyzny i kobiety, którzy rodzą dzieci i przygotowują je do życia w społeczeństwie, spełniając przez to jednocześnie swoje głębokie potrzeby, rodzina będzie stanowiła stały punkt odniesienia, którego nie sposób naruszyć, nie naruszając jednocześnie jednego z głównych *nerwów* społeczeństwa i ryzykując przez to – jak to bywa w przypadku uszkodzenia głównych arterii nerwowych – paraliż społeczeństwa. Mamy tutaj do czynienia z cechą charakterystyczną każdej teologicznej analizy problematyki rodzinnej: analiza ta nigdy nie będzie rozdzielała dwóch komplementarnych rzeczywistości, jakimi są małżeństwo i rodzina.

To fundamentalne przekonanie chrześcijańskiej antropologii zyskało w ostatnich dziesięcioleciach bardzo szerokie odzwierciedlenie w oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła katolickiego i trudno nie dostrzec tutaj silnego impulsu płynącego z poszukiwań filozoficznych i teologicznych poprzedniego papieża, Jana Pawła II. Człowiek, jego godność, jego pełny rozwój, jego ostateczne spełnienie – to zagadnienia, którymi Karol Wojtyła zajmował i fascynował się – jeśli tak można powiedzieć – od zawsze[2]. Jeżeli w jego wypowiedziach o rodzinie wraca jak bumerang zwrot *communio personarum* – wspólnota osób, to stanowi on niejako streszczenie fundamentalnego przekonania, iż osoba ludzka jest wartością przewyższającą wszystkie inne wartości i że nie jest ona w stanie spełnić siebie samej

[1] Tak wynika przynajmniej z badań przeprowadzonych w Niemczech pod koniec lat dziewięćdziesiątych. Por. H. BRAUN, *Familien in Deutschland, Strukturen und Entwicklungstendenzen*, [w:] *Familien zwischen Risiken und Chancen*, red. W. OCKENFELS, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001, s. 10–11.

[2] Wyrazem tego zainteresowania jest opracowanie *Osoba i czyn* oraz powstałe w wyniku dalszych analiz pojedyncze studia antropologiczne, zebrane w K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie oraz przez przyjęcie daru, jaki z siebie składają inne osoby[3]. Chociaż może się to dokonać na różne sposoby, to jednak oddanie siebie w miłości dokonuje się w sposób szczególny wtedy, gdy kobieta i mężczyzna splatają swe życiowe przestrzenie i deklarują gotowość zawarcia małżeństwa.

Teologia katolicka odnajduje pierwotność tej wspólnoty, jaką jest małżeństwo, w biblijnych opisach stworzenia. Fakt, iż autorzy biblijni wiążą przymierze małżeńskie z opisem powstawania świata jest bardzo symptomatyczny i wskazuje na to, iż przekonanie o pierwotności małżeństwa i rodziny należy do najstarszych antropologicznych prawd w Biblii. Szczególnie znamienny jest tutaj tekstowo drugi, jednak chronologicznie starszy opis stworzenia, tzw. *opis jahwistyczny*. Autor ukazuje człowieka stworzonego przez Boga w jego pierwotnej samotności. Mimo bogactwa otaczającej go przyrody biblijny Adam odczuwa niejako podwójną samotność. Jest samotny, bo czuje się jakościowo odmienny od wszystkich innych stworzeń i nie potrafi w żaden sposób zdefiniować siebie jedynie jako „ciało pośród ciał". Odczuwa w sobie odmienną jakość, którą jest ludzki duch. Jest jednak także samotny dlatego, iż pośród wszystkich stworzeń nie potrafi odnaleźć istoty sobie równorzędnej, istoty, z którą mógłby stworzyć szczególną wspólnotę. Chociaż tekst wskazuje na swoistą pierwotność wspólnoty małżeńskiej, to jednak nie sugeruje działania instynktownego, automatycznego. W okrzyku Adama wobec postawionej przy nim Ewy dostrzec można typowo ludzki błysk rozumowego poznania, ludzkiego zachwytu, ludzkiej miłości: „Ta jest dopiero kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (por. Rdz 2, 23). Podobne świadome i wolne działania można wyczytać w komentarzu autora, stanowiącym swoistą etiologię małżeństwa: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (por Rdz 2, 24). Ten mocno obrazowy, napisany językiem mitologicznym tekst zdaje się odsłaniać nie tylko coś w rodzaju pra-tęsknoty człowieka, którą autor biblijny – jak ludzie wszystkich czasów – zdaje się odczuwać i wyrażać, ale także odzwierciedla pra-zamiar Boga w stosunku do człowieka. W tym pra-zamiarze Boga mieści się stworzenie wspólnoty dwóch życiowych przestrzeni, wspólnoty dusz i ciał, w ramach której ludzie będą mogli wspólnie poddać się błogosławieństwu płodności[4]. Ten pra-zamiar Boga pozostanie na zawsze punktem odniesie-

[3] Por. JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin „Gratissimam sane"* (2.02.1994), Poznań 1994, nr 7.

[4] W papieskiej *teologii ciała,* zawartej w opracowaniu pt. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Jan Paweł II poddaje opisy stworzenia wnikliwej analizie. Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, Lublin 2001, s. 23.

nia dla każdej teologicznej wizji małżeństwa i rodziny. Do niego będzie także wielokrotnie nawiązywał Chrystus w dyskusjach i sporach dotyczących tych zagadnień (jak chociażby w sporach dotyczących kwestii rozwodu – por. Mt 19, 1–9), traktując go jako *porządek początku*.

Ukazując jednak tak wysoki ideał Biblia nie przestaje być realistyczna. W ramach tej samej Księgi Rodzaju autor biblijny porusza inny temat, który mocno wpływa na ów pra-zamiar Boga wobec małżeństwa i rodziny, mianowicie temat grzechu. Równie plastyczne obrazy pokazują nie tylko cofnięcie wzajemnego zaufania między pierwszymi ludźmi, ale także pojawienie się elementów dominacji, destrukcyjnego chaosu, ścierania się interesów aż do bratobójczej przemocy, a nawet zaburzenia relacji do otaczającego świata. Właśnie przemoc zdaje się być dla biblijnego autora kwintesencją skutków grzechu. Oba te elementy: z jednej strony pra-zamiar Boga wobec człowieka, do którego głównych elementów należy przymierze małżeńskie oraz z drugiej strony pewien realizm antropologiczny, dostrzegający kruchość i zagrożenia tej pierwotnej wspólnoty, stanowią niezmiennie punkty wyjścia chrześcijańskiej refleksji nad małżeństwem i rodziną.

Należy tutaj zaznaczyć, iż podkreślanie znaczenia małżeństwa dla adekwatnej wizji rodziny nie pragnie być rozumiane jako petryfikacja konkretnych historycznie uwarunkowanych struktur rodzinnych. Chodzi tutaj raczej o pewną wiodącą ideę, o pewne konstanty, w ramach których – zależnie od czasów i kultury – zmieniać się mogą (i muszą!) nie tylko role poszczególnych jej członków, szczególnie małżonków, ale także strategie, dzięki którym rodzina rozwiązuje konkretne problemy.

Jak już wspomniano, taka wizja rodziny opartej na trwałym związku między rodzicami, rozumiana jako rzeczywistość pierwotna i naturalna, spotyka się dzisiaj z szeroką kontestacją. Za faktycznie wybieranymi alternatywnymi modelami życia kryje się odmienna baza ideowa, której warto się przyjrzeć. Najwyższą rangę przypisuje się w niej nie tyle naturalnym ludzkim potrzebom, czy funkcji rodziny wobec społeczności, ale zapewnieniu jednostce realizacji osobistych preferencji w oparciu o wolne i nieskrępowane decyzje i wybory. Rodzina staje się czymś w rodzaju osobistego projektu, w którym jednostka sama określa zasady współżycia, trwałość związku, a nawet płeć partnera. Jeżeli w takiej koncepcji mówi się o interesie społecznym, to pełni on bardzo podporządkowaną rolę. Rodzina staje się miejscem samorealizacji jednostki, a jej rola jako podstawowej komórki społecznej schodzi na dalszy plan. Jeżeli nawet w kontekście tych odmiennych założeń używa się tych samych pojęć (np. pojęcia rodziny, czy też po-

lityki przyjaznej rodzinie), to jednak są one odmiennie definiowane, co prowadzi do diametralnie różnych działań. Opisując ten stan rzeczy mówi się o *uspołecznieniu konsekwencji indywidualnych decyzji* (niem. *Sozialisierung der Konsequenzen individueller Entscheidungen)*[5].

O ile wrażliwość na jakiekolwiek ingerencje w osobiste wybory w dziedzinie kształtowania relacji seksualnych jest niezwykle wysoka, a respektowanie prywatności w tej dziedzinie należy do współczesnych kanonów zachowania, o tyle konsekwencje tych działań musi ponosić całe społeczeństwo, od którego oczekuje się nie tylko postawy szacunku, ale także finansowego wsparcia tych indywidualnych projektów. Czy taka koncepcja ideowa oznacza po prostu uprawomocnioną ewolucję małżeństwa i rodziny, pewne ubogacenie palety możliwości, czy też nowe zjawiska trzeba postrzegać z dozą niepokoju o los rodziny?

NIEPOKOJĄCE TENDENCJE

Docenienie jednostki nie musi oczywiście w każdym przypadku oznaczać indywidualizmu. Promocja jednostki nie tylko odzwierciedla laicką koncentrację na autonomii jednostki, ale w pewnym zakresie koresponduje z cechującym współczesną teologię szacunkiem dla godności każdej osoby ludzkiej i jej na wskroś personalistycznym podejściem do człowieka. Jednak wydaje się, iż określanie możliwości realizacji osobistych preferencji jako wartości najwyższej, bez jakichkolwiek punktów odniesienia, oznacza pewien jakościowy skok. Dlatego też doceniając wysokie notowania rodziny w ankietach dotyczących fundamentalnych życiowych celów i pragnień, trzeba zapytać o głębsze motywacje kryjące się za takimi odpowiedziami respondentów. Nie będą one kwestią drugorzędną, a wręcz przeciwnie: będą miały fundamentalne znaczenie w kształtowaniu konkretnych codziennych wyborów. Nie sposób nie zauważyć istotnego przesunięcia w mentalności społecznej, jakie dokonało się w ostatnich dziesięcioleciach. Wartości i postawy, rzec by można, pro-społeczne, takie jak poczucie odpowiedzialności, gotowość do ofiar, wzgląd na dobro wspólne, ale także lojalność czy solidarność społeczna, ustąpiły miejsca wartościom indywidualnym, takim jak samorealizacja, koncentracja na indywidualnej korzyści i przyjemności, wolność rozumiana jako pragnienie jednoczesnego zachowania wszystkich opcji. Oczywiście każdy z tych życiowych priorytetów

[5] Por. H. BRAUN, *Familien in Deutschland*, dz. cyt., s. 26.

sam w sobie może być cenny, jednak od ich koncentracji i hierarchii będzie zależało coś, co można by nazwać tłem, *podstawową melodią*, na kanwie której rozwiązywane będą życiowe dylematy.

Wysokie miejsce trwałego związku i rodziny w rankingach życiowych priorytetów nosi w sobie nie tylko ślad tęsknoty za stabilnością i bezpieczeństwem w niestabilnym i pełnym zagrożeń świecie, ale także piętno indywidualizmu. Rodzina traktowana jest jako środek do realizacji indywidualnych dążeń i planów, jako pomoc w samorealizacji. Jeżeli takie nastawienie łączy się z negacją społecznej funkcji rodziny i z odrzuceniem podjęcia współodpowiedzialności za los społeczeństwa i państwa, wtedy mamy do czynienia z egoizmem, który na dłuższą metę stanowi zagrożenie dla fundamentów każdego narodu. Zarówno nacisk na autonomię jednostki, jak też nowa, silnie ukierunkowana na indywidualne spełnienie mentalność w powiązaniu ze współczesną techniką, prowadzą nierzadko do destrukcji więzi rodzinnych. Widać to wyraźnie w kontekście technicznie wspomaganej reprodukcji, w wyniku której dochodzi czasami do rozdzielenia tożsamości biologicznej i tożsamości społecznej dzieci. Możliwości dawstwa gamet rozrodczych, jak też macierzyństwo zastępcze mogą sprawić, iż dziecko będzie – w ekstremalnym przypadku – dzieckiem pięciorga nie związanych, bądź luźno związanych ze sobą rodziców.

W tym kontekście warto wspomnieć o czynnikach zewnętrznych, które wywierają niemały wpływ na utrwalanie takich postaw: chodzi o modę i media. Można by zaryzykować tezę, iż podkreślane czasami wyzwolenie rodziny od gorsetu skostniałych, archaicznych wyobrażeń wraz z ich statycznym i często niesprawiedliwym podziałem ról, wcale nie zaowocowało prawdziwą i trwałą wolnością, ale zostało zastąpione innym gorsetem, związanym z modą i mediami, a więc z czynnikami, które wzajemnie się stymulują i napędzają. Trudno już dzisiaj z pełną powagą postawić tezę o tym, iż media jedynie odzwierciedlają rzeczywistość i w związku z tym są niejako neutralne i znajdują się *poza dobrem i złem* (by użyć nietzscheańskiego zwrotu). Nie oznacza to w żadnym wypadku oskarżenia skierowanego w stronę mediów, ale raczej wskazuje na ich własne, poniekąd nieuniknione źródła nacisków i prawidła funkcjonowania. Wzmacniając pewne postawy, umożliwiając im zaistnienie w mentalności społecznej, promując pewne oczekiwania i ukazując w negatywnym świetle inne, media współkreują rzeczywistość, współkreują postawy i oczekiwania, także w odniesieniu do obrazu rodziny i małżeństwa. Jednym z negatywnych efektów wpływu mody i mediów są nierealistyczne oczekiwania w stosunku do

partnera, których ten często nie tyle nie chce, co nie jest w stanie spełnić. Odnosi się to także do rodziny, od której oczekuje, iż będzie rodzajem biblijnego *miasta ucieczki*, w którym jej członków nie są w stanie dosięgnąć problemy, z jakimi codziennie spotykają się w środowisku pracy i nauki.

W odniesieniu do rodziny konstruuje się obrazy harmonijnego świata, w którym człowiek będzie mógł doznawać tego, czego jest pozbawiony w rzeczywistym świecie, rządzonym konkurencją i pośpiechem. Rozczarowania, jakie są następstwem tych nierealistycznych oczekiwań, podsycają jedynie niechęć do zawierania głębokich więzi i podejmowania związanych z nimi zobowiązań, ale także sceptycyzm w odniesieniu do samej możliwości tego typu wyborów i do szansy ich trwania przez dłuższy czas. W niektórych środowiskach nie są one już uważane za pewien standard, ale jedynie za pewną opcję dla szczególnie predysponowanych, opcję wymagającą szczególnych walorów charakteru i ducha. Wysoki odsetek rozwodów jest przez niektórych socjologów wyjaśniany nie tyle kontestacją i odrzuceniem idei trwałego związku, ile rozczarowaniem, związanym ze zbyt wygórowanymi oczekiwaniami, ale także zmniejszoną gotowością do znoszenia sytuacji konfliktowych.

RODZINA A PRAWO I POLITYKA

Jeżeli chcemy pokusić się o jakieś zasadnicze stwierdzenie, to można by je zawrzeć w zdaniu: Rodzina jest zdana na prawo i politykę. Jednak nie jest to jedynie jednostronna zależność. Trzeba by dodać: Społeczeństwo i polityka są zdane na rodzinę. Sceptyczne zastrzeżenie, czy w takim sformułowaniu nie mamy do czynienia z myśleniem życzeniowym, bądź też z próbą petryfikacji archaicznych, patriarchalnych struktur, nie tylko nie odpowiadających nowoczesnej mentalności, ale będących wyrazem szkodliwej wręcz *rodzinnocentryczności*, musi zmierzyć się z chłodną analizą chociażby wielu współczesnych patologii w środowisku młodzieżowym. Są one widoczne szczególnie w postaci trudności dostosowania do wymogów życia społecznego coraz większej liczby młodych ludzi. Pośród głównych faktorów tego zjawiska niezmiennie pojawia się sytuacja rodzinna: brak kontaktu rodziców z dziećmi, bądź nawet brak któregoś z rodziców, przemoc i patologia w rodzinie, mówiąc prosto, ale przecież bardzo trafnie – brak rodzinnego ciepła, które jest niezbędnym tłem dla kształtowania prawidłowych zachowań społecznych, od wiary we własne siły i możliwo-

ści, poprzez umiejętność pokojowego rozwiązywania konfliktów i gotowość do uczciwej i rzetelnej pracy, aż po odwagę współkształtowania społeczeństwa i gotowość do włączenia się w politykę.

Konieczność pomocy rodzinie ze strony państwa wiąże się z fundamentalną zmianą w relacjach między rodziną a społeczeństwem, jaka dokonała się na przełomie wieków. Kiedyś zarówno nakłady na rodzinę, jak też zyski związane z jej funkcjonowaniem pozostawały w zasadzie w jej kręgu. We współczesnej strukturze społeczno-gospodarczej rodzina dostarcza systemowi poważnych korzyści (przygotowując dlań przyszłych producentów, ale także stanowiąc rzeszę konsumentów), jednak niepomiernie zwiększone ciężary związane z wychowaniem i edukacją dzieci pozostają w większości na jej barkach. Podczas gdy zyski z posiadania dzieci zostały uspołecznione, koszty wynikające z ich posiadania pozostały prywatną sprawą rodziców. Zadaniem państwa musi być jak najdalej idące wyrównanie tego skrzywionego bilansu.

Właśnie na tym założeniu bazują apele Kościoła o przyznanie rodzinie podmiotowości prawnej. Postulaty te chcą być oczywiście właściwie rozumiane. Domaganie się uznania i poszanowania praw rodziny, co Stolica Apostolska podkreśliła chociażby w ogłoszonej w 1983 r. *Karcie Praw Rodziny*[6], nie oznacza wprowadzenia jakiegoś nowego, konkurencyjnego podmiotu praw, obok osoby ludzkiej. Podmiotowość rodziny nie oznacza, iż jej poszczególni członkowie rozpływają się niejako w jej strukturze. Oznacza jednak, iż prawo dotyczące rodziny będzie dotyczyło nie tylko praw jej pojedynczych członków, traktowanych oddzielnie, ale że rodzina jako struktura stanie się obiektem ochrony i promocji ze strony prawa.

Pomocy rodzinie nie należy widzieć jedynie w kategoriach świadczeń na rzecz obywateli, ale raczej w kategoriach dalekosiężnej dbałości państwa o funkcjonowanie struktur społecznych. Żadne państwo nie jest bowiem w stanie sfinansować socjalizacji swoich nowych obywateli poza środowiskiem rodzinnym, na co wyraźnie wskazują wątpliwe, by nie powiedzieć wręcz tragiczne skutki tego typu wysiłków, podejmowane w przeszłości w ramach systemów totalitarnych. Jeżeli już nie ze względu na uznanie wartości rodziny samej w sobie, to ze względu na kalkulację i własny dalekosiężny interes każde państwo powinno prowadzić intensywną politykę prorodzinną.

[6] Por. STOLICA APOSTOLSKA, *Karta Praw Rodziny*, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie,* red. K. LUBOWICKI, Kraków 1999, s. 239–250.

Te ogólne stwierdzenia implikują odpowiedź na pytanie, czy państwo powinno jednakowo traktować różne formy wspólnego życia, zgodnie z pojawiającą się czasami definicją: rodzina jest tam, gdzie są dzieci. W pytaniu tym zawiera się bardziej fundamentalne zagadnienie, mianowicie pytanie o rolę prawa w demokratycznym państwie. Nie sposób zgodzić się z poglądem, iż jedyną funkcją prawa jest kodyfikacja życzeń obywateli i zabezpieczenie indywidualnego pola wyboru. Prawo, które spełniałoby jedynie życzenia jednostek (nawet jeżeli składają się one na pewne społeczne większości), nie mając szerszej perspektywy dobra wspólnego, byłoby destrukcyjne. Za taką koncepcją stoi wizja społeczeństwa rozumianego jako zbiorowisko autonomicznych monad, z których każda dba jedynie o własne sprawy. Zadaniem prawa miałoby być dbanie o to, by nikt nie wtrącał się w sprawy drugiego, a każda uwaga odnośnie jakości życia ze strony osoby trzeciej byłaby uznawana za wyraz nietolerancji. Upraszczając, można powiedzieć, iż przy takim rozumieniu społeczeństwa i roli prawa zarówno bohaterstwo, jak i łajdactwo to jedynie dwie odmienne opcje tej samej wolności. W takiej koncepcji jakakolwiek aksjologia byłaby równoznaczna z ideologią, a celem wychowania byłoby tylko przysposobienie do nie wtrącania się w życie innych. Dla etyki w ścisłym sensie tego słowa nie ma tutaj miejsca. Zamiast niej wkracza pewna *technologia zachowania*. Tego typu koncepcja prawa byłaby także ekstremalnie zdana na manipulację: mobilizacja odpowiedniej większości parlamentarnej, by uchwalić jakąś ustawę, zależałaby wtedy jedynie od intensywności pracy propagandowej.

Funkcja prawa nie wyczerpuje się jednak w regulowaniu stanu faktycznego, lecz ma ono także znaczny wpływ na kształtowanie wrażliwości na wartości i na etos społeczny. Nawet gdyby zgodzić się z klasycznym kantowskim rozróżnieniem między *moralnością* a *legalnością*, to przecież sam Immanuel Kant rozumiał go nie w sensie absolutnej autonomiczności obu obszarów. Rozróżnienie to polega u Kanta na uznaniu, iż prawo nie jest w stanie i nie powinno regulować wszystkich zachowań ludzkich, a powinno się ograniczyć do regulowania zewnętrznych i dotyczących innych ludzi działań[7].

Oba te obszary: tego, co legalne i tego, co moralne nie pokrywają się, jednak częściowo na siebie zachodzą. Widać to także w wymaganiu, iż prawo nie powinno uznawać za legalne czegoś, co nie może być uznane za zgodne z moralnością. Prawo niewątpliwie wpływa na postawy moralne

[7] Por. J. ISENSEE, *Legalität*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, kol. 740.

społeczeństwa: to, co jest prawnie dozwolone, szybko jest uważane za etycznie poprawne, bądź co najmniej dopuszczalne. Już św. Paweł – a przed nim starożytni myśliciele – wiedział, iż prawo jest swego rodzaju *pedagogiem* (gr. *paidagogos*) wskazującym na wartości istotne dla dobra wspólnego. Wcale nie musi to dokonywać się przy pomocy sankcji, ale przy pomocy promowania i pewnego słusznego uprzywilejowania.

Polityka prorodzinna właśnie na tym polega, iż państwo nie tylko dba o zabezpieczenie finansowe dzieci, ale iż popiera postawy obywateli, prowadzące do tworzenia optymalnie stabilnych związków, które nie tylko będą porządkowały relacje między partnerami, ale będą stanowiły najlepsze z możliwych warunki do rodzenia i wychowania potomstwa, czyli pokolenia tych, którzy kiedyś mają przejąć współodpowiedzialność za dobro wspólne. Wobec takiej koncepcji społeczeństwa, roli polityki i prawa, nie tylko wielu myślicieli wczesnochrześcijańskich potrząsnęłoby z niezrozumieniem głowami, ale wraz z nimi uczyniliby to, jak sądzę, Sokrates, Platon, Arystoteles i inne starożytne autorytety. Arystotelesowskie zaliczenie polityki do dziedzin ludzkiej działalności, które powinny być podporządkowane etyce, zostało by zapewne dzisiaj uznane za próbę ideologizacji i wyraz nietolerancji.

Stąd trudno zgodzić się z próbami zrównywania innych form życia wspólnego z małżeństwem w imię poszanowania osobistych preferencji, uzasadniając takie postępowanie szacunkiem dla osobistych wyborów i tolerancją wobec odmienności. W tym kontekście plasują się także bardzo intensywnie prowadzone próby legalizacji partnerskich związków jednopłciowych. Pojęcie *legalizacji* wydaje się tutaj być nieadekwatne. Dobrowolne relacje seksualne miedzy dorosłymi obywatelami nie są w Polsce nielegalne i w żaden sposób nie są ścigane przez prawo. Pod pojęciem *legalizacji* kryje się raczej próba uprzywilejowania tych związków z jednej strony w mentalności społecznej, z drugiej strony w zakresie świadczeń socjalnych[8]. Obok

[8] Etiologia zachowań homoseksualnych nie doczekała się jeszcze wyczerpującego wyjaśnienia. Propozycje sięgają od uwarunkowań genetycznych, poprzez wpływy hormonalne we wczesnym okresie płodowym, aż po zaburzenia relacji do rodziców we wczesnym dzieciństwie. Wydaje się, że wielości wyjaśnień będzie odpowiadała różnorodność przyczyn w konkretnych przypadkach. Jednak mówienie o homoseksualizmie jako o *wariancie stworzenia*, czy o pewnym polimorfizmie genetycznym, połączone ze stygmatyzacją za pomocą oskarżeń o nietolerancyjność wszystkich, którzy uważają skłonność homoseksualną za odbiegającą od normy, jest poważnym błędem. Już z czysto ewolucyjnego, ale także z fizjologicznego punktu widzenia zachowania homoseksualne trzeba uznać za kontraproduktywne. Jeżeli jednak Kościół niezmiennie uważa je za

jednak dyskusji o zasadniczą ocenę etyczną zachowań seksualnych, trzeba w kwestii prawnego uprzywilejowania tego typu związków wskazać na jeszcze jeden argument, który dotyczy także wszystkich innych związków określanych jako *partnerskie*. Chodzi o celowość takich działań w kontekście dobra wspólnego. Czy należy w imię tolerancji dla odmienności i szacunku dla osobistych preferencji na tyle zrównywać związki innego typu z małżeństwem, tak, iż to ostatnie będzie jedynie pewnym wariantem w całej palecie opcji, wariantem już odrobinę archaicznym? Można by z odrobiną ironii dodać: wariantem wybieranym przez tych, którzy chcą się poświęcić dla społeczeństwa, jednak można przecież inaczej. Trudno w świetle powyższych analiz udzielić na to pytanie odpowiedzi twierdzącej.

Nie można przyznawać takich samych przywilejów strukturom, których wkład w dobro wspólne jest znikomy, gdyż takie działanie doprowadziłoby każdy system świadczeń społecznych do finansowej ruptury. Już samo określenie „związek partnerski" jest na tyle wieloznaczne, iż może się stać określeniem wartościującym, sugerującym, jakoby małżeństwo związkiem partnerskim nie było, bądź nawet być nie mogło. Redukcja prawa do instrumentu kodyfikującego osobiste preferencje stanowiłaby kapitulację wobec tego, co faktyczne i w dalszej perspektywie cios w podstawy dobra wspólnego, które stanowi najistotniejszą rację istnienia państwa.

Oczywiście państwo nie może zadowolić się promowaniem rodziny, ale musi reagować na fakt, że istnieją rodziny niepełne, rodziny rozbite, rodzice samotnie wychowujący dzieci i że trzeba przez instrumenty prawne w miarę możliwości minimalizować szkody, jakie z tych sytuacji wynikają i zaradzać im. Minimalizacja szkód nie może jednak oznaczać promowania takich zachowań i w tym sensie niejako sprzyjania im. Jeżeli ustawodawstwo sprawia, iż dla dobra rodziny warto zdecydować się na sfingowany rozwód, to mamy do czynienia z ustawodawstwem antyrodzinnym, wyrastającym z koncepcji promowania preferencji jednostki, a nie z troski o dobro rodziny. Nie można tutaj mówić o promocji rodziny jako optymalnego środowiska wychowawczego, ale jedynie o świadczeniu finansowym państwa na dziecko, w jakiejkolwiek konstelacji by się ono pojawiło.

Z podobnych przyczyn problematyczne wydają się jednorazowe premie za urodzenie dziecka, które być może mają pewną wartość znaku, jed-

moralnie nieuporządkowane i niezgodne z ludzką naturą, ma na myśli nie tylko aspekty biologiczno-naturalne, ale naturę osoby ludzkiej i niemożność przyporządkowania zachowań homoseksualnych do celów, jakie towarzyszą stosunkom seksualnym wraz z wydaniem na świat potomstwa.

nak mogą być też nadużywane. Należałoby pomyśleć raczej o adekwatnej płacy rodzinnej, czyli wynagrodzeniu dla rodziców i to nie tylko np. w formie odpowiednio ustawionego zarobku dla pracującego zawodowo ojca, ale także o odpowiednim wynagrodzeniu dla matki, o ile decyduje się pozostać w domu. Jej praca jest nie tylko sprawą osobistych preferencji, czy też pragnieniem zapewnienia optymalnego wychowania dziecku, ale jest to konkretny wkład w budowanie społeczeństwa.

Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wypowiedzi Jana Pawła II z wydanej w 2003 r. posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* dotyczącej stanu Kościoła w Europie i integracji europejskiej. Pisząc o roli kobiety papież stwierdza, że „Kościół nieustannie zabiera głos, by potępiać niesprawiedliwości i przemoc w stosunku do kobiet, gdziekolwiek i w jakichkolwiek okolicznościach do tego dochodzi. Domaga się on, by było rzeczywiście stosowane prawo chroniące kobietę i by zostały podjęte skuteczne środki przeciwko upokarzającemu wykorzystywaniu kobiet w reklamie handlowej oraz przeciwko pladze prostytucji; wyraża życzenie, aby wkład matki w życie domowe – tak samo jak wkład ojca – cieszył się uznaniem, również w formie wynagrodzenia ekonomicznego, jako udział w budowaniu dobra wspólnego”[9].

Mówiąc o dalekosiężnych efektach działań politycznych, prawnych, ale także propagandowych warto odnotować problematykę demograficzną, szczególnie zagadnienie tzw. eksplozji demograficznej. Jeszcze kilkanaście lat temu strach przed przeludnieniem tak dalece dominował publiczną dyskusję na temat dzietności na płaszczyźnie ogólnoeuropejskiej, iż posiadanie kilkorga dzieci nosiło znamię niemalże zachowania aspołecznego i nieodpowiedzialnego[10]. Coraz bardziej jednak widać, iż bogate społeczeństwa stanęły na granicy biologicznej zagłady, a systemy opieki osób starszych załamują się z braku dopływu środków ze strony kurczącej się populacji aktywnej zawodowo. Chociaż ta problematyka jest niewątpliwie wieloaspektowa, to jednak można zaryzykować stwierdzenie, iż jest ona bezpośrednim skutkiem polityki opartej na założeniu, iż posiadanie dzieci jest sprawą prywatną, natomiast system zabezpieczeń dla osób starszych ma być sprawą ogólnospołeczną.

[9] JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Wrocław 2003, 43.

[10] Por. P. WOSICKI, *Wielodzietność wyrazem miłości do dziecka*, [w:] *Głosić ewangelię rodziny,* red. A. PRYBA, Otwock 2002, s. 39 n.

ZAKOŃCZENIE

Współczesne zmiany dotyczące struktury rodziny, mentalności tworzącej ją osób, oczekiwań i pragnień z nią związanych zdają się niezmiennie odzwierciedlać jej wysoki status jako istotnego elementu osobistego szczęścia i spełnienia ludzi. Jednocześnie można niewątpliwie ustanowić związek przyczynowo-skutkowy między udaną socjalizacją młodego pokolenia, a zdrowymi strukturami rodzinnymi, co sprawia, iż rodzina pozostaje obiektem zainteresowania państwa. Chociaż demokratyczne państwo nie ma w wielu przypadkach możliwości bezpośredniego wpływania na konkretne wybory jednostek, które czasami rezygnują z zakładania stabilnych rodzin opartych na monogamicznym heteroseksualnym małżeństwie i wybierają inne formy życia wspólnego, to jednak zrównywanie wszystkich form życia wspólnego byłoby działaniem szkodliwym dla całej struktury społecznej. Ze względu na rolę, jaką w społeczeństwach pełni trwała wspólnota rodzinna, powinna ona być promowana przez prawo. W tym sensie *rodzinnocentryczność* jest nie tylko usprawiedliwiona, ale pozostaje imperatywem dla rządzących. Niezależnie od korzyści, jakie przynoszą społeczeństwu i jednostkom trwałe i zdrowe rodziny, w perspektywie teologiczno- -etycznej rodzina oparta na trwałym, heteroseksualnym małżeństwie pozostaje optymalną przestrzenią dojrzewania i spełniania się człowieka. Ranga, jaką przyzna się rodzinie w prawie i opinii publicznej, będzie współdecydowała o przyszłości społeczeństw.

Zupełnie nowego znaczenia nabiera rodzina we współczesnym kontekście globalizującego się świata. Warto odnotować tutaj krytykę silnych więzi rodzinnych ze strony globalnie operującego kapitału. Koncentracja na rodzinie miałaby stanowić przeszkodę dla mobilności i elastyczności transakcji finansowych. Zapewne tak jest, jednak czy jest to wada, czy też zaleta rodziny? Może właśnie siła rodziny jest w stanie pomóc w zachowaniu na poziomie globalnym takich bezcennych wartości jak solidaryzm, wzgląd na słabych, prymat osoby nad zyskiem? I być może właśnie dzięki temu nieuchronny i w swym założeniu pozytywny proces globalizacji nie straci ludzkiej twarzy i nie przekształci się w utworzenie technokratycznego ogólnoludzkiego gułagu.

THE EVOLUTION OF THE IDEA OF FAMILY
THEOLOGICAL AND MORAL ASPECTS

Nowadays talking about "the crisis of the family" is nearly a truism, even though we couldn't deny that it did were better times for the family than today. Instead of the idea of "crisis" I chose "evolution", but I don't mean for it to be understood it in a valuable way. The evolution needn't of necessity means progress, it could also mean some degeneration. But in both events it means a change, which requires special attention.

At first it is necessary to notice some transformation of understanding the family – ordinary evident, which are worth systematizing. The next part of the present article will discuss several carrying back points of each theological-ethical digression about the family. On this background we will question about the value of the family and the validity of its redefinition. The title's narrowing of the digressions to their theological-ethical aspects does not mean that they will be analyses from strictly Church perspectives.

Theology is not only learning about God, but also about man and the world that is seen in perspective of God's existence. In the last part of the article we will discuss factors, on which the family is especially sensitive. These are lawful and political issues.

Tłum. Tomasz Smalcerz

Ks. Piotr Morciniec

PREWENCJA ZDROWIA – CNOTA NIECHCIANA

Nie tylko brzmi jak truizm, ale jest truizmem stwierdzenie, że: *lepiej zapobiegać* (*prophylaxis*) *niż leczyć*. Mądrość zawarta w tej tezie niekoniecznie jednak znajduje odzwierciedlenie tak w życiu, jak w refleksji bioetycznej. Wyrazem odwrotnego stanowiska praktycznego jest zdziwienie dość powszechnie okazywane komuś, kto wybrał się na badania kontrolne, bo przecież do lekarza idzie się, gdy człowiek jest chory. Wyrazem niełaski dla prewencji w refleksji bioetycznej (przynajmniej w naszym kraju) może być np. nieobecność hasła podejmującego tę problematykę w wydanej w minionym roku *Encyklopedii bioetyki*[1]. Zwracam uwagę na ten niepokojący szczegół, ponieważ w krajach Europy Zachodniej sprawa wydaje się przedstawiać inaczej. Jedynie dla ilustracji nadmienię, że np. niemiecki *Leksykon bioetyki*[2] zawiera hasło opracowane wieloaspektowo, zaś austriacki kwartalnik „Imago Hominis" poświęcił całe dwa numery medycynie prewencyjnej[3], poprzedzając je dwoma wcześniejszymi, dotyczącymi zagrożeń zdrowia wynikających z palenia tytoniu.

Nie chodzi bynajmniej o nadinterpretację wspomnianych faktów, lecz jedynie o zauważenie problemu, który ma głębsze konsekwencje zdrowotne w skali społecznej. Wystarczy choćby wspomnieć wyraźnie lepsze od rodzimych wyniki w leczeniu pewnych typów nowotworów w krajach zachodnich, co stanowczo spowodowane jest wcześniejszą wykrywalnością pierwszych symptomów chorobowych. Jeszcze gorzej wygląda sprawa

[1] Por. *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. MUSZALA, Radom 2005. Trudno za wystarczające uznać hasłową wzmiankę nt. promocji zdrowia oraz wykaz aktualnych *modeli ideologicznych prewencji*, zawartych w ramach hasła *zdrowie*. Por. P. JANIK, *Zdrowie*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, dz. cyt., s. 516–517.

[2] Por. *Lexikon der Bioethik*, Hrsg. W. KORFF, L. BECK, P. MIKAT, Bd. 3, Gütersloh 1998, s. 56–64.

[3] Por. „Imago Hominis" 2004, H. 2–3 (Präventivmedizin).

z profilaktyką zdrowotną w wymiarze ograniczenia emisji substancji szkodliwych[4] (dość powszechny w wielu krajach zakaz palenia papierosów w miejscach publicznych) czy troski o zdrowie, której wyrazem jest kultura fizyczna oraz mądry wypoczynek. Przeciwieństwem doceniania prewencji jest nadmierna medykalizacja życia, która prowadzi do narastającego stosowania środków medycznych, lekarstw i różnych form terapii praktycznie od poczęcia do śmierci z prawie religijną wiarą w nieograniczone możliwości medycyny współczesnej[5].

Powyższe impulsy nie mają na celu gloryfikacji rozwiązań w ramach troski o zdrowie istniejących u naszych partnerów w ramach Unii Europejskiej, tym bardziej, że również tam postępuje niekontrolowana medykalizacja, lecz jedynie uświadomienie potrzeby podjęcia zagadnienia prewencji, lub – jeśli kto woli – profilaktyki. Jak wskazuje tytuł przedłożenia, chodzić będzie nie tylko o naszkicowanie kompleksu zagadnień określanych tym mianem, lecz o skupienie się przede wszystkim na etycznym aspekcie problematyki, a zwłaszcza o próbę rozwinięcie tezy, która sytuuje prewencję aretologicznie, uznając ją za cnotę moralną[6]. Punktem wyjścia w toku rozumowania będzie rzeczywistość zdrowia jako ważnego dobra (1), zaś punktem dojścia – nakreślenie panoramy *cnotliwego charakteru* prewencji. Istotne etapy pośrednie stanowić będzie analiza znaczenia prewencji dla zdrowia (2), obowiązku podejmowania działań prewencyjnych i jego ograniczeń (3), precyzacja rozumienia cnoty i wykazanie zasadności określania tym mianem egzystencjalnych strategii zapobiegawczych w obszarze zdrowia (4), a także wypełnienie horyzontu aksjologicznego prewencji przez omówienie jej związku z innymi cnotami, zwłaszcza kardynalnymi (5), oraz wskazanie wynaturzeń w postaci *prewencji moralnie wadliwej* (6).

[4] Stąd mówi się wprost o potrzebie edukacji ekologicznej jako o postulacie moralnym. Por. J. NAGÓRNY, *Społeczny charakter troski o życie i zdrowie*, „Roczniki Teologiczne" (1999), z. 3, s. 20–21.

[5] Szerzej zob. P. MORCINIEC, *Odrodzenie antropologii integralnej w medycynie*, [w:] *Ut mysterium paschale vivendo exprimatur,* red. T. DOLA, R. PIERSKAŁA, Opole 2000, s. 443–454.

[6] Austriaccy autorzy piszą dokładnie o *cnocie moralnej stylu życia* – por. E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische Tugend des Lebensstils,* „Imago Hominis" (2004) H. 3(11), s. 173, artykuł był inspiracją merytoryczną dla podjęcia niniejszej problematyki.

ZDROWIE JAKO FUNDAMENTALNE DOBRO CZŁOWIEKA

Według definicji podanej przez *Światową Organizację Zdrowia* (WHO), zdrowie to pełny dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny, a nie tylko sama nieobecność niedyspozycji czy chorób. Mając świadomość złożoności problemu i trudności, jakie z takim rozumieniem zdrowia są związane[7], można pokusić się o nieco humorystyczną pointę, że w świetle powyższej definicji człowiekiem zdrowym byłby jedynie chory niedostatecznie przebadany i zdiagnozowany.

Wracając z całą powaga do problemu zdrowia, nie może ujść uwadze, że takie jego rozumienie wychodzi poza sens jedynie kliniczno-medyczny (nieobecność chorób lub kalectwa), eksponując integralnie pojętą równowagę istoty ludzkiej. W uzasadnieniu powinnościowego charakteru troski o zdrowie nie wystarcza więc odwoływanie się do instynktu samozachowawczego właściwego istotom żywym, który jako taki posiada charakter przedmoralny. Dopiero odniesienie zdrowia do osoby, a więc odwołanie się do warstwy antropologicznej, pozwala sformułować prawo człowieka do ochrony swego zdrowia.

W świetle powyższego, troska o zdrowie nie streszcza się w podejmowaniu adekwatnych działań medycznych, lecz kładzie akcent na promocję zdrowia jako fundamentalnej ludzkiej wartości[8]. Uwzględniona przy tym zostaje szersza perspektywa antropologiczna – człowiek jest totalnością cielesno-psychiczną z niezbywalnym wymiarem relacyjnym (społecznym). Narzuca się przy tym spostrzeżenie, że przy całej szerokości ujęcia nie uwzględniono w najmniejszym nawet stopniu wymiaru duchowego, który ma dla *dobrego samopoczucia* niezaprzeczalne znaczenie. Poza wszystkim wskazano jednak na rolę – interesujących nas szczególnie – faktorów pozamedycznych, jak: warunki życia, pracy, higiena osobista i społeczna, odpowiednie żywienie, wypoczynek, kultura fizyczna i rekreacja, a także etyka[9], nie negując równocześnie prewencji medycznej (szczepienia, badania okresowe).

---

[7] Gruntownie analizuje całe zagadnienie: J. WRÓBEL, *Medyczne i personalistyczne rozumienie zdrowia*, „Roczniki Teologiczne" (1999) z. 3, s. 107–122.

[8] Wymownie wyraził to Jan Paweł II w encyklice promującej życie ludzkie, przy czym w tekście w sposób uprawniony słowo *życie* można zastąpić pojęciem *zdrowie*: „[Encyklika ma być] żarliwym apelem skierowanym w imię Boże do wszystkich i do każdego: szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu!" – EV 5.

[9] Por. J. WRÓBEL, *Medyczne i personalistyczne rozumienie zdrowia*, art. cyt., s. 114.

Zdrowie jawi się więc jako jedno z dóbr, które w pełnieniu zadań życiowych mają swoje niezastąpione, fundamentalne znaczenie. Stąd Pismo Święte i nauczanie Kościoła zalecają jego ochronę[10], a także zachęcają do modlitwy o zdrowie oraz do wzmacniania osłabionego chorobą organizmu przez sakrament chorych. Nie trzeba dodawać, że fundamentalna wartość zdrowia nie oznacza jego absolutyzacji, a co za tym idzie, nie wyklucza jego poświęcenia „dla miłości bliźniego lub na świadectwo prawdzie"[11], a czasem czyni taki krok obowiązkiem moralnym, np. w obronie życia drugich lub przeciwstawiając się wielkiej niesprawiedliwości. Skoro ludzkie zdrowie jest cennym dobrem, wymagającym ochrony, to można stąd bezsprzecznie wyprowadzić obowiązek prewencyjnej troski o zdrowie. Z drugiej jednak strony, skoro zdrowie nie jest dobrem najwyższym, obowiązek prewencji wchodzi niejednokrotnie w konflikt z innymi zobowiązaniami moralnymi, który nie daje się łatwo rozwiązać.

ZNACZENIE PREWENCJI DLA ZDROWIA

Za kamień milowy medycyny prewencyjnej, zwanej też profilaktyczną, uważa się XVIII-wieczne dzieło Christopha W. Hufelanda *Makrobiotik – oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* (*Makrobiotyka – albo sztuka przedłużania życia ludzkiego*). W późniejszych czasach wielu innych lekarzy i badaczy przez swoje odkrycia wniosło wkład w rozwój prewencji, ponieważ korzysta ona z wielu metod i dyscyplin medycznych, wśród których za podstawowe uznać należy m.in. epidemiologię, higienę zdrowotną, badanie przyczyn chorób, edukację zdrowotną, a także medycynę kliniczną i różne dziedziny psychologii. Słowo *prewencja* pochodzi od łacińskiego *praevenire* i znaczy: *wyprzedzać, iść na czele*. W języku medycznym oznacza *wyprzedzać chorobę*, tj. podejmować działania, które pozwolą zachować dobry stan zdrowia. Jako że stany chorobowe pojawiają się dopiero wtedy, gdy zachodzą określone warunki (czynniki ryzyka) lub kombinacja pojedynczych warunków, prewencja oznacza redukcję lub unikanie ryzyka (zagrożenia) chorobą. W zależności od punktu widzenia akcentuje się w określeniu prewencji w większej mierze stosowane środki medyczne lub pozamedyczne. Niezależnie jednak od akcentu, prewencja zdrowotna

[10] Np. Syr 38, 1–14; KDK 14; 30. Najszerzej podejmuje tę problematykę encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 1995 roku.

[11] VS 50.

oznacza całość wysiłków indywidualnych i społecznych zmierzających do promocji zdrowia i ochrony przed chorobami i wypadkami oraz ich następstwami[12].

W raporcie WHO na rok 2002 pod hasłem *Reducing Risks, Promoting Healthy Life* podjęto właśnie problem redukcji ryzyka i promocji zdrowia, czyli elementy składające się na prewencję zdrowotną. Przedstawione w raporcie dane liczbowe pokazują ogrom zagrożeń, które można wyraźnie zminimalizować, stosując działania prewencyjne. Zwraca się tam uwagę, posługując się danymi liczbowymi z 2000 roku, że obok wirusa HIV, którego rozprzestrzenianie się także można zahamować przez właściwą profilaktykę, do najpoważniejszych zagrożeń – zwłaszcza w społeczeństwach industrialnych – należą m.in. wysokie ciśnienie, wysoki poziom cholesterolu, nadwaga, konsumpcja alkoholu i palenie papierosów, a także brak ruchu[13]. Z kolei w jednym z artykułów zestawiono dane uzyskane przez WHO, ilustrując utraconą przez brak prewencji liczbę lat życia (globalnie oraz tzw. *Dalys - dispensable adjusted life years*).

Tab. 1. Zgony w roku 2000 spowodowane przez faktory ryzyka oraz średnie liczby utraconych lat (Dalys)[14]

Czynniki ryzyka	Zgony w mln.	Suma utraconych lat w mln.	Średnie utracone Dalys w mln.
Wysokie ciśnienie	7,1	64,3	9,06
Tytoń	4,9	59,0	12,04
Cholesterol	4,4	40,5	9,20
Niedowaga	3,8	138,0	36,31
Nadwaga	2,6	33,5	12,88
Brak ruchu	1,9	19,0	10,00
Alkohol	1,8	58,3	32,94
Źródło: *WHO, The World Health Report 2002*			

[12] Por. U. KEIL, *Präventivmedizin. 1. Zum Problemstand*, [w:] *Lexikon der Bioethik*, dz. cyt., s. 59.

[13] Por. *World Health Report 2002, Reducing Risks, Promoting Healthy Life*, http://www.who.int/whr/2002/overview/en/index1.html, z dnia 3.01.2006.

[14] Podaję za: E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische...*, art. cyt., s. 176.

Powyższe dane dość przekonująco pokazują, że prewencja – zmiana nawyków żywieniowych i stylu życia – może stanowić istotny czynnik w ochronie życia i zdrowia ludzkiego, choć na ich podstawie nie da się jeszcze wskazać konkretnych zobowiązań moralnych w tej dziedzinie. Takie będzie można sformułować, kiedy uszczegółowi się, co należy do zakresu medycyny prewencyjnej. W obszarze języka angielskiego wyróżnia się *pierwszą i druga prewencję* (*primary and secondary prevention*), natomiast w publikacjach niemieckojęzycznych rozdziela się zakres obowiązków pierwszej grupy, tak że powstaje prewencja pierwsza i druga, zaś *secondary prevention* określana jest mianem prewencji trzeciej. Prewencja pierwsza oznacza zabezpieczenie przed chorobami przez usuwanie czynników ryzyka, będących ich przyczyną, ale także przez uodparnianie organizmu (np. przez szczepienia). Swoją skuteczność stara się osiągnąć zarówno na płaszczyźnie indywidualnej (np. edukacja zdrowotna, wychowanie ekologiczne i reklama zdrowotna), jak i strukturalnej (zakazy reklamy używek, zakaz palenia czy picia alkoholu dla młodocianych, jodowanie soli czy dbałość o czystość wody).

W ramach drugiej prewencji chodzi o wczesne rozpoznanie zachorowań (badania kontrolne), a więc o diagnozę jeszcze w fazie preklinicznej, tzn. kiedy brak jeszcze symptomów, zaś możliwości terapii są wyraźnie większe. Natomiast za prewencję trzecią uchodzi ograniczenie skutków choroby, a także rehabilitacja oraz przeciwdziałanie nawrotom. Nie trzeba dodawać, że we wszystkich formach chodzi w równej mierze o działania medyczne, jak i pozamedyczne.

Ewaluacja prewencji dokonuje się w dwu wymiarach: skuteczności i efektywności. W pierwszym przypadku chodzi o skutki osiągane przez samą prewencję, np. zmniejszająca się liczba przypadków zejść po wprowadzeniu konkretnego programu edukacyjno-prewencyjnego lub statystyczne wydłużenie życia w objętej profilaktyką populacji. Natomiast efektywność mierzy się stosunkiem wkładu kosztów do uzyskanej poprawy zdrowia populacji[15]. Wymierność prewencji w wymiarze jej skuteczności dobrze ilustrują wyniki badań własnych Instytutu *Imabe* w Wiedniu, w świetle których rezygnacja z palenia tytoniu wydłuża (średnio) życie o 8 lat, troska o ruch i trening fizyczny – o 6 lat, odpowiednia dieta i unikanie nadwagi – ok. 2–2,5 roku, natomiast stosowanie środków farmakologicznych jedynie o ok. 0,5 roku[16].

[15] Por. U. KEIL, *Präventivmedizin...,* art. cyt., s. 59–60.

[16] Por. E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische...,* art. cyt., s. 182.

Przy badaniu wyników działań prewencyjnych należy ponadto uwzględnić tzw. pardoks prewencji, który brzmi: „środek prewencyjny, który posiada dla jednostki ograniczoną skuteczność, może przynieść społeczeństwu poważne korzyści”[17]. Oznacza to, że niewielkie ryzyko zdrowotne, pojawiające się często w populacji, może okazać się na tym poziomie poważnym zagrożeniem, natomiast działanie prewencyjne zwielokrotnione w społeczności przynieść może istotną poprawę kondycji zdrowotnej.

OBOWIĄZEK PREWENCJI?

Wykazanie skutków poprawnie prowadzonych działań prewencyjnych pozwala na zrobienie następnego kroku, tj. na postawienie pytań o obowiązek prewencji: czy taki istnieje, a jeśli tak, to jaki jest jego zakres? Punktem wyjścia przy wykonaniu tego zadania jest konstatacja, iż przebieg życia ludzkiego można na drodze prewencji tak ukształtować, że ryzyko zachorowania utrzymywać się będzie na niskim poziomie. Skoro zaś zdrowie jest istotnym dobrem, to powinno być chronione, natomiast co niezdrowe, co prowadzi do choroby jest złem, więc należy tego unikać. Na podstawie tych przesłanek można wnioskować, że należy przypisać zaleceniu unikania tak rozumianego zła (niezdrowe) i czynieniu tak pojętego dobra (zdrowe) powszechną obowiązywalność. Tym samym uzasadniamy istnienie obowiązku prewencji zdrowotnej. Gdyby chcieć go podważyć, należałoby udowodnić, że albo utrzymanie i zabezpieczenie zdrowia nie jest dobrem, albo moralny nakaz zobowiązuje do czynienia zła, czyli do szkodzenia zdrowiu swojemu lub społeczności.

Przekładając to ogólne zobowiązanie moralne do prewencji na język konkretnych nakazów szczegółowych, otrzymujemy następujące normy dla poszczególnych kategorii prewencji[18]: *prowadź zdrowy tryb życia i unikaj szkodliwych dla zdrowia sposobów zachowania* (prewencja pierwsza); *kontroluj swoje wyniki zdrowotne regularnie*, [aby mieć pewność, że twój styl życia w wystarczającym stopniu zmniejsza ryzyko, a pojawiające się choroby zostaną wcześnie wykryte] (prewencja druga); *zastosuj wszystkie niezbędne środki dla rehabilitacji lub zmień twój styl życia tak, aby zminimalizować ryzyko*

[17] Szeroko rozwija tę tezę G. ROSE, *The strategy of preventive medicine*, New York–Oxford 1992.

[18] Normy przytaczam za: E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische...*, art. cyt., s. 176.

nawrotów choroby (prewencja trzecia). Obowiązek prewencji – sformułowany w następujący sposób: staraj się podjąć wszystkie niezbędne kroki (prewencyjne), które maksymalnie zmniejszą ryzyko pogorszenia twojego zdrowia i uszczegółowiony w powyższych normach – stwarza jednak pewną trudność. Jak wszystkie maksymy tego typu pozostaje on nieostry, gdy idzie o zakres jego obowiązywalności, a tym samym mogą pojawić się zobowiązania, które wejdą z nim w kolizję. W takich przypadkach powstać może dylemat nierozwiązywalności powstałego konfliktu obowiązków.

Dla wyjaśnienia przywołajmy kilka ilustracji: wiadomo, że ograniczanie stresów jest ważnym działaniem prewencyjnym, jednakże zajmowane stanowisko pracy jest wyraźnie stresogenne. Gdyby chcieć wypełnić obowiązek prewencji w tym zakresie, należałoby zmienić pracę, co z wielką trudnością dałoby się pogodzić z obowiązkiem dbałości o sytuację materialną własnej rodziny, a w niejednym przypadku oznaczałoby znalezienie się w sytuacji bezrobocia, która jest tym bardziej stresogenna, czyli szkodliwa. Podobnie ma się rzecz z wynikającym z obowiązku prewencji nakazem skutecznego wypoczynku, np. urlopu, kiedy staje on w opozycji do niedostatku czasu i środków na takie przedsięwzięcie.

Reasumując, jedynie w części przypadków możliwa jest realizacja szczegółowych nakazów wynikających z wyżej sformułowanego obowiązku prewencji. Ponieważ takie rozwiązanie nie jest zadowalające, spróbujmy poszukać innej moralnej drogi promocji zdrowia. Taką właściwą drogą wydaje się być droga cnót, która wyrasta z przekonania, że moralne cnoty i wady mają decydujący wpływ na podejmowane działania, zaś charakteru moralnego osoby spełniającej czyn, jej motywów i intencji nie można oddzielać od jej zachowania[19].

PROPOZYCJA: ARETOLOGICZNE FUNDOWANIE PREWENCJI ZDROWIA

Cnoty nie są regułami zachowania czy z zewnątrz nałożonymi normami postępowania, lecz etycznymi postawami, które budują przede wszystkim na jakości charakteru osoby działającej – jako stabilne dyspozycje i stałe skłonności do czynienia dobra w konkretnym obszarze życia. Ponieważ zaś cnota nie jest jedynie dobrym usposobieniem, lecz *habitus operativus bo-*

[19] Por. T. BIESAGA, *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006, s. 79; szerzej zob. tamże, s. 76–80.

nus – usposobieniem praktycznie realizowanym, prowadzi do doskonalenia działającego podmiotu i do utrwalania postawy przez powtarzanie aktów spontanicznie z tej stałej dyspozycji wynikających. Nic więc dziwnego, że nawet w potocznym rozumieniu mechanizm działania cnoty odnosi się do napięcia między osobą a osobowością[20].

W tym napięciu mieści się także troska o swoją kondycję zdrowotną, nie tylko w sensie zachowywania aktualnego stanu, lecz także podejmowania aktów doskonalących fizyczną tężyznę. Jeżeli taka troska o zdrowie stanie się uwewnętrznioną postawą praktycznego realizowania dobra w dziedzinie promocji zdrowia swojego i drugich, uzyskujemy właśnie to, o co chodzi w prewencji. Jak widać, podstawowa nowa jakość, jaką wnosi odwołanie się do kategorii cnót, to apel do wewnętrznej wolności i przekonania podmiotu, który widzi dobro i *całym sobą* stara się je pomnażać. Takie pozycjonowanie prewencji posiada ponadto wartość pedagogiczną: jeżeli uda się poszczególne osoby i społeczności przekonać do wartości takiej postawy, a co za tym idzie, do jej realizowania, promocja zdrowia przestaje być narzuconym z zewnątrz nakazem, a staje się wewnętrzną potrzebą – postawą wzmacnianą przez działania wyrastające z troski o własne zdrowie.

Użyty powyżej tryb warunkowy sygnalizuje jednak możliwość pojawienia się trudności. Zapowiedziana w temacie artykułu niechęć do tak rozumianej cnoty związana jest najprawdopodobniej z wynikającym z niej wymogiem zmiany nawyków postępowania, a w ostateczności stylu życia, podczas gdy człowiek współczesny częściej wybiera drogi dyktowane przez pragmatyzm czy hedonizm, niż przez roztropność i wartości. Taki wniosek nie kwestionuje *cnotliwego charakteru* prewencji, uświadamia jedynie, że – jak w przypadku każdej postawy moralnej, tak i w tym – niezbędny jest wysiłek edukacyjny oraz samowychowanie bazujące na przekonaniu, że zdrowie jest wielkim dobrem, które należy chronić i rozwijać.

Poprawność przedstawionego powyżej toku rozumowania wymaga jednak wykazania, że zasadne jest mówienie o cnocie prewencji. Ten wymóg wydaje się dość prosty, wystarczy bowiem przypomnieć, że według tradycyjnej aretologii każdy typ działania posiada własną cnotę, której zadaniem jest doskonalenie osoby działającej. Prowadzi to, rzecz jasna, do możliwości definiowania nieskończonej liczby cnót, ale i temu zaradzono w tradycji etycznej, wskazując cztery – odpowiadające podstawowym władzom człowieka – cnoty podstawowe, zwane w klasycznej filozofii kardynalnymi. Korzystając z nauki m.in. św. Tomasza z Akwinu o gatunkowości

[20] Por. A. MARCOL, *W kręgu wartości chrześcijańskich*, Opole 2006, s. 187.

cnót, stawia się wymóg, że każda nowo definiowana cnota musi być w łączności przynajmniej z jedną z cnót kardynalnych i z żadną z nich nie może stać w sprzeczności[21]. Realizację tego warunku w przypadku cnoty prewencji prześledzimy poniżej.

Ostatni z ww. warunków wynika z faktu, że cnoty nigdy nie kolidują ze sobą (pozostają w wewnętrznej jedności), przy czym szczególna rola przypada tu *matce cnót* – roztropności, a brak jednej z nich sprawia, że postawa i działania z niej wynikające stają się moralnie wadliwe[22]. To założenie klasycznej aretologii pozwala także uniknąć nierozwiązywalnego problemu kolizji obowiązków, który w przypadku cnót się nie pojawia, chyba że zaistnieje *sytuacja bez wyjścia*, będąca wynikiem wcześniejszych działań moralnie niegodziwych[23].

CNOTA PREWENCJI W ŁĄCZNOŚCI Z CNOTAMI KARDYNALNYMI

W myśl powyższego toku rozumowania także prewencja zdrowia stanowi pewien typ działania, któremu przyporządkowana jest konkretna cnota. Starając się ją scharakteryzować, należy na początku zaznaczyć, że cnota prewencji nie może zostać zredukowana jedynie do działań medycznych, lecz ogarnia wszelkie formy unikania zła w zakresie zdrowia, a działania medyczne stanowią jedynie pewną ich część. Przedmiotem tej cnoty jest nie tylko unikanie ryzykownych dla zdrowia działań, lecz w równym stopniu sukcesywnie powtarzane dobre czyny wyznaczane przez przyjęty styl życia. Jest sprawą oczywistą, że należy prewencyjnie unikać działań, które bezpośrednio mogą zaszkodzić zdrowiu, ale wydaje się, iż o wiele trudniejsze w ramach praktykowania tej cnoty jest wypracowanie swoistej subtelności w rozstrzygnięciach dotyczących zagrożeń płynących właśnie ze stylu życia.

Ilustrując ten problem, odwołajmy się do powtarzanego w wielu opracowaniach *zdrowotnego postulatu* regularnego picia czerwonego wina, które ma nieocenione pozytywne właściwości[24]. Jeżeli zinterpretować to zalecenie

[21] Por. A.T. MENNESSIER, *Sprawności i cnoty*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 234–235.

[22] Por. J. PIEPER, *Aktualność cnót kardynalnych*, „Roczniki Filozoficzne" (1976), z. 2, s. 103.

[23] Por. M. RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001, s. 285.

[24] Por. *Die zehn besten Überlebensmittel*, „Die Welt" z dn. 25.11.2006, s. W2 (*Rotwein*).

bez odwołania do cnót, to wydawać by się mogło, że im więcej, tym lepiej. Skądinąd jednak wiadomo, że o ile jednorazowe wypicie butelki wina najprawdopodobniej nie zaszkodzi konkretnej osobie, choć i tu wskazana jest ostrożność, a cnota umiaru wyraźnie zgłasza zastrzeżenia, o tyle sukcesywne powtarzanie konsumpcji w takich ilościach okaże się na dłuższą metę wyraźnie szkodliwe dla zdrowia. Wnioskując, należy wypraktykować taki sposób korzystania z tego trunku, aby ani nie odrzucić jego zdrowotnego dobrodziejstwa, ani nie zaszkodzić swemu zdrowiu przez brak umiaru.

Skoro mowa o stylu życia, to należy uświadomić sobie, że pod tym pojęciem rozumiemy strukturę konkretnych, wyuczonych wzorców zachowania danego człowieka, regularnie powtarzanych, bazujących na reflektowanej lub nie hierarchii preferencji. Oznacza to, że styl życia zawiera w sobie potencjał zagrożenia wynikający właśnie z powtarzania czynów. Dopiero przekroczenie pewnej granicy częstotliwości niesie ze sobą ryzyko, które jest tym większe, im zachowanie częstsze. Wiadomo ponadto, że nie sposób wyznaczyć uniwersalnej granicy zagrożenia obowiązującej powszechnie, gdyż w przypadku każdego człowieka jest ona indywidualnie modyfikowana przez wiele czynników, jak choćby predyspozycje wrodzone, aktualna kondycja fizyczna, wpływy środowiska itp. Powyższe tezy odsyłają do cnót kardynalnych, które pomagają w opowiedzeniu się za optymalnym dla promocji zdrowia stylem życia, adekwatnym dla warunków życia konkretnej osoby[25]. Kierującą rolę wśród cnót kardynalnych posiada roztropność, którą utożsamia się często z mądrością życiowa. To ona jako cnota praktyczna pomaga wprowadzać w życie to wszystko, co jest zgodne z rozpoznanym dobrem, wskazując równocześnie właściwe środki i drogi do osiągnięcia godziwego celu. Jako cnota intelektualno-moralna pomaga w ramach triady: przezorność, przewidywanie i rozwaga – radzić, ocenić i podjąć właściwe decyzje[26].

Cnota prewencji ma we wszystkich przypadkach do czynienia z powyższymi etapami w ramach wybierania dróg do zachowania dobrego stanu zdrowia. Także cnoty pokrewne powyższym, jak choćby czujność lub proporcjonalność, spełniają w ramach prewencji nieocenioną rolę. Sprawiedliwość najkrócej określana bywa jako postawa nakazująca oddać każdemu to, co mu się słusznie należy. W przypadku zdrowia oznacza ona, że dzia-

[25] Rozwinięcie wątku: E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische...,* art. cyt., s. 178–180.

[26] Szeroko zob.: N. AUNER, *Tugend der Klugheit und ärztliche Praxis*, „Imago Hominis" (2001) nr 4, s. 276–278.

łania przeciw niemu – tak w przypadku osób trzecich, jak i w swoim – są niesprawiedliwe, czyli złe i niegodziwe. Warto jednak zauważyć, że na etapie przedrefleksyjnym uznajemy poprawność tej tezy raczej w zawężonej wersji – ograniczając ją do zdrowia cudzego, które do nas nie należy. Nieraz słyszymy przecież, że *moje zdrowie to moja sprawa*. Jeżeli jednak uświadomimy sobie, że – z jednej strony – życie i zdrowie nie jest naszą własnością, a jedynie jesteśmy jego użytkownikami, a z drugiej – że te dobra są darem nie tylko dla danego człowieka, ale i dla jego otoczenia, to ujawnia się błędność założenia dotyczącego *prywatności* zdrowia. W ramach cnót pokrewnych sprawiedliwości odnajdujemy religijność i uczciwość jako zobowiązania dotyczące działań prewencji zdrowotnej w stosunku do Boga (Dawcy życia) oraz do bliskich osób. Raz jeszcze potwierdza się zasada, że każdy dar staje się równocześnie zadaniem, a zaniedbanie, zniszczenie lub uszkodzenie daru (tu: zdrowia) na skutek zaniechania proporcjonalnych i dostępnych w danym przypadku środków uderza wprost w dawcę oraz w tych, którzy mają do korzystania z tego daru prawo, stając się niesprawiedliwością. Można pójść jeszcze o krok dalej: osoba zaniedbująca troskę o swoje zdrowie wykracza także przeciw społeczności, naraża ją bowiem na dodatkowe wydatki, świadczenia oraz absencję chorobową – postępuje więc wbrew sprawiedliwości.

Cnota prewencji zdrowia poddaje także ludzkie pragnienia roztropności, wyznaczając im właściwą miarę (*złoty środek*), za co odpowiada umiarkowanie[27]. Kiedy mowa jest o stylu życia, w szczególny sposób mamy do czynienia z określeniem rozsądnej miary – nie za mało, ani nie za dużo. Nawiązując do przytoczonego wyżej przykładu regularnej przyjemności *zdrowotnej* konsumpcji wina, odkrywamy jak istotne jest ustalenie, od kiedy mamy do czynienia z *za dużo* lub z *za mało*, ile jest roztropnie oraz kto lub co wyznacza miarę. Na pewno taką miarą nie może być sama przyjemność, choć czasem można by i w oparciu o to kryterium wyznaczyć granicę, przyjmując za miarę nieprzyjemne doznania dnia następnego (potoczny *kac*) – taki umiar byłby jednak daleki od roztropności, odnosiłby się bowiem jedynie do stopnia odporności na alkohol (*mocna głowa*), zapoznając fakt długofalowej szkodliwości nadmiernych dawek trunku. Medycyna prewencyjna jako taka wypowiada się w tej przykładowej kwestii dość rygorystycznie, wskazując profilaktyczne miary: lampka – dla zdrowia, butelka – za dużo.

[27] Por. np.: F. KUMMER, *Temperantia – Tugend des Maßhaltens*, „Imago Hominis" (2001) nr 4, s. 298–299.

Natomiast zadaniem cnoty prewencji wspartej przez roztropność jest aplikacja tych ogólnych zasad do konkretnego, niepowtarzalnego przypadku osobowego. Ona także podpowie, że jednorazowe przekroczenie miary niekoniecznie szkodzi zdrowiu pod warunkiem, że nie podejmuje się *w stanie wskazującym* działań wymagających koncentracji i trzeźwego umysłu, natomiast regularność takiej praktyki wyraźnie zwiększa zagrożenie zdrowia. Pozornie najmniej wspólnego z prewencją ma męstwo, a dzieje się tak dlatego, że potocznie myli się je z odwagą lub ogranicza do aktywnej postaci, zwanej atakiem. Jeżeli natomiast potraktuje się tę cnotę całościowo, to trwanie mimo przeciwności, którego pochodną jest wytrwałość, szczególnie uwydatnia się w działaniach prewencyjnych. To tu potrzeba długofalowej konsekwencji w działaniach, wbrew wielu czynnikom utrudniającym lub przeciwnościom, a także wybrania właściwego momentu do podjęcia konkretnych kroków[28]. Przysłowiowy *słomiany zapał* jest przyczyną wielu prewencyjnych porażek, a najskuteczniejszym lekarstwem okazuje się i w tym przypadku mężna wytrwałość, zwana też dzielnością.

Już tych kilka myśli dotyczących nierozerwalnego związku prewencji z wszystkimi cnotami kardynalnymi potwierdza jej miejsce jako cnoty, pozwala też wnioskować, że nie jest ona w sprzeczności czy konflikcie z żadną z cnót podstawowych. Skoro jednak uzasadnione jest mówienie o cnocie prewencji, należy przynajmniej zasygnalizować wykroczenia przeciw niej.

PREWENCJA – „NIE-CNOTA"

Niedomiarowy brak cnoty stanowi jej nieobecność, a więc w przypadku prewencji postawa *życiowej beztroski* wobec swojego zdrowia, która prędzej czy później kończy się poważnym zagrożeniem tego fundamentalnego dobra. Ocena takiej postawy (jako zaniedbania) jest stosunkowo prosta. Poważniejszy problem stanowi identyfikacja karykaturalnych przerostów w profilaktyce zdrowotnej, a także działań (czasem nawet skutecznych), które nie zasługują na miano cnoty.

Przechodząc do pierwszej grupy, warto najpierw zapytać, czy każda podejmowana regularnie forma profilaktyki zdrowotnej od razu jest cnotą. Zgodnie z tradycyjną aretologią odpowiadamy: jak w przypadku każdej cnoty, tak i przy prewencji nie każde działanie, nawet jeśli skutkuje pre-

[28] Por. O. JAHN, *Tapferkeit als ärztliche Tugend*, „Imago Hominis" (2001) nr 4, s. 292–293.

wencyjnie, od razu staje się cnotą. Także tu istnieć mogą nadmiarowe nadużycia w postaci zachwiania priorytetów, jak choćby wtedy, kiedy na zbyt kosztowną prewencję[29] zużywa się środki niezbędne dla działań, które mają względem niej pierwszeństwo (np. utrzymanie rodziny). Przykładem niecnotliwej prewencji jest także przekroczenie rozsądnej granicy profilaktycznej troski o zdrowie. Pojawiające się tendencje hipochondryczne, dieta urastająca do roli bóstwa, niekończące się roztrząsanie detali dotyczących zdrowego odżywiania się czy przesadne *chuchanie* na najmłodszych potomków w rodzinie stanowią przykłady prewencji pozbawionej charakteru cnoty. Właśnie kwalifikacja prewencji jako cnoty, we współpracy z roztropnością i umiarem, wyznacza właściwą miarę działań zabezpieczających zdrowie.

W drugim nurcie *nie-cnotliwych* działań profilaktycznych warto nawiązać do prewencji przymusowej i podejmowanej nieświadomie, przy czym ta ostatnia przybiera nieraz formę *manipulacji w dobrej wierze*. Wspólnym mianownikiem powyższych form jest niedobrowolność działań prewencyjnych wynikająca albo z nakazu prawnego albo z polecenia lub przymusu lekarskiego – w obydwu przypadkach bez wystarczającego uświadomienia i przekonania zainteresowanego. Doświadczenie pokazuje, że tak sterowana prewencja charakteryzuje się wprawdzie mniejszą lub większą społeczną skutecznością, nie ma jednak nic z charakteru cnoty, czyli stałej postawy wykonywania z radością i przekonaniem aktów uznawanych za dobre w dziedzinie zdrowia.

Podsumowując trzeba powiedzieć, że istotniejsza wydaje się edukacja prewencyjna[30], a także podejmowanie działań wspierających i promujących zmiany złych nawyków społecznych, a utrwalających nawyki dobre, niż dekretowanie prewencji lub próby bezpośrednich (politycznie fundowanych) modyfikacji stylu życia obywateli. W przypadku lekarza oznacza to zarówno apel do jego świadectwa prewencyjnie kształtowanego własnego życia (przykład życia zaprzeczający głoszonym treściom jest antyproduktywny), jak i pozytywny nakaz podejmowania działań uświadamiających,

[29] Coraz częściej zwraca się uwagę – przynajmniej w obszarze diagnostyki – na przesadne mnożenie i powtarzanie badań, które niekoniecznie przynoszą nowe, konstruktywne rozpoznania. Por. R. KLÖTZL, *Die Tugend der Gerechtigkeit*, „Imago Hominis" (2001) nr 4, s. 288; L. SCHÖNE, *Die häufigste Krankheit ist die Diagnose*, „Die Welt" z dn. 10.01.2007, s. 31.

[30] Podejmowana na różnych poziomach: od państwowego, przez dotyczącą mniejszych społeczności i środowisk, a na pozytywnej inicjatywie własnej konkretnego lekarza względem swojego pacjenta kończąc.

że ten, kto nie wybrał stylu życia promującego zdrowie, już wybrał wyraźne skrócenie swego życia[31]. Mamy więc do czynienia z postulatem towarzyszenia osobie w jej autonomicznych wyborach, co jednak zakłada odpowiednie kompetencje w dziedzinie komunikacji społecznej.

Na koniec warto dodać, że istotnym utrudnieniem promocji prewencyjnego stylu życia jest dość powszechna krótkowzroczność czasowa (przeciwieństwo roztropności), która nie pozwala widzieć zagrożeń zdrowia w przyszłości, programowanych już dzisiaj. Nie można też poprzestać na stwierdzeniu, że istnieje pozytywny obowiązek respektowania wyborów konkretnego człowieka w dziedzinie zdrowia, nawet gdyby były one błędne. Prawdą jest, że takie wybory należy uszanować, nie oznacza to jednak ani uznania ich za dobre, ani tym bardziej ich obiektywnego dobra wynikającego z samego faktu opowiedzenia się za szkodliwym dla zdrowia stylem życia.

GESUNDHEITS-PRÄVENTION – EINE UNBELIEBTE TUGEND

Gesundheit ist ein wichtiges Gut, das geschützt werden soll. Dazu weiß man auch, dass es besser ist vorzubeugen als heilen. Solche Prävention ist eine Aufgabe jedes Einzelnen für sich. Was aber selbstverständlich klingt, wird nicht unbedingt immer realisiert. Deshalb wurde im vorliegenden Text die Problematik der Prävention analisiert, besonders auf der ethischen Ebene. Gesundheits-Prävention heißt, der Krankheit zuvorzukommen. Weil es sich bei der Gesundheit um eine Grundlage des menschlichen Lebens geht, kann man daraus eine Pflicht zur Prävention herleiten. Aber die Präventionspflicht kann mit anderen Pflichten des Menschen kollidieren und die Konflikte sind gar nicht leicht zu lösen. Als ein Ausweg bittet sich die Tugendethik an – die Gesundheits-Prävention kann auch als moralische Tugend angesehen werden. Als solche wurde sie vorgestellt und mit anderen Tugenden in Verbindung gesetzt. Besonders eng verbunden ist sie mit allen Kardinaltugenden und die Vernunft zeigt sich als das Maß der Prävention. Schließlich wurden auch *nicht-tugendhafte* Präventionsmaßnahmen präsentiert und bewertet. Prävention als Tugend zeigt, dass es darum geht ohne Druck, aber mit gutem Zureden und Überzeugungsarbeit das Lebensstill des Menschen in die richtige Richtung zu verändern.

tłum. Piotr Morciniec

[31] Por. E. PRAT, O. JAHN, *Prävention als moralische...,* art. cyt., s. 182.

Ks. Andrzej Muszala

GRANICE ETYCZNE GENETYKI MEDYCZNEJ

Genetyka na przełomie XX i XXI wieku dokonała niezwykłego wprost postępu i rozwoju, a tempo badań nad molekularnymi postaciami życia uległo niespotykanemu przyśpieszeniu. Można by się pokusić o stwierdzenie, że genetyka stała się dziś nauką priorytetową, a świadczy o tym chociażby fakt przyznania nagród Nobla w dziedzinie biologii w ostatnich kilkunastu latach głównie embriologom i genetykom (np. Ph. Sharp, R. Roberts, M. Smith, K. Mullis i in). Ostatnio człowiek uzyskał tak wielką dawkę nowej wiedzy o swoim genomie, że w łonie samej genetyki doszło już do podziałów na różne specjalizacje pod kątem kierunków badań. Można by, generalizując nieco, podzielić współczesną genetyką na medyczną (kliniczną) i eksperymentalną. Do pierwszej zaliczamy takie działania, które mają na celu bezpośrednio terapię człowieka cierpiącego na genetyczną nieprawidłowość, a przynajmniej ulżenie mu w przypadku wystąpienia choroby dziedziczonej. Drugi dział, czyli tzw. genetyka eksperymentalna, nie ma na celu bezpośredniego zastosowania klinicznego, lecz sztuczne wytworzenie nowych możliwości dziedzicznych. Podział ten jest raczej umowny, bo trudno wykazać tu, gdzie kończy się eksperyment, a zaczyna działanie lecznicze; ponadto często genetyczne eksperymenty dalekosiężne prowadzą do wynalezienia nowych leków i sposobów terapii genowej.

W niniejszym artykule zanalizowane zostaną dwa kierunki rozwoju genetyki medycznej: mapowanie genów oraz terapia genowa. Siłą rzeczy będzie to olbrzymi skrót i zaledwie schematyczne ukazanie kierunków rozwoju współczesnej genetyki. Obie techniki zostaną opisane najpierw od strony biologicznej, a następnie dokonana zostanie ocena etyczna technik i ich implikacje dla życia społecznego.

MAPOWANIE GENÓW

Gałęzią niezwykle interesującą we współczesnej genetyce jest mapowanie genów. Niestety w literaturze polskojęzycznej przeciętny człowiek może znaleźć na ten temat bardzo niewiele informacji i to tylko w specjalistycznych opracowaniach; jeszcze do niedawna – jako zupełne *novum* w genetyce – było to zjawisko nieznane. Tymczasem zmapowanie ludzkiego genomu może już w najbliższej przyszłości mieć niebagatelny wpływ na życie całego społeczeństwa. Sam termin „mapowanie genów" jest pewną metaforą: można dziś mówić o swoistej *mapie genowej* człowieka na wzór mapy geograficznej. Aby to zobrazować na przykładzie, wyobraźmy sobie układ państw na kontynencie europejskim. Wiemy, że takie państwa, jak Norwegia czy Szwecja, umiejscawiają się na samej górze mapy Europy; inne, jak Niemcy i Polska, w jej środku, zaś Włochy i Grecja na dolnym jej krańcu, choć ze sobą nie sąsiadują, jak to było w poprzednich przypadkach. Podobnie ma się rzecz z umiejscowieniem odpowiednich genów na chromosomach. Obecnie maluje się specjalne *mapy genowe*, które informują, czy dane geny są w środku chromosomu, czy też na dolnym lub górnym jego końcu; czy ze sobą sąsiadują, czy nie; jakie inne geny je przedzielają itp. Można by przykładowo porównać chromosom 1 do starego kontynentu; wówczas uzyskujemy mapę z rozkładem genów analogiczną do politycznej mapy Europy.

Genom ludzki (czyli genetyczna struktura każdego człowieka) zawiera informację dotyczącą metabolizmu komórki i jej cech dziedzicznych. Zawarty jest on w jądrze komórkowym i zbudowany jest z 23 par chromosomów, w których zakodowane są informacje dotyczące dziedziczenia w postaci około 40 tysięcy genów (jest to liczba przybliżona). Naukowcy i lekarze od dawna zainteresowani byli miejscem lokalizacji (tzw. *locus*) genów na poszczególnych chromosomach. Historycznie proces przebiegał w następujących etapach:

- do 1985 roku umiejscowiono około 250 genów i w tym też roku przedstawiono wstępną orientacyjną mapę genową – tzw. projekt ludzkiego genomu (*Human Genome Project* – HGP);
- w 1991 roku projekt ten zawierał już prawie 4000 zlokalizowanych genów;
- W roku 2000 zakończono prace nad HGP i ustalono *loci* wszystkich genów ludzkich.

Co wynika z tej wiedzy dla przeciętnego człowieka? Jakie już są (i będą jeszcze w przyszłości) konsekwencje poznania mapy genetycznej

człowieka? Rozważmy plusy i minusy, korzyści i zagrożenia, jakie niesie ze sobą odkrycie struktury ludzkiego genomu. Na początku trzeba stwierdzić, że sporządzenie mapy genetycznej człowieka było przejawem naturalnego rozwoju nauki. Zmapowany w całości genom ludzki umożliwił stworzenie szczególnego rodzaju atlasu genetycznego, który obecnie staje się przedmiotem wnikliwych studiów. W przyszłości odegra on zapewne nie mniejszą rolę w medycynie niż atlas anatomiczny, a przyswajanie sobie jego treści będzie w niedalekiej przyszłości jednym z podstawowych zajęć na wydziałach lekarskich. W momencie powstania takiego atlasu, człowiek uzyskał olbrzymią dawkę nowej wiedzy o sobie samym, o swoich predyspozycjach genetycznych i właściwym źródle wielu swoich zachowań. Czasem przewiduje się nawet, że każdy poszczególny osobnik będzie mógł otrzymać tzw. „horoskop genetyczny", który powstanie z porównania własnej mapy genetycznej z mapą standardową.

Jakie nowe informacje o człowieku uzyskuje się, dysponując jego mapą genetyczną?

- Ustalenie bezspornego ojcostwa; jest to szczególnie ważne w rozstrzygnięciach sądowych. Dotychczas takiego orzeczenia dokonywano na podstawie analizy serologicznej i badania antygenów zgodności tkankowej HLA. Była to zatem analiza fenotypu, która pozwalała ustalić lub wykluczyć domniemane ojcostwo z dokładnością 95%. Tymczasem analizując polimorfizm DNA uzyskuje się tzw. *genetyczny odcisk palca* (*DNA-fingerprinting*), który może powtórzyć się zaledwie 1 raz na 100 mln (z wyjątkiem bliźniąt jednojajowych), a zatem orzeczenie takie jest właściwie pozbawione błędu. W badaniu tym genetycy sięgają niejako do samego źródła informacji, do genotypu, a tu możliwość pomyłki jest sprowadzona właściwie do zera.
- W sprawach imigracyjnych badanie genotypu stanowi podstawę przyznania lub odmówienia wizy osobom ubiegającym się o nią w ramach łączenia rodzin (stosuje się to np. w Wielkiej Brytanii).
- W postępowaniu spadkowym badanie mapy genetycznej wykazuje pokrewieństwo, co stanowi podstawę do dziedziczenia.
- Konieczne informacje w przeszczepianiu narządów.
- Ustalenie, czy noworodki nie zostały zamienione w szpitalu.
- Mapa genowa może stanowić podstawę do odszkodowania po wypadku, gdy niemożliwe jest zidentyfikowanie zwłok. Jest to również niezwykle ważne w przypadku działań wojennych. Na przykład Ministerstwo Obrony USA zarządziło sporządzenie genetycznych kartotek żołnierzy,

dzięki czemu możliwa jest już identyfikacja zwłok każdego zabitego żołnierza amerykańskiego. Wkrótce zatem zniknie również pojęcie *nieznanego żołnierza*.

- W kryminalistyce mapa genetyczna pozwala ustalić przestępcę na podstawie pozostawionych najdrobniejszych śladów biologicznych, takich jak: włosy z komórkami cebulek włosowych, plamy krwi czy śliny.

Są to tylko przykłady, jak genetyka może stać się częścią codziennego życia już w bardzo niedalekiej przyszłości. Właściwie można by tu mówić o wielkich korzyściach, jakie niesie ze sobą odkrycie projektu ludzkiego genomu, ale równocześnie o prawie całkowitym zaniku intymności w relacjach międzyludzkich.

Najważniejszą jednak konsekwencją stworzenia genetycznej mapy człowieka jest ustalenie źródła wielu chorób genetycznych. Dysponując mapą genową naukowiec czy lekarz dochodzi niejako do sedna choroby, której źródło znajduje się w wadliwym genie. Obecnie znanych jest ponad 4300 chorób wywołanych przez mutację pojedynczego genu. Medycyna zna dzisiaj dokładnie *loci* genów odpowiedzialnych m.in. za takie choroby, jak. mukowiscydoza, hemofilia, choroba Huntingtona, Tay-Sachsa, talasemia, dystrofia mięśniowa Duchenne'a, niedokrwistość sierpowatokrwinkowa i wiele chorób serca. Przypuszcza się, że około 1% przychodzących na świat dzieci nosi w sobie jedną z chorób wywołanych mutacją poszczególnego genu. Odkrycie źródła tych chorób byłoby więc wielkim dobrodziejstwem dla nich, jak również dla ich rodzin i całego społeczeństwa, gdyby w przyszłości można było podjąć jak najszybszą i jak najskuteczniejszą terapię. Ponadto wiadomo też, że wiele chorób jest wynikiem współdziałania różnych genów i czynników środowiskowych. Należą do nich m.in. choroby naczyń sercowych, niektóre przypadki raka, cukrzyca, choroba Alzheimera, wrzody trawienne i gościec przewlekły postępujący. Przypuszcza się, że w najbliższych latach badania biomedyczne rzucą światło na współdziałanie genów z czynnikami środowiskowymi. Doprowadzi to, być może, do wypracowania metod diagnozowania, leczenia i prewencji tych chorób.

Sporządzenie komplementarnej mapy genetycznej otwiera przed człowiekiem ogromne możliwości leczenia wielu chorób genetycznych, uznawanych dotąd za nieuleczalne. Sama terapia genowa jest jak dotychczas niezwykle skomplikowana, ale na razie stosuje się tzw. leczenie zapobiegawcze, polegające na tym, że unika się choroby poprzez odpowiednie działanie środowiskowe (np. odpowiednia dieta w przypadku cukrzycy czy mukowiscydozy). Ponadto szybka diagnoza prenatalna o molekular-

nych nieprawidłowościach rozwijającego się płodu daje o wiele lepsze wyniki, niż podjęcie leczenia dopiero po ujawnieniu się choroby. Na przykład w Wielkiej Brytanii i USA noworodki od razu bada się na 5–10 możliwych chorób genetycznych w celu podjęcia odpowiednich działań przeciwdziałających ujawnieniu się choroby.

W tym miejscu warto zauważyć, że stanowisko Kościoła wobec przeprowadzanych badań jest jak najbardziej przychylne. Już w 1987 roku Kongregacja Nauki Wiary w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania „Donum vitae"* wypowiedziała się na ten temat, iż embrion powinien być traktowany jako osoba; musi być on również chroniony w swej integralności i leczony w granicach możliwych, jak każda inna istota ludzka podlega opiece lekarskiej[1]. Również papież Jan Paweł II, przemawiając do uczestników Międzynarodowego Kongresu Lekarzy dnia 4 grudnia 1982 roku, wyraził uznanie i radość z osiągniętych dotychczas wyników w zakresie leczenia człowieka na poziomie molekularnym: „chrześcijanin, jak zresztą każdy człowiek dobrej woli, może się tylko cieszyć z kroków, jakie czyni nauka na drodze otwartej ku terapiom, które mogą w coraz większym stopniu być stosowane zawczasu i są coraz skuteczniejsze również w dziedzinach bardziej delikatnych i decydujących"[2].

Według myśli papieża, lekarz powinien użyć wszystkich pewnych środków terapeutycznych, które przy obecnym stanie wiedzy pozostają do jego dyspozycji w zakresie chirurgii genowej. Jan Paweł II zauważa, że choć na obecnym etapie rozwoju nauki medycznej terapia molekularna jest praktycznie niewykonalna, to jednak należy ufać, że wkrótce opracowane zostaną nowe techniki modyfikacji kodu genetycznego, które będą źródłem nadziei dla wielkiej ilości osób dotkniętych różnymi schorzeniami. Jest bowiem rzeczą wiadomą, że jedyną ludzką szansą na leczenie kilkuset rodzajów chorób genowo-chromosomowych jest właśnie terapia genowa. „Można sądzić, że dzięki transferowi genów można będzie leczyć niektóre specyficzne choroby, takie jak na przykład niedokrwistość sierpowata"[3]. Papież wyraża nadzieję, że dzięki nowym technikom diagnostycznym i medycznym najmniejsze i najsłabsze spośród istot ludzkich będą mogły być leczo-

[1] DV I 1.

[2] JAN PAWEŁ II, *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej. Przemówienie do uczestników kongresu „Movimento per la vita"* (3.12.1982), [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej,* red. K. SZCZYGIEŁ, Tarnów 1998, s. 201.

[3] JAN PAWEŁ II, *Eksperyment w biologii. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów, zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk* (23.10.1982), [w:] *W trosce o życie,* dz. cyt., s. 196–199.

ne w okresie życia wewnątrzmacicznego czy też bezpośrednio po urodzeniu. Ta nadzieja dotyczy nie tylko terapii, ale również zapobiegania chorobom i ich przekazywania.

Zmapowanie ludzkiego genomu, obok wielu nadziei, niesie także ze sobą poważne problemy i zagrożenia. Najpierw należy wyróżnić dwa cele mapowania genów. Celem bliższym jest stworzenie kompletnej mapy genowej człowieka, co samo w sobie jest moralnie obojętne i stanowi wyraz naturalnego dążenia człowieka do poznania praw przyrodniczych. Zasługuje to mniej więcej na taką samą kwalifikację moralną, jak opracowanie atlasu anatomicznego, tylko w tym przypadku dzieje się to na poziomie molekularnym, niejako na poziomie *człowieka w zarodku*, *w genach.* Jednakże tak, jak atlas anatomii prawidłowej stanowi bazę dla całej medycyny i leczenia chorób, tak samo projekt ludzkiego genomu będzie służyć (a częściowo już służy) do dalszych praktyk lekarskich. I to właśnie stanowi cel dalszy tworzenia mapy genowej: do czego będą ją wykorzystywać lekarze i naukowcy – czy do rzeczywistego leczenia chorób, czy też do dobrowolnego manipulowania genami, a nawet niszczenia ludzkiego życia. Niestety, pierwsze zastosowania informacji zawartych w mapie genowej napawają dużym niepokojem. Przykładem może tu być badanie prenatalne na telasemię dokonane w latach osiemdziesiątych pod patronatem WHO w krajach basenu Morza Śródziemnego. Talasemia jest ciężką chorobą genetyczną występującą głównie na Cyprze, we Włoszech, Grecji i na Sardynii. Dzieci cierpiące na tę chorobę wymagają przeszczepu szpiku kostnego, co wiąże się z wielkimi kosztami. Dlatego zwykle leczy się je farmakologicznie lub przetaczając krew, co rokuje nadzieję na 18–22 lat życia; zwykle dzieci umierają przed osiągnięciem wieku dojrzewania. Od lat osiemdziesiątych w basenie Morza Śródziemnego władze medyczno-sanitarne pod patronatem WHO nakazały systematyczną diagnozę prenatalną na wykrycie wadliwego genu wywołującego talasemię w celu dokonania aborcji, gdyby choroba ta została ujawniona. Jest to decyzja niezwykła na tych bardzo religijnych wyspach (chodzi o Cypr i Sardynię) – dramatyczna, wobec świadomości, że to przerwane życie mogłoby być uratowane odpowiednim postępowaniem leczniczym, przeszczepieniem szpiku zaraz po urodzeniu. Taki przeszczep jest jednak bardzo kosztowny. Tak wikłają się, we wręcz piekielny kłębek, elementy biologiczne, medyczne, religijne i finansowe[4].

Sytuacja staje się jeszcze bardziej dramatyczna, jeżeli diagnoza prenatalna okazała się fałszywa i zostało zabite dziecko zupełnie zdrowe (przy-

[4] Por. J. BERNARD, *Od biologii do etyki,* Warszawa 1994, s. 16.

padki takie miały miejsce). Niestety, podobne praktyki zaczynają pojawiać się także w odniesieniu do innych chorób, występujących wśród ludności żyjącej na określonych obszarach geograficznych (np. test na niedokrwistość sierpowatokrwinkową wśród afrykańskich Murzynów i Arabów, badania na chorobę Tay-Sachsa wśród Żydów Aszkenazyjskich oraz test na mukowiscydozę w rasie kaukaskiej). Większość tych badań prowadzona jest w kierunku stwierdzenia wskazania do aborcji. W takim sensie projektowanie ludzkiego genomu w celu wykrycia genów chorobotwórczych, a następnie przerwania ciąży, wydaje się wysoce nieetyczne i godne potępienia.

Jak więc widać, jakkolwiek stworzenie mapy genowej i dokonanie diagnozy prenatalnej może przyczynić się do leczenia wielu chorób o podłożu genetycznym, to jednak może stanowić medyczne usprawiedliwienie wielu aborcji[5]. Dla przykładu dane zebrane przez Narodowe Centrum Badań Opinii Publicznej w Stanach Zjednoczonych wykazują, że aborcje dokonane w tym kraju w latach 1972–1987 w około 75% przypadków miały za podstawę diagnozę przedporodową o ciężkiej chorobie genetycznej[6]. Wynika to z faktu, że w zdecydowanej większości przypadków nie da się jeszcze na obecnym etapie leczyć uszkodzeń chromosomowych (np. zespołu Downa). Wówczas diagnoza prenatalna nie służy profilaktyce czy leczeniu, lecz jest raczej rodzajem denuncjacji chorego dziecka w stanie płodowym. „Działanie takie należy nazwać eutanazją zastosowaną wobec chorego, jeszcze nie narodzonego dziecka. Dziecko to, zagrożone chorobą w łonie matki, a nie poddane nowoczesnym metodom diagnostyki prenatalnej, być może urodziłoby się z niewielkimi zmianami. Takimi, że otoczone prawdziwą miłością i życzliwością mogłoby szczęśliwie żyć wśród nas. Być może zmiany byłyby tak znaczne, że zmarłoby natychmiast po porodzie. Możliwe również, że urodziłoby się zdrowe i normalne. Niestety, rozwój wiedzy medycznej, jeśli nie towarzyszy mu głębokie poczucie humanizmu, może obrócić się przeciwko człowiekowi. Także przeciwko człowiekowi w jego prenatalnej fazie rozwoju, kiedy jest najbardziej bezbronny”[7].

[5] Por. RAPORT R.G. WORTON, *Human Genome Mapping: Application to Genetic Disease,* [w:] *Genetics, Ethics and Human Value. Human Genome Mapping, Genetic Screening and Gene Therapy*, Genewa 1991, s. 31–32.

[6] J. FLETCHER, D. C. WERTZ, *An International Code of Ethics in Medical Genetics before the Human Genome is Mapped,* [w:] *Genetics, Ethics and Human Value,* dz. cyt., s. 112.

[7] Por. H. GULANOWSKA, *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej*, [w:] *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin 1988, s. 63–64.

Oceniając takie praktyki Kościół surowo przestrzega przed niebezpieczeństwami, jakie zagrażają najbardziej niewinnym istotom jeszcze w stadium płodowym. Przy ocenie genetycznej diagnozy prenatalnej, należy najpierw zastanowić się, czemu ma ona służyć – czy rzeczywistej terapii płodu, gdy występuje podejrzenie zaistnienia jakiejś choroby, czy zaspokojeniu zwykłej ciekawości rodziców, czy też miałaby ona na celu wykrycie ewentualnej anomalii a następnie przerwanie ciąży. W dwóch ostatnich przypadkach takie postępowanie jest wysoce niemoralne. Magisterium Kościoła szczególnie dobitnie sprzeciwia się takiemu badaniu płodu dotkniętego chorobą, aby można go było szybko usunąć przez poronienie. Zastrzeżenie to jest podniesione w każdej papieskiej wypowiedzi na temat badania wewnątrzmacicznego, jak również w instrukcji *Donum vitae*, która orzeka, że diagnoza prenatalna „sprzeciwia się prawu moralnemu wtedy, gdy w zależności od wyników prowadzi do przerwania ciąży. Diagnostyka nie powinna pociągać za sobą wyroku śmierci”[8]. Powyższe orzeczenie jest zdecydowanym opowiedzeniem się Kościoła przeciw niewłaściwemu wykorzystaniu badań płodu i zostało ono przytoczone przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* w rozdziale omawiającym V przykazanie Boże *Nie zabijaj*[9]. Jan Paweł II najbardziej dobitnie powtórzył powyższe nauczanie Kościoła w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie postępowanie i sposób myślenia dopuszczający selektywne przerywanie ciąży dzieci dotkniętych przez różne anomalie nazwał „haniebnym i w najwyższym stopniu nagannym”[10].

Genetyka, jak i inne nauki medyczne, nie jest czysto teoretyczną wiedzą, lecz dotyczy konkretnego człowieka i ma bardzo szeroki oddźwięk w życiu całego społeczeństwa. Odkrywając tajniki ludzkiego genomu, człowiek staje w obliczu rozmaitych problemów, które już teraz rysują się na horyzoncie niedalekiej przyszłości życia ogólnoludzkiego. Wnikliwe rozważenie ich jest nieodzowne do całkowitej oceny moralnej. Pierwszym problemem, jaki się tu nasuwa, jest kwestia testów genetycznych dla każdego człowieka: Czy taki test powinien być robiony dobrowolnie czy przymusowo? Kto i kiedy ma decydować o jego wykonaniu: rodzice jeszcze nie narodzonego dziecka, czy lekarz, czy też sama zainteresowana osoba w wieku dojrzałym? Chodzi tu przede wszystkim o przeprowadzenie testu mającego na celu sporządzenie mapy genowej poszczególnego człowieka, która po porównaniu z mapą wzorcową, ujawni ewentualne genetyczne defekty,

[8] DV I, 2.
[9] KKK 2274.
[10] EV 63.

w celu np. podjęcia szybkiego leczenia. Podzielone są zdania, czy takie testy powinny być obowiązkowe dla każdego, czy też należy pozostawić całkowitą wolność wyboru[11].

W tym drugim jednak przypadku, kiedy przeprowadza się badanie genetyczne dopiero w wieku dojrzałym, po wyrażeniu zgody danej osoby, niemożliwe jest nieraz działanie prewencyjne zmierzające do tego, aby uchronić człowieka przed ujawnieniem się jakiejś choroby spowodowanej różnymi czynnikami środowiskowymi. Dość jasne kryteria przeprowadzania testów genetycznych w przypadkach konkretnych osób przedstawił sekretarz Państwowej Akademii Nauk w Waszyngtonie, J. Wyngarden. Są one następujące:

- zdrowie lub życie człowieka musi być poważnie zagrożone (lub z diagnozy prenatalnej wnioskuje się o takim zagrożeniu);
- test diagnostyczny musi być dokładny;
- terapia lub profilaktyka choroby winna być możliwa do wykonania;
- cele badania muszą być osiągalne, a koszty leczenia korzystne w ogólnym bilansie;
- ewentualnie można przyjąć rację usprawiedliwiającą dla wyjątkowo wysokich kosztów[12].

Kryteria te wydają się być możliwe do przyjęcia także przez etykę chrześcijańską, ponieważ nie ma tu miejsca na całkowicie dobrowolne dokonywanie badań i eksperymentowanie na embrionach. Nieco wątpliwości może budzić jedynie ostatnie zdanie, gdyż jest rzeczą wiadomą, że wartość życia ludzkiego nie jest możliwa do przeliczenia na żadną kwotę pieniężną. Można jednak ten warunek rozumieć w tym sensie, że wczesne leczenie określonej choroby jest o wiele tańsze, niż późniejsze, nieraz skomplikowane zabiegi lecznicze czy operacyjne, których można by uniknąć przez działania prewencyjne. W takim świetle ostatnie kryterium wydaje się również możliwe do przyjęcia w myśl świętej zasady lekarskiej, że *lepiej zapobiegać niż leczyć*.

Kolejnym społecznym problemem jest kwestia tzw. usług genetycznych. Niektórzy chcą, aby były one częścią narodowych planów ochrony zdrowia, wspartych przez powszechne ubezpieczenia zdrowotne we wszyst-

[11] Por. J. FLETCHER, D. C. WERTZ, *An International Code of Ethics in Medical Genetics before the Human Genome is Mapped*, dz. cyt., s. 107.

[12] Por. J. WYNGAARDEN, *Keynote Adress*, [w:] *Genetics, Ethics and Human Value*, dz. cyt. s 17.

kich krajach i odgórnie opracowane dla wszystkich państw[13]. Ludzkość stoi więc dziś w obliczu wizji, że genetyka stanie się częścią codziennego życia. Od razu pojawią się tu jednak poważne wątpliwości: kto ma opracowywać owe plany usług genetycznych? W jakim kierunku one pójdą? Jakich będą używały metod. Czy obraz zmapowanego genetycznie człowieka jest wizją człowieka szczęśliwego? Odpowiedzi na te pytania należy szukać już dziś, zanim ludzie zostaną otoczeni siecią instytucji genetycznych, być może programujących biologiczne życie człowieka od początku do końca, w najdrobniejszych szczegółach. Jest to na razie wizja futurystyczna, ale nie tak odległa w czasie, zaś stworzenie komplementarnej mapy genowej człowieka może być pierwszym krokiem do realizacji tych przewidywań.

Patrząc na społeczne implikacje projektu ludzkiego genomu zauważyć można, że pojawiają się na horyzoncie kwestie zaufania, dyskrecji i sposobów informowania o wynikach testów genetycznych. Trudność w zachowaniu zaufania w relacjach pacjent–genetyk jest zawsze znaczącym problemem. Genetycy mają obowiązek nie ujawniania wątpliwych diagnoz i prognoz chorobowych. Chodzi przede wszystkim o to, że w każdym przeprowadzonym teście zawarty jest margines błędu i może dojść do takiej sytuacji, że człowiek właściwie zdrowy zostanie fałszywie poinformowany, iż jest np. nosicielem ciężkiej genetycznej choroby Huntingtona. Można sobie wyobrazić psychiczny szok pacjenta i konsekwencje takiej diagnozy dla jego życia. Ponieważ mapa genowa konkretnego człowieka jest niesprawdzalna, musi więc on niejako zaufać genetykowi, który wystawia takie orzeczenie. Snując dalej te rozważania, trudno sobie wyobrazić, co mogłoby się wydarzyć, gdyby do tych badań i diagnoz wkradła się korupcja. Mogłoby to spowodować genetyczne napiętnowanie ludzi, może nieraz całkiem zdrowych, ale fałszywie poinformowanych co do swojej mapy genowej. Konsekwencją byłyby różne problemy zawodowe, odsunięcie się rodziny od takiego człowieka, a przede wszystkim jego psychiczne załamanie. Tu jawi się w pełni ogromna odpowiedzialność społeczna i moralna genetyków sporządzających mapy genowe człowieka i wysuwających z nich różne przypuszczenia i prognozy. Ogólnie postuluje się konieczność budzenia pełnego zaufania w relacjach między genetykiem a pacjentem. Lekarze i genetycy powinni odsłaniać wszystkie klinicznie stosowane informacje pacjentowi i członkom rodziny, uwzględniając stopień możliwości przyjęcia ich przez zainteresowanego i przewidując psychologiczne konsekwencje

[13] J. FLETCHER, D. C. WERTZ, *An International Code of Ethics in Medical Genetics before the Human Genome is Mapped*, dz. cyt., s. 102.

ujawnienia mu tej informacji. Orzeczenie dotyczące stanu zdrowia powinno być przekazane pacjentowi najlepiej po konsultacji z psychologiem, znającym wystarczająco dobrze stan umysłowy i odporność duchową danego człowieka. Informacje dotyczące wrażliwych punktów psychiki człowieka, takie jak np. genotyp XY u kobiety, powinny być ujawnione tylko wtedy, gdy zostało zapewnione pełne poradnictwo i edukacja pacjenta. W tym miejscu warto też przyjrzeć się postulatowi Rady Europy, który został przyjęty na II Sympozjum Bioetycznym w Strasburgu w 1993 roku. Uchwalono wówczas konieczność stworzenia specjalnego systemu informacji genetycznej. Wszelkie dane o genomie poszczególnych osób powinny być prawnie chronione i przechowywane w ścisłej tajemnicy. Dostęp do nich miałby tylko uprawniony lekarz i to wyłącznie w celach zdrowotnych, zaś złamanie tajemnicy genetycznej i ujawnienie jej osobom postronnym powinno być karane[14].

Problem dyskrecji i pełnego zaufania w informowaniu człowieka o jego mapie genowej jest niezwykle istotny, gdyż od razu wyłaniają się bardzo poważne kwestie, takie jak:

- zatrudnienie: czy wolno pracodawcy dysponować mapą genową pracobiorcy i na jej podstawie dokonywać selekcji zatrudnionej kadry?
- ubezpieczenia: czy dozwolone są praktyki towarzystw ubezpieczeniowych, które nieraz odmawiają członkostwa i opieki osobom z genomem wskazującym na skłonności do poważnych chorób?
- tajemnica osobista: czy państwo powinno mieć wgląd w mapę genową każdego ze swych obywateli?
- dyskryminacja: czy, zakładając jawność mapy genowej, nie dojdzie do przypadków napiętnowania niewinnych osób jedynie z powodu defektów genetycznych?

Już samo postawienie tych kilku pytań unaocznia fakt, jak wielki wpływ na życie społeczne może mieć w niedalekiej przyszłości projekt ludzkiego genomu i jego zastosowanie w medycynie. Rozpatrując pierwszą z wymienionych kwestii – problem zatrudnienia ludzi pod kątem genetycznych predyspozycji – niektórzy uważają, że pracodawca, który zna skłonności pracownika do określonych chorób, może zdecydować o zwolnieniu go lub, co byłoby bardziej godziwe, w ogóle nie zatrudnianiu go[15].

[14] Por. B. BARBER, *Securing Privacy in Medical Genetics,* [w:] *Second Sympozjum of the Counsil of Europa on Bioetics*, Strasburg 1994, s. 14 (msp. Biblioteka Instytutu Bioetyki PAT).

[15] Z. BANKOWSKI, *Introduction to the XXIVth CIOMS Round Table Conference,* [w:] *Genetics, Ethics and Human Value,* dz. cyt., s. 7.

Stwierdzenie to może budzić od razu moralny sprzeciw, gdyż na pierwszy rzut oka jawi się ono jako przejaw genetycznej dyskryminacji: przecież człowiek nie wybiera sobie sam genów, dlaczego więc z tego powodu ma być skazany na bezrobocie? Rzeczywiście, gdyby chodziło tu tylko o mniejszą efektywność pracy czy większe koszty utrzymania pracownika z *gorszą* mapą genową na rzecz genetycznie *lepszego*, byłoby to z moralnego punktu widzenia godne potępienia. Istnieje uzasadniona obawa, że w przyszłości może mieć miejsce taka praktyka, zwłaszcza w przedsiębiorstwach prywatnych. Jednakże problem ten ma jeszcze głębsze podłoże. Okazuje się bowiem, że są rzeczywiście takie przypadki, kiedy zwolnienie czy nawet niezatrudnienie danej osoby będzie dla niej wielkim dobrodziejstwem. Dla przykładu benzen, używany w różnych gałęziach przemysłu (np. gumowym – opony, materiały nieprzemakalne), może spowodować u niektórych stykających się z nim robotników poważne schorzenie krwi (niedokrwistość, białaczkę); u niektórych, ale nie u wszystkich – przeciętnie u 5–10% pracowników mających kontakt z tym środkiem. Przyczyna tej wrażliwości nie jest znana; można sądzić, że zostanie odkryta zależność podatności na wymienione choroby od posiadania danych antygenów zgodności tkankowej HLA lub innych czynników uwrażliwiających. Załóżmy, że ta predyspozycja jest znana, a jeśli tak, to powinna być podana do wiadomości. Pozwoliłoby to, aby uwrażliwiony robotnik uniknął choroby zawodowej, żeby został np. zatrudniony w takim warsztacie fabryki, w którym nie używa się benzenu[16].

Konkludując, wydaje się , że mapa genetyczna każdego człowieka powinna być otoczona najściślejszą tajemnicą. W żadnym wypadku prywatny czy państwowy przedsiębiorca nie ma prawa ani pytać (co mogłoby stwarzać szerokie pole do użycia podstępu), ani nawet posiadać informacji o grupie HLA osoby, którą planuje zatrudnić. To samo dotyczy projektu ludzkiego genomu. Jedynym wyjątkiem mogą być tylko te branże, w których występują czynniki sprzyjające ujawnieniu się jakiejś choroby genetycznej. W takich przypadkach dopuszczalne jest włączenie mapy genetycznej pracownika do karty zdrowia, lecz wgląd w taką kartę miałby jedynie lekarz przemysłowy, niezależny bezpośrednio od kierownika przedsiębiorstwa.

Kolejna kwestią, w pewien sposób związaną z zatrudnieniem osób legitymujących się mapą genową, z której wynikają skłonności do chorób genetycznych, jest sprawa ubezpieczeń tychże osób. Już dziś dają się zauważyć pewne nieuczciwe zjawiska odmawiania ubezpieczenia takich ludzi.

[16] Por. J. BERNARD, *Od biologii do etyki*, dz. cyt., s. 82.

Praktyki te są np. stosowane wobec członków rodzin , w których występuje choroba Huntingtona czy genetyczne choroby krwi[17].

Wydaje się, że takie postępowanie zasługuje na zdecydowanie negatywnej ocenę. Przecież człowiek ubezpiecza się właśnie z powodu ewentualnie przyszłej choroby czy kalectwa i odmawianie usług niektórym ludziom wydaje się być zanegowaniem samej istoty idei ubezpieczenia. Każdy bowiem człowiek ma takie samo prawo do opieki zdrowotnej. Następnym problemem społecznym, który zaczyna pojawiać się w miarę nowych odkryć w genetyce jest pytanie, czy państwo powinno mieć wgląd w mapę genową swoich obywateli. Czy istnieje potrzeba stworzenia jakiegoś centralnego banku tych map, np. w celach militarnych czy epidemiologicznych? Światowa Organizacja Zdrowia oraz Komitet Bioetyki Rady Europy przychylają się do pozytywnej odpowiedzi na te pytania, ale z krótkim dopowiedzeniem: *państwo powinno z tej możliwości korzystać rzadko*[18].

Następnie podane są przykłady, kiedy władze publiczne mają prawo korzystać z informacji zawartych w mapach genowych swych obywateli. Większość z nich można zaaprobować (np. względy sanitarne, ochrona przed epidemią, poradnictwo małżeńskie oraz zastosowanie analizy genomu poszczególnych osób w kryminologii, jako swoistych *odcisków palców*). Są jednak racje, które budzą duży niepokój. R. Mullan z Narodowego Centrum Badań Genetycznych w USA stwierdził na przykład, że państwo powinno mieć pewną władzę nad pulą genową swoich obywateli, gdy wymaga tego *większe dobro*. Podał następnie przykłady owego *większego dobra,* jak chociażby selektywna aborcja w Grecji i Italii w obronie przed talasemią oraz na Kaukazie przeciw mukowiscydozie. Innymi użytymi przykładami były, jego zdaniem słuszne, dobrowolne sterylizacje w Kalifornii, Wirginii i w Niemczech osób, które były nosicielami znanych defektów genetycznych. Mullan przestrzega wprawdzie przed powrotem holocaustu czy rasizmu, jednakże większe części jego referatu wskazują właśnie na podświadome popieranie idei kontroli państwa nad *czystością genetyczną* swych obywateli[19].

Takie podejście jest nie do przyjęcia z punktu widzenia etyki personalistyczno-chrześcijańskiej. Owszem, z pewnością można zgodzić się z ist-

[17] Por. R. MULLAN COOK-DEEGAN, *Public Policy Implikacions of the Human Genome Project,* [w:] *Genetics, Ethics and Human Value*, dz. cyt., s. 63.

[18] Por. H. NAKAJIMA, *Opening of the XXIVth CIOMS Round Table Conference*, [w:] *Genetics, Ethics and Human Value*, dz. cyt., s. 7.

[19] Por. R. MULLAN COOK-DEEGAN, *Public Policy Implikacions of the Human Genome Project,* dz. cyt., s. 56–71.

nieniem ogólnonarodowego banku genetycznego, w którym przechowywane mogłyby być mapy genowe wszystkich obywateli. Taki bank powinien być jednak okryty najściślejszą tajemnicą i jest rzeczą niedopuszczalną, aby wykorzystywano informacje w nim zawarte w celu dokonywania selektywnych aborcji czy sterylizacji. Sprzeciwia się to podstawowej idei wolności człowieka i zagraża wizją *państwa genetycznie totalitarnego*.

W związku z wyżej postawionym problemem niektórzy prawnicy i moraliści zastanawiają się, czy istnieje coś takiego, jak prawne pojęcie genetycznego dziedzictwa. Jeżeli tak, to kto byłby jego właścicielem: społeczeństwo? Rodzice? Bóg? Niestety, wciąż powraca tu pokusa zawładnięcia i manipulacji człowiekiem przez określoną wspólnotę. Tym razem dzieje się to jednak na płaszczyźnie molekularnej, przez traktowanie materiału genetycznego danego osobnika jako części składowej wspólnego dziedzictwa, czy też akceptowanie i legalizowanie zabiegów inżynierii genetycznej na gametach lub zapłodnionych komórkach jajowych przez społeczeństwo. Na dalszy plan zaś przesuwa się opinię rodziców czy też pojmowanie materiału genetycznego zygoty jako integralnej części osoby ludzkiej.

Z omawianym problemem wiąże się też niebezpieczeństwo napiętnowania i dyskryminacji osób niewinnie cierpiących z powodu wrodzonego defektu genetycznego. W tym punkcie zbiegają się jakby wszystkie dotychczasowo omówione problemy. Dyskryminacja człowieka chorego może być bowiem widoczna w traktowaniu go jako kogoś *gorszego*, często przez towarzystwa ubezpieczeniowe, pracodawcę, czy przez cześć społeczeństwa. Niektórzy proponują stworzenie specjalnych norm prawnych, które chroniłyby osoby genetycznie upośledzone przed zaistnieniem takiej sytuacji. Wydaje się jednak, że nieraz prawodawcy nie sięgają do sedna sprawy, gdyż, stojąc na gruncie mentalności biologistyczno-pozytywistycznej, widzą chorobę tylko w kategoriach nieuniknionego zła i nieszczęścia, nie dostrzegając w niej swoistej wartości, a nawet szansy dla człowieka. Gdy w społeczeństwie panuje taki typ myślenia, to prawdopodobnie żadne normy prawne nie są w stanie uchronić człowieka chorego przed różnymi przejawami dyskryminacji bezpodstawnego napiętnowania ze strony dużej części osób zdrowych. Tu dopiero widoczne jest, jak wiele może wnieść w całą tę problematykę nowotestamentalna afirmacja Krzyża i cierpienia w życiu każdego człowieka wraz z umiejętnością dostrzegania w chorych braciach czy siostrach samego cierpiącego Chrystusa (por. Mt 25, 34–36). Ta chrześcijańska wizja mówi, że cierpienie jest w świecie po to, ażeby – jak powiedział Jan Paweł II – „wyzwalała miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w cywilizację mi-

łości"[20]. Duch chrześcijańskiej miłości bliźniego nakazuje więc wewnętrzny szacunek dla wszystkich ludzi, a zwłaszcza tych, którzy są upośledzeni wskutek różnych chorób.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że ludzkość stoi w obliczu niezwykłych wprost i trudnych do przewidzenia konsekwencji dla życia społecznego, wynikających z rozwoju współczesnej genetyki a zwłaszcza projektu ludzkiego genomu. Mówi się już dziś o tym, że genetyka stanie się jakby częścią codziennego życia, gdyż informacje wynikające z mapy genowej będą bardzo często wykorzystywane w medycynie i każdy lekarz będzie uczył się najpierw stosować genetyczną diagnozę, prewencję i leczenie. Edukacja genetyczna ma już w niedługim czasie być prowadzona na wszystkich poziomach (dzieci, dorośli, lekarze, przywódcy społeczni). Przewiduje się, że różne środki (mass media, literatura, edukacja szkolna) będą uczestniczyć w wysiłkach prowadzących do zrozumienia genomu ludzkiego oraz jego aktualnych i potencjalnych zastosowań. Mówi się nawet, że użycie wiedzy genetycznej do zapobiegania najbardziej poważnym defektem jest sprawą międzypokoleniowej sprawiedliwości[21].

Tych kilka sformułowań ukazuje, jak wielkie przemiany w społeczeństwie mogą się dokonać dziś, po zakończeniu prac nad mapowaniem ludzkiego genomu. Mówi się o tzw. *alfabecie genetycznym*, ukazuje się wizję *społeczeństwa genetycznego,* itp. Czy są to tylko wizje futurystyczno-fantastyczne? Wydaje się, że niezupełnie. Wskazują na to chociażby pierwsze praktyki lekarzy i genetyków w omówionych wyżej przypadkach z talasemią w basenie Morza Śródziemnego czy mukowiscydozą na Kaukazie. Analizując omawiany problem od strony etycznej, należy również zauważyć, że w tej dziedzinie pojawiło się niebezpieczeństwo zaistnienia i funkcjonowania dwóch fikcyjnych sloganów: po pierwsze, że *nauka jest etycznie neutralna* (tzn. nie podlega kwalifikacji pod kątem dobra i zła); po drugie, że genetyka jest uniwersalną i ostateczną odpowiedzią na wszystko. Biorąc pod uwagę pierwszy z tych skrótów myślowych stwierdzić trzeba, że fakt, iż mapowanie genów samo w sobie jest moralnie obojętne nie znaczy, że nie podlega żadnej kwalifikacji etycznej i że badania genetyczne są spod niej wyjęte. Przeciwnie, należy szczególnie wnikliwie analizować zastosowania odkryć genetycznych w obecnym czasie, gdyż istnieje niezwykła możli-

[20] JAN PAWEŁ II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie cierpienia ludzkiego „Salvifici Dolores"*, Watykan 1984, nr 30.

[21] J. FLETCHER, D. C. WERTZ, *An International Code of Ethics in Medical Genetics before the Human Genome is Mapped*, dz. cyt., s. 103.

wość zakamuflowanych nadużyć, trudnych do uchwycenia na pierwszy rzut oka (określa się je czasem terminami *zabawa w Boga*, *poprawianie natury*, *staczanie się po równi pochyłej,* itp.). Tak samo nie można absolutnie zgodzić się z tym, że genetyka przynosi najgłębsze zrozumienie człowieka i wyjaśnienie wszystkich jego zachowań. Twierdząc tak, dopuszczano by się wielkiego uproszczenia całościowej wizji człowieka. Jest to ciągle powracająca pokusa redukcjonizmu i determinizmu, która wielokrotnie występowała w filozoficznym patrzeniu na człowieka i próbie wyjaśnienia jego zachowań tylko przez pryzmat jednego z czynników (np. stosunki społeczne w socjologizmie, czy *libido* u Freuda). Owszem, mapa genowa może rzucić pewne światło na złożoną rzeczywistość człowieka i na jego zachowania, takie jak np. alkoholizm, skłonności kryminalne czy ułomność intelektualna, ale stanowi ona najwyżej jeden z elementów, które składają się na tajemnicę ludzkiego życia. Człowieka nie da się zredukować do jego genów i nie wolno tu zapomnieć, że obok pierwiastka cielesnego równoważny w człowieku jest jego element duchowy.

TERAPIA GENOWA

Początki terapii genowej datują się od momentu odkrycia struktury DNA przez Watsona i Cricka w 1953 r. Począwszy od lat 70. naukowcy zaczęli opracowywać różne metody przenoszenia zdrowego materiału genetycznego do komórek dotkniętych chorobą. Pierwsza udana terapia genowa miała miejsce 14 września 1990 roku, kiedy to w Narodowym Instytucie Zdrowia w USA zastosowano transfer genowy u czteroletniej dziewczynki cierpiącej na brak odporności spowodowany zmniejszeniem zawartości dezaminazy adeninowej. Obecnie wielkie nadzieje wiąże się z opracowaniem kompletnej mapy genowej człowieka, na której znajduje się około 4 000 genów odpowiedzialnych za powstanie różnych chorób dziedzicznych. Zdecydowaną większość tych schorzeń leczy się dziś jedynie metodą objawową, lecz przypuszcza się, że już wkrótce, po odkryciu *loci* wszystkich genów, terapia genowa stanie się podstawową metodą walki z tymi chorobami[22].

Dziś już wiadomo, że najłatwiej byłoby wyleczyć te wrodzone defekty, które są spowodowane mutacją pojedynczego genu, a zatem: wrodzone

[22] B. M. KNOPPERS, C. M. LEBERGE, *The Social Geography of Human Genome Mapping,* [w:] *Genetics, Ethics and Human Value*, dz. cyt., s. 39.

wady metaboliczne, fenyloketonurię, hemofilię, miażdżycę tętnic, chorobę Parkinsona, Alzheimera i wiele innych. Terapia polegałaby wtedy na pobraniu pewnej ilości komórek z organizmu pacjenta, wprowadzeniu do nich prawidłowego genu przy pomocy tzw. wektora (jest nim najczęściej retrowirus, czyli wirus, którego informacja została zakodowana na RNA, a nie na DNA) oraz wszczepieniu zmienionych komórek z powrotem do organizmu. Gdyby ten gen został przez organizm przyjęty i uaktywnił się (czyli uległ tzw. ekspresji), wówczas wszczepione komórki mogłyby rozpocząć produkcję brakującego w organizmie białka, co z kolei spowodowałoby trwałe usunięcie objawów chorobowych. I tak, osoby chore np. na fenyloketonurię mogłyby wtedy bez obawy spożywać pokarmy bogate w fenyloalaminę, a chorzy na hemofilię nie mieliby kłopotów z krzepliwością krwi. Jest rzeczą wiadomą, że jednak nie wszystkie komórki mogą ulec takiej operacji, gdyż konieczna jest u nich możliwość podziału i regeneracji. Stąd wydaje się dziś, że np. terapia komórek nerwowych jest praktycznie niewykonalna; z drugiej zaś strony najprościej jest manipulować genetycznie takimi komórkami, jak fibroblasty, komórki śródbłonka naczyń krwionośnych oraz leukocyty (otwiera się tu możliwość leczenia AIDS). Obecnie istnieje wiele sposobów przenoszenia genów, jak np. metody chemiczne, mechaniczne, fuzje liposomów czy rekombinacje wirusów. Niektóre z nich wykonuje się *in vitro* (czyli poza ustrojem ludzkim; *w probówce*, *w retorcie*), inne *in vivo* (czyli wewnątrz organizmu człowieka). Każda z tych metod ma swoje zalety i wady. Jest rzeczą bardzo trudną opisanie, chociaż pobieżne, wszystkich metod terapii genowej (jest to przedmiotem szczegółowych opracowań naukowo-medycznych) i dokonanie obiektywnej ich oceny.

Najbardziej istotnym dla etyka rozróżnieniem jest fakt, czy dane metody są przeprowadzane na gametach, czy na komórkach somatycznych. W pierwszym przypadku, gdy *terapia* prowadzona jest na plemnikach lub komórkach jajowych, konsekwencje mogłyby być trudne do oszacowania, gdyż zmiany w genomie mogłyby być utrwalone i przekazane na potomstwo. Dlatego też wskazane jest, aby bardzo ostrożnie podchodzić do wszelkich manipulacji na gametach, gdyż nawet u osób o świadomości czysto biologistycznej prezentują się one jako szczególnie niebezpieczne i grożące trwałymi zmianami u człowieka. Przykładem takiego typu myślenia był kongres genetyków w Asilomar w 1975 roku, kiedy to po raz pierwszy uświadomiono sobie, jak wielkie możliwości tkwią w fakcie zmieniania DNA gamet. Przyjęto wówczas szereg ograniczeń i uchwalono ścisłą kontrolę nad tego typu badaniami w środowiskach naukowo-medycznych.

Terapia genowa jest ciągle jeszcze w początkowej fazie rozwoju, a na szerszą skalę stosuje się dziś właściwie tylko transplantację szpiku kostnego, transfuzje krwi zawierającej komórki z genami mającymi wywołać ekspresję, czyli wprowadzenie nośników genów zdrowych w przypadku cukrzycy. Terapia genowa stoi obecnie przed wieloma trudnościami, które musi jeszcze pokonać, aby stać się szeroko stosowaną gałęzią medycyny. Trudności tę stanowią następujące fakty:

- Większość chorób genetycznych powoduje nieodwracalne zmiany w rozwijającym się już płodzie. Wszczepienie do organizmu komórek zawierających prawidłowy gen musiałoby odbywać się we wczesnych stadiach rozwoju zarodkowego, co obecnie nie jest jeszcze możliwe.
- Jeżeli nawet uda się wbudować gen terapeutyczny do chromosomu komórkowego, nie jest łatwo wywołać jego ekspresję. Ponadto genetycy nie potrafią jeszcze precyzyjnie regulować tą ekspresją, tak aby uniknąć niepożądanego niedoboru lub nadmiaru.
- Transfer genowy nie zawsze się udaje, a ludzki gen przepisany na RNA i dołączony do genomu retrowirusa nie może być wprowadzony do każdej komórki organizmu. Białka obce dla organizmu często zostają zniszczone przez jego układ odpornościowy. Ponadto różne komórki reagują w różny sposób i wszczepione geny mogą ulegać ekspresji w danym obszarze bardzo szybko, w innym zaś bardzo wolno lub zostają całkowicie odrzucone.
- Choroby powodowane przez zaburzenia struktury większej ilości genów (aberracje chromosomalne) wywierają tak duży wpływ na procesy życiowe organizmu i upośledzają tyle reakcji biochemicznych, że wszczepienie komórek z „naprawionym" genomem może nie spowodować wyleczenia[23].

Mimo tych trudności, które genetycy muszą pokonać, terapia genowa jest najprawdopodobniej jedyną szansą na całkowite wyleczenie ludzi dotkniętych chorobami dotychczas nieuleczalnymi, takimi jak AIDS, rak oraz wiele schorzeń o podłożu dziedzicznym.

Dokonując analizy terapii genowej należy wyróżnić dwa kierunki postępowania: pierwszy ma na celu modyfikację jakiegoś narządu, drugi zaś zmierza do przekształcenia całego osobnika. W pierwszym przypadku stosuje się leczenie danej choroby przez wymianę genu patologicznego na gen normalny (tzw. *operacja genetyczna*). Taką terapię aplikuje się już w przypadkach chorób nowotworowych czy też niektórych schorzeń metabolicz-

[23] Por. G. NALEPA, *Genetyka*, Warszawa 2006, s. 114–115.

nych. Postępowanie takie jest analogiczne do stosowania przeszczepów w miejsce chorego lub martwego organu, czy też transplantacji niektórych części ciała. Stosując zasadę całościowości można moralnie usprawiedliwić takie genetyczne operacje, gdyż w tym przypadku poświęca się pojedynczy gen lub zastępuje się go genem zdrowym dla dobra całości.

O wiele trudniej jest ocenić drugi kierunek terapii genowej, polegający na przeniesieniu genu zdrowego człowieka do zapłodnionej komórki jajowej. Oznacza to zmianę genotypu istoty ludzkiej. Na razie zabiegi te nie są stosowane w odniesieniu do człowieka, gdyż są technicznie niewykonalne. Jednakże w niedalekiej przyszłości transfery genowe mogą być osiągalne, a wówczas skutki takiej *terapii* są trudne do wyobrażenia. Człowiek stanąłby wówczas w roli kreatora całkiem nowego organizmu o zmienionej sekwencji genów (tzw. *homunkulusa*). Takie nieodpowiedzialne eksperymentowanie jawi się jako niedopuszczalne i stanowi wielkie zagrożenie dla integralności osoby ludzkiej oraz otwiera furtkę do *twórczej arogancji*. Do tego nie jesteśmy jednak upoważnieni ani przygotowani – wiedzą, umiejętnościami, opanowaniem samego siebie – żadna zaś z dawnych postaw uniżenia i szacunku nie strzeże nas przed czarem lekkomyślnego występku.

Na obecnym poziomie wiedzy transfery genów i ich ekspresja są praktycznie niewykonalne, niemniej jednak można stosować inne środki *zastępcze* w leczeniu chorób genetycznych. Przykładem może tu być postępowanie w przypadku choroby zwanej galaktozemią, która jest genetyczną chorobą polegającą na nieprawidłowej przemianie galaktozy w organizmie ludzkim. Chorobie tej można przeciwdziałać poprzez stosowanie odpowiedniej diety, co przyczynia się do maksymalnej redukcji procesów przemiany cukrów w organizmie. Podobnie postępuje się w neutralizowaniu objawów innej ciężkiej choroby dziedzicznej – fenyloketonurii. Postępowanie takie nie budzi żadnych zastrzeżeń moralnych. Tak samo rzecz ma się w przypadku niektórych chirurgicznych zabiegów, które maja na celu korygowanie skutków chorób genetycznych. Ostatnio okazuje się również, że terapię genową można by stosować nie tylko w chorobach wrodzonych, ale i w nabytych w ciągu życia. Takie próby są szczególnie intensywnie przeprowadzane w badaniach nad wirusem HIV i rakiem. Wszystkie te próby są jak najbardziej słuszne i etycznie godziwe.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując refleksje związane z terapią genową musimy pamiętać, że nie da się ostatecznie ani zapobiec, ani wyleczyć wszystkich chorób, zwłaszcza warunkowanych dziedzicznie. Można jedynie sprawić, że przypadki ich wystąpienia będą rzadsze lub lżejsze, ale nie znikną z naszego życia. Co więcej, w takiej sytuacji społeczeństwo może nawet stać się mniej tolerancyjne wobec osób z nieuleczalnymi defektami. Istnieje bowiem realne niebezpieczeństwo wytworzenia się mentalności *zdrowego i doskonałego społeczeństwa*. Gdyby nagle pojawiło się w nim dziecko cierpiące na chorobę dziedziczną, mogłoby ono być przyjęte jako *owoc niedbalstwa i ignorancji rodziców* i odsunięte na margines życia społecznego. Ten problem staje się tym bardziej dramatyczny w obliczu faktu, że wielu rodziców nie stać byłoby na terapię genową dziecka, gdyż już dziś są to zabiegi bardzo kosztowne. Pojawia się tu znowu widmo genetycznej dyskryminacji i podziału społeczeństwa na kategorie lepsze i gorsze.

ETHICAL BORDERS OF MEDICAL GENETICS

The article *Ethical Borders of Medical Genetics* presents three branches of medical genetics: human genome mapping, genetic screening and gene therapy. Analysis starts from the description of medical techniques, then it is going to the ethical level. The article presents the theses of the World Heath Organisation Conference in Geneva in 1991 *Genetics, Ethics and Human Value; Human Genome Mapping, Genetic Screening and Gene Therapy.* Then the proposals of WHO are compared with demands of Christian ethics. The fundamental idea of the article is that contemporary genetics can serve the integrally good of the man if it keeps the orientation for the human person as a goal of every biomedical action. Gene map can become the base for gene therapy of somatic cells. In the same way the genetic screening, if it is directed to therapy of the foetus or the newborn baby, appears as ethically correct. On the other hand it is impossible to justify it if it would be the first clinical recommendation to making abortion. Similarly the gene therapy of germ cells is unethical because it appears as the changing of the human nature. The article is quoting different statements of theologians and the Magisterium Ecclesiae (also of John Paul II) to supporting the fundamental thesis about the necessity of the preservation the human dignity in every biomedical action.

tłum. Andrzej Muszala

Ks. Jan Orzeszyna

ZAPŁODNIENIE „IN VITRO" JAKO PROBLEM DUSZPASTERSKI

Niepłodność małżeńska to nie tylko zagadnienie natury biologicznej i medycznej, ale to także problem moralny i religijny. Proponowana przez niektórych lekarzy niepłodnym małżonkom, sztuczna inseminacja czy zapłodnienie *in vitro* stanowi poważny problem moralny. Należy wyraźnie podkreślić, że technika sztucznego zapłodnienia nie jest w żadnym przypadku zabiegiem leczniczym, ponieważ niepłodność nadal pozostaje nieuleczona. Dlatego też małżonkowie dotknięci dramatem niepłodności winni mieć możliwość otrzymania pomocy także ze strony duszpasterstwa. Zanim ten problem zostanie przedstawiony warto zapoznać się w ogólności z zagadnieniem niepłodności w małżeństwie.

PROBLEM NIEPŁODNOŚCI W MAŁŻEŃSTWIE

Kwestia niepłodności w Polsce dotyczy około 1 miliona par, tj. 20–25% małżeństw. Oznacza to, że co piąta para małżeńska ma trudności z poczęciem. Zauważyć można widoczny wzrost niepłodności, jeżeli porównamy te dane z danymi, które przytacza W. Fijałkowski (1959): 10–15% oraz R. Klimek (1982): 10–17%[1]. Coraz częściej mówi się dziś o epidemii niepłodności. Badania przeprowadzone przez Światową Organizację Zdrowia wykazują, że na świecie około 8% par ma trudności z rozrodem. W odniesieniu do globalnej populacji oznacza to, że około 50–80 milionów ludzi wymaga leczenia z powodu niepłodności. Co roku przybywa 2 miliony nowych niepłodnych par i liczba ta ciągle wzrasta. Co ciekawe, najwyższy wskaźnik niepłodności notuje się w Afryce i Azji[2].

[1] Por. A. KALUS, *Bezdzietność w małżeństwie*, Opole 2002, s.19.

[2] Por. J. SKRZYPCZAK, P. JĘDRZEJCZYK, M. KURPISZ, K. SZYMANOWSKI, *Ginekologia dla lekarzy i studentów*, Warszawa 1977, s. 98.

Wśród przemian demograficznych, jakie zachodzą w najbardziej rozwiniętych krajach świata, odnotowywany jest fakt swoistej rewolucji prokreacyjnej. Z jednej strony w wielu państwach obserwuje się spadek przyrostu naturalnego związany z rozpowszechnieniem aborcji i antykoncepcji. Z drugiej jednak strony w tych samych państwach jest wielu zrozpaczonych małżonków, którzy pomimo chęci posiadania dzieci, mieć ich nie mogą. Dziecko okazuje się wartością względną: jedni chcą się jej za wszelką cenę pozbyć, inni za każdą cenę osiągnąć. Zdarza się wcale nierzadko, a dramat ten rozgrywa się w sercach i sumieniach wielu młodych kobiet, że pragną one mieć dziecko wtedy, gdy już go mieć nie mogą często w wyniku stosowania uprzednio środków zapobiegających poczęciu dziecka. Jest to zresztą sytuacja trudna nie tylko dla kobiety i jej męża, ale również dla ich rodziców, którzy pragną mieć wnuki. W wielu wypadkach problem bezdzietności urasta do rangi tragedii rozbijającej życie małżeńskie i rujnującej psychicznie każdego ze współmałżonków[3]. Niepokojące są także statystyki dotyczące ilości rozwodów wśród małżeństw bezdzietnych. Raport o sytuacji polskich rodzin pokazuje, że procent rozwodów w 1996 roku wśród małżeństw bez dzieci (30,7%) jest najwyższy po małżeństwach z jednym dzieckiem (40,5%)[4].

Niemożność poczęcia dziecka jest wielkim dramatem małżonków i stanowi istotny brak w ich wzajemnym związku. Jest również przyczyną głębokich kryzysów. Jest ciężką próbą dla kochających się małżonków. Nic więc dziwnego, że spoglądają oni z ufnością i nadzieją na postęp nauk biologiczno-medycznych. Zrozumiałe są też wysiłki lekarzy, którzy pragną ulżyć w ich ciężkim doświadczeniu i przyjść im ze skuteczną pomocą w zrealizowaniu upragnionego celu. Ostatnie lata, dzięki rozwojowi nauk biologicznych i medycznych, przyniosły nowe możliwości interwencji w dziedzinę ludzkiej prokreacji. Badania dotyczące pierwszych etapów rozwoju człowieka pozwoliły zapoznać się z początkiem życia ludzkiego. Zrodziło to ogromną nadzieję u niepłodnych małżonków na posiadanie upragnionego dziecka.

Dzisiejsze nauki medyczne, korzystając z wielu wynalazków techniki, potrafią nie tylko dogłębnie badać procesy życia ludzkiego, lecz również głęboko w nie ingerować. Przykładem takiej ingerencji jest podawanie

[3] Por. A. KATOLO, *Bioetyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, „Ethos" 14 (2001) nr 3 (55), s. 200.

[4] Por. PEŁNOMOCNIK RZĄDU ds. RODZINY, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 28.

środków hormonalnych, stosowanie sztucznego unasienniania, sztucznego zapłodnienia ze wspomaganiem mikrochirurgicznym itd. Naukowcy zajmujący się tą problematyką budzą w sobie aspiracje i marzenia, aby opierając się na ogromnych zdobyczach medycyny, wpływać na życie ludzkie już od samego momentu poczęcia.

Jedynym objawem choroby, określanej jako niepłodność, jest niemożność urodzenia dziecka. Z chwilą, gdy ono się narodzi, znika pojęcie choroby. A zatem, podstawowym celem lekarza, który chce pomóc, często bardzo zdesperowanej parze, jest takie prowadzenie procesu diagnostyczno-leczniczego, aby w jego następstwie urodziło się zdrowe dziecko – jedyne kryterium skutecznego leczenia niepłodności. Tymczasem wielu małżonkom zamiast skutecznego leczenia niepłodności proponuje się sztuczną prokreację.

Współczesna medycyna rozbudza nadzieje niepłodnych małżonków. Wielu z nich jest przekonanych, że wystarczy wybrać dobry ośrodek i znanego lekarza, by mieć gwarantowaną ciążę. Rzeczywiście, daleko można dziś zajść dzięki medycynie i to, co było niemożliwe dla poprzednich pokoleń, wydaje się osiągalne dla współczesnych młodych par. Niestety, praktyka pokazuje, że medycyna nie może wszystkiego *załatwić*. Jakże często nawet najlepsi lekarze nie są w stanie znaleźć przyczyn małżeńskiej niepłodności.

Niepłodność może być wrodzona, spowodowana wrodzonym niedorozwojem, brakiem gruczołów płciowych albo wadami rozwojowymi, i nabyta, spowodowana uszkodzeniem gruczołów płciowych lub innych narządów układu rozrodczego przez różne procesy chorobowe lub zaburzeniami hormonalnymi. Na niepłodność kobiety wpływa cały układ psycho-nerwowo-hormonalny, natomiast u mężczyzny niepłodność ujawnia się najczęściej przez ilościowy niedobór plemników i ich upośledzoną ruchliwość. W tym rozumieniu niepłodność wynika z biologicznych uwarunkowań zdrowotnych, wrodzonych danej naturze. Niepłodność może być także skutkiem nieuporządkowanego życia erotycznego, któremu towarzyszy chęć *zabezpieczenia się* przed poczęciem dziecka, a także wczesne rozpoczynanie współżycia płciowego. Późniejszą konsekwencją tego jest często niepłodność. A zatem brak dziecka w małżeństwie może być spowodowany bezpłodnością lub niepłodnością jednego lub obojga małżonków. Stąd też mówi się o męskich i żeńskich czynnikach niepłodności. Na ogół przyjmuje się, że w 45–50% przypadków niepłodność w małżeństwie spowodowana jest czynnikiem żeńskim, w 35–40% męskim, natomiast w 10–20% przyczyny nie dadzą się wyjaśnić.

PRZESTRZEGANIE PRZED WSZELKIMI FORMAMI SZTUCZNEJ PROKREACJI

Często się słyszy twierdzenie, że także niepłodni małżonkowie mają prawo do posiadania dziecka. Czy jednak zabiegi sztucznego zapłodnienia, umożliwiającego doczekanie się potomstwa przez niepłodnych małżonków, są dozwolone przez Kościół? Zadaniem duszpasterzy i moralistów jest ukazywanie właściwej drogi, która wiedzie do szczęścia człowieka, a nie usprawiedliwianie ludzkiej słabości. Lekarze najczęściej kierują się intencją, zapominając o moralnej wartości wykonywanego czynu. Próbują też z punktu widzenia swojej dyscypliny decydować o tym, co jest dobre, a co złe. Idą często za przeświadczeniem, że to, co jest technicznie możliwe, jest również moralnie dobre. Tymczasem określanie, co jest moralnie dobre, a co złe, to domena etyków i moralistów. I byłoby dobrze wtedy, gdyby każdy zajmował się swoją dziedziną i nie wchodził w kompetencje innych. Zadaniem lekarzy jest leczenie ludzi, naukowcy winni zajmować się poszukiwaniem nowych możliwości leczenia ludzi, a moraliści są od tego, by jednym i drugim ukazywać, co jest moralnie dobre, a co złe, i tym samym wyznaczać im właściwy kierunek działania i badań naukowych, mając na uwadze przede wszystkim obiektywne dobro człowieka.

Do obowiązków duszpasterzy należy uświadamianie chrześcijańskich małżonków, że winni wystrzegać się współdziałania z wszelkimi formami sztucznej prokreacji. Po drugie, powinni przy nadarzających się okazjach odważnie wyznawać tę swoją chrześcijańską postawę. Nieskuteczność sprzeciwu wobec panujących trendów nie powinna prowadzić do rezygnacji, a tym bardziej do fałszywych, skrywanych przed własnym sumieniem kompromisów. Po trzecie, powinni się rozglądać za istniejącą, być może dopiero w projektach, metodą wspomagania prokreacji, która czyniłaby zadość postulatom moralności katolickiej. Inaczej mówiąc, dla chrześcijan stojących w obliczu potężnego rozwoju społeczeństw oraz działających w nich sił, istnieje tylko jedna droga, mianowicie wskazywanie na nienaruszalne prawa niewinnego ludzkiego życia i na godność poczęcia się w akcie rodzicielskiej miłości[5]. Nade wszystko zaś chrześcijańscy małżonkowie nie powinni zapominać o pokornej modlitwie-prośbie o dar płodności. Ostatecznie bowiem człowiek, który pragnie poczęcia dziecka, musi stanąć w pozycji

[5] Por. A. LAUN, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 139.

sługi życia, a nie pana życia. I musi ostatecznie prosić na kolanach o cud poczęcia. Patronem niepłodnych małżonków jest św. Gerard[6].

CZY MOŻNA PRAGNĄĆ DZIECKA ZA WSZELKĄ CENĘ?

Dla dokonania właściwego osądu moralnego określonych działań związanych ze sztuczną prokreacją bądź zrozumienia oceny, konieczna jest dogłębna znajomość mechanizmu tych działań. Należy zatem małżonkom uświadomić, że dokonując oceny moralnej wszelkich metod sztucznej prokreacji, powinni na te techniki patrzeć nie tylko od strony osób, które chcą mieć dziecko lub które wykonują działania w kierunku uzyskania poczęcia, lecz przede wszystkim od strony istoty najważniejszej, czyli samego dziecka. Należy postawić pytanie, czy te metody sztucznego poczęcia człowieka nie godzą w strukturę jego osoby. Ponadto, czy nie podważają godności małżonków i czy mieszczą się w ramach pozytywnej ingerencji medycznej.

Małżonkom dotkniętym nieuleczalną niepłodnością, którzy upatrują w sztucznym zapłodnieniu jedynego rozwiązania swojego problemu, kapłan winien zwrócić uwagę na negatywną ocenę moralną tych działań. Musi im jasno powiedzieć, że małżeństwo nie daje prawa do posiadania dziecka, lecz do podejmowania współżycia, w którego wyniku dziecko może się począć. Małżonkowie stwarzają odpowiednie *warunki* do poczęcia, natomiast to, czy dziecko pocznie się, czy nie, już od nich nie zależy. Trzeba jasno powiedzieć, że jest to *decyzja* Boga-Stwórcy i Jego wolę trzeba przyjąć, nawet jeśli jest bolesna. Dziecko jest dla małżonków darem i jako taki należy je przyjąć. Nigdy nie jest rzeczą, która się małżonkom należy. Dziecko jako dar będący osobą ma niezaprzeczalne prawo do szacunku, co dotyczy również sposobu poczęcia. Niepłodność małżeństw i niemożliwość posiadania dziecka leży niewątpliwie, poza niekiedy także osobistymi ambicjami uczonych, u podstaw powstawania różnych metod sztucznego zapłodnienia. Pragnienie dziecka jest czymś dobrym, jest wyrazem miłości

[6] Modlitwa o dzieci:
„Dobry święty Gerardzie, potężny wstawienniku u tronu Bożego
Cudotwórco dnia dzisiejszego, wołam do ciebie i błagam o pomoc
Ty wiesz, że mój mąż i ja gorąco pragniemy dziecka jako Bożego daru
Prosimy przedstaw nasze żarliwe prośby Stworzycielowi Życia od którego
Wszelkie rodzicielstwo pochodzi
Błagaj Go, aby pobłogosławił nam dając dziecko, które będziemy mogli
Wychowywać jako Jego dziecko, dar niebios. Amen".

małżeńskiej. Nie oznacza to jednak, że każdy środek, który prowadzi do tego celu, jest dobry. Cel nie usprawiedliwia braku poszanowania dla embrionu ludzkiego i aktu prokreacyjnego. Równocześnie nasuwa się postulat pod adresem nauk biomedycznych, przypomniany wyraźnie w instrukcji *Donum vitae*, by zajęły się leczeniem niepłodności w taki sposób, iżby przekazywanie życia było aktem osobowym i następstwem zjednoczenia osobowego, a przestało być wynikiem laboratoryjnych manipulacji[7].

Dla właściwej formacji sumienia należy małżonkom przytoczyć naukę Kościoła, dotyczącą tej kwestii, zawartą w instrukcji *Donum vitae* i *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Niepłodnym małżonkom oczekującym na dziecko kapłan powinien też wyjaśnić, że Bóg ma drogę szczęścia dla każdej pary i jeżeli para jest pozbawiona dzieci naturalnych, powinna prosić Boga o wskazanie drogi wypełnienia swojego powołania pary, odkryć tę drogę i ją realizować. Z kolei wspólnota wierzących powołana jest do oświecenia i podtrzymania na duchu tych wszystkich, którzy nie mogą zrealizować uprawnionego dążenia do macierzyństwa i ojcostwa. Małżonkowie znajdujący się w tej bolesnej sytuacji powołani są do ujrzenia w niej okazji do szczególnego uczestnictwa w Krzyżu Pana, źródle duchowej płodności[8]. Jak już wyżej zaznaczono, niepłodność stawia małżonków przed poważnym problemem moralnym. Z jednej strony winni podjąć poważną decyzję o leczeniu niepłodności, a z drugiej strony muszą bronić się przed pokusą zdobywania dziecka *za wszelką cenę*, a także rozważyć decyzję o ewentualnej adopcji czy rodzinie zastępczej.

SPOWIEDNIK WOBEC SZTUCZNEJ PROKREACJI

Zazwyczaj na początku swoich zmartwień związanych z niepłodnością małżonkowie nie zadają sobie pytań, czy ich decyzja jest moralnie dobra, czy nie, gdyż wszelkie myślenie jest zdominowane przez pragnienie posiadania dziecka. Refleksja przychodzi dopiero po czasie. Gdy urodzi się dziecko przy pomocy metody *in vitro* rodzice, a zwłaszcza matka, pytają kapłana, czy taki sposób poczęcia dziecka jest zgodny z nauką Kościoła. Spowiednicy coraz częściej spotykają się z tym problemem. Instrukcja *Do-*

[7] Por. DV II, 8; J. TROSKA, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 91.

[8] Por. P. PROTOT, *Médecine et infertilité*, [w:] M. i M. MORNET, *Quand l'enfant se fait attendre*, Paris 2004, s. 123; W. GUBAŁA, *Sztuczna prokreacja. Ocena moralna*, Warszawa 2000, s. 22.

num vitae wyraźnie mówi, że „chociaż nie można zaaprobować sposobu, w jaki dokonuje się poczęcie ludzkie w technice FIVET, każde dziecko przychodzące na świat winno być przyjęte jako żywy dar Bożej dobroci i wychowane z miłością"[9].

Spowiednik winien wyjaśnić penitentce, iż jest pośrednio winna śmierci kilkudziesięciu istnień ludzkich. Takie są bowiem, przy obecnym stanie medycyny, konsekwencje sztucznej prokreacji. Wprawdzie idzie tu o pośrednie, niezamierzone zabójstwo, o którym *Katechizm* mówi: „zabójstwo *niezamierzone* nie pociąga odpowiedzialności moralnej. Nie jest się jednak wolnym od poważnej winy, jeśli bez uzasadnionych powodów działało się w sposób, który spowodował śmierć, nawet bez intencji jej zadania"[10]. W tym przypadku śmierć ludzkich embrionów, choć wprost niezamierzona, jest jednak wpisana w program sztucznego zapłodnienia, jest więc pośrednio konsekwencją decyzji podjętej przez małżonków. W związku z tym penitentka powinna podjąć stosowną pokutę, poprzez którą będzie starała się zadośćuczynić, i błagać o wybaczenie dzieci, których życie zostało narażone na przedwczesną śmierć. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae*, które skierował do kobiet, które dopuściły się przerwania ciąży. „Kościół wie, jak wiele czynników mogło wpłynąć na waszą decyzję, i nie wątpi, że w wielu przypadkach była to decyzja bolesna, może nawet dramatyczna. Zapewne rana w waszych sercach jeszcze się nie zabliźniła. W istocie bowiem to, co się stało, było i jest głęboko niegodziwe. Nie ulegajcie jednak zniechęceniu i nie traćcie nadziei. Starajcie się raczej zrozumieć to doświadczenie i zinterpretować je w prawdzie. Z pokorą i ufnością otwórzcie się – jeśli tego jeszcze nie uczyniłyście – na pokutę: Ojciec wszelkiego miłosierdzia czeka na was, by ofiarować wam swoje przebaczenie i pokój w sakramencie pojednania. Odkryjcie, że nic jeszcze nie jest stracone, i będziecie mogły poprosić o przebaczenie także swoje dziecko: ono teraz żyje w Bogu"[11].

Trzeba parom małżeńskim, rozważającym zapłodnienie *in vitro*, uświadomić, jak wiele wątpliwości etycznych budzi takie rozwiązanie. Należy przyznać, że wielu małżonków nie zdaje sobie do końca sprawy ze swej odpowiedzialności moralnej za podejmowane decyzje w dziedzinie sztucznej prokreacji. Wielu z nich przyznaje, że gdyby wcześniej wiedzieli o moralnych konsekwencjach *in vitro*, być może nie podejmowaliby takiej decyzji.

[9] DV II, B, 5.
[10] KKK 2269.
[11] EV 99.

Dlatego zawczasu należy otoczyć ich opieką duszpasterską, aby wiedzieli, że przez poddanie się zabiegowi sztucznego zapłodnienia, popadają w konflikt sumienia. Trzeba im pomóc w momencie, kiedy rodzi się wiele pytań natury moralnej. Czy człowiek ma prawo rozdzielać to, co Bóg złączył w naturze aktu małżeńskiego? Czy rodzice mają prawo narażać swoje dziecko na poczęcie w obcym, niebezpiecznym, sterylnym, ale i zimnym środowisku? Czy mają prawo unicestwić życie kilku zarodków, aby to jedno, wymarzone dziecko mogło się urodzić? Czy wreszcie mają prawo oddać w ręce człowieka decydowanie o dziecięcym życiu i śmierci? Tak, jak granicą niesienia ulgi w cierpieniu, której nie można przekroczyć, jest eutanazja, tak granicą w niesieniu pomocy parom dotkniętym niepłodnością jest zapłodnienie *in vitro*[12].

Gdy człowiek popada w konflikt sumienia, wyzwalają się podświadomie mechanizmy obronne, które pomagają radzić sobie z konfliktem, np. uruchamia się mechanizm racjonalizacji celem usprawiedliwiania się przed sobą (*muszę to zrobić, w tej sytuacji to jedyne wyjście, jest to najlepsze dla nas rozwiązanie*), zaprzeczania (*nie mam żadnych problemów moralnych*), bagatelizowania (*nie jest ważne, w jaki sposób dziecko się poczyna*), projekcji (*wszyscy tak robią w podobnej jak ja sytuacji*), tłumienia poczucia konfliktu i unikania sytuacji przypominających o nim (poprzez np. zerwanie osobistego związku z Kościołem, negatywny stosunek do instytucji kościelnych), agresji (np. ostra krytyka nauczania Kościoła w tym względzie). Konflikty moralne są źródłem nerwic i chorób psychosomatycznych, zaburzonego funkcjonowania w różnych dziedzinach życia, a zwłaszcza w ramach rodziny i w postawach wobec dziecka. Jednym ze sposobów radzenia sobie z nimi jest np. odejście od praktyk religijnych i zmiana swoich przekonań religijnych. Jest to szczególnie widoczne na Zachodzie, gdzie poddanie się zabiegom wspomaganej prokreacji jest przez użytkowników uznawane za niepodlegające ocenie moralnej[13].

[12] Por. A. MAŁECKA-PUCHAŁKA, *Krótka refleksja o zapłodnieniu „in vitro"*, „Naturalne Planowanie Rodziny" (2001) nr 7, s. 14.

[13] Por. D. KORNAS-BIELA, *Zdobywane macierzyństwo: doświadczenia matek związane ze wspomaganą prokreacją*, [w:] *Oblicza macierzyństwa,* red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1999. s. 215; K. R. DANIELS, *Psychosocial factors for couples awaiting in vitro fertilization*, „Social Work in Health Care" 14 (1989) nr 2, s. 85–86.

DUSZPASTERSTWO NIEPŁODNYCH PAR MAŁŻEŃSKICH

Do zadań duszpasterzy winna należeć także formacja sumień niepłodnych małżonków. Wielu bowiem z nich, podejmując decyzję o poddaniu się zabiegowi sztucznej prokreacji, nie kieruje się wrażliwością swojego sumienia, ale idzie za współczesną modą, kierując się zdaniem opinii publicznej. A ponieważ problem niepłodności dotyczy coraz większej liczby małżeństw, dlatego niezbędne jest, aby każda diecezja miała duszpasterstwo małżeństw bezdzietnych i niepłodnych. W diecezji powinien być ktoś odpowiedzialny z ramienia duszpasterstwa rodzin w łączności z duszpasterstwem służby zdrowia, którego zadaniem byłoby słuchanie małżeństw bezdzietnych, doradzanie im, prowadzenie formacji i dzielenie się refleksją chrześcijańską na temat płodności, niepłodności, adopcji i technik sztucznej prokreacji. Rodzi się więc potrzeba przygotowania kadry fachowców, którzy podjęliby się tego zagadnienia. Mogliby to czynić nauczyciele prowadzący zajęcia z wychowania prorodzinnego, a także lekarze, psycholodzy i prawnicy. Pożyteczna byłaby także publikacja małych broszur, prostych fiszek pedagogicznych, zredagowanych przez ekipę interdyscyplinarną, przeznaczonych do oświecania sumień chrześcijan, rozpowszechnianych przez odpowiedzialnych za duszpasterstwo zdrowia, duszpasterstwo rodziny, przygotowanie do ślubu, itd.

REFLEKSJA NAD TEKSTAMI BIBLIJNYMI

W kształtowaniu wrażliwości chrześcijańskiej na problem niepłodności może pomóc refleksja nad tekstami biblijnymi. W czasie spotkań z małżonkami można zaproponować rozważanie tekstów biblijnych, mówiących o błogosławionym darze płodności (por. Rdz. 1, 28; Ps 21, 11; 70, 6; Jr 1, 5), szczególnym powołaniu par niepłodnych (por. Rdz 17 i 18; 1 Sm 1, 9–18; Iz 54, 1; 1 Kor 6, 19), względności więzów rodzinnych (por. Mt 23, 37; Łk 18, 29), adopcji, ojcostwie boskim i ludzkim (por. Mt 23, 9; Ef 3, 15).

Pożyteczne dla niepłodnych małżonków byłyby także spotkania dyskusyjne służące kształtowaniu ich sumień wobec sztucznej prokreacji. Warto byłoby zasięgnąć opinii uczestników spotkania na następujące pytania: Jakie, waszym zdaniem, są pozytywne skutki uciekania się do techniki sztucznej prokreacji typu homologicznego, a jakie negatywne? Czy powinno się zamrażać embriony nadliczbowe? Co powinno się zrobić, jeżeli para

nie chce mieć więcej dzieci? Ciąża mnoga (3 embriony lub więcej) prowadzi do przedwczesności lub do samoistnego poronienia; rozwiązanie problemu polega na zredukowaniu liczby zarodków. Co o tym sądzicie? Czy te techniki stawiają jedynie kwestie moralne indywidualne? Czy widzicie tutaj kwestie społeczne? Jakie? Jakie, waszym zdaniem, są pozytywne skutki uciekania się do techniki sztucznej prokreacji typu heterologicznego (z udziałem dawcy spermy lub komórki jajowej), a jakie negatywne? Czy wydaje się wam, że wtargnięcie czwartego czynnika – dawcy (dawczyni) do sztucznej prokreacji heterologicznej powoduje nowe problemy dla pary przyjmującej? Jakie konsekwencje społeczne może mieć to wtargnięcie: w stosunku do prawa cywilnego, do dziecka, do instytucji? Czy trzeba wyjawić dziecku jego pochodzenie? Dać mu prawo i środki, by mogło je odnaleźć? Co myślicie o takich stwierdzeniach: „sztuczna prokreacja heterologiczna jest cudzołóstwem" lub „sztuczna prokreacja heterologiczna jest rodzajem adopcji"? Jakie, waszym zdaniem, są motywacje dawcy spermy lub dawczyni komórki jajowej? Ostatecznie, czy sztuczna prokreacja heterologiczna wydaje się wam moralnie do zaakceptowania? Jeżeli nie, to dlaczego? Jeżeli tak, to dlaczego i pod jakimi ewentualnymi warunkami?[14]

Na spotkaniach formacyjnych warto także poświęcić uwagę refleksji nad przyjściem na świat dziecka, stawiając m.in. następujące pytania: Kto jest u źródeł przyjścia na świat dziecka? Pragnienie pary małżeńskiej, matki, ojca? Działanie natury, konieczność biologiczna lub społeczna, przypadek czy Bóg? Czy jest to różnorodność doświadczeń? Czy pragnienie dziecka ma wymiar tylko indywidualny? Czy to pragnienie stanowi prawo do dziecka? Czy to pragnienie powinno być zawsze popierane, nieograniczane, niepowściągane przez otoczenie, społeczeństwo? Czy posiadanie dziecka jest prawem? Warunkiem szczęścia? Czy płodność pary realizuje się tylko poprzez dziecko?

Techniki sztucznej prokreacji pociągają za sobą cały zbiór instytucji i osób pracujących zawodowo, aby zaspokoić pragnienie posiadania dziecka. Czy te osoby interweniujące mają prawo sprawować kontrolę nad warunkami i okolicznościami ewentualnego przyjścia na świat dziecka? Jeżeli tak, to na podstawie jakich kryteriów? Może ich sumienia, lekarskiej etyki medycznej, zasad etycznych, prawa stanowionego? Czy rozdzielenie aktu seksualnego i prokreacji pociąga za sobą poważne zaburzenia? Jeśli tak, to jakiego rodzaju? Jaki osąd etyczny wnosicie odnośnie do tego rozdzielenia?

[14] *Désirer un infant. Enjeux éthiques des procréations médicalement assistées*, Paris 1994, s. 188.

Kolejne pytania: Jaką możecie podać definicję macierzyństwa, ojcostwa i płodności? Czy macierzyństwo i ojcostwo jest scharakteryzowane przede wszystkim przez więzy biologiczne, uczuciowe czy wychowawcze? Jaki status przyznacie embrionowi? Czy jest on częścią ciała kobiety, która do niej należy, czy stanowi on własność pary? Czy ma status osoby ludzkiej, czy też potencjalnej osoby ludzkiej? Czy konieczne jest definiowanie *progów* czy *etapów* powstawania embrionu?

Można by zapytać: Jakie są prawa dziecka, które ma się urodzić, w szczególności gdy jest dawca zewnętrzny w stosunku do pary rodzicielskiej? Czy ma ono prawo poznać warunki swojego poczęcia, tożsamość swojego rodziciela? Czy ma się obowiązek powiedzenia mu o tym? Jaka instancja powinna działać w tej kwestii? Czy indywidualne sumienie rodziców, komitet etyki, uregulowania prawne?[15]

Duszpasterz winien zwrócić uwagę małżonkom borykającym się z problemem podjęcia decyzji o zapłodnieniu *in vitro* na religijny aspekt tej decyzji. Próba zdobycia dziecka za wszelką cenę jest próbą stawiania siebie na miejscu Stwórcy. Czasem słyszy się takie stwierdzenie *wyrwałam dziecko Panu Bogu*. Taka postawa *panów życia i śmierc*i bierze się w człowieku z braku pokory i wdzięczności. Człowiek obdarzony przez Boga genialną wprost możliwością poznania swej płodności, niejednokrotnie odrzuca nie tylko tę możliwość, ale i samą płodność, sztucznie się jej pozbawiając. Nie chce z pełną odpowiedzialnością decydować, czy jest gotowy na poczęcie nowego życia, czy nie. Nie umie z pokorą przyjąć daru płodności. Jeśliby jednak Bóg poskąpił mu tego daru, ten sam brak pokory nie pozwala mu przyjąć tego cierpienia. W tym wypadku trzeba się oczywiście nad tym cierpieniem ludzi niepłodnych z pokorą pochylić, okazać ogromną wrażliwość, współczucie i troskę oraz udzielić wszelkiej pomocy w leczeniu tej choroby. Są jednak granice, których chrześcijanin nie może przekroczyć.

[15] Por. tamże, s. 184–186.

IN VITRO FERTILIZATION AS A PASTORAL PROBLEM

Marital infertility is not only a matter of biology and medicine but also a moral and religious problem. Artificial insemination or in vitro fertilization proposed by some doctors to infertile married couples is a serious moral problem. It should be pointed out that the technique of artificial fertilization is not in any case a treatment as infertility is still not cured. That is why, a couple who suffers from infertility should have possibility of having the priest's support.

The priest should make a couple aware of the religious aspect of in vitro fertilization. An attempt of possessing a child at all costs is the human's desire to replace God with himself. One certainly needs to reflect with humility on the suffering of the infertile, show sympathy and care, and provide help to overcome this illness. However, there are limits a Christian cannot exceed.

tłum. Szymon Wojciechowski

Ks. Jan Orzeszyna

O REHUMANIZACJĘ MEDYCYNY

Tytuł niniejszego artykułu wyraźnie sugeruje, iż będzie mowa o wzajemnych relacjach, jakie powinny zachodzić pomiędzy pracownikiem służby zdrowia a człowiekiem chorym, czyli pacjentem. Wydawać się może, iż jest to temat banalny. Cóż bowiem w tym szczególnego, że człowiek bywa pacjentem. Przecież to rzecz oczywista, że ludzie chorując leczą się u lekarzy czy też przebywają w szpitalach. Lekarz wykonuje wówczas swoje codzienne obowiązki, a chory poddaje się koniecznym zabiegom czy zażywa stosowne leki. Ogólnie mówiąc, rzeczywiście nic nadzwyczajnego. Ale na tym właśnie polega rzecz, aby z tego, co zwyczajne, uczynić coś wielkiego. Jan Paweł II w *Liście do artystów* napisał, że „zadaniem każdego człowieka jest *być twórcą własnego życia*: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”[1]. Chodzi właśnie o to, aby z tego życia, które na co dzień wypełnia praca zawodowa, uczynić coś nadzwyczajnego.

Krakowski psychiatra prof. Antoni Kępiński miał właśnie takie głębokie podejście do pracy lekarza. W swoim życiu i pracy zwracał szczególną uwagę na to, ażeby w zaistniałym spotkaniu z chorym człowiekiem *wydarzyło się* coś szczególnego zarówno dla pacjenta, jak i dla samego leczącego. Potwierdzeniem tego niech będą słowa jednego z pacjentów: „Docent Kępiński nawiązał ze mną w jakiś tajemny sposób bardzo serdeczny kontakt. Właśnie odczuwałem, że to ja jestem ten wzięty pod szczególną opiekę”[2]. Niby zwykłe spotkanie lekarza z pacjentem, a jednak było w nim coś niezwykłego. I właśnie o to *coś* tutaj chodzi, czyli o *jakość* odniesienia do chorego. I trzeba podkreślić, że chory jest to człowiek znajdujący się w wielkiej, niekiedy wprost skrajnej potrzebie, jaką niesie ze sobą zagrożenie życia, i który z pełnym zaufaniem oddaje się w ręce lekarza. Dlatego trzeba, aby

[1] JAN PAWEŁ II, *List do artystów* (04.04.1999), Watykan 1999, nr 2.

[2] A. KOKOSZKA, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999, s. 31.

ci, którzy mają udział w tym szczególnym powołaniu, jakim jest praca w zawodzie medycznym, poznali prawdziwą godność tego powołania oraz aby ich praca zawodowa była niejako potwierdzeniem tej godności. Albowiem tylko ten, kto poznał swoją godność, będzie mógł żyć i postępować na miarę rozpoznanej godności. Innymi słowy, będzie umiał przejść z relacji lekarz – pacjent do relacji lekarz – człowiek chory, a więc przejść od spełniania obowiązku do miłości bliźniego.

DEHUMANIZACJA MEDYCYNY

Wezwanie do poznania prawdziwej godności powołania medycznego nabiera dzisiaj szczególnego charakteru zarówno w kontekście pewnych przemian w dziedzinie medycyny, jak i w kontekście współczesnego kryzysu moralnego. Obserwowane zjawiska wskazują na swoiste zagubienie istoty posłannictwa medycznego, a tym samym na zagubienie jego godności. To zagubienie wiąże się w zasadniczy sposób z tym wszystkim, co określa się dzisiaj mianem dehumanizacji czy też depersonalizacji medycyny. W jakiejś mierze wiąże się to ze zmianami w zakresie samej organizacji lecznictwa. Rozbudowa zorganizowanego leczenia zbiorowego, poszerzanie zakresu działania instytucji opieki społecznej, upowszechnienie działań o charakterze profilaktycznym prowadzą do tego, że coraz częściej człowiek spotyka się nie tyle z lekarzem, co raczej z instytucją. Podobnie lekarz nie tyle spotyka się z pacjentem, a więc z określoną osobą, co raczej z określonym „przypadkiem" chorobowym[3].

Bezpośredni kontakt lekarza z chorym staje się coraz rzadszy. Między lekarzem a chorym wyrasta *zapora z instrumentów i techniki*. Setki badań laboratoryjnych, zdjęć rentgenowskich, krzywych kardiograficznych pozwalają bardzo często na postawienie diagnozy prawie bez bezpośredniego kontaktu z chorym, bez rozmowy z nim.

Zniekształcone podejście do służby medycznej zaowocowało też pewnymi negatywnymi postawami wśród pacjentów. Chodzi tu nade wszystko o konsumpcyjne podejście do zdrowia oraz o przesadną wiarę w skuteczność medycyny. Upowszechnia się w życiu społecznym podejście do zdrowia jako jedynie towaru konsumpcyjnego, który po prostu się człowiekowi należy albo który można sobie niejako kupić. Z tego rodzi się roszczeniowe

[3] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, „Roczniki Teologiczne" 44(1997) z. 3, s. 8.

nastawienie pacjentów wobec służby zdrowia w miejsce współdziałania z jej pracownikami. Wyrazem takiej postawy jest niekiedy rozumowanie: lekarz powinien *załatwić* zdrowie, bo mu za to płacą. Zapomina się o tym, że przecież zdrowie zależy w ogromnej mierze od odpowiedzialności osobistej i współpracy całego społeczeństwa[4].

Ponadto postęp technologiczny w medycynie prowadzi do przekonania, że człowiek może zapanować nad życiem i śmiercią, że może sam o nich decydować[5]. Osiągnięcia te nierzadko odczłowieczają medycynę. Przed lekarzem staje też pokusa dążenia do nowych odkryć za wszelką cenę. Skutkiem tego często traktuje on chorego jak przedmiot, jak kolejny przypadek w długim procesie doświadczeń, a nie jak osobę posiadającą swoją godność. Takie nastawienie lekarza względem chorego w eksperymencie naukowym jest istotnym zagrożeniem dla partnerskich relacji między nimi.

Ostatecznie dochodzi do tego, że medycyna współczesna, przeradzając się ze sztuki, przynoszącej ludziom przede wszystkim ulgę w cierpieniu, w naukę przyrodniczą, coraz bardziej ścisłą, gubi po drodze swój właściwy sens. „Lekarz – pisze T. Kielanowski – uzbrojony w niezwykle precyzyjne aparaty fizyko-chemiczne, potentat naukowy w stosunku do swojego przodka sprzed lat stu, a nawet pięćdziesięciu, szuka obiektywnych, fizyko-chemicznych przyczyn choroby i w gorączce tego poszukiwania traci z oczu zwykły, prosty fakt, ten mianowicie, że dla chorego choroba nie jest żadnym zjawiskiem fizyko-chemicznym, ale smutnym przeżyciem, cierpieniem, nieszczęściem"[6].

Współczesny stechnicyzowany świat utrudnia zatem relacje międzyludzkie. Do tego dochodzi jeszcze kryzys wartości humanistycznych i moralnych, który narzuca m.in. przedmiotowe postrzeganie drugiego człowieka i prowadzi do zafałszowania ludzkiej wolności i zagubienia prawdziwej hierarchii wartości. Ukazanie zagrożeń, przed jakimi staje współczesna medycyna, nie oznacza w żadnej mierze negatywnej oceny samego postępu w medycynie ani też niezauważenia licznych inicjatyw płynących ze środowiska medycznego, które wskazują na rozpoznanie prawdziwej wielkości i godności powołania pracowników służby zdrowia[7].

---

[4] Por. tamże.

[5] Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Evangelium vitae"* (25.03.1995), Kraków 1995, nr 15 [dalej: EV].

[6] T. KIELANOWSKI, *Renesans myśli moralnej w medycynie*, „Polski Tygodnik Lekarski" 38(1983) nr 33–34, s. 1050.

[7] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, art. cyt., s 10.

Wspomniana depersonalizacja relacji lekarz – chory, postrzegana często jako jeden ze skutków rozwoju medycyny naukowej, owocuje paradoksalnym zdawałoby się zjawiskiem. W krajach, gdzie opieka medyczna jest najbardziej rozwinięta, gdzie szpitale są wyposażone w nowoczesną aparaturę, rejestruje się znaczne zapotrzebowanie na korzystanie z pomocy medycyny alternatywnej, która odrzuca pojęcie leczenia porównywalnego z reperacją samochodu, ujmując człowieka całościowo. Jest to zapewne skutek rozczarowania medycyną naukową, która nie potrafi zaspokoić potrzeb duchowych człowieka, postrzegając go często przez pryzmat aparatury diagnostycznej.

Ponadto badania wskazują, że poważna część chorych jest niezadowolona ze swego kontaktu z lekarzem, jednakże bardzo rzadko źródłem tego niezadowolenia jest jego niekompetencja. Częściej jest nim brak nawiązywania przez lekarza kontaktu psychicznego z chorym i niedostrzeganie w nim partnera. Chory oczekuje bowiem od lekarza wsparcia, pociechy, poświęcenia mu większej uwagi i troski, czyli podmiotowego traktowania go[8]. Stąd coraz częściej wyznawany jest postulat naglącej potrzeby rehumanizacji medycyny, a przede wszystkim wzajemnych relacji, jakie zachodzą między lekarzem i chorym. Biorą w nich udział dwie osoby wolne, godne bezwarunkowej afirmacji bez względu na swoją pozycję społeczną, rasę, wykształcenie czy osobiste cechy intelektualne i moralne. Rodzi się zatem pytanie o właściwe relacje zachodzące między lekarzem i chorym, i o to, jaki kształt powinny one przyjąć, aby dowartościować obydwa jej podmioty. Są to pytania istotne, tym bardziej, że profesję lekarza trzeba pojmować bardziej w kategoriach powołania, niż zwykłej pracy zawodowej[9].

POWOŁANIE PRACOWNIKA SŁUŻBY ZDROWIA

Gdy mówimy o pracy zawsze umieszczamy ją w kontekście jakiegoś konkretnego zawodu, zajęcia, „w którym ktoś się wyspecjalizował, którego się wyuczył i które fachowo, stale wykonuje w celach zarobkowych”[10]. Należy przypomnieć, że pracownicy są moralnie zobowiązani do należytego,

[8] Por. T. KIELANOWSKI, *O potrzebie rehumanizacji medycyny*, [w:] *Uniwersalizm i medycyna,* red. K. IMIELIŃSKI, Warszawa 1992, s. 84; T. GORDON, W. EDWARDS, *Pacjent jako partner*, Warszawa 1999, s. 6.

[9] Por. M. WRĘŻEL, *Partnerski charakter relacji między lekarzem i chorym. Aspekt moralny*, Kraków 2000, s. 12.

[10] *Słownik współczesnego języka polskiego,* red. B. DUNAJA, Warszawa 1998, s. 521.

przynajmniej w stopniu dostatecznym, wykonywania określonych zadaniami zawodu czynności produkcyjnych czy usługowych. Chodzi o przykładanie się do pracy, o należytą dozę wysiłku i uwagi przy jej wykonywaniu. Jest to potrzebne w każdym zawodzie. W niektórych jednak, tam gdzie chodzi o wielkie dobra ludzkie, sprawa ta posiada szczególne znaczenie i rodzi poważny obowiązek moralny[11].

Ponadto, gdy chodzi o wykonywaną w ramach zawodu pracę, należy uwypuklić jej wymiar humanistyczny. Otóż praca była zawsze czynnikiem integracji społecznej. Obecnie zaś warunki pracy i sposób jej wykonywania czynią z niej wyraz i czynnik uspołecznienia o znaczeniu wprost wyjątkowym. Po prostu dzisiaj poza domem rodzinnym miejsce pracy jest dla wielu jedynym miejscem spotykania się z bliźnimi. Tym samym miejsce pracy staje się okazją do przejawiania miłości i równocześnie jest czynnikiem, a nawet miernikiem jej rozwoju. To jest w pełni zrozumiałe w relacji między samymi pracownikami, a więc towarzyszami pracy. Ale miłością należy ogarnąć także tych, dla których są przeznaczone produkowane wytwory lub wykonywane usługi. Nie jest to proste, albowiem ci, dla których się pracuje, pozostają często anonimowi. A niełatwo jest kochać tych, których się nie zna. Podsumowując: praca wykonywana w ramach określonego zawodu jest okazją do przejawiania miłości do tych, z którymi się pracuje, oraz do tych, dla których się pracuje.

Praca jest także czynnikiem rozwoju i doskonalenia się człowieka. Na mocy ścisłej więzi między pracownikiem i wytworami jego pracy ma miejsce swoiste sprzężenie zwrotne. A mianowicie doskonalenie świata przez pracę znajduje pozytywny oddźwięk w samym pracowniku, przynosi jego doskonalenie się, staje się okazją i czynnikiem realizowania jego zdolności, sprzyja wyraźnie pełnemu rozwijaniu osobowości.

Dlatego też o niektórych zawodach mówi się, że są powołaniem. Ma to miejsce wówczas, gdy człowiekowi towarzyszy przekonanie, że dany zawód, droga życiowa są dla niego najwłaściwsze, gdy wykonuje swą pracę z zamiłowaniem. Powołaniem nazywa się zwłaszcza te zawody, których przedmiotem jest bezpośredni kontakt z człowiekiem, a zatem pracę lekarza, nauczyciela, kapłana, wychowawcy. Dobrze wyczuwamy, że właśnie w tych zawodach, określanych mianem powołania, chodzi o coś więcej niż tylko o wykonywanie czynności czysto technicznych, zawodowych. Tu wymaga się szczególnej wrażliwości, wyrozumiałość, mówiąc najogólniej wymaga się miłości bliźniego.

[11] S. OLEJNIK, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 440.

Już samo określenie zawodu medycznego w kategoriach powołania odsłania szczególny jego charakter. Jest rzeczą charakterystyczną, że wydana w 1995 roku przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Karta Pracowników Służby Zdrowia* nie zatrzymuje się wyłącznie na zawodowym aspekcie tego typu służby, ale ujmuje ją w kategoriach powołania, misji, odsłaniając w ten sposób najgłębszy fundament godności człowieka, który pochyla się na chorym i cierpiącym, służąc mu. Jest to podejście specyficzne dla tych, którzy odczytują swoje życie w duchu chrześcijańskim, ale w jakiejś mierze każdy pracownik służby zdrowia – także niewierzący – może głębiej odczytać swoje życiowe zadania, jeśli będzie je widział jako powołanie, a nie wyłącznie jako pracę zawodową[12].

Kościół dość często zwraca uwagę na wielkość i godność powołania tych ludzi, którzy służą życiu, odnosząc to najczęściej do lekarzy, ale mając na względzie również pozostałych pracowników służby zdrowia. Już papież Pius XII podkreślał mocno, że medycyna to nie tylko sztuka lekarska, ani też tylko nauka, ale przede wszystkim jest ona sercem i zadaniem-służbą[13]. Również papież Paweł VI, zwracając się do lekarzy, stwierdził, że wypełniają oni posłannictwo jedno z najszlachetniejszych i najzacniejszych, jakie może być powierzone człowiekowi na świecie. Nie jest łatwo do końca zgłębić godność i odpowiedzialność takiego powołania. Niesienie pomocy i pokrzepienia, kojenie ludzkiego cierpienia jest bowiem posłannictwem, które w swej szlachetności zbliża się właściwie do misji kapłańskiej, ponieważ najwspanialej okazuje oblicze miłości[14].

Podobnie o powołaniu medycznym mówi Jan Paweł II, podkreślając najpierw, że chodzi o powołanie, które przez swą szlachetność, pożyteczność i ideały bliskie jest powołaniu kapłana. To uznanie szczególnego charakteru powołania lekarskiego rodzi wiele zobowiązań, a między innymi jest wezwaniem do stałego podnoszenia poziomu moralnego, naukowego i zawodowego w całym środowisku medycznym. Jest także wezwaniem do umacniania ducha autentycznej służby ludzkiej i chrześcijańskiej wobec pacjentów[15]. Ukazanie powołania pracowników służby zdrowia jako realizacji

[12] PAPIESKA RADA DS. DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY ZDROWIA, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Kraków 1999, nr 3.

[13] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, art. cyt., s 13.

[14] Por. PAWEŁ VI, *Posłannictwo służby zdrowia*, [w:] *Będziecie mi świadkami*, Poznań 1975, s. 283.

[15] JAN PAWEŁ II, *Wolność sumienia i obrona życia*, [w:] Tenże, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, Warszawa 1982, s. 60.

boskiej misji znajduje swój najpełniejszy wyraz w przybliżaniu najdoskonalszego wzoru i zarazem źródła tej służby, jakim jest Jezus Chrystus[16].

NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA – BOSKIEGO LEKARZA

Odwołanie się do osoby Jezusa Chrystusa w odczytaniu istoty i wielkości powołania medycznego ma swoje dwa zasadnicze odniesienia. Najpierw trzeba podkreślić, że Jezus Chrystus swoją osobą i swoim działaniem zbawczym odsłonił pełną wartość ludzkiego życia i już przez to samo ukazał godność tych, którzy pochylają się z troską nad życiem ludzkim, którzy je pielęgnują, strzegą go i bronią. Dopiero na tym tle można zrozumieć drugie odniesienie do Chrystusa: szczególny przykład Jego życia, Jego pochylenie się na chorymi i cierpiącymi, Jego uzdrawianie chorych. Ten wzór bowiem jest jednocześnie wskazaniem i wezwaniem dla wszystkich Jego uczniów, jaką troską należy otoczyć takich właśnie bliźnich. Jest On jednak nade wszystko wzorem dla pracowników służby zdrowia, gdyż zwraca uwagę na szczególną godność ich posłannictwa, wskazując przy tym na te postawy, które tę godność potwierdzają. Nic więc dziwnego, że Kościół stale ukazuje ten najwyższy wzór Chrystusa, który nie tylko był lekarzem ducha, ale często także i ciała dla tych wszystkich, których spotykał na drodze ziemskiego pielgrzymowania[17].

Wszyscy wierzący w Chrystusa są powołani do tego, by być przedłużeniem tej zbawczej i uzdrawiającej mocy Chrystusa, ale w szczególności jest to powołanie tych, którzy dotykają niejako bezpośrednio świata ludzkiego cierpienia, służąc ludzkiemu życiu i zdrowiu. Trzeba jednocześnie stale podkreślać, że odczytywanie powołania medycznego przez odwołanie się do uzdrawiającej mocy Chrystusa wskazuje nie tylko na Chrystusa jako wzór, ale też jako źródło szczególnej mocy. To mocą Chrystusa staje się możliwe wypełnienie do końca powołania medycznego w duchu tej miłości, która jest gotowa do służby *aż do końca*, a więc aż do ofiary z samego siebie[18].

Szczególnej wymowy w odczytywaniu ewangelicznego wzoru powołania medycznego nabiera przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk

[16] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, art. cyt., s 15.

[17] Por. JAN PAWEŁ II, *Medycyna na służbie życia człowieka*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 3(1982) nr 11–12, s. 6.

[18] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, art. cyt., s. 17.

10, 30–37). Nie ulega wątpliwości, że pierwszym takim miłosiernym Samarytaninem jest Chrystus, że to naśladowanie Jego wzoru pozwala na wypełnienie posługi wobec chorych i cierpiących w duchu miłosierdzia chrześcijańskiego. Zdolność do zatrzymania się przy bliźnim, który cierpi, nie z ciekawości, ale z gotowości niesienia mu pomocy, wyrasta z wewnętrznej dyspozycji serca, jest nie tylko jakąś wrażliwością na cierpienie, ale jest miłością do człowieka, który potrzebuje pomocy. Postawa samarytańska wyraża się więc w pełnym miłości współczuciu i w sytuacji, kiedy faktyczna pomoc medyczna wydaje się już niemożliwa, pozostaje jedynym lub głównym wyrazem wypełnienia powołania medycznego[19].

Wizja powołania medycznego odniesiona do wzoru Chrystusa-Lekarza i oparta na obrazie miłosiernego Samarytanina pozwala ostatecznie zrozumieć, że w tym powołaniu nie liczy się wyłącznie fachowość i odwoływanie się do instytucjonalnych zabezpieczeń, lecz świadomość, że jest się osobiście powołanym do świadczenia miłości w cierpieniu. Nie lekceważąc instytucjonalnego wymiaru służby zdrowia, trzeba jednak zdecydowanie podkreślić, że żadna instytucja nie zastąpi ludzkiego serca, pełnego współczucia i gotowości. Dlatego też w wypełnianiu powołania medycznego szczególnie ważne stają się relacje międzyosobowe[20].

WEZWANIE DO HEROIZMU

To, co było dotychczas powiedziane o wielkości powołania medycznego, nie jest tylko pobożnym życzeniem, ale jest programem życia wielu pracowników służby zdrowia. Niech mi będzie wolno wymienić jako przykład kilka wspaniałych postaci lekarzy i pielęgniarek ze środowiska krakowskiego. Bezspornie przykładem lekarza poświęcającego się całkowicie chorym byli profesorowie Antoni Kępiński, Józef Bogusz, Stanisław Kownacki, a także pełne poświęcenia chorym pielęgniarki: Rozalia Celakówna, Stanisława Leszczyńska czy Teresa Strzębosz. Wszyscy oni traktowali swoją pracę nie jako obowiązek zawodowy, ale jako powołanie, a w pacjencie widzieli cierpiącego człowieka.

Z wielkim uznaniem należy mówić o pracy tych, którzy służą w hospicjach nieuleczalnie chorym. Ich praca to po prostu towarzyszenie człowiekowi aż do naturalnej śmierci. I jest to – trzeba podkreślić – towarzyszenie

[19] Tamże, s. 18.
[20] Por. tamże, s. 19.

dosłowne, bowiem człowieka, którego bierze się pod opiekę, nie opuszcza się do końca jego życia. Może wydawać się to nieprawdopodobne, ale jak zaświadczają pracownicy hospicjów, niejednokrotnie słyszeli już z ust swoich podopiecznych, że okres terminalny – dzięki uśmierzaniu bólu i towarzyszeniu – był najpiękniejszym czasem w ich życiu. Dzięki temu towarzyszeniu odchodzili z tego świata nie w ciemnościach osamotnienia i bólu, ale jak zachodzące słońce, w pełni blasku.

Dojrzeć w osobie sponiewieranej chorobą i konającej w nieludzkim cierpieniu człowieka z całym bogactwem jego wnętrza to wielka sztuka. Niełatwo też dostrzec człowieka w kilkudniowym embrionie czy kilkumiesięcznym płodzie. Jeszcze trudniej w upośledzonym czy zniekształconym ludzkim ciele. Potrzeba bez wątpienia heroizmu, by poświęcić się całkowicie człowiekowi będącemu w takim stanie. Dlatego o postawie wielkiej ofiarności i heroizmie świadczą słowa tych pracowników służby zdrowia, którzy mówią wprost o *zaszczycie sprawowania opieki paliatywnej*.

Należy przypomnieć, że do heroizmu nie można nikogo zmuszać, ani nikomu go nakazywać. Tego wyboru trzeba dokonać w sposób wolny i odpowiedzialny. Ponadto trzeba wiedzieć, że postawy heroicznej nie otrzymuje się w darze. Do heroizmu się dorasta, i to przez codzienne kształtowanie ludzkiej postawy wobec cierpiących i będących w jakiejkolwiek potrzebie. Bez tego codziennego trudu nie będzie wielkich czynów. Czasem podziwiamy heroiczne czyny bohaterów, myśląc, że to były jednorazowe akty w ich życiu. Należy pamiętać, że nikt nie będzie zdolny do bohaterskich czynów, jeśli na co dzień nie rozwijał cnoty męstwa. Św. Maksymilian Kolbe na pewno nie byłby zdolny do oddania swego życia za brata w obozie koncentracyjnym, gdyby przez całe życie nie ćwiczył się w ofiarnej służbie bliźnim. Heroizm jest więc niejako uwieńczeniem codziennego trudu dojrzewania w miłości bliźniego.

Znamienne są słowa, znanego z pewnością wszystkim, włoskiego stygmatyka, św. ojca Pio, który do lekarzy powiedział: „Wy lekarze macie misję leczenia chorego; jeżeli jednak do łóżka chorego nie przyniesiecie miłości, to nie wierzę, aby na wiele przydały się lekarstwa. Miłość nie może działać bez słowa. Jak moglibyście ją wyrazić, jeżeli nie słowami, które duchowo podnoszą chorego?”[21].

Obowiązek miłości dotyczy wszystkich ludzi. Wynika on z uniwersalnego prawa miłości. Są jednak zawody i funkcje społeczne, dla których obowiązek ten staje się wymogiem koniecznym indywidualnie i społecznie.

[21] O. PIO, *Dobrego dnia!*, Częstochowa 1998, s. 131.

Do nich należy bez wątpienia zawód lekarza i pielęgniarki. Zdaniem K. Osińskiej, spośród ogólnych obowiązków etycznych lekarza miłość jest najważniejsza i pierwsza. Z tej powinności bowiem wynikają inne i w niej niejako powinny być zakorzenione[22].

Wyjątkowo trudne i odpowiedzialne zadanie wykonują lekarze zajmujący się życiem i zdrowiem noworodków, a w tym zwłaszcza „wcześniaków". Dzieci te wymagają bowiem stałego, czujnego dozoru. Tutaj nawet niewielkie niedopatrzenie może spowodować skutki wprost tragiczne, to znaczy śmierć lub poważny uszczerbek na zdrowiu noworodka. Oprócz dzieci na szczególną opiekę i dobroć lekarza mają prawo liczyć wszyscy – nie tylko młodociani – pacjenci niepełnosprawni. Życie codzienne bowiem nawet wtedy, gdy nie są chorzy, nie szczędzi im cierpień i upokorzeń. Gdy do tego dołączy się choroba, są oni najbardziej biedni[23].

Do pacjentów niepełnosprawnych, a także dzieci, podobni są ludzie starzy, potrzebujący pomocy lekarza. Przejawiają czasem wielką drażliwość i opryskliwość, są nieufni i dokuczliwi dla otoczenia. Te cechy ich usposobienia i zachowania wynikają najczęściej z ich bolesnych doświadczeń, niepowodzeń, często klęsk i tragedii życiowych. Mogą być także przejawem zaburzeń psychicznych wieku starczego. Dobry lekarz niesie im nie tylko pomoc w chorobach ciała, lecz dopomaga także goić rany i uśmierzać bóle duszy. Jest jeszcze jedna kategoria chorych zasługująca na zwiększoną uwagę, bo stawiająca lekarzowi szczególne wymagania. Chodzi o chorych psychicznie. Są w dużo gorszej sytuacji niż inni chorzy i bardziej narażeni na brutalne traktowanie – może nie bezpośrednio ze strony lekarzy, lecz innych opiekunów, zwłaszcza w zamkniętych zakładach psychiatrycznych[24].

ABY MIŁOWAĆ, TRZEBA NAJPIERW POZNAĆ

Jednym z podstawowych warunków miłości bliźniego jest poznanie go. Starożytna maksyma mówi: *Nihil amatum nisi cognitum*. Nie można prawdziwe kochać anonimowych ludzi. Nie będzie właściwej relacji między nauczycielem a uczniem, jeśli dla nauczyciela będzie to człowiek ano-

[22] Por. K. OSIŃSKA, *Ogólne obowiązki lekarza*, [w:] *Refleksje nad etyką lekarską,* red. K. OSIŃSKA, Warszawa 1990, s. 24.

[23] Por. S. OLEJNIK, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, s. 73.

[24] Por. tamże, s. 74.

nimowy, czyli nie będzie znał jego imienia ani jego środowiska rodzinnego. I podobnie, właściwe odniesienie lekarza do pacjenta zakłada poznanie go, i to nie tylko jego historii choroby, ale tego kim jest, skąd przybywa, czym się zajmuje. Należy wczuć się w jego sytuację, wejść w jego świat, zapytać kim jest, co przeżył i czego oczekuje. Jedynie wtedy będzie możliwa empatia, czyli „uczuciowe utożsamianie się z inną osobą i wywoływanie w sobie uczucia, które ona przeżywa"[25]. I tu znów przykładem może być A. Kępiński, który tak potrafił wczuć się w sytuację chorych na schizofrenię, że zasłużył na ich wielkie uznanie.

Trzeba zatem starać się o to, aby nie traktować chorego tylko jako pacjenta, a więc korzystającego z pomocy medycznej, ale aby zobaczyć w nim człowieka, dla którego choroba stanowi poważny wstrząs. Niekiedy przybiera nawet postać katastrofy szczególnie wtedy, kiedy grozi śmierć. Stanowi dla wielu ludzi dramat, którego osnową jest przeżywana niemoc z tragiczną perspektywą śmierci. Człowiek chory doświadcza boleśnie stanu swej ograniczoności i fizycznego przemijania. Niekiedy odczuwa ból fizyczny, nie zawsze ustępujący pod działaniem łagodzących środków medycznych. Choroba ogranicza, niekiedy łamie jego dynamizm aktywności zewnętrznej. Niekiedy przykuwa go na długie już nie dni, ale tygodnie czy miesiące do łóżka, z jego niewygodą, a zwłaszcza odcięciem od świata i dojmującą samotnością.

Chory skazany na bezczynność, pozbawiony wykonywania zwyczajnych obowiązków i oderwany od świata, boleśnie przeżywa swą samotność, która niekiedy staje się dla niego źródłem udręki. Rzucony bowiem w przymusową samotność koncentruje swą uwagę na sobie samym, szczególnie na tym, co dotyczy jego choroby lub ma z nią jakiś związek. Zacieśnia się więc świat jego działania, a co więcej – również świat jego zainteresowania, troski i uwagi. Stan niemocy czyni człowieka chorego w daleko większym stopniu zależnym od otoczenia. Jest on zmuszony do oddania się w cudze ręce, które zresztą nie zawsze są troskliwe i opiekuńcze. Swą zależność od otoczenia przeżywa często bardzo dotkliwie, szczególnie kiedy jest całkowicie zdany na pomoc i opiekę otoczenia. Bywają stany choroby lub starczej niemocy, w których potrzebna jest pomoc innych przy jedzeniu, przy zmianie pozycji w łóżku, dla zaspokojenia potrzeb fizjologicznych. Doświadczający tej pomocy przykro odczuwa jej konieczność, dręczy go myśl, nawet bezpodstawna, że jest ciężarem dla otoczenia. By nie ujawniać swego stanu, czasem zrywa łączność z innymi ludźmi, kiedyś nawet

[25] *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1978, s. 190.

bliskimi. Są i inne powody ograniczenia kręgu podtrzymywanych więzi międzyludzkich. Chory odcina się od ludzi, ponieważ widzi odmienność ich świata zainteresowań od własnego, nawiązanie zaś porozumienia wydaje mu się bezcelowe lub niemożliwe[26].

Źródłem udręki dla chorego, a często także dla dotkniętego niemocą starczą, jest perspektywa przyszłości z dominującym akcentem na kruchość i nietrwałość ich ziemskiej egzystencji. Ponadto chory doświadcza boleśnie tej prawdy, że został wytrącony z normalnego biegu życia, a życie świata toczy się dalej swoim torem. Nie jest więc nieodzowny, świat może całkiem dobrze istnieć bez niego. I kiedy on zniknie ze świata, może nawet nie zostanie dostrzeżone jego odejście. Na ogół nie myśli jednak o przyszłości w kategoriach odejścia, perspektywę śmierci raczej odsuwa w daleką przyszłość. Dręczy go to jednak jako myśl niedopowiedziana, zepchnięta na peryferie świadomości, skąd potrafi się dopomnieć o swe prawa przy lada okazji, np. przy otrzymaniu wiadomości o cudzej śmierci lub przy nie dość optymistycznej wypowiedzi otoczenia co do stanu chorego. Chory nie zawsze znosi swój stan spokojnie, z bardziej lub mniej wyraźną rezygnacją. Niekiedy dochodzi u niego do wewnętrznego buntu, przejawiającego się także dramatycznie na zewnątrz. Odzywa się w nim pragnienie życia pełnego, zdrowego, normalnego – jak u innych, niekiedy też chęć dokonania jeszcze czegoś w tym życiu, pełnienia nadal swych obowiązków, dokonania czegoś, co powinno być, a nie zostało jeszcze wykonane[27].

Taki bywa świat chorego. I wyobraźmy sobie, że będąc w tak krytycznej sytuacji życiowej, chory czuje, że jest traktowany bezosobowo. Ma wrażenie, że personel traktuje go jak rzecz, a pragnąłby czuć się osobą, *panem czy panią X, chorymi na to czy tamto*. Człowiek chory ogromnie tęskni za akceptacją całej swej osoby. „Przecież to cały człowiek we mnie choruje, a nie tylko moja nerka" – powiedział kiedyś pacjent. Chyba wciąż nie przywiązuje się należytej wagi do tego, jak bardzo choroba somatyczna obciąża psychikę – i odwrotnie, jak obciążenie psychiczne pogłębia chorobę somatyczną. Chory musi się z tym wewnętrznie i zewnętrznie uporać i w obu aspektach potrzebuje pomocy i oparcia. Ponadto chory pragnie i potrzebuje informacji. Niewiedza i niezrozumienie, co się z nim i wokół niego dzieje, wywołuje stan napięcia i lęku, a to utrudnia wejście w szpitalny tryb życia i ustabilizowanie się w nim[28].

[26] Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, dz. cyt., s. 134.
[27] Por. tamże, s. 134–136.

Aby odzyskać lub znaleźć równowagę wewnętrzną, chory potrzebuje głębszego kontaktu z drugim człowiekiem, kontaktu, w którym sam byłby pełnoprawnym podmiotem. To żywe dzisiaj oczekiwanie humanizacji medycyny i opieki medycznej domaga się bardziej zdecydowanych działań. Aby jednak opieka medyczna mogła stać się bardziej ludzka i dostosowana do potrzeb, niezbędna jest – zdaniem Jana Pawła II – możliwość odwołania się do transcendentnej wizji człowieka, która pozwala dostrzec w chorym, obrazie Boga i dziecku Bożym, wartość i świętość życia. Ponadto miłość do cierpiących jest znakiem i miarą poziomu cywilizacji i rozwoju narodu[29].

A zatem, w odniesieniu do chorych pracownik służby zdrowia powinien okazywać wielką cierpliwość i wyrozumiałość. Cierpliwość jest mu potrzebna już przy badaniu chorego i stawianiu diagnozy; ale jest niezbędna także w czasie terapii. Nie może więc żałować czasu na spokojną, nacechowaną życzliwością rozmowę z chorym. W ramach zaś tej rozmowy powinien go cierpliwie wysłuchać, podnieść na duchu i natchnąć spokojem, a w najtrudniejszych sytuacjach – umiarkowanym optymizmem[30].

WEZWANIE DO APOSTOLSTWA

Wielkość powołania medycznego objawia się ostatecznie jako posługa miłości. A ponieważ miłość jest możliwa jedynie w relacjach o charakterze osobowym, to troska o międzyosobowe relacje w pełnieniu powołania medycznego jest najlepszą gwarancją i zabezpieczeniem dla godności tego powołania. Każdy, kto odczytuje swoje powołanie jako posługę miłości, winien pamiętać, że chodzi tu o określoną postawę, w której traktuje się bliźniego powierzonego przez Boga naszej odpowiedzialności jako osobę. Co więcej – dla ludzi wierzących w Chrystusa ta pomoc okazana człowiekowi jako osobie staje się jednocześnie okazją do służby samemu Jezusowi[31].

Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II wzywa dzisiaj do nowego przemyślenia roli wszelkich ośrodków medycznych, zwłaszcza szpitali, klinik i ośrodków rekonwalescencji. Chodzi o to, by nie były one jedynie instytucjami, w których otacza się opieką medyczną chorych i umierających, by

[28] Por. H. PERA, *Sam nie podołam*, [w:] *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Kraków 1980, s. 181.

[29] Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Chorego 1993 roku*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 14 (1993) nr 1 (149), s. 9.

[30] Por. S. OLEJNIK, *Etyka lekarska*, dz. cyt., s, 72.

[31] Por. EV 87.

ich praca nie była sprowadzona jedynie do fachowych zabiegów ratujących życie i zdrowie, lecz by stawały się one prawdziwymi środowiskami międzyludzkich relacji, w których jest miejsce na przeżywanie prawdziwie po ludzku i po chrześcijańsku sensu choroby, cierpienia, a nawet śmierci[32].

Dlatego te miejsca są jak gdyby sanktuariami, w których ludzie mają udział w paschalnym misterium Chrystusa. Nawet człowieka najmniej refleksyjnego skłaniają one do zastanowienia się nad własnym życiem i jego sensem, nad przyczyną zła, cierpienia i śmierci (por. KDK 10). Dlatego właśnie ważne jest, aby nigdy nie zabrakło w tych instytucjach wyrazistej i kompetentnej obecności osób wierzących[33]. Dla nich też szpitale, zakłady dla osób chorych i starszych oraz wszystkie miejsca, gdzie przyjmowani są ludzie cierpiący, winny stać się uprzywilejowanymi środowiskami nowej ewangelizacji, która winna dążyć do tego, aby właśnie tam rozbrzmiewało orędzie Ewangelii niosące ludziom nadzieję. Zarówno chorym, jak i tym, którzy bezpośrednio zajmują się opieką nad chorymi, Ojciec Święty przypomina, że są współpracownikami Boga, który w Jezusie objawił się jako „lekarz duszy i ciała", i dzięki temu stają się prawdziwymi głosicielami Ewangelii życia[34].

A zatem także chory swoim świadectwem wytrwałości w cierpieniu może wręcz dopomóc tym, którzy się nim opiekują, w odkryciu, że są podobni do Jezusa, który przeszedł dobrze czyniąc i uzdrawiając. Należy przypomnieć, że miejsce pracy jest również środowiskiem, w którym dokonuje się zbawienie człowieka. Właśnie przez swoją pracę zawodową każdy zdąża do zbawienia. W życiu chrześcijanina nie tylko chwile bezpośredniego spotkania z Bogiem mają charakter zbawczy, ale cała tzw. szara codzienność. Dlatego też każde spotkanie z człowiekiem w ramach spełnianego zawodu to równocześnie szansa do oddawania czci Bogu przez miłość bliźniego.

Troskliwa i czujna obecność przy chorych jest jednym z najistotniejszych aspektów powołania medycznego. Dzięki tej obecności przy chorym możliwe jest prawdziwie osobowe spotkanie tego, kto podejmuje służbę medyczną z człowiekiem chorym. Ta perspektywa miłości wskazuje na bardzo istotny charakter omawianej tu relacji. Relacja ta powinna mieć za-

[32] Tamże 88.

[33] JAN PAWEŁ II, *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego. Orędzie na IX Światowy Dzień Chorego 2001*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 21(2000) nr 11–12 (228), s. 5.

[34] JAN PAWEŁ II, *Naśladujcie Chrystusa – Lekarza duszy i ciała*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 19(1998) nr 1(199), s. 32.

razem charakter *zwrotny*, to znaczy, że pracownik służby zdrowia jest nie tylko dającym, ale też przyjmującym. Dopiero w tej wzajemnej wymianie darów o charakterze osobowym potwierdza się nie tylko godność osobowa chorego, lecz także godność osobowa pracowników służby zdrowia[35].

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie proponuję małe podsumowanie. Pracownik służby zdrowia powinien wciąż uświadamiać sobie, że jeśli na ogół ludzie darzą go wielkim szacunkiem, to dlatego, że cenią jego kompetencje i mają do niego pełne zaufanie. Zaufanie tak wielkie, że zawierzają mu nie tylko swoje zdrowie, ale i życie. Zarazem trzeba pamiętać o tym, że każdy pacjent ma swoją własną historię, historię nie tylko choroby, lecz po prostu życia. Z tej historii wypływają oczekiwania i nadzieje, lecz także mniej lub bardziej określone lęki i troski. Każdy jest osobnym światem i dlatego trzeba go indywidualnie traktować.

Jan Paweł II apeluje do wszystkich opiekujących się chorymi, aby pochylając się z miłością nad cierpiącymi, uczyli się poznawać głęboką rzeczywistość tajemnicy cierpienia. Cierpienie, którego są świadkami, winno być dla nich miarą poświęcenia, jakiego się od nich oczekuje. Zaś pełniąc tę służbę na rzecz życia, powinni być otwarci na współpracę ze wszystkimi, ponieważ „sprawa życia oraz jego obrony i promocji nie jest wyłączną prerogatywą chrześcijan. (...) Życie ma w sobie niewątpliwie coś świętego i religijnego, ale ten jego aspekt nie dotyczy tylko wierzących”[36].

Czy to jednak nie jest utopia? Personel szpitala jest przecież po to, aby leczyć konkretne choroby, a nie wnikać w człowieka. Oczywiście, ich zadaniem jest leczenie chorego ciała. Z drugiej jednak strony, jeśli pracownik służby zdrowia może również pomóc choremu odkryć jego własną godność, pomóc pokonać lęk i samotność, jeśli może swoją dobrocią *zarazić* go, aby i on stał się lepszy, jeśli może mu nawet pomóc zbliżyć się do Boga, to dlaczego miałby tego nie czynić? Przecież wtedy jego posługa drugiemu człowiekowi osiągnie swoistą doskonałość. A o to przecież chodzi, aby każdy, niezależnie od tego w jakim zawodzie pracuje, starał się w nim osiągać szczyty swoich możliwości. Doskonałość dzieła to przecież – jak podkreśla Jan Paweł II – nie tylko domena artystów, ale każdego człowieka.

[35] Por. J. NAGÓRNY, *Godność powołania medycznego*, art. cyt., s 23.
[36] EV 101.

Zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia, czyli uczynić z niego *arcydzieło sztuki*. Mamy świadomość tego, że o wiele łatwiej jest tworzyć dzieło sztuki, posługując się martwą materią (obraz, rzeźba, utwór muzyczny), o wiele trudniej, gdy ma się przed sobą konkretnego człowieka, którego leczenie nie zależy tylko od użycia odpowiednich środków i instrumentów techniki medycznej, ale nade wszystko od poszanowania jego godności i prawa moralnego. Ale też do żadnego innego artysty nie odnoszą się tak bezpośrednio słowa Chrystusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40).

ABOUT REHUMANISATION OF THE MEDICINE

The call to the recognition of the true dignity of the medical appointment gathers today the special character both at the context of certain transformations in the sphere of the medicine, as well at the context of the present moral crisis. Observed occurrences point on the specific loss of the creature of the medical mission, and with the same on the loss his dignity. This loss joins into the manner of principle with this with all, what one qualifies today with the name dehumanisation or else of the depersonalization of the medicine.

A principle of every man is to be the creator of own life that could be said to make from him *the masterpiece of the art*. We have the consciousness, that it is more easily to create the work of art, using the dead matter (the picture, the sculpture, the musical composition), but we find it difficulty, when the concrete man stands in front of us, whose the treatment does not depend on the using of suitable resources only and of the tools of the medical technics, but above all on the respect of his dignity and of the moral rights. But also to any artist do not refer so immediately words of Christ: „If you make anything to one from these my least sets, you will make it Me" (Mt 25, 40).

tłum. Jan Orzeszyna

Ks. Tadeusz Reroń

OBRONA PRAWNA DZIECKA POCZĘTEGO W PRACACH PARLAMENTARNYCH

Tematyka początków życia ludzkiego jest niezmiennie często podejmowana, zwłaszcza ze względu na związane z tym okresem problemy. W ostatnim czasie daje się zauważyć pewną mobilizację sił występujących w obronie życia ludzkiego, wyrażającą się w postaci rozmaitych ruchów na *rzecz życia*, mobilizację, która dodaje otuchy i budzi nadzieję. Trzeba jednak przyznać, że na razie jakby silniejszy jest ruch w przeciwnym kierunku, polegający na upowszechnieniu ustaw i praktyk dobrowolnie niszczących życie ludzkie, a zwłaszcza życie najsłabszych: dzieci nienarodzonych. Katolicy świeccy uczestniczą w życiu społeczności doczesnej ze świadomością, że żadna wspólnota nie jest doskonała, że rozdarcie wewnętrzne, które dotyka człowieka jako skutek grzechu pierworodnego sprawia, iż wspólnoty ludzkie dotknięte są grzechami społecznymi, a ludzka słabość i grzeszność prowadzą do powstania struktur grzechu. Te struktury mogą przyjąć kształt prawa, które staje się wówczas niedoskonałe, a w niektórych przypadkach ewidentnie niesprawiedliwe.

Jak ma się odnieść katolicki parlamentarzysta do poddanej pod głosowanie propozycji uchwalenia niesprawiedliwego prawa w sprawie życia poczętego? Czy ma poprzeć taki projekt, czy też wyrazić swój sprzeciw? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw ukazać fakt istnienia różnorakich zamachów na życie ludzkie. Trzeba także podkreślić wartość życia ludzkiego wśród wartości fundamentalnych. Wrodzone prawo do wszelkiego życia, jako najbardziej pierwotne, musi uprzedzać poczynania państwa prawa. Od ustroju demokratycznego oczekuje się jego praworządnej ochrony zarówno w ustawie, jak i w rozporządzeniach szczegółowych. Pracom parlamentarnym musi przyświecać myśl o pierwszeństwie godności osoby ludzkiej przed głosowaniem.

WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA ŻYCIA LUDZKIEGO

Szerzenie się zjawisk agresji przeciwko życiu jest ściśle związane z postępem w dziedzinie naukowo-technicznej, a zwłaszcza w dziedzinie technologii medycznej[1]. W ten sposób istniejące od dawna zamachy na życie ludzkie znajdują nowe formy, zazwyczaj groźniejsze, także dlatego, że niosą ze sobą pewne złudzenie, że człowiek coraz mniej za te zamachy odpowiada.

Jan Paweł II wskazuje na niepokojący wzrost rozmiarów zagrożenia życia ludzkiego. Wyraża się on m.in. poprzez praktykę aborcji. Widać to w próbach upowszechnienia jej poprzez produkcję takich środków farmaceutycznych, które pozwalają na zabicie płodu bez pomocy lekarza[2]. Papież w związku z tym uczy: „wydaje się, że prawie wyłącznym celem badań naukowych w tej dziedzinie jest uzyskiwanie produktów coraz prostszych w użyciu i coraz skuteczniej niszczących życie, a zarazem pozwalających na wykonywanie przerywania ciąży bez żadnej społecznej kontroli i odpowiedzialności”[3] .

Przy tej okazji Ojciec Święty przypomina, że mentalność antykoncepcyjna prowadzi do kultury proaborcyjnej. Wprawdzie antykoncepcja i przerywanie ciąży to dwa różne rodzaje zła, ale na ścisłą więź łączącą na płaszczyźnie mentalności antykoncepcję z przerywaniem ciąży wskazuje to, iż za środki antykoncepcyjne uważa się także te środki, które w rzeczywistości doprowadzają do przerwania ciąży w najwcześniejszych stadiach rozwoju życia nowej istoty ludzkiej[4]. Agresja wydaje się jeszcze bardziej wyrazista w przypadku stosowania nowych technik sztucznej reprodukcji. Postęp w zakresie technologii medycznej, który winien służyć jeszcze bardziej życiu, niesie ze sobą możliwość nowych zamachów na życie ludzkie. Chodzi tu z jednej strony o fakt, że stosowanie tych technik wskazuje na wysoki procent niepowodzeń, a z drugiej strony brak szacunku dla życia w stadium embrionalnym. Zabijanie *embrionów nadliczbowych*, wykorzysty-

[1] Por. K. LEHMANN, *Obrona prawa do życia nienarodzonych jako chrześcijańskie i humanitarne posłanie*), „Communio” 13 (1993) nr 3, s. 14.

[2] Z myślą o ułatwieniu przerywania ciąży inwestuje się m.in. w produkcję pigułek aborcyjnych (RU 486). Celem pewnej części chemicznych środków antykoncepcyjnych jest uniemożliwienie zagnieżdżenia się zapłodnionego jaja, a więc działanie aborcyjne, o czym kobiety najczęściej nie wiedzą. Por. W. KAWECKI, *Dlaczego Kościół broni życia?*, Kraków 1996, s. 46.

[3] EV 13.

[4] Por. tamże.

wanie ich w badaniach naukowych albo nawet *hodowanie* ich do ewentualnych przeszczepów jest zredukowaniem życia ludzkiego wyłącznie do roli *materiału biologicznego*[5]. Samo zapłodnienie *in vitro* stanowi już okazję do dokonywania aborcji *selektywnych* przy niepożądanych ciążach mnogich.

Nową formą zagrożenia życia ludzkiego stają się badania prenatalne. W przypadku kobiet zaliczanych do tak zwanej grupy *dużego ryzyka*, diagnoza prenatalna wykorzystywana jest niekiedy do eliminacji płodów mniej czy bardziej zdeformowanych lub chorych. Ci, których matkom pozwoli się dotrwać szczęśliwie do końca ciąży, ale którzy na swoje nieszczęście przyjdą na świat niepełnosprawni, narażeni są na unicestwienie natychmiast po urodzeniu albo na odmowę pokarmu lub podstawowej opieki[6].

Do tych zagrożeń związanych z początkiem życia ludzkiego dochodzą te zachowania ludzkie, które niosą niebezpieczeństwo nieuleczalnie chorym i umierającym. Ci, którzy w wyniku choroby albo wypadku znajdą się m.in. w stanie *nieodwracalnej* śpiączki, narażeni są niekiedy na przyspieszoną śmierć. Zaspokajają w ten sposób zapotrzebowanie na przeszczepy rozmaitych organów, albo służą jako materiał do eksperymentów medycznych[7]. I wreszcie wielu jest takich, którzy wiedząc o zbliżającej się śmierci narażeni są na pokusę jej przyspieszenia poprzez prośbę o eutanazję. Właśnie w kontekście eutanazji Jan Paweł II zwraca uwagę na nowe cechy charakterystyczne w podejściu do umierania. Wiąże się to z uznawaniem życia za wartościowe jedynie w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu. Stąd też zarówno cierpienie, jak i śmierć uznaje się za bezsensowne. Towarzyszy temu jednocześnie fałszywe rozumienie jakości życia w kategoriach *produkcyjności*, które prowadzi do oceniania wartości życia ludzi starszych i schorowanych w duchu *mentalności wydajności*[8].

Dla pełnego ukazania współczesnej sytuacji zagrożeń życia ludzkiego, konieczne jest jeszcze uwzględnienie płaszczyzny społecznej, związanej z upowszechnieniem się pewnej mentalności i pewnych wzorców zachowań, które świadczą o znieprawieniu ludzkiego sumienia. Nawiązując do biblijnej postaci Kaina papież podkreśla, że z zamachem na życie drugiego człowieka wiąże się kłamstwo jako próba usprawiedliwienia popełnionej zbrodni, czyli próba odrzucenia odpowiedzialności za bliźnich. Przypomi-

[5] Por. tamże 14.

[6] Por. EV 14.

[7] Por. M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u kresu życia ludzkiego*, Olsztyn 2001, s. 30.

[8] Por. EV 64.

na to współczesne tendencje prowadzące do uwolnienia człowieka od odpowiedzialności za innych ludzi, a tym samym do zaniku solidarności, szczególnie z najsłabszymi członkami społeczeństwa. Chodzi tu bowiem o odwoływanie się do tych ideologii, które służą do usprawiedliwiania i zamaskowania najokropniejszych przestępstw przeciwko osobie[9].

Zagadnienie to jest związane ze zmianą mentalności całych środowisk społecznych, także społeczno-prawnych, poprzez uznanie legalności niektórych zamachów na życie ludzkie poczęte lub zbliżające się do końca. Jan Paweł II stwierdza, że „w świadomości zbiorowej te zamachy na życie tracą stopniowo charakter *przestępstwa* i w paradoksalny sposób zyskują status *prawa*, do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia"[10]. W wielu krajach w imię fałszywie pojętej demokracji prawo rezygnuje z wymogów moralności, a zwolennicy takich rozwiązań powołują się na rzekomą obronę autonomii członków danej społeczności[11]. Według takiej wizji prawa cywilnego ma ono być jedynie wyrazem przekonań większości obywateli[12]. Nic więc dziwnego, że papież uczy: „akceptacja przerywania ciąży przez mentalność, obyczaj i nawet przez prawo jest wymownym znakiem niezwykle groźnego zmysłu moralnego, który stopniowo traci zdolność rozróżnienia między dobrem a złem, nawet wówczas, gdy chodzi o podstawowe prawo do życia. Wobec tak groźnej sytuacji szczególnie potrzebna jest odwaga, która pozwala spojrzeć prawdzie w oczy i nazywać rzeczy po imieniu, nie ulegając wygodnym kompromisom czy tez pokusie oszukiwania siebie"[13].

Papież pyta, jakie są przyczyny zwycięstwa ustaw i praktyk wymierzonych przeciwko człowiekowi, i to właśnie w chwili, kiedy wydaje się, iż idea praw człowieka spotkała się z powszechnym i bezwarunkowym uznaniem? Dlaczego także chrześcijanie niekiedy uważają, że zasady dotyczące życia ludzkiego mogą i powinny podlegać kompromisom nieuniknionym w życiu politycznym? Jego zdaniem „niektóre zagrożenia pochodzą z samej natury, ale narastają z winy człowieka, który okazuje beztroskę i dopuszcza się zaniedbań, chociaż nierzadko mógłby im zapobiec; inne są skutkiem przemocy, nienawiści, sprzecznych interesów, które skłaniają lu-

[9] Por. tamże 8.
[10] EV 11.
[11] Por. tamże 68.
[12] Por. tamże 69.
[13] Tamże 58.

dzi do agresji wobec innych"[14]. Wynika z tego, że wprawdzie Jan Paweł II dostrzega także naturalne źródła zagrożenia życia, ale jednocześnie podkreśla, że nie zdejmuje to odpowiedzialności człowieka, jeśli te zagrożenia narastają z powodu braku troski i wszelakich zaniedbań. Należy tę prawdę przypominać tym, którzy chcieliby odpowiedzialność moralną za życie sprowadzić wyłącznie do przezwyciężania wszelkich przejawów agresji, a pomijają problem obojętności obejmującej coraz szersze kręgi społeczne, obojętności, z której wyrastają tak liczne dzisiaj grzechy opuszczenia i zaniedbania w odniesieniu do życia ludzkiego[15].

Ojciec Święty wskazuje ponadto na te źródła zagrożeń życia ludzkiego, które wiążą się ze zmianą postaw ludzkich, a za które człowiek także w sferze życia społecznego jest odpowiedzialny. Kreśląc perspektywę dla odpowiedzi na pytanie, jak mogło dojść do takiej zmiany nastawienia społecznego, ukazuje, że wśród wielu czynników jest także kryzys kultury, związany ze sceptycznym podejściem do fundamentów poznania i etyki. Ten sceptycyzm prowadzi w konsekwencji do tego, że ludzie z coraz większą trudnością odkrywają sens życia. W takiej sytuacji dochodzi do *przyćmienia* wartości życia, a znajduje to swój wyraz między innymi w manipulacjach językowych, w których zamachy na życie określa się terminami medycznymi, aby ukryć ich właściwy sens[16].

ŻYCIE LUDZKIE WARTOŚCIĄ FUNDAMENTALNĄ

Fundamentalnym prawem każdego ludzkiego istnienia jest prawo do życia, gdyż jedynie żywy człowiek może być podmiotem wszelkich innych praw. Papież łączy to prawo ze statusem osobowym embrionu ludzkiego i domaga się jego bezwarunkowego poszanowania. Ponieważ życie embrionu jest życiem ludzkim, wobec powyższego to życie domaga się ochrony ze strony świata dorosłych. Niestety, wiele państw w swoim prawodawstwie pomija milczeniem prawo do życia dziecka poczętego. Życie embrionu w świetle takiego prawa nie jest uznawane za życie ludzkie, a jego istnienie jest czymś relatywnym. Tego rodzaju ustawodawstwo oznacza panowanie

[14] Tamże 10.

[15] Por. J. NAGÓRNY, *Zaniedbanie i przemoc. U źródeł współczesnych zagrożeń życia i zdrowia*, [w:] *Ad libertatem in veritate. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, red. P. MORCINIEC, Opole 1996, s. 285.

[16] Por. EV 11.

relatywizmu moralnego we współczesnym społeczeństwie. Ponieważ najbardziej podstawowe prawo nie jest respektowane, to właściwie wszelkie inne prawa mogą być dowolnie interpretowane oraz zmieniane, w zależności od sytuacji.

W najbardziej podstawowej formie prawo do życia każdego człowieka zostało wyrażone w piątym przykazaniu Bożym: „nie zabijaj". Słowo *rasah* nie oznacza zabijania zwierząt, albo nieprzyjaciela w czasie wojny. Słowo to oznacza „nie obciążaj siebie przestępstwem przelania krwi gwałtem"[17]. Przykazanie to odnosi się również do życia dziecka poczętego. Odebranie życia nienarodzonemu jest właśnie takim krwawym gwałtem.

Evangelium vitae uczy, że nakaz „nie zabijaj" posiada wymiar absolutny, pomimo iż stanowi zabezpieczenie dobra fundamentalnego, a nie absolutnego[18]. Ten wymiar absolutny Bożego przykazania zostaje ukazany w odniesieniu do życia niewinnego i najbardziej bezbronnego, czyli do embrionu ludzkiego. „Jeśli tak wielką uwagę zwraca się na szacunek dla każdego życia, nawet dla życia przestępcy i niesprawiedliwego napastnika, to przykazanie «nie zabijaj» ma wartość absolutną w odniesieniu do osoby niewinnej, i to tym bardziej wówczas, gdy jest to człowiek słaby i bezbronny, który jedynie w absolutnej mocy Bożego przykazania znajduje radykalną obronę przed samowolą i przemocą innych"[19].

Trzeba tu także podkreślić, że nie uda się obronić tezy o bezwzględnej nienaruszalności ludzkiego życia, jeśli nie wskaże się najpierw jego początku. Jak ustalić moment, w którym zaczyna się istnienie istoty ludzkiej będącej podmiotem podstawowych praw, które należy uszanować w sposób absolutny? Skoro nie chodzi o ustępstwo ze strony społeczeństwa, ale raczej o uznanie faktu, to także i kryteria owego ustalenia powinny być obiektywne. Jak stwierdza to instrukcja *Donum vitae*[20], osiągnięcia z dzie-

[17] Por. S. ROSIK, *Pierwotny sens normy „nie zabijaj" i jej aksjologiczna doniosłość*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 43(1996) z. 3, s. 7.

[18] To, że prawo do życia jest prawem fundamentalnym, ale nie absolutnym, oznacza, iż może być poddane ono jakiejś innej, wyższej wartości. W związku z tym zrozumiałe jest narażanie swego życia w celu niesienia komuś pomocy, lub też poświęcanie życia doczesnego dla wartości, które odnoszą się do życia wiecznego. Życie jest po to, by świadczyć nim o wartościach wyższych od samego życia, o wartościach, dla których niekiedy trzeba być gotowym oddać życie. To właśnie służba wyższym niż życie wartościom rozstrzyga o tym, że życie warte jest przeżycia, że jest dobrym życiem, życiem godziwym, czyli życiem godnym tego, kim się jest. Por. T. STYCZEŃ, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, „Ethos" 16(2003) nr 1, s. 22.

[19] EV 57.

[20] DV I, 1.

dziny biologii pozwalają przyjąć, że już zapłodnione jajo zawiera biologiczną tożsamość nowej jednostki ludzkiej. Choć żadne dane doświadczalne nie mogą jako takie zostać uznane za wystarczające dla rozpoznania duchowej duszy, wnioski na temat ludzkiego embrionu, do jakich dochodzi nauka, zawierają dokładną wskazówkę pozwalającą na rozumowe stwierdzenie istnienia osobowego już w momencie pierwszego objawienia się życia ludzkiego[21]. Od pierwszych chwil jego istnienia, potomstwu człowieka należy zagwarantować bezwarunkowy szacunek przynależny z moralnego punktu widzenia istocie ludzkiej jako cielesnej i duchowej całości.

Czy w dyskusji nad życiem ludzkim należy bardziej mówić o *jakości życia*, czy też o *świętości życia? Jakość życia* wskazuje na jego uwarunkowania materialne. Posiadanie określonych jakości materialnych jest warunkiem przyznania pewnych praw osobowych. Takie podejście jest nie do przyjęcia, gdyż o prawach decyduje to, *kim się jest*, a nie to, *co się posiada*[22]. W świetle zasady *jakości życia* dziecko poczęte nie ma żadnych praw, a zwłaszcza prawa do życia, gdyż jego życie jest kwalifikowane jako *życie o niskiej jakości*. Z embrionem można wówczas uczynić wszystko, gdyż dla wielu *nie jest to jeszcze człowiek*. Szczególnie jest to widoczne w sytuacji niepomyślnej diagnozy prenatalnej, z której wynika, że dziecko urodzi się chore.

Magisterium Kościoła wskazuje na *świętość* życia. Uczy, że poszanowanie życia drugiej osoby jest poszanowaniem Boga, w którym człowiek znajduje uzasadnienie godności swego istnienia. Ponieważ osoba ludzka została stworzona na obraz i podobieństwo Boże oraz przeznaczona jest do życia w pełnej komunii z Nim, to nakaz *nie zabijaj* jawi się jako zabezpieczenie prawa do dobra Absolutnego. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* stwierdza: „życie każdej istoty ludzkiej od momentu poczęcia winno być szanowane w sposób absolutny, ponieważ jest ona na ziemi jedynym stworzeniem, które *Bóg chciał dla niego samego*, a dusza rozumna każdego człowieka jest *bezpośrednio stworzona* przez Boga; całe jego jestestwo nosi w sobie obraz Stwórcy. Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie

[21] Por. A. F. DZIUBA, *Świadectwem Kościoła jest także jego milczenie. Wokół animacji embrionu ludzkiego*, [w:] *Geny – wolność zapisana? Przesłanie moralne Kościoła,* red. J. NAGÓRNY, P. KIENIEWICZ, Lublin 2005, s. 131.

[22] Por. W. KAWECKI, *Dlaczego Kościół*, dz. cyt., s. 74.

może rościć sobie praw do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej"[23].

Jan Paweł II często mówi o życiu ludzkim jako o darze, który pochodzi od Boga. W *Evangelium vitae* pisze wprost, że życie jest darem Boga, darem dla człowieka najbardziej cennym, dotyczącym jego egzystencji, powołanej ponadto do uczestnictwa w życiu Boga. „życie zostaje powierzone człowiekowi jako skarb, którego nie wolno mu roztrwonić, jako talent do wykorzystania. Człowiek musi się z niego rozliczyć przed swoim Panem"[24]; „życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywczym tchnieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia: człowiek nie może nim rozporządzać"[25]. To On udzielił tego życia człowiekowi, żeby z niego korzystał zgodnie z Jego wolą. Papież twierdzi: „życie, które Bóg daje człowiekowi jest inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń żyjących, jako że człowiek, choć jest spokrewniony z prochem ziemi, jest objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem Jego chwały"[26]. W tym miejscu Jan Paweł II wypowiada ulubiony przez siebie cytat św. Ireneusza: „Chwałą Bożą jest człowiek żyjący"[27].

Życie jest darem Bożym i to w ścisłym związku z jego Dawcą. Człowiek nie jest tu absolutnym panem i nie ma prawa decydować o życiu i śmierci. Jest tylko włodarzem, może dysponować swym życiem w kierunku realizacji powołania określonego przez Boga[28]. Prawo wyznaczania końca życia należy do samego Boga. Ugodzenie w życie własne lub cudze jest godzeniem w prawo władania Stwórcy nad życiem ludzkim. Jan Paweł II twierdzi, że Boży dar życia posiada jeszcze wartość zbawczą i eschatologiczną[29]. Ma to związek z odkupieniem i jego skutkiem w stosunku do życia cielesnego. Według myśli i obietnicy Bożej człowiek przed upadkiem w raju miał zachować nieśmiertelność. Grzech odebrał mu ten przywilej. Dzięki odkupieniu wróciła obietnica nieśmiertelności, ale dopiero w perspektywie zmartwychwstania przy dopełnieniu się dzieła zbawienia. Boży dar życia otwiera jednak już obecnie możliwość powstania dialogu miłości z Bogiem oraz przyjaźni z Chrystusem i wzrostu w niej.

[23] DV E/5.
[24] EV 52.
[25] EV 39.
[26] EV 34.
[27] *Adversus haereses* IV,20,7. SCh 100/2, s. 648-649.
[28] Por. A. MŁOTEK, *Życie ludzkie – cenny dar Boży*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae"*, red. A. MŁOTEK, T. REROŃ, Wrocław 1995, s. 72.
[29] Por. EV 37.

W *Evangelium vitae* Ojciec Święty podkreśla, że chrześcijanin jest powołany do tego, aby „wyrażać zachwyt i wdzięczność za życie otrzymane w darze oraz by przejmować z radością i przekazywać Ewangelię życia nie tylko w modlitwie osobistej i wspólnotowej, ale przede wszystkim przez celebracje roku liturgicznego”[30]. „Logika kultu duchowego przyjemnego Bogu wymaga, aby sławienie Ewangelii życia dokonywało się przede wszystkim w codziennym życiu i wyrażało się przez miłość do innych i dar z samego siebie. W ten sposób całe nasze istnienie będzie się stawać autentycznym i odpowiedzialnym przyjmowaniem daru życia oraz szczerym i wdzięcznym chwaleniem Boga, który ofiarował nam ten dar życia”[31].

Mimo, że prawo do życia jest prawem najbardziej podstawowym, to jednak pewien typ kultury współczesnej chce go zanegować, zamieniając go w prawo *niewygodne*. Papież zdecydowanie podkreśla, że „nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embrion czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający”[32]. W książce *Przekroczyć próg nadziei* pisze m.in. na temat przerywania ciąży i innych zamachów na życie. „Chodzi o sprawę olbrzymiej wagi, w której trzeba wykazać największą odpowiedzialność i czujność. Nie można sobie pozwolić w tej dziedzinie na permisywizm, który staje się drogą do deptania praw człowieka, a także do niszczenia wartości, które są podstawowe, nie tylko dla poszczególnych osób, rodzin, ale także dla całych społeczeństw”[33].

Znane są fakty, które dowodzą, że działania polityczne i prawodawstwo wymierzone przeciw życiu prowadzą społeczeństwo do upadku nie tylko moralnego, ale także demograficznego. Trzeba uznać za drastycznie niekonsekwentne działanie tych parlamentów, które – z powołaniem się na niezbywalne prawo człowieka do życia – orzekają zniesienie stosowania kary śmierci w stosunku do przestępców, którym dowiedziono zbrodni, a równocześnie legalizują ustawowo masowe zabijanie ludzi skrajnie niewinnych i bezbronnych, ludzi nienarodzonych. Trudno pomyśleć o większym nonsensie logicznym i etycznym[34].

Nie mają racji zatem ci, którzy twierdzą, że ustawy legalizujące aborcję są nieuchronne i stały się już nieledwie koniecznością społeczną. Jest

[30] EV 84.

[31] EV 86.

[32] EV 67.

[33] JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 152.

[34] Por. EV 57.

jednak inaczej: stanowią one zalążek rozkładu społeczeństwa i jego fundamentów. Dla świadomości społecznej i dla sumienia nie do przyjęcia jest ta rzekoma nieuchronność. *Evangelium vitae* domaga się, zwłaszcza od prawodawców, ponownego podjęcia zgodnego wysiłku w celu zmiany niesprawiedliwych praw, które legalizują lub tolerują formy przemocy wobec życia. Encyklika domaga się szczególnej służby dla Ewangelii życia „poprzez różne formy działalności społecznej i aktywności politycznej”[35]. W tym miejscu podkreślony jest ów sprawdzian, jako kryterium demokracji. „Polityczne formy rządów, wartość demokracji – zdaniem papieża – rodzi się, albo zanika wraz z wartościami, które ono wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie dobra wspólnego za cel i kryterium rządzące życiem politycznym”[36].

Domaga się to dojrzałej konstytucji, którą społeczeństwo nadaje sobie wtedy, gdy jego porządek społeczny, jego ustrój żąda z gruntu nowego ukształtowania. W Polsce upadek totalitaryzmu stwarza konieczność nowego określenia sposobu dochodzenia do pomyślności, do dobra wspólnego swoich obywateli, do zagwarantowania tego, co w nim najdostojniejsze – ochrony i zabezpieczenia wrodzonych, a zatem przedspołecznych, przedpaństwowych ludzkich praw.

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ PRZED GŁOSOWANIEM

Jednym ze zjawisk towarzyszących współczesnym zamachom na ludzkie życie jest tendencja do żądania ich uznania prawnego, jak gdyby chodziło tu o prawa, które państwo – przynajmniej w określonych warunkach – zobowiązane jest przyznać obywatelom. Ostatecznie wymaga się też, aby działania te były wykonane przy fachowej i bezpłatnej pomocy lekarzy i pracowników służby zdrowia[37]. Według opinii najbardziej radykalnych, propagowanych przez środki masowego przekazu, nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo powinno zapewnić osobie pełną autonomię w dysponowaniu życiem własnym oraz tego, który się jeszcze nie narodził. Modele cywilizacji, często propagowane także w świecie medycznym, nie sprzyjają macierzyństwu.

[35] EV 90.
[36] EV 70.
[37] Por. EV 68.

Wobec takiej sytuacji jawi się poważny obowiązek troski o życie. Papież stwierdza: „wszyscy mamy nieść bliźniemu posługę miłości, broniąc jego życia i wspomagając zawsze, a zwłaszcza wówczas, gdy jest słabe lub zagrożone. Powinniśmy troszczyć się o nie, nie tylko jako jednostki, ale także jako wspólnota, czyniąc z bezwarunkowego szacunku dla życia ludzkiego fundament nowego społeczeństwa. Jesteśmy wezwani, aby kochać i szanować życie każdego człowieka oraz dążyć wytrwale i z odwagą do tego, by w naszej epoce, w której mnożą się zbyt liczne oznaki śmierci, zapanowała nowa kultura życia, owoc kultury prawdy i miłości”[38]. W dalszym ciągu encykliki Jan Paweł II uczy, że: „obowiązek służby życiu spoczywa na wszystkich i na każdym z nas”[39]; „Całe społeczeństwo powinno szanować, chronić i umacniać godność każdej osoby ludzkiej, w każdej chwili i stanie jej życia”[40]; „Obrona i promocja życia nie są niczyim monopolem, ale zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich”[41].

Prawodawstwo wielu krajów pozwoliło na bezpośrednie zabijanie niewinnych istot[42]. Dopuszczalność przerywania ciąży regulowana jest w poszczególnych krajach różnymi przepisami, niekiedy bardzo liberalnymi[43]. Niebezpieczeństwo takiego stanu rzeczy unaocznia się, gdy przyjdzie uświadomić sobie, że jeśli jakieś prawo pozytywne pozbawia obrony pewną kategorię istot ludzkich, których ze swej strony państwo powinno bronić, neguje równość wszystkich wobec prawa. Jeżeli dodatkowo zagrożonym jest najsłabszy, zagrożone są fundamenty praworządności państwa.

Nie może istnieć autentyczna demokracja, jeżeli nie uzna się godności każdego człowieka i nie uszanuje się jego praw. Autonomia demokratyczna

[38] EV 77.

[39] EV 79.

[40] EV 81.

[41] EV 91.

[42] Rozważając problem prawnej regulacji dopuszczalności aborcji wskazać należy na konflikt dwu interesów: dobra osobistego matki oraz interesu społecznego (wymiar demograficzno-populacyjny). Dostrzegając niebezpieczeństwa związane z aborcją, akcentuje się często wyłącznie zdrowie matki, a tym samym neguje się człowieczeństwo *nasciturusa* i płynące z niego prawa. Koncepcję ochrony prawnej płodu jako żywej istoty ludzkiej postrzega się raczej jako *wybieg prawny* zapewniający poczętemu najmocniejszą pozycję prawną. Jeśli dodatkowo przedstawia się poczęte dziecko jako bardziej chronione od matki i jej interesów, zauważa się narastającą nieprzychylność dla poczętego życia. Koncepcja ochrony prawnej dziecka poczętego zakłada, że ochrona ta powinna być taka sama dla *nasciturusa*, jak i dla człowieka narodzonego, tak co do zakresu, jak i co do intensywności sankcji karnych za naruszenie zakazu zabijania.

[43] Por. H. WOLIŃSKA, *Przerwanie ciąży w świetle prawa karnego*, Warszawa 1962; L. BOGUNIA, *Przerwanie ciąży. Problemy prawnokarne i kryminologiczne*, Warszawa 1980.

oczekuje jak najwięcej wolności, a nawet swobody bez granic, czyli wolności ile tylko można, a ograniczenia tylko tyle, ile trzeba. Jednakże nie wolno nikomu rozstrzygać dowolnie tego, *ile można* oraz *ile trzeba*. Parametrem pozostaje bowiem godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa. „W trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji – pisze Jan Paweł II – trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość, ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać”[44].

Wynika z tego, że u podstaw wiążących postanowień ustawodawczych, tym bardziej będących w centrum konstytucji państwowej, winno być przekonanie, że godność ludzka jest nienaruszalna, że ma prawo nie tylko do życia, ale i do narodzin, oraz że jest wyposażona w rozum i wolę, że posiada sumienie. Człowiek dysponuje bowiem intuicją zdolną odczuwać i odkrywać wartości i zasady moralne, które są mu wrodzone. W związku z tym encyklika stwierdza, iż „w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia, ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje, do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej”[45].

Liberalno-relatywna demokracja wychodzi z założenia, że jedyną miarą, według której należy stanowić prawa, jest wola większości[46]. Zapomina jednak, jak katastroficzny może okazać się ustrój, który istnieje tylko dla jednostkowej samowoli – którego najwyższym celem jest ochrona źle pojętej wolności. Beztreściowa, pusta wolność jednostki, która siebie wybija jako swawola na cel najwyższy, prędzej czy później niweluje samą siebie. Papież dodaje, że „to, co uchodzi za prawo, zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zadaniom, przeradza się w istocie w system totalitarny”[47].

Życie społeczne, skoro nie może opierać się na jakimś wspólnym punkcie odniesienia, winno być pojmowane jako wynik kompromisu pomiędzy różnymi interesami, tak aby każdemu z nich zagwarantować moż-

[44] EV 71.

[45] EV 71; 100.

[46] Por. A. WIERZBICKI, *Referendum w sprawie wartości. Totalitarne skrzywienie demokracji?* „Ethos” 16(2003) nr 1–2, s. 76.

[47] EV 20.

liwie jak największą wolność[48]. W rzeczywistości jednak, tam, gdzie o uznaniu praw decyduje wola większości, gdzie prawo do manifestowania własnej wolności może wziąć górę nad prawami mniejszości, nie mogącej dojść do głosu, tam naprawdę siła jest kryterium stanowienia prawa. Staje się to oczywiste, gdy w imię wolności tego, kto ma władzę, odmawia się podstawowego prawa do życia temu, kto nie ma możliwości się wypowiedzieć.

Aby móc przetrwać, każda wspólnota polityczna powinna uznać przynajmniej jakieś minimum praw obiektywnie ustanowionych, nie ustalonych na zasadzie umowy społecznej, lecz uprzednich w stosunku do wszelkich politycznych uregulowań prawnych[49]. Staje się rzeczą zrozumiałą, że państwo uzurpujące sobie prawo określania, które istoty ludzkie podlegają, a które nie podlegają ustawom, a więc upoważniając niektórych do pogwałcenia podstawowego prawa człowieka, jakim jest prawo do życia, podważa wyznawany przez siebie ideał demokracji i podkopuje fundamenty, na których się opiera. Akceptując deptanie praw najsłabszych, państwo akceptuje przewagę prawa siły nad siłą prawa.

Należy jasno ukazywać rozmiar zagrożenia ze strony tzw. *społeczeństwa przyzwalającego*, które posługuje się ustrojem liberalnym. Zwraca na to uwagę encyklika *Evangelium vitae*: „w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać”[50].

UCZESTNICTWO W UCHWALANIU NIESPRAWIEDLIWEGO PRAWA

Zadaniem działaczy, społeczników i parlamentarzystów chrześcijańskich jest popieranie najlepszych projektów i rozwiązań oraz przeciwsta-

[48] Główny ciężar ustroju demokratycznego spoczywa na reprezentacji narodu, parlamencie, skąd dokonuje się *promieniowanie* polityczne na wszystkie dziedziny życia publicznego. Łączy się z tym problem poziomu moralnego i kwalifikacji przedstawicieli narodu, deputowanych do parlamentu. Doświadczenie uczy, że parlament nie może spełniać swoich zadań, jeżeli nie uzyska sobie szacunku i poważania narodu. Por. J. MAJKA, *Chrześcijańska myśl społeczna*, Warszawa 1988, s. 346.

[49] Por. J. KRUCINA, *Co mówi Papież? Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2002, s. 86.

[50] EV 71.

wianie się rozwiązaniom sprzecznym z dobrem wspólnym i prawami człowieka[51]. Jednakże nie zawsze alternatywą dla rozwiązań niemoralnych są rozwiązania całkowicie mieszczące się w chrześcijańskiej hierarchii wartości. Istnieje wiele sytuacji i rozwiązań pośrednich. W praktyce życia politycznego zawsze będzie istniało pewne napięcie między tym, jak jest, a tym jak powinno być, między ideałem a rzeczywistością[52]. W tym napięciu działa także polityk chrześcijański.

Nauczanie społeczne Kościoła cechuje w tym względzie realizm. Polityka jest umiejętnością czynienia tego, co możliwe. Polityk chrześcijański powinien zawsze czynić dobro możliwe do zrealizowania w konkretnych warunkach życia społecznego. Powinien więc popierać rozwiązania mieszczące się w jego hierarchii wartości i maksymalnie zbliżone do rozwiązań, które chciałaby zrealizować, ale z różnych względów nie jest w stanie tego uczynić. Powstrzymując się od głosu, mógłby paradoksalnie przyczynić się do realizacji rozwiązań jeszcze gorszych.

W tym kontekście powstaje pytanie o możliwość kompromisu w ramach politycznego zaangażowania katolików świeckich. *Nota doktrynalna* Kongregacji Nauki Wiary z 2002 r. nie pozostawia tutaj wątpliwości, wskazując ewidentnie, jakie są granice tego kompromisu. Akceptacja systemu demokratycznego, który pozwala na bezpośredni udział obywateli w politycznych wyborach, wiąże się z uznaniem, że system ten powinien opierać się na prawidłowej koncepcji osób. „Demokratyczna struktura, na której ma się opierać budowa nowoczesnego państwa, nie byłaby dość trwałą, gdyby jej podstawą i ośrodkiem nie była osoba ludzka"[53]. W odniesieniu do tej zasady katolicy nie mogą zgodzić się na żaden kompromis, w przeciwnym bowiem razie zanikłoby w świecie świadectwo chrześcijańskiej wiary oraz jedność i wewnętrzna integralność samych wiernych.

Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w odniesieniu do prawa człowieka do życia. Jego zdaniem, w celu uniknięcia konfliktu sumienia w głosowaniu nad ustawami, które dotyczą życia ludzkiego i innych praw człowieka, należy tak formułować wnioski, aby każdy polityk mógł udzielić na nie odpowiedzi zgodnej ze swymi przekonaniami[54]. Katolicy nie mogą nigdy zaakceptować w sumieniu prawa do zabijania nienarodzonych, podobnie jak

[51] Por. EV 73.

[52] Por. J. FINNIS, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym,* tłum. D. HABRAJSKA, „Ethos" 16(2003) nr 1–2, s. 136.

[53] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 XI 2002), Poznań 2003, s. 14.

[54] Por. EV 73.

zresztą nie mogą zgodzić się na legalizację eutanazji. W tych kwestiach ich sprzeciw winien być absolutny. W odniesieniu do aborcji Kościół wypowiada się jednoznacznie m.in. w Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary o przerywaniu ciąży *Quaestio de aborta*: „cokolwiek prawa cywilne stanowią w tej sprawie, powinno być najzupełniej pewne, że człowiek nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne; miałoby to miejsce, gdyby prawo uznało za dozwolone przerywanie ciąży. Oprócz tego nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu. Co więcej, nie wolno także współpracować w stosowaniu tego prawa. Jest niedopuszczalne stawianie na przykład lekarzy i służby zdrowia w sytuacji bezpośredniego współudziału w przerywaniu ciąży; a więc wobec konieczności wyboru między prawem Bożym, a swoją pozycją zawodową"[55].

Jan Paweł II także stwierdza dobitnie: „przerywanie ciąży i eutanazja są zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie są wiążące dla sumienia"[56]. Katolicy są wezwani także do tego, aby podnosić głos sprzeciwu wobec takich niegodziwych działań[57]. Sprzeciw wobec niesprawiedliwego prawa oznacza, że nie wolno się do niego stosować, ani uczestniczyć w kształtowaniu przychylnej mu opinii publicznej, ani też popierać jej przez głosowanie. Oznacza to również, że nie wolno popierać ugrupowań politycznych i konkretnych ludzi kandydujących do urzędów państwowych, jeśli te partie i osoby opowiadają się za prawną dopuszczalnością aborcji lub eutanazji[58]. Chrześcijanie uznając sprawiedliwy porządek prawny za obowiązujący w sumieniu, nie mogą jednak uznać za sprawiedliwe prawa tych ustaw, które przyzwalają na zabijanie niewinnego życia. Nie mogą więc przyjąć takiego prawa jako fundamentu swojego życia moralnego, gdyż uznają je za naruszenie zasady sprawiedliwości[59].

Obowiązek sprzeciwu spoczywa szczególnie na przedstawicielach społeczeństwa zasiadających w gremiach prawodawczych. Oni to bowiem mają konkretną powinność przeciwstawienia się wszelkiemu mającemu być poddanym pod głosowanie prawu, które okazywałoby się zamachem

[55] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Quaestio de aborta procurato"* (18 XI 1974), Wrocław 1990, nr 22.

[56] EV 73.

[57] Por. tamże.

[58] Por. tamże.

[59] Por. EV 74.

na życie ludzkie[60]. W wielu krajach posłowie jednakże zostali postawieni przed poważnym dylematem moralnym. W ramach demokratycznego porządku prawnego od wielu lat obowiązują ustawy legalizujące zabijanie nienarodzonych. Jak powinni zatem postąpić posłowie, którzy są przekonani, że istnieje obowiązek moralny pełnej ochrony życia poczętego we wszystkich stadiach, a przygotowywany projekt ustawy nie zapewnia takiej ochrony życia nienarodzonych, dopuszczając od niej pewne wyjątki?[61]

Rozpatrywana jest tu okoliczność, kiedy nie istnieje możliwość całkowitego odrzucenia wszelkiego prawodawstwa dopuszczającego przerywanie ciąży[62]. W tej sytuacji – uczy Jan Paweł II – „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"[63]. Papież dodaje przy tym, że takie postępowanie posła nie oznacza niedozwolonego w sensie moralnym współdziałania w rzeczach złych, czyli w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, lecz jest słuszną i godziwą próbą ograniczenia szkodliwych aspektów już istniejących, jeszcze bardziej niegodziwych ustaw[64].

---

[60] Por. J. NAGÓRNY, *Sprzeciw wobec „prawa" do zabijania*, „Ethos" 16(2003) nr 1–2, s. 248.

[61] Tamże, s. 249.

[62] Por. Á. R. LUÑO, *Katolicki prawodawca wobec problemu niesprawiedliwego prawa*, „Ethos" 16(2003) nr 1–2, s. 149.

[63] EV 73. Sposoby interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, w którym papież wskazuje na drogi poprawiania niesprawiedliwych ustaw, okazały się diametralnie różne i wywołały poważną dyskusję wśród teologów. Część komentatorów twierdzi, że głosowanie za ustawą, która choć nie wprowadza absolutnego zakazu przerywania ciąży, a jednak znacznie ogranicza warunki jego legalności, da się pogodzić z pełnym sprzeciwem wobec aborcji jako takiej. Słuszne jest, ich zdaniem, dążenie do uratowania tylu istnień ludzkich, ile w danych okolicznościach uratować można. Inni zaś, powołując się na papieskie nauczanie zawarte w innych dokumentach, a także w *Evangelium vitae*, nie widzą w numerze 73. encykliki zgody na głosowanie za ustawą, która legalizuje jakiekolwiek przypadki dokonywania aborcji. Nigdy bowiem nie wolno zaaprobować zła jako takiego. Jeśli zatem w demokratycznych procedurach legislacyjnych pojawia się głosowanie nad całością ustawy lub nad jej częścią legalizującą aborcję, która jest czynem wewnętrznie złym, to należałoby zawsze głosować przeciwko takiej ustawie. Por. P. ŚLĘCZKA, *Spór wokół encykliki „Evangelium vitae"*, „Ethos" 16(2003) nr 1–2, s. 96.

[64] „Nie wolno zaniechać żadnych działań, które mogą doprowadzić do wykluczenia zalegalizowanej zbrodni, a przynajmniej ograniczyć szkody powodowane przez

W *Nocie doktrynalnej* natomiast, przywołującej słowa Jana Pawła II, zwrócono uwagę na konieczność zachowania przez parlamentarzystę prawości i przejrzystości sumienia. Wynika z tego, że koniecznym warunkiem przyzwolenia na opisane postępowanie parlamentarzysty jest jego absolutny sprzeciw wobec wszelkich zamachów na życie poczęte i to wyrażony w taki sposób, iż jest on powszechnie znany. Sprzeciw wobec zamachów na życie ludzkie powinien być jasny i zdecydowany. Toteż nie wolno udzielać poparcia programom politycznym ani pojedynczym ustawom, jeśli sprzeciwiają się one podstawowym treściom wiary i moralności. Ostateczny osąd postępowania posła powinien być odniesiony do jego całożyciowej postawy, do jego sposobu przeżywania wiary i zaangażowania politycznego w duchu jedności z wyznawaną wiarą[65].

Chrześcijański sprzeciw wobec zamachów na życie nienarodzonych i prób zalegalizowania tych zamachów ma charakter absolutny i nie dopuszcza żadnych wyjątków, ani żadnych kompromisów. Głosowanie jednak za ustawą, która wprawdzie nie chroni całkowicie życia poczętego, nie powinno być jednak uznane za grzeszny kompromis, jeśli jasna i znana jest intencja działającego, potwierdzona całością jego życia i zaangażowania, jeśli wykorzystane zostały wszelkie możliwości, aby projektowana ustawa w pełni broniła życia nienarodzonych[66]. Potwierdzeniem bezkompromisowości katolickiego deputowanego do parlamentu w tej skomplikowanej sytuacji będzie także jego postępowanie po ewentualnym uchwaleniu ustawy, która nie w pełni broni życia poczętego, jeśli nie zaprzestanie dalszych wysiłków, jeśli będzie dalej angażował się w kampanię na rzecz zmiany istniejącego prawodawstwa na rzecz całkowitej ochrony życia poczętego.

Jaką alternatywę zatem stanowi postawa tych, którzy absolutny sprzeciw wobec aborcji odczytują jako niezgodę na poparcie w głosowaniu prawa, które dopuszcza pewne wyjątki w prawnej ochronie życia poczętego? W sytuacji takiej istnieje realna groźba, że albo nadal obowiązywałoby prawo, które w znacznie większym stopniu przyzwala na zabijanie nienarodzonych, albo też wskutek unieważnienia politycznego konsensusu przyjętego w konkretnej sytuacji przez większość parlamentarną uchwalona

tego rodzaju ustawy". JAN PAWEŁ II, *Prawo do życia warunkiem ładu we wspólnocie politycznej. Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki „Evangelium vitae"* (14.02.2000), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 21(2000) nr 4, s. 41.

[65] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna*, dok. cyt., s. 50.

[66] Por. G. B. SALA, *Ciągłość i nowość w nauczaniu „Evangelium vitae",* tłum. K. BOROWCZYK, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze,* red. T. STYCZEŃ, J. NAGÓRNY, Lublin 1997, s. 305.

zostanie gorsza wersja ustawy[67]. Czy sprzeciw taki nie prowadziłby do zniekształcenia istoty polityki pojmowanej jako roztropna troska o dobro wspólne? W postawie *wszystko albo nic* istnieje zawsze realne niebezpieczeństwo, że szlachetnym intencjom natychmiastowej przemiany moralnej towarzyszyć będzie faktyczna zgoda na jeszcze głębsze znieprawienie ludzkich sumień. Jan XXIII w *Mater et Magistra* uczy: „niechaj zważają pilnie, by nie wyczerpywać swych sił w niekończących się dyskusjach i by – pod pretekstem szukania najlepszych rozwiązań – nie zaniedbywać tymczasem tego, co rzeczywiście mogą uczynić, a tym samym uczynić powinni"[68]. Chrześcijanie zobowiązani są przede wszystkim do czynienia dobra możliwego do zrealizowania.

Nie można jednak potępiać tych, którzy zgodnie ze swoim sumieniem dawali wyraz przekonaniu, że ich zdecydowany sprzeciw wobec prawa do ograniczonego przyzwolenia na zabijanie nienarodzonych nie pozwala im na głosowanie za tego typu ustawą[69]. Trzeba by jednak od nich wymagać, by nie potępiali tych, którzy zgodnie z prawym sumieniem uznawali za godziwe głosowanie za ustawą, która nie w pełni broni życia istot nienarodzonych.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na różnice w rozumieniu terminu *niedoskonałe prawo*. Wprawdzie wskazówką dla chrześcijan w ich zaangażowaniu społeczno-politycznym jest nauczanie społeczne Kościoła, to jednak mogą pojawić się wśród nich różnice w interpretacji wskazań moralnych. Jak stwierdza Jan XXIII „może się jednak niekiedy zdarzyć, że gdy przyjdzie do wprowadzenia tych zasad w czyn, sami nawet katolicy i to szczerze myślący, będą się różnić w poglądach. W takich wypadkach winni oni dążyć do zachowania i okazywania sobie wzajemnego szacunku i poważania, a równocześnie poszukać rozwiązania, które mogliby wspólnym wysiłkiem zgodnie ustalić, aby szybko odpowiedzieć na naglące potrzeby"[70]. Skuteczna działalność musi opierać się na jedności chrześcijan. Nawet pośród różnic w wyborze drogi praktycznej realizacji moralnych wskazań Kościoła powinni oni zachować zgodę. Nadmierne rozproszenie spowodowane podziałami prowadzi do osłabienia politycznej siły chrześcijan.

[67] Por. A. GRZEŚKOWIAK, *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki „Evangelium vitae" Jana Pawła II,* [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae*, dz. cyt., s. 358.

[68] MM 238.

[69] Por. J. NAGÓRNY, *Sprzeciw wobec „prawa"*, art. cyt, s. 250.

[70] MM 238.

ZAKOŃCZENIE

Dla Kościoła sprawa nienaruszalności każdego ludzkiego życia jest nieusuwalnym fundamentem wszelkiego humanizmu. Stąd papieże często apelowali do prawników i polityków, zwłaszcza zaś ustawodawców, o wypracowanie procedur legislacyjnych, umożliwiających każdemu parlamentarzyście, zdecydowanemu obrońcy życia nienarodzonych, jasne, jednoznaczne opowiedzenie się za prawną ochroną życia każdego człowieka, bez potrzeby czynienia jakichkolwiek koncesji na rzecz *demokratycznego kompromisu*. Fakt, że dane społeczeństwo jest demokratyczne, nie jest warunkiem wystarczającym do tego, aby było ono sprawiedliwe i aby zasługiwało na okazywanie mu posłuszeństwa.

Krytyczna refleksja nad nieracjonalnymi elementami demokratycznych procedur, która zrodziła się w klimacie sporu o interpretację numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, nie wyczerpuje ogromnej potrzeby uświadamiania społeczeństwom istotnej roli fundamentów, na których stoi gmach demokratycznego ładu. Jednym z tych fundamentów, właściwie najważniejszym, jest uznanie przez społeczność istnienia przyrodzonych, niezbywalnych praw człowieka, praw nie nadawanych przez ludzi. Dyskusja o takich prawach ma jednak sens tylko wówczas, gdy pierwszym wśród nich jest prawo człowieka do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci.

THE LEGAL DEFENCE OF THE CONCEIVED CHILD IN THE PARLIAMENTARY WORKS

For the Church sanctity matter of every human life is the irremovable foundation of each humanism. So the Popes often appealed to lawyers and politicians, especially men, who decided defender of life unborn, about elaboration of legislative procedures, enabling every parliamentarian legislators, bright and unambiguous declaring for legal protection of every man's life, without need of the deal with any licences on thing like *democratic compromise*. Fact, that society is democratic is not sufficient hereinto condition to be fair and to deserved on manifestation him obedience.

The critical reflection over irrational elements of democratic procedures which sprang up in climate of dispute about interpretation of encyclical *Evangelium vitae* (nr 73), the edifice of democratic order does not exhaust the huge need of informing the societies of essential part foundations on which it stands. Acknowledgement is by community one of these foundations, the most practically important, existence natural, human inalienable rights, rights been useful by men. Discussion about such rights has however sense only then, when first human rights among them are to life since moment conceptions until to natural decease.

tłum. Tadeusz Reroń

Monika Starostka

SAMOTNE MACIERZYŃSTWO JAKO PROBLEM SPOŁECZNO-MORALNY

Każdemu dziecku potrzebna jest pełna i zdrowa moralnie rodzina. Jej podstawową rolą jest zaspakajanie i właściwe ukierunkowanie potrzeb uczuciowych dziecka. Bowiem całe środowisko rodzinne stymuluje rozwój osobowości dziecka i przygotowuje je do pełnienia określonych ról społecznych. Tylko miłość i akceptacja obojga rodziców stanowi podstawę pełnego psychospołecznego rozwoju dziecka. Zdezorganizowane, niepełne środowisko rodzinne jest często przyczyną niedostosowań społecznych i zaburzeń u dzieci.

POJĘCIE SAMOTNEGO MACIERZYŃSTWA

Mówiąc o wadze macierzyństwa i jego szczególnej roli w życiu rodzinnym i społecznym, podkreślić należy, że jest ono częścią rodzicielstwa, częścią, która wymaga uzupełnienia ojcostwem. Nie tylko dziecku, ale i matce, obecność ojca dziecka jest potrzebna ze względu na delikatność i doniosłość powołania do macierzyństwa. Macierzyństwo nie jest powołaniem osobnym, lecz zawsze w relacji z ojcem dziecka. Ta relacja ma wielkie znaczenie nawet w tak trudnej sytuacji. Macierzyństwo może realizować się w wielu sytuacjach, które są radosne, smutne, łatwe, trudne. Jest ono zawsze godne szacunku. Zdarza się jednak macierzyństwo samotne i jako szczególnie trudne potrzebuje pomocy[1].

[1] Por. M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Mieć dziecko czy być matką*, [w:] *Oblicza macierzyństwa*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1999, s. 69; D. KORNAS-BIELA, *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Oblicza macierzyństwa*, dz. cyt., s. 33.

Istnienie rodzin samotnych matek jest wynikiem dezorganizacji rodziny, która pociąga istotne skutki społeczne: rozkład stosunków i związków między ludźmi. W literaturze przedmiotu pojęcie niepełnej rodziny zajmuje wiele miejsca. Zdaniem E. Adamczuk „za rodzinę niepełną uważa się grupę społeczną, w której jeden rodzic wypełnia wszystkie zadania rodzicielskie, które maja na celu zabezpieczenie materialne, prowadzenie domu, wychowanie dzieci i zabiegi o więzi uczuciowe”[2]. Mając na względzie omawiany problem, należy przytoczyć typy rodzin wyodrębnione przez H. Stasiaka[3]. Biorąc pod uwagę ich strukturę, wyróżnia on rodziny niekompletne – takie, które nigdy nie były pełne oraz rodziny zdekompletowane – takie, które w pewnym okresie były kompletne[4].

Można wyodrębnić kilka cech wspólnych charakterystycznych dla sytuacji psychologiczno-społecznej matek samotnie wychowujących dziecko. Przede wszystkim ich warunki materialne są zdecydowanie gorsze, niż rodzin pełnych, występuje poczucie osamotnienia i izolacji, kształtowane przez brak właściwych relacji wewnątrzrodzinnych. Otoczenie społeczne przyjmuje niechętną postawę w stosunku do matek samotnych, a one same unikają kontaktów społecznych. Samotne matki stanowią grupę społeczną, do której należą kobiety w różnym wieku, pozostają one w różnych relacjach z ojcem dziecka. Najistotniejszym czynnikiem różnicującym matki samotne jest przyczyna ich samotności[5].

PRZYCZYNY SAMOTNEGO MACIERZYŃSTWA

Podstawowymi czynnikami, które determinują powstanie i rozmiar zbiorowości rodzin niepełnych, są urodzenia pozamałżeńskie i rozwiązanie małżeństwa. Można mówić o trzech głównych przyczynach samotnego wychowywania dzieci przez matkę. Pierwsza z przyczyn to urodzenie dziecka przez kobietę niezamężną; drugą przyczyną jest rozwód, separacja lub porzucenie kobiety przez męża; trzecią śmierć współmałżonka[6]. Współcześnie

[2] E. ADAMCZUK, *Wychowanie dzieci w rodzinach samotnych matek*, Lublin 1988, s. 24; J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, Katowice 1983, s. 36.

[3] Por. H. STASIAK, *Kształty i wnętrza rodziny,* Warszawa 1975, s. 62.

[4] Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 20.

[5] Por. B. LACHOWSKA, *Samotne macierzyństwo*, [w:] *Oblicza macierzyństwa,* dz. cyt., s. 282.

[6] Por. D. GRANIEWSKA, *Wprowadzenie,* [w:] *Samotne matki, samotni ojcowie,* red. D. GRANIEWSKA, Warszawa 1986, s. 3.

urodzenia pozamałżeńskie, zwłaszcza przez kobiety bardzo młode, są wynikiem wielkich przemian obyczajowych, osłabienia kontroli społecznej nad zachowaniem młodzieży oraz zwiększania się jej swobody seksualnej. Wśród uwarunkowań pozamałżeńskich urodzeń najważniejsze znaczenie mają cechy społeczno-demograficzne. Najczęściej wśród takich matek występują osoby bardzo młode, z reguły poniżej 19 roku życia, co wynika z nieustabilizowanego życia emocjonalnego, braku doświadczenia życiowego, zaangażowania się w nieudane związki[7].

Coraz częściej pojawiającym się w Polsce zjawiskiem jest zjawisko matek samotnych z wyboru, tzn. kobiet świadomie decydujących się na założenie rodziny, w której nie przewidują one istnienia i obecności mężczyzny – ojca dzieci, świadomie pozbawiając dziecka obecności i roli ojca w rodzinie[8]. Tego rodzaju decyzja to skazywanie dziecka na półsieroctwo, albowiem wychowywanie dziecka w domu pozbawionym ojca prowadzi w konsekwencji do poważnych negatywnych skutków wychowawczych. Poczynanie dziecka z pełną świadomością samotnego wychowywania jest skazywaniem go na samotny dom. Wśród współczesnego społeczeństwa pojawił się pogląd, że rodzina z jednym rodzicem jest nową formą życia rodzinnego, alternatywną dla tradycyjnej rodziny. Taka negatywna postawa samotnych matek wobec mężczyzn stanowi niebezpieczeństwo przekazania jej dzieciom z takich rodzin i jej ogromnego wpływu na ich dorosłe życie[9].

Kolejną kategorią niepełnych rodzin są takie, które powstały w wyniku rozwodu, separacji, porzucenia przez współmałżonka. Polskie prawo rodzinne stanowi, że rozwód może być orzeczony, jeśli „między małżonkami nastąpi zupełny i trwały rozkład pożycia, każdy z małżonków może żądać, ażeby sąd rozwiązał małżeństwo przez rozwód”[10]. Dopuszczalność rozwodu przynosi ogromną szkodę społeczeństwu, utrudnia podstawową funkcję rodziny, zawęża i niszczy psychologiczną bazę motywacji działań na rzecz małżeńskiej jedności, harmonii i spoistości. Możliwość rozwodu obniża natężenie wysiłków małżonków, zmierzające do ożywienia małżeńskiej miłości i więzi rodzinnej, bez których rodzina jako wspólnota nie jest w stanie właściwie funkcjonować[11].

[7] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja czy lekkomyślność*, [w:] *Samotne matki, samotni ojcowie,* dz. cyt., s. 9.

[8] Por. B. LACHOWSKA, *Samotne macierzyństwo*, art. cyt., s. 283.

[9] Por. tamże, s. 283; T BOCHWIC, *Sama z dziećmi,* Warszawa 1994, s. 10.

[10] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, art. 56, par. 1.

[11] Szczególną uwagę w problematyce rozwodów należy zwrócić na przyczyny rozkładu pożycia tj.: niedochowanie wierności małżeńskiej, niezgodność charakterów, nad-

Niezawinionym wydarzeniem losowym pociągającym za sobą wszelkie konsekwencje niepełności rodzin jest śmierć współmałżonka. Problem samotnego macierzyństwa spowodowanego śmiercią współmałżonka dotyczy w szczególności kobiet. Problem ten, występujący w szczególności w krajach uprzemysłowionych, wiąże się z nadumieralnością mężczyzn młodych. Nadumieralność mężczyzn w stosunku do kobiet jest ponad trzykrotna, a pomiędzy 30 a 44 rokiem życia prawie czterokrotna. Przyczynami najczęściej występującymi w tych przypadkach są choroby serca, wypadki, urazy, zatrucia. Problem nadumieralności mężczyzn właśnie w tych grupach wiekowych, rodzący przyczyny samotnego macierzyństwa w wyniku owdowienia, wynika z faktu, że najaktywniejszy okres rodzicielstwa większości rodzin dotyczy osób nie przekraczających pięćdziesiątego roku życia[12].

Po stracie ukochanej osoby rodzina staje przed koniecznością poradzenia sobie z problemem żałoby. Kryzys, jakim jest żałoba, nie może być pozytywnie rozwiązany i może przerodzić się w żałobę patologiczną, jeśli rodzina w swym bólu nie uzyska wsparcia otoczenia. Często u samotnych matek pojawia się uciekanie w pracę, tendencja do zaniedbywania innych obowiązków w wyniku zapracowywania się[13]. Przeżywając żałobę, samotne matki często zapominają o dzieciach. Nie wynika to z lekceważenia ich emocji, lecz z braku wiedzy o tym, co czuje dziecko stykając się ze śmiercią. Ogromny wpływ na to, jak dziecko reaguje na śmierć ojca, jak radzi sobie po wstrząsie i jak przystosowuje się do dalszego życia bez niego, mają reakcje matki – samotnej wdowy. Życie wdowy nie jest łatwe, jednak jej sytuacja społeczna jest lepsza niż matki rozwiedzionej. Łatwiej jej wychowywać dzieci posługując się wartościami jakie wyznawał ich zmarły ojciec. Wdo-

używanie alkoholu, naganny stosunek do członków rodziny, nieporozumienia na tle finansowym. Ogromne szkody, jakie powstają w wyniku rozwodu, stają się dramatem dla małżonka, ale szczególnie dla dzieci. Rozwiedzione matki doświadczając przykrego przeżycia rozstania z małżonkiem postawione zostają przed trudnym zadaniem wsparcia swego potomstwa przeżywającego rozstanie z ojcem. Współpraca rozwiedzionych małżonków w pełnieniu roli rodzicielskiej jest nieodzowna dla prawidłowego rozwoju dziecka. Jest to chyba jeden z najtrudniejszych elementów roli macierzyńskiej rozwiedzionych samotnych matek – por. P. GÓRALCZYK, *Rozwód*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego,* Radom 2005, s. 471; W. RATYŃSKI, *Problemy i dylematy polityki społecznej w Polsce*, Warszawa 2003, s. 405; W. MAJKOWSKI, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej,* Kraków 1997, s. 45.

[12] Por. K. KRUPA, *Gdy umiera jedno z rodziców,* [w:] *Samotne matki, samotni ojcowie*, dz. cyt., s.106.

[13] Por. B. LACHOWSKA., H. MAJCHROWSKA, *Problemy matek samotnie wychowujących dzieci,* [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej,* red. T. KUKOŁOWICZ, Sandomierz 1988, s. 284.

wa po rozstaniu fizycznym z mężem zachowuje więź duchową, która pomaga jej w samotnym wychowaniu dzieci[14].

Problemy występują w każdej sytuacji samotnego wychowywania dzieci przez matki, bez względu na przyczynę niepełności rodziny. Trudności te są zróżnicowane i zależą od wielu czynników.

PROBLEMY OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZE

Urodzenie dziecka powoduje zasadniczą zmianę w życiu każdej kobiety. W przypadku samotnej, niezamężnej matki zmiany takie mogą mieć znacznie większy ciężar gatunkowy. Kłopoty, jakie spotykają matki samotnie wychowujące dzieci, są zróżnicowane w zależności od przyczyn samotnego macierzyństwa. Zawsze jednak są znacznym obciążeniem, mającym wpływ zarówno na matki, jak i na wychowywane potomstwo.

W rodzinach matek samotnie wychowujących dzieci poważne trudności stwarzają problemy opiekuńczo–wychowawcze. Wynika to z faktu, że funkcję tę sprawuje jednoosobowo najczęściej młoda, nieprzygotowana do jej realizacji matka. Matka nieletnia, niesamodzielna psychicznie i materialnie, przyjmuje dziecko jako karę za swoje postępowanie. Z tego powodu dziecko nie w pełni odczuwa miłość i występuje u niego brak poczucia bezpieczeństwa. Dziećmi do drugiego roku życia najczęściej zajmują się matki osobiście, korzystając z urlopów wychowawczych. Ponadto w wielu przypadkach opieka sprawowana jest przez członków rodzin. Kobiety wychowujące dzieci w wieku od 3 do 6 lat zapewniają im opiekę przedszkolną[15].

Problemy wychowawcze wynikają też często z trudności mieszkaniowych. Konieczność zamieszkania z rodziną, ciasnota i przeludnienie są powodem problemów dotyczących właściwego rozwoju, wzrastania i nauki dziecka. Właściwe spełnianie zadań wychowawczych niekiedy utrudniają samotnej matce jej rodzice. Zbyt duża ingerencja rodziny w wychowanie dziecka powoduje chaos wychowawczy, dziecko staje się nieposłuszne i jego wychowanie sprawia matkom samotnym więcej problemów. Dzieci wychowywane przez matki niezamężne pozbawione są spotkań z ojcem, wspólnych obchodów świąt, a zwłaszcza brak praktyki dnia codziennego.

[14] Por. T. BOCHWIC, *Sama z dziećmi*, dz. cyt., s. 17; M. HERBERT, *Żałoba w rodzinie,* Gdańsk 2005, s. 33.

[15] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja...,* art. cyt., s. 29.

Brak spotkań ojca z dzieckiem jest często wynikiem nastawienia samotnych matek do takich kontaktów[16]. Utrzymanie właściwej postawy, zwłaszcza w sytuacji gdy dziecko odczuwa brak ojca w rodzinie, wyjaśnienie przyczyn takiego stanu, umiejętne wytłumaczenie, jest przykrym obowiązkiem dla matki, ale może mieć duży wpływ na właściwy proces wychowawczy dziecka[17]. Jak wskazują dotychczasowe badana, bardzo negatywny wpływ na sferę psychicznego rozwoju dzieci, a w konsekwencji wpływ na powstawanie trudności wychowawczych, ma rozwód rodziców. Szczególnie brak ojca w rodzinie zaburza prawidłowy rozwój dziecka. Dzieci w wieku przedszkolnym zazwyczaj są bardzo przestraszone i przygnębione rozstaniem rodziców[18].

Sytuacja wychowawcza niepełnych rodzin związana jest również z niższą pozycją społeczną tych rodzin. Wynika to z kulturowych uwarunkowań naszej cywilizacji. W wielu przypadkach rodziny niepełne tworzą środowiska patologiczne. Niejednokrotnie matki wywodzą się też z takich środowisk, co obniża wartość tych rodzin jako środowiska wychowawczego. Rodzina matki samotnie wychowującej dziecko obciążona jest ryzykiem pewnego rodzaju klaustrofobii, zwłaszcza jeśli w wyniku doskwierającej samotności matka kurczowo trzyma się dziecka i wysuwa pod jego adresem zbyt wiele emocjonalnych żądań. Doprowadza to często do sytuacji, w których dziecko nadmiernie związane emocjonalnie z matką, czując się za nią odpowiedzialne, może napotykać problemy w kształtowaniu własnej tożsamości. Wpływa to na kształtowanie niskiej samooceny wśród

[16] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja...*, art. cyt., s. 33; E. ADAMCZUK, *Wychowanie dzieci w rodzinach samotnych matek*, dz. cyt., s. 44.

[17] U dzieci w wieku szkolnym dominuje żal, smutek i gniew. Gniew skierowany szczególnie ku rodzicowi, z którym dziecko mieszka. Pojawia się silna tęsknota za ojcem. Dzieci wchodzące w okres dojrzewania mniej okazują swe cierpienie, bardziej go ukrywając. Szukają odskoczni w zabawie. Dotarcie do dziecka i wychowanie samotne dziecka w tym wieku jest trudne. Pod widocznym odsunięciem się od rodzica kryje się gniew, ból i wstyd. Dzieci w wieku dojrzewania odsuwają się od życia rodzinnego i wchodzą w związki poza domem. Alternatywą dla rodziny stają się przyjaciele, dostarczający poczucia przynależności, stabilności i stałości. U dzieci w tym wieku pojawia się niekiedy depresja – por. D. GRANIEWSKA, *Rozwód. Przyczyny i skutki*, [w:] *Samotne matki, samotni ojcowie*, dz. cyt., s. 78; M. HERBERT, *Rozwód w rodzinie*, Gdańsk 2005, s. 20.

[18] Wśród dzieci i młodzieży w wieku od 10 do 18 lat, wywodzących się z rodzin rozbitych, tylko jedna trzecia zachowywała się w swoim środowisku zgodnie z obowiązującymi normami etycznymi, obyczajowymi i prawnymi. Natomiast w dwóch trzecich przypadków stwierdzono zespół wykolejenia społecznego, a więc ucieczki z domu, drugoroczność, picie alkoholu, kradzieże, używanie narkotyków – por. S. KAWULA, *Człowiek w relacjach socjopedagogicznych*, Toruń 2004, s. 156.

dzieci, na utrudnienie uzyskania ich samodzielności i niezależności, co w konsekwencji może przyczyniać się do powstania trudności wychowawczych[19].

Konsekwencje rozwodu w sferze opiekuńczo-wychowawczej oznaczają koncentracje obowiązków na jednym rodzicu. Powoduje to wystąpienie szeregu czynników utrudniających kobietom działania wychowawcze. Należy do nich nasilenie obowiązków wychowawczych w związku z ograniczonym udziałem w nich małżonka, trudności w prowadzeniu gospodarstwa domowego, dążenie do uzyskania większych zarobków i starania do umocnienia pozycji zawodowej, co przyczynia się do zmniejszenia czasu poświęcanego dzieciom, a tym samym do braku możliwości prawidłowego wypełniania funkcji opiekuńczo-wychowawczej[20].

Problemy wychowawcze i opiekuńcze mogą pojawić się ze zdwojoną siłą w rodzinie samotnej, owdowiałej matki, która przed śmiercią męża nigdy nie pracowała. Fakt przebywania matki w domu po owdowieniu wpłynie łagodząco na niektóre czynniki zakłócające prawidłową realizację funkcji opiekuńczo-wychowawczej. Problemy opiekuńczo-wychowawcze w sytuacji śmierci męża przeplatają się, bądź wynikają z sytuacji materialnej kobiet samotnych. Troska o zapewnienie małym dzieciom właściwej opieki utrudnia decyzję o podjęciu pracy zawodowej. U kobiet czynnych zawodowo mających na utrzymaniu małe dzieci, praca zawodowa zmniejsza możliwość realizacji rodzinnej funkcji opiekuńczo-wychowawczej. Kontynuacja pracy zawodowej przez kobiety samotnie wychowujące dzieci w wieku przedszkolnym wymaga umieszczenia ich w żłobku lub przedszkolu. Wiele samotnych matek mimo, że zdają sobie sprawę ze skutków jakie wywołuje ich praca zawodowa, decydują się na jej podjęcie lub kontynuację, traktując ją jako środek do realizacji celu, jakim jest opłacenie niektórych form opieki[21].

Bez względu na przyczyny powodujące ograniczenie możliwości sprawowania należytej, bezpośredniej opieki nad dzieckiem, sam fakt śmierci jednego z rodziców wywołuje w osobowości dziecka pewne zaburzenia. Często matki samotne są bezradne i nie wiedzą w jaki sposób pomóc swoim dzieciom. Brak możliwości konsultowania decyzji, szczególnie tych do-

[19] Por. B. LACHOWSKA, *Samotne macierzyństwo*, art. cyt., s. 285; B. LACHOWSKA, H. MAJCHROWSKA, *Problemy matek samotnie wychowujących dzieci,* art. cyt., s. 33.

[20] Por. D. GRANIEWSKA, *Rozwód. Przyczyny i skutki,* art. cyt., s. 102.

[21] Por. K. KRUPA, *Gdy umiera jedno z rodziców,* art. cyt., s.126.

tyczących dziecka, wpływa na pogłębienie u samotnych matek uczucia krzywdy i osamotnienia[22].

Warunki wychowawcze w rodzinach niepełnych, w których dzieci wychowywane są przez samotne matki, kształtują się bardzo niekorzystnie. Badania psychologiczne, pedagogiczne i socjologiczne oraz kryminologiczne i statystyczne wskazują na to, iż brak ojca w rodzinie i związana z tym często trudna sytuacja bytowa i opiekuńczo-wychowawcza jest czynnikiem, który stwarza prawdopodobieństwo powstania społecznego nieprzystosowania, a w krańcowych przypadkach wykolejenia młodzieży[23]. Poza przedstawionymi trudnościami pojawiają się też problemy religijno-moralne.

PROBLEMY RELIGIJNO-MORALNE

Wśród wielu problemów dotykających rodziny niepełne, na szczególną uwagę zasługują problemy religijno-moralne, a w szczególności problem życia religijnego rodzin niepełnych. Matki samotne znajdujące się często w trudnej sytuacji, borykające się z problemami, o życie religijne swej niepełnej rodziny dbają zbyt mało. Dla ogromnej większości osób niebagatelną rolę odgrywa przeżycie sakramentu małżeństwa i cierpią, jeżeli nie mogą żyć zgodnie ze swym sumieniem. Szczególnie dotyczy to panny spodziewającej się dziecka lub takiej, która już go posiada. Zmalał co prawda w dzisiejszych czasach nacisk społeczny na legalne małżeństwo takich kobiet, jednak większość z nich w takiej sytuacji pragnie stworzyć rodziny, chcą mieć dziecko, ale i męża[24].

---

[22] Prawdziwe kłopoty wychowawcze pojawiają się z dziećmi starszymi, zdarza się że nawet pełnoletnimi, które w wyniku braku w wychowaniu w okresie dorastania *twardej ręki* ojca zupełnie nie liczą się z matką. Problemy matek owdowiałych, dotyczące opieki i wychowania dzieci, są w znacznym stopniu zaostrzone w porównaniu z innymi typami rodzin niepełnych. Odejście ojca w ich sytuacji jest nieodwracalne i brak jest choćby czasowej możliwości powierzenia opieki małżonkowi, jak to ma miejsce w sytuacji matek rozwiedzionych. Klasyczne wychowawcze kłopoty dotyczą najczęściej dzieci w wieku od 14 do 18 lat. Częściej kłopoty te pojawiają się wśród matek pracujących zawodowo – por. tamże, s.129.

[23] Por. S. KAWULA, *Rodzina o skumulowanych czynnikach patogennych*, [w:] *Pedagogika rodziny,* red. J. WIŚNIEWSKA, Toruń 1998, s. 122.

[24] Por. T. KUKOŁOWICZ, B. KULCZYCKA, *Spełnianie funkcji przez rodziny niepełne,* [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej,* red. T. KUKOŁOWICZ, Sandomierz 1988, s. 17; T. BOCHWIC, *Sama z dziećmi,* dz. cyt., s. 14.

Rozwiedziona kobieta, zdając sobie sprawę z nierozerwalności ważnego sakramentu małżeńskiego, nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu rodzinnych, macierzyńskich obowiązków. Jednak codzienne doświadczenia pokazują, że coraz częściej osoby rozwiedzione ponownie wstępują w nowe związki. Niestety najczęściej są to związki bez katolickiego ślubu kościelnego. Występują różnice pomiędzy tymi osobami, które usiłowały ocalić małżeństwo i zostały porzucone, a tymi które z własnej winy zniszczyły ważny wcześniej zawarty sakrament małżeństwa[25]. Ten dramat wierzących osób, pozbawionych możliwości przyjmowania komunii świętej, przejawia się w kolejnym problemie, wyrażającym się w prawdziwym buncie przeciw hierarchii kościelnej. Przyczynia się to do powstawania kolejnych problemów związanych z uczestnictwem we mszy świętej, z której coraz częściej rezygnują, przestając w ogóle chodzić do kościoła. Czują się one skłócone z Kościołem i uważając za odepchnięte, oddalają się całkowicie od praktyk religijnych. Również i dzieci z rodzin niepełnych rzadziej uczestniczą w różnych formach religijnego życia, takich jak msze święte, rekolekcje, pielgrzymki. W hierarchii cenionych wartości matki samotne zbawienie duszy umieszczają na ostatnich miejscach[26]. Omówione problemy stanowią tylko część kłopotów występujących w rodzinach samotnych matek. Na uwagę zasługują też problemy materialne i społeczne.

PROBLEMY MATERIALNE I SPOŁECZNE

Wśród problemów najbardziej nurtujących matki niezamężne, na pierwszy plan wysuwają się sprawy materialne, czyli utrzymanie właściwego poziomu życia swej niepełnej rodziny, oraz złe warunki mieszkaniowe. Zdaniem B. Balcerzak-Paradowskiej, na materialną sytuację niezamężnych matek samotnie wychowujących dzieci zasadniczy wpływ mają dwa czynniki, a mianowicie uzyskiwanie niskich dochodów oraz brak drugiego żywiciela rodziny. Niskie dochody uzyskiwane przez matki niezamężne, wynikają często z niepełnego wykształcenia, braku kwalifikacji zawodo-

[25] Por. JAN PAWEŁ II, *Przyszłość idzie przez rodzinę,* red. M. WĘCŁAWSKI, Poznań 1983, s. 127.

[26] Por. W. MAJKOWSKI, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej,* dz. cyt., s. 205; E. PONIEWIERSKI, *Duszpasterz wobec rodzin niesakramentalnych,* [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej,* red. T. KUKOŁOWICZ, s. 66; T. KUKOŁOWICZ, B. KULCZYCKA, *Spełnianie funkcji przez rodziny niepełne,* art. cyt., s. 15.

wych oraz krótkiego stażu pracy. Wszystkie te czynniki pozostają w związku z młodym wiekiem matek niezamężnych, które dominują w tej grupie osób samotnie wychowujących dzieci. Drugim źródłem dochodu niezamężnych kobiet wychowujących dzieci są alimenty. Część matek ma je przyznane przez sąd, a część wypłacają dobrowolnie ojcowie dzieci. W przypadku niezamężnych matek, możliwość uzyskania alimentów dla dzieci uzależniona jest od uznania dziecka przez ojca lub ustalenia ojcostwa na drodze sądowej. Posiadane dochody z pracy i alimentów nie w pełni odzwierciedlają sytuację materialną matek niezamężnych[27].

Brak samodzielnego mieszkania jest jednym z istotnych problemów niezamężnych matek samotnie wychowujących dzieci. Fakt braku mieszkania, jako problem materialny, ma również wpływ na kłopoty wychowawcze i opiekuńcze, gdyż posiadanie mieszkania jest jednym z podstawowych warunków umożliwiających matce sprawowanie osobistej opieki. W sytuacji jego braku, matki zmuszone są niekiedy oddawać swe dzieci pod opiekę rodziców bądź placówek opiekuńczo-wychowawczych[28].

Matki samotnie wychowujące dzieci obok trudności materialnych borykają się także z problemami natury społecznej. W opinii J. Pielkowej pojawiają się one z dwóch powodów. Z jednej strony samotne matki unikają kontaktów, z drugiej otoczenie społeczne przyjmuje niechętną postawę w stosunku do matek rozwiedzionych. Samotne matki wycofują się z życia towarzyskiego, chcąc uniknąć przykrej konfrontacji swej sytuacji życiowej z sytuacją osób żyjących w pełnych rodzinach. Mają często poczucie niepełnowartościowości, inności, niższości. Zdarza się również, że stosunek otoczenia wobec rodzin niepełnych jest negatywny. Rozwiedziona matka samotna, znajduje się w stanie większej izolacji społecznej, traktowana przez

[27] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja...,* art. cyt., s. 15.

[28] Sytuacja mieszkaniowa rodzin niepełnych, powstałych wskutek rozwodu, jest korzystniejsza niż niezamężnych matek. Jednak największe problemy materialne związane z sytuacją mieszkaniową wiążą się z niemożnością dokonania eksmisji małżonka, a w konsekwencji wynikającą z tego koniecznością wspólnego zamieszkiwania. Większość matek samotnych zajmuje mieszkania samodzielnie, zdarzają się sytuacje wspólnego zamieszkania z teściami lub rodzicami. Ogólnie dobra sytuacja mieszkaniowa w tej grupie matek samotnych nie wyklucza występowania skrajnych przypadków. Chodzi tu o wdowy, których sytuacja mieszkaniowa przed śmiercią małżonka nie była całkowicie uregulowana. W tych przypadkach kłopoty związane z zapewnieniem minimum egzystencjalnego zostają zwielokrotnione nowymi problemami – por. D. GRANIEWSKA, *Rozwód. Przyczyny i skutki,* art. cyt., s. 79; K. KRUPA, *Gdy umiera jedno z rodziców,* art. cyt., s. 124.

towarzystwo jako osoba zagrażająca spójności innych małżeństw, czyli rywalka[29].

Opinia środowiska bywa dla rodziny niepełnej kolejnym źródłem trudności. Dzieci samotnych matek często bywają odrzucane w grupie rówieśniczej. Dlatego też niechętnie uczestniczą w zabawach, we współzawodnictwie. Przyczynia się to do ich niskiej samooceny, ustępliwości i bierności społecznej. W przypadku dzieci młodszych padają pytania o ojca i przyczyny dla jakich nie zamieszkuje z dzieckiem. Starsze dzieci odczuwają gorszą sytuację materialną swej niepełnej rodziny w związku z brakiem różnego rodzaju potrzebnych przedmiotów osobistego użytku. Skromny ubiór czy ubogie wyposażenie mieszkania sprawiają, że często czują się one wyróżnione niekorzystnie w grupie rówieśników[30]. Konsekwencją rozwodu jest sieroctwo społeczne dzieci pozostawionych przez ojców. Zubożone środowisko rodzinne dziecka staje się powodem różnorakich niedostosowań społecznych i zaburzeń jego zachowania[31].

Niezależnie od okoliczności zaistnienia samotnego macierzyństwa, niewątpliwie życie samotnej matki oraz życie dzieci, które wychowuje, jest trudne. Zarówno panny z dziećmi jak i rozwódki czy wdowy mają wiele wspólnych problemów. Dlatego z uwagi na szereg problemów związanych z samotnym macierzyństwem, niezbędna jest pomoc samotnym matkom, jak również ważne jest przeciwdziałanie narastaniu tego zjawiska.

[29] Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 146, K. BRZYCHCY, *Samotność w rodzinie niepełnej,* „Edukacja Humanistyczna" (2002) nr 1 (2), s. 108.

[30] Por. D. GRANIEWSKA, *Rozwód. Przyczyny i skutki*, art. cyt., s. 81; E. ADAMCZUK, *Wychowanie dzieci w rodzinach samotnych matek*, dz. cyt., s. 6.

[31] Zdarzają się przypadki lekceważenia, poniżania i zerwania stosunków z matkami niezamężnymi. Pogorszenie się stosunków przyjacielskich, bywa również następstwem ograniczenia i zerwania kontaktów przez samą matkę samotnie wychowującą dziecko. Wynika to z braku czasu w związku z nowymi obowiązkami macierzyńskimi. Rozwiedzione matki wyróżniają się wśród grupy matek samotnie wychowujących dzieci tym, że najrzadziej utrzymują kontakty towarzyskie, gdyż brak im na nie czasu, jak również najrzadziej dysponują czasem na wypoczynek i rozrywkę – por. E. ADAMCZUK, *Wychowanie dzieci w rodzinach samotnych matek*, dz. cyt., s. 30; T. KUKOŁOWICZ, B. KULCZYCKA, *Spełnianie funkcji przez rodziny niepełne,* art. cyt., s. 14.

SPOSOBY PRZECIWDZIAŁANIA NARASTANIU ZJAWISKA SAMOTNEGO MACIERZYŃSTWA

Rodzina niepełna jest zjawiskiem niekorzystnie wpływającym zarówno na dzieci, jak i na matki samotnie je wychowujące. Samotna matka sama musi dźwigać *brzemię* codzienności i problemów, które niesie rodzicielstwo. Kłopoty wychowawcze, zdrowotne, łączenie pracy zawodowej z codzienną opieką i zazwyczaj znaczne obniżenie stopy życiowej wpływają na rozwój dziecka wychowującego się w rodzinie niepełnej[32]. Niezbędna jest więc pomoc samotnym matkom w ich trudnym macierzyństwie, ale najbardziej pożądana jest profilaktyka.

Kościół uznaje szczególną wartość działań profilaktycznych. Zapobieganie polega szczególnie na przygotowaniu młodzieży do życia w rodzinie, do zakładania trwałych małżeństw, na wprowadzeniu do życia rodzinnego cnoty wstrzemięźliwości i czystości[33]. Niezmiernie ważne jest uświadomienie młodzieży wagi czystości przedmałżeńskiej. Człowiek *czysty* w sensie moralnym umie kierować motywami swego postępowania. W tym przejawia się wolność i z tym wiąże się odpowiedzialność za drugiego człowieka. Czystość jest nie tylko specyficzną formą miłości, ale i uzdalnia do szanowania siebie, broni godności i zapewnia panowanie ducha nad popędem[34]. Uogólniając sposoby przeciwdziałania zjawisku samotnego macierzyństwa, uznać należy, że punktem wyjścia pomyślnego funkcjonowania rodziny jest przygotowanie młodzieży do pełnienia obowiązków małżeńskich i rodzicielskich, oraz wpajania poczucia godności i odpowiedzialności za własne czyny i los najbliższych[35]. Nieprzygotowanie do samodzielnego życia młodych ludzi przejawia się przede wszystkim w niedojrzałości psychicznej i społecznej. Najczęściej występuje słaba odporność na powstające trudności, niezaradność życiowa, nieumiejętność partnerskiego współżycia, nieumiejętność darowania sobie i innym pomyłek[36].

---

[32] Por. M. BAUM, *Samotne rodzicielstwo*, „Edukacja i Dialog" (1996) nr 6 (79), s. 30.

[33] Por. A. KWIATKOWSKA, *Formy pomocy proponowane przez czasopisma katolickie rodzinom niepełnym*, [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej,* dz. cyt., s. 89.

[34] Por. K. DZIUBACZKA, *Czystość przedmałżeńska jest możliwa i konieczna*, [w:] *Przygotowanie do małżeństwa,* red. W. SZEWCZYK, Tarnów 1991, s. 80.

[35] Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 148.

[36] Por. M. RYŚ, *Przygotowanie do pełnienia ról małżeńskich i rodzinnych*, [w:] *Przygotowanie do życia w rodzinie,* red. K. OSTROWSKA, M. RYŚ, Sandomierz 1988, s. 31.

Integralną i niezbędną część całego procesu wychowawczego powinno stanowić wychowanie seksualne młodzieży. W działaniach wychowawczych rodziców nie może zabraknąć wpajania zasad wzajemnego, właściwego współżycia. Obok oddziaływania zmierzającego do zmniejszenia urodzeń pozamałżeńskich, ogromny wpływ na zmniejszenie występowanie zjawiska samotnego macierzyństwa wśród matek niezamężnych ma fakt wstępowania w związki małżeńskie samotnych matek, dotąd nie związanych węzłem małżeńskim[37]. Ponadto występuje potrzeba rozwijania działalności wyspecjalizowanych poradni młodzieżowych. Istnieje konieczność wypracowania prawdziwych wzorców życia małżeńskiego i zapoznania z nimi ogółu społeczeństwa, a szczególnie młodzieży. Aby rodzice, szczególnie młodzi, byli zdolni do sprostania wymaganiom wynikającym z funkcji rodziny, wskazane jest tworzenie szkół dla rodziców. W szkołach tych należy uczyć młode małżeństwa unikania konfliktów i rozwiązywania ich na podstawie dobrej woli, uczucia do partnera, odpowiedzialności za rodzinę i dojrzałości życiowej. Szczególną troską powinny być objęte młode małżeństwa, zawarte na podstawie zezwoleń sądów[38].

Ważne znaczenie dla przeciwdziałania narastaniu zjawiska samotnego macierzyństwa mają działania zmierzające do podniesienia stanu zdrowotnego ludności i zwalczania przyczyn powodujących nadumieralność mężczyzn. W przypadku rozwodów niezbędne są działania powodujące szerokie informowanie społeczeństwa o wpływie dezintegracji rodziny na psychikę dzieci i młodzieży. We współczesnym świecie pojawiła się tendencja, a nawet polityka ustawodawcza, zmierzająca do zwalczania nadmiernej liczby rozwodów, zwłaszcza przez zorganizowanie i skuteczność systemu pojednania, wydłużenie okresu separacji i wyczekiwania na rozwód. Wszystkie rozbite rodziny nawoływane są do przebaczenia i ponownego złączenia[39].

Czynnikom destabilizującym życie rodzinne można i należy przeciwdziałać. Przeciwdziałanie występowaniu zjawiska samotnego macierzyństwa ma wielkie znaczenie. W sytuacji istnienia faktu samotnego wychowywania dzieci przez matki oraz pojawienia się w związku z tym problemów, niezbędne jest niesienie pomocy niepełnym rodzinom.

---

[37] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja...,* art. cyt., s. 43.

[38] Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 148.

[39] Por. A. KWIATKOWSKA, *Formy pomocy proponowane przez czasopisma katolickie rodzinom niepełnym*, art. cyt., s. 97. D. GRANIEWSKA, *Rozwód. Przyczyny i skutki*, art. cyt., s. 76.

POMOC SAMOTNYM MATKOM

Wobec ciągle rozszerzającego się zjawiska samotnego macierzyństwa ograniczanie się do profilaktyki okazuje się niewystarczające. Kobiety, które są matkami samotnymi, wymagają szczególnej pomocy. Ich sytuacja nie jest sytuacją prawidłową, ale wynikiem nieszczęśliwych okoliczności. Jan Paweł II zobowiązuje do udzielania pomocy samotnym matkom inne rodziny, wspólnoty kościelne, oraz wskazuje na istotną rolę państwa w tworzeniu warunków umożliwiających zaspakajanie podstawowych potrzeb[40]. Formy pomocy samotnym matkom wymagają poznania specyfiki funkcjonowania tych rodzin oraz trudności i problemów, z jakimi najczęściej muszą borykać się samotne matki.

W zakresie funkcji opiekuńczo-wychowawczej, konieczne jest umożliwienie zatrudnienia pracujących samotnych matek wyłącznie na pierwszej zmianie oraz rozwinięcie szczególnej aktywności w zakresie opieki nad dziećmi z rodzin samotnych matek przez placówki wychowania pozaszkolnego. W zakresie funkcji opiekuńczej, szczególną pomoc w opiece nad dziećmi świadczą rodzice i krewni matek samotnie wychowujących dzieci. Występuje też, tak zwana samopomoc samotnych matek zamieszkałych w pobliżu. Matki samotne mają możliwość skorzystania z pomocy różnych ruchów społecznych lub poradni psychologiczno-pedagogicznych, znajdujących się również przy parafiach[41].

W każdym przypadku samotnego macierzyństwa, zarówno niezamężnych matek, kobiet rozwiedzionych czy też wdów, dobre stosunki z rodziną powodują poczucie bezpieczeństwa i nadziei na możliwość uzyskania z ich strony pomocy. Przeżycia związane z rozwodem są ciężkie dla dziecka. Wynika więc z tego potrzeba roztoczenia opieki i udzielania pomocy przez nauczycieli, aby zapobiec niepowodzeniom w nauce i trudnościom wychowawczym. Matki owdowiałe często mają problemy z samodzielnym wychowywaniem dzieci, w związku z tym popełniają wiele błędów wychowawczych. Pomoc wdowom oznacza jednocześnie udzielenie im wsparcia i ukazywanie możliwości pokonywania trudności oraz pomoc w wychowy-

[40] JAN PAWEŁ II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości, Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju* (1.01.1994); por. M. BRAUN-GAŁKOWSKA., *Mieć dziecko czy być matką*, art. cyt., s. 71.

[41] Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 150; T. BOCHWIC, *Sama z dziećmi,* dz. cyt., s. 36. A. KWIATKOWSKA, *Formy pomocy proponowane przez czasopisma katolickie rodzinom niepełnym*, art. cyt., s. 93.

waniu dzieci. Przede wszystkim ważne jest wsparcie duchowe. Polega ona na ukazaniu sensu życia i wartości, jaką jest religia[42].

Pomoc matkom samotnym od strony duszpasterskiej jest szczególnie trudna. Często w takich sytuacjach mamy do czynienia z kryzysem wiary. Duszpasterz, kierując się cierpliwością i zrozumieniem dla ludzkich błędów, powinien poznać zarówno stan religijności poszczególnych osób, jak i motywów, które powodują zaniedbania i odrzucenie wiary wśród matek samotnych. Niezbędna jest także troska Kościoła o dzieci z rodzin niepełnych. Istnieją różne formy stowarzyszeń, prowadzonych przez duszpasterzy, zgromadzenia zakonne, ruchy i instytucje, organizacje wolontariatu, świadczące pomoc dzieciom[43].

Polityka społeczna w zakresie pomocy samotnym matkom nie może być nastawiona na efekty doraźne, ale na działania długofalowe. Sprawą niezwykle istotną jest zapewnienie warunków umożliwiających samotnym matkom uzupełnienie wykształcenia. Materialnej pomocy matkom samotnym udzielają różnego rodzaju ruchy i grupy społeczne. Udzielają one doraźnej pomocy w postaci przekazywania ubrań, pieniędzy czy żywności. Pomagają w znalezieniu miejsca zamieszkania niezamężnym matkom, których sytuacja doprowadziła do zerwania więzi z rodziną. Kompleksowej pomocy udzielają domy samotnej matki. W ośrodkach takich pomocy udzielają specjaliści z różnych dziedzin: lekarze, psychologowie, prawnicy, pedagodzy, duszpasterze. Kobieta nabiera tam doświadczenia z zakresu pielęgnacji i wychowania dziecka, przygotowuje się do porodu i opieki nad dzieckiem, porządkuje swoje życie wewnętrzne, psychiczne, rozwiązuje problemy[44].

Obok działań długofalowych niezbędne jest doskonalenie polityki socjalnej państwa na rzecz rozwiązywania aktualnych problemów rodzin niepełnych. Działania powinny być ukierunkowane na szeroki zakres pomocy indywidualnej, której formy są uzależnione od konkretnej sytuacji matki niezamężnej. Pomoc instytucjonalna dla matek samotnie wychowujących dzieci udzielana jest przez szkoły, do których uczęszczają dzieci, lub przez

[42] Por. A. KWIATKOWSKA, *Formy pomocy proponowane przez czasopisma katolickie rodzinom niepełnym*, art. cyt., s. 101; Por. J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 149.

[43] Por. T. BORUTKA, *Dziecko*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, dz. cyt., s. 128.

[44] Por. A. KWIATKOWSKA, *Formy pomocy proponowane przez czasopisma katolickie rodzinom niepełnym*, art. cyt., s. 95; J. PIELKOWA, *Rodzina samotnej matki jako środowisko wychowawcze*, dz. cyt., s. 149.

zakłady pracy samotnych matek. Pomoc ta ma charakter materialny[45]. Podstawowym świadczeniem stanowiącym materialną pomoc dla rodzin matek owdowiałych jest renta rodzinna. Korzystną formą pomocy ze strony państwa w sytuacji owdowiałych matek samotnych byłoby uproszczenie procedur związanych ze sprawami spadkowymi po zmarłym małżonku oraz skrócenie czasu załatwiania formalności, koniecznych do uzyskania renty. Pewną formą pomocy materialnej matkom niezamężnym jak i rozwiedzionym są alimenty świadczone przez ojca dziecka. Wyrok sądu stanowi podstawę uprawniającą do alimentów[46].

Pomoc społeczna może polegać nie tylko na materialnym, ale i na psychicznym wzmocnieniu matki samotnie wychowującej dziecko. Takie wsparcie umocni ją w dążeniu do poprawy swej sytuacji i powrocie do równowagi. Podanie ręki może pomóc kobiecie w osiągnięciu stabilizacji psychicznej, w odzyskaniu wiary w siebie i swoją samodzielność. Bez względu na rodzaj pomocy udzielanej rodzinom samotnych matek, celem jest wzmacnianie rodzin niepełnych, aby same dawały sobie radę, lepiej nawiązywały kontakty ze środowiskiem i wypełniały swoje funkcje. Działania te wpłyną nie tylko na zmniejszenie rozmiarów zjawiska samotnego macierzyństwa, ale też zjawiska coraz częściej występującego, jakim jest samotne ojcostwo.

[45] Por. E. ADAMCZUK, *Wychowanie dzieci w rodzinach samotnych matek,* dz. cyt., s. 88.

[46] Por. B. BALCERZAK-PARADOWSKA, *Matki niezamężne – świadoma decyzja...,* art. cyt., s. 15.

SINGLE MOTHERHOOD AS A SOCIAL AND MORAL PROBLEM

There are three main causes of the growing up the children by the mother alone. The first of these reasons is the birth of children by a single woman. The second is the divorce, separation or the abandonment the wife by her husband. The third is the death of the husband.

The problems that single mothers wrestle with are considerable burdens, which have influence on the mother herself as well as her children. The absence of a father in the family and the subsequent difficult living conditions and upbringing are factors which increase the probability that a child will have impeded social development, and in extreme circumstances can derail youth. There also may appear religious and moral problems. Children from incomplete families rarely take part in various forms of religious life like mass, retreats, or pilgrimages. We must also take into account of the material and social problems. Particularly the problems associated with the keeping proper level of the broken home's living and the bad basic living conditions.

The phenomenon of the broken home has a negative influence on the children as well as on the single mothers who bring them up. It is necessary to help the solitary mothers, and it is also very important to counteract growing this phenomenon. Women who are solitary mothers require peculiar help. Their situation is not properly. It is the result of unfortunate coincidence.

tłum. Tomasz Smalcerz

ARTYKUŁY I OPRACOWANIA

Paweł Binek

OGÓLNE WYZNACZNIKI TEORETYCZNE POETYKI BIBLIJNEJ W ŚWIETLE BADAŃ TEOLOGICZNYCH I GENOLOGICZNYCH

Kiedy w czasach najnowszych przedstawiano zagadnienia związane z księgami biblijnymi, zjawiskiem specyficznym pozostawało szczególnie ostrożne podejście do rozważań na temat istnienia poetyki biblijnej jako całości. Niezwykle obszernie natomiast rozpatrywano kwestie związane z realnością biblijnych rodzajów i gatunków literackich, budowy poszczególnych ksiąg, ich stylistyki oraz kompozycji, a więc wszystkich tych zjawisk, którymi zajmuje się teoria literatury, gdy buduje problematykę należącą do dyscypliny literaturoznawczej zwanej poetyką.

Nie sposób jednak – jak na to wielokrotnie wskazywał Karl Raimud Popper – wiarygodnie komukolwiek nakazać: *Obserwuj!,* i nie uwzględnić perspektywy teoretycznej w stosunku do zajmującej nas problematyki lub nie spodziewać się wystąpienia takiej perspektywy, przyjętej świadomie lub nieświadomie przez potencjalnego obserwatora. W naszych badaniach potrzebujemy zawsze tego, co teoretyczne, by w ogóle móc poruszyć odpowiedzialnie jakikolwiek temat. Wydaje się to stwierdzeniem banalnym, a przecież gdy zbyt łatwo przechodzimy obok owego banału, nie uwzględniając ważkich konsekwencji, jakie wynikają z rzeczywistości, którą on opisuje, popadamy w kłopoty.

Potrzebujemy więc teorii lub najpierw hipotezy, która poddana odpowiednim sprawdzianom, popchnie nasze refleksje naukowe dalej i nie będzie narażać na zbyt częste poruszanie się na oślep w naszej drodze do wiedzy. Na drodze tej – jak jest ona tutaj rozumiana – chodzi bowiem o przybliżanie nas do prawdy obiektywnej, która pozostaje nadrzędnym celem nauki, widzianej jako realizowanie skromnych, acz realnych postulatów realizmu naukowego, przyjmującego, że to, co realne, istnieje, że prawda oznacza

korespondencję z faktami, a nasze i konkurencyjne wobec nich teorie naukowe, poddane surowej krytyce, oświetlać będą coraz lepiej ważne fragmenty rzeczywistości. Nie oznacza to bynajmniej, że w ten sposób pozbywamy się wszelkich kłopotów, wszystko zaś staje się odtąd bezproblemowe. Wręcz przeciwnie. Jak bowiem słusznie twierdził wspomniany przed chwilą Popper, nauka wychodzi zawsze od problemów badawczych.

Każda zaś teoria staje się początkiem ich zauważania. Już przez samo jej zbudowanie staramy się rozwiązać wybrany problem, znaleźć się w konkretnej sytuacji problemowej. Szczególnie ciekawe wciąż pozostaje to, co Popper z takim naciskiem podkreślał: „możemy zatem powiedzieć, że najtrwalszym wkładem do rozwoju wiedzy naukowej, jaki wnieść może teoria, są nowe, zrodzone przez nią problemy; a rozwój wiedzy zaczyna się od – i kończy na – nowych, coraz to głębszych i liczniejszych problemach świadczących o płodności teorii”[1].

Poetyka biblijna stanowi frapującą teorię. I właśnie jej teoretyczne umocowanie, a także ustosunkowanie się do niego warto poddać krytycznemu oglądowi. Krytycznemu w tym znaczeniu, które obecne było już u swych greckich źródeł w takich wyrazach, jak κρινω – *rozróżniam*, κριτικος – *zdolny do rozróżniania*, nie zaś wyłącznie w znaczeniach pozostałych, kierujących myśl jedynie ku osądzaniu negatywnemu czy oskarżaniu. Dokonywanie rozróżnień pomaga nam bowiem wciąż na nowo ustalać stan badań, a przede wszystkim ściśle i jasno rozpatrywać kwestie związane z sytuacją problemową, której rozwiązywania domaga się teoria poetyki biblijnej.

Celem artykułu jest w tej mierze wyraźne wyartykułowanie prawdy o tym, że poetyka biblijna, aczkolwiek wymagająca jeszcze długich i obszernych badań, istnieje. Aby zaś to wykazać, naszkicowane zostaną ogólne wyznaczniki teoretyczne poetyki biblijnej. Niewątpliwie wiele dyscyplin ma tutaj swój udział jako nauki pomocnicze. Możemy pośród nich wymienić historię, archeologię, psychologię, socjologię, komparatystykę i lingwistykę, a także wiele innych. W rozpatrzeniu teorii poetyki biblijnej szczególnie domaga się jednak docenienia wspólne i autonomiczne oświetlenie jej z pozycji teoretycznych za pomocą instrumentów, jakimi dysponuje teoria dzieła literackiego, zwana też poetyką, oraz kompleks nauk, jakim pozostaje teologia. Szczególny nacisk kładziemy w tej mierze na rozróżnienia z perspektywy działu poetyki zwanego genologią literacką, która zajmuje

[1] K. R. POPPER, *Prawda, racjonalność i rozwój wiedzy naukowej*, [w:] tenże, *Droga do wiedzy,* przekł. S. AMSTERDAMSKI, Warszawa 1999, s. 375.

się typologią literackich rodzajów, gatunków i odmian gatunkowych, oraz poprzez pryzmat nauk biblijnych, należących do teologii pozytywnej lub teologii znaku, kreujących swoiste centrum badawcze, lecz zyskujących pogłębione spojrzenie dzięki uwzględnieniu pozostałych dyscyplin teologicznych, głównie zaś teologii fundamentalnej i teologii dogmatycznej, zaliczanych do teologii systematycznej, oraz teologii przepowiadania, zaliczanej do teologii praktycznej[2].

STATUS ONTOLOGICZNY POETYKI BIBLIJNEJ

Z uwagi na to, że każdy utwór literacki nie jest pozbawiony konkretnej poetyki, również księgi biblijne wyrażają konkretne reguły poetologiczne. A jakkolwiek w przypadku tego ogromnego i powstającego na przestrzeni ponad tysiąca lat księgozbioru, jakim pozostaje *Biblia*, mamy do czynienia z literaturą szczególnego typu, to zasadniczo w wymiarze literaturoznawczym podlega ona prawidłom wspólnym dla wszystkich dzieł, które wyrażone zostały w ludzkim języku i literaturze. W bezpośrednim kontakcie z *Biblią* zauważamy więc ten kompleks norm porządkujących wypowiedź literacką oraz zbiór względnie jednorodnych właściwości, dających się wyprowadzić z samych ksiąg, który nazywamy poetyką immanetną. Jako pewien fakt literacki odnosi się ona m.in. do poszczególnych utworów, twórczości autora, grupy literackiej i prądu literackiego, zwanego też kierunkiem literackim. Przy zachowaniu odpowiednich proporcji i procedur odróżniających możemy zauważyć, że poetyka biblijna we wszystkich tych wymiarach pozostaje w sobie właściwy sposób poetyką immanentną.

Sposób funkcjonowania form może być również złączony z normami wyznaczonymi przez świadomość literacką epoki, lecz przedstawionymi w pojęciowym wykładzie, który definiuje wprost zasady kompozycyjne, stylistyczne, retoryczne, związane też z wyznacznikami gatunkowymi, jakie powinny być uaktualniane w konkretnym utworze. Tak usytuowany zespół reguł nazywany jest poetyką sformułowaną. Świadectwa istnienia jej elementów w ramach poetyki biblijnej dadzą się odczytać z tradycji religijnej i państwowej starożytnego Izraela, sposobu funkcjonowania jego monarchii, nurtów prorockich, nurtów kapłańskich i wreszcie – nauczania ra-

[2] Co do szczegółowych rozróżnień w zakresie nauk teologicznych zob. książkę: J. MAJKA, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995.

binicznego. Dla *Starego* i *Nowego Testamentu* niezbywalna pozostaje osoba i nauka Ewangelii samego Jezusa Chrystusa, jak również tradycja apostolska, a w tym także wpływ takich indywidualności jak św. Paweł z Tarsu. Ważną rolę odegrali tu również twórcy najpierw kanonu *Biblii* hebrajskiej, a następnie *Biblii* chrześcijańskiej. Wszystkie te świadectwa różne są jednak od tych, które zwykło się łączyć z wypowiedziami charakterystycznymi dla poetyki sformułowanej, jak również poetyki normatywnej zawężonej w swym rozumieniu do wykładania koncepcji literackich wprost i bezpośrednio w takich traktatach, jak *Poetyka* Arystotelesa czy *List do Pizonów* Horacego, których zadaniem było sformułowanie prawideł tworzenia literatury.

Zarówno bowiem dla twórców dzieł biblijnych, środowiska, w którym żyli, jak i dla twórców kanonu/kanonów aspekt estetyczny literatury nie był prymarny. Niemniej nie był usuwany, lecz pozostawał w służbie głoszenia Słowa Bożego. Stąd m.in. nie da się bezpośrednio odnieść ideału kalokagatii, który nieraz bywa łączony z grecko-rzymską epoką starożytną, do antyku judejskiego, judeochrześcijańskiego i chrześcijańskiego, dla którego porządek piękna i dobra, czasem przyjmowanego jako implikacja *jeśli piękny, to dobry*, był niewystarczający, prawdziwy zaś w pełni był ten, który wyraża się w zdaniu *jeśli dobry, to piękny*.

Jakkolwiek w dostępnej nam rzeczywistości trudne pozostaje ustalanie komponentów poetyki sformułowanej w ramach poetyki biblijnej, nie sposób zarzucić ich poszukiwań, choć – oczywiście – należy uważać, by nie przypisywać albo autorom/redaktorom natchnionym, albo ich środowisku, albo też twórcom kanonu/kanonów koncepcji spoza ich społeczności, czasów, religijności i kultury. Jednoznaczne dane znajdziemy natomiast względem poetyki biblijnej jako poetyki normatywnej, która obejmuje to, co immanentne, i ewentualnie to, co sformułowane, jako pewien system, a więc w sensie ogólnym to, co stanowi zespół wskazań realizowany przez reprezentantów kierunku literackiego, którym w tym przypadku jest zespół biblijnych tendencji literackich, więc też ideowo-artystycznych.

W tym kontekście odczytanie elementów poetyki normatywnej staje się możliwe dzięki odpowiedniemu zastosowaniu metod biblistycznych, ale też dzięki zwróceniu uwagi na istotne pojęcia teoretycznoliterackie, którymi są m.in. konwencja literacka i recepcja dzieła literackiego. W świetle badań teorii literatury i metod teologicznych, coraz wyraźniej widoczne są poszczególne elementy budowy dzieł biblijnych. Właśnie przez swą względną systematyczność i powtarzalność reguł formalno-treściowych oraz poprzez świadectwa istnienia technik przekazywania orędzia biblijnego

i konstruowania tekstu dostrzec możemy wskazania poetyki normatywnej, którą w ogólnym sensie pozostaje poetyka biblijna.

Jednym z istotnych postulatów pozostaje w tej mierze nawiązywanie współpracy między rozważnym poznaniem teologicznym a realnym poznaniem literaturoznawczym. Literackość *Biblii* nie usuwa bowiem jej sakralności i wymiaru teologicznego ani też wymiar ten nie likwiduje w żadnym stopniu jej literackości.

STAN BADAŃ

Na tak przyjętej drodze poszukiwań znajdujemy problem teorii poetyki biblijnej. Naczelnym punktem odniesienia dla usystematyzowania tej teorii pozostaje poetyka jako dyscyplina literaturoznawcza, stanowiąca teorię dzieła literackiego[3], która z uwagi na podejście badawcze dzieli się na poetykę teoretyczną, odróżnianą nieraz od poetyki opisowej, poetykę opisową właściwą, zwaną też deskryptywną lub systematyczną, oraz poetykę historyczną. Ze względu na przedmiot wyróżniamy zaś działy, w ramach których rozwija się teoria dzieła literackiego, a są nimi zasadniczo: 1. stylistyka, 2. teoria języka poetyckiego, 3. wersyfikacja i 4. genologia literacka.

Poetyka teoretyczna dostarcza kryteriów, dzięki którym możemy rozróżnić właściwości dzieła literackiego, zasady jego kompozycji, jak również typologię form wypowiedzi występujących w jego obrębie. Jest to najbardziej ogólny poziom refleksji o czysto teoretycznym i logicznym charakterze, umożliwiający konstruowanie modelu danej wypowiedzi. Stanowi więc pewien system pojęciowy, służący opisowi zjawisk, które bada poetyka opisowa właściwa, zajmująca się literaturą ze stanowiska synchronicznego, to znaczy literaturą występującą w konkretnym fragmencie dziejów. Pośród nowo powstałych sposobów badania tekstów biblijnych do ujęcia bliskiego poetyce deskryptywnej zbliżają się metody biblistyczne, które rozwinęły się zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku i przyjęły nazwy analizy retorycznej, narratywnej i semiotycznej. Wszystkie mają cel egzegetyczny, rozpatrują ze stanowiska synchronicznego poszczególne elementy ksiąg, całe księgi, a nawet całą *Biblię*. Chodzi w nich przede wszystkim o aspekt przekazu sensu zawartego w *Piśmie świętym*. W analizie retorycz-

[3] Wśród prac na temat wieloaspektowego ujmowania poetyki możemy wymienić jako przykładowe: M. R. MAYENOWA, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 2000; J. PELC, *Poetyka a semiotyka logiczna*, [w:] *Problemy teorii literatury*, Wrocław 1988, s. 305–316.

nej o kompozycję wypowiedzi, która służy celom perswazyjnym; w analizie narratywnej o typ tekstu i typ narracji, który niesie sens zamierzony przez autora; w analizie semiotycznej o perspektywę znaczeniową, w której oglądzie nacisk kładziony jest na aspekt semantyczny samego tekstu i sens w nim przekazywany bez konieczności drobiazgowych odwołań do świadectw poza tekstem występujących[4]. Metody te oprócz swych zalet egzegetycznych mogą wzbogacić w szczegółach refleksję literaturoznawczą, ale też potrzebują realnego oparcia w usystematyzowanych prawidłach, jakimi dysponuje poetyka teoretyczna.

Jako najbardziej abstrakcyjna daje ona również narzędzia badawcze poetyce historycznej, pozostającej na stanowisku ściśle diachronicznym. Gdy prześledzimy osiągnięcia biblistycznych metod i kierunków naukowych czasów najnowszych, powstałych w XIX i XX wieku, to zauważymy, że najwięcej zasług dla opracowania teorii poetyki biblijnej położono właśnie na tym polu. Pośród nurtów badawczych znajdujemy metodę krytyki historycznej, metodę rodzajów literackich, metodę historii motywów i materiałów, metodę historii tradycji, skandynawską metodę historycznych przekazów i wreszcie – metodę historii redakcji. Wszystkie te metody również po ich zmodyfikowaniu służyły i służą rozpoznawaniu przekształceń i rozwoju form literackich, które uzyskały swój ostateczny kształt w *Biblii*, a także tych, które mogły być z nimi w jakiś sposób związane przed ich powstaniem bądź pozostają względem nich pochodne już po ich uformowaniu. W związku z samą naturą poetyki historycznej w badaniach tych nie podejmuje się systematycznego opisu biblijnych form literackich i pełnej ich typologii, gdyż na pierwszym planie znajduje się proces kształtowania się form.

Te naturalne uwarunkowania metodologiczne prowadziły w XX wieku do zniekształceń perspektywy badawczej, gdy z etapów pośrednich rozwoju form, a także na podstawie błędnego posługiwania się analogią do form pozabiblijnych współczesnych księgom, a nawet XX-wiecznemu badaczowi, wnioskowano m.in. o charakterze biblijnych gatunków literackich bądź odnajdywano gatunki nie występujące w *Biblii*. W związku z tymi błędami oraz stronniczymi tezami hermeneutycznymi powstawały takie koncepcje, jak Bultmannowski postulat demitologizacji, której jednym z założeń było fałszywe przeświadczenie o mitologicznym charakterze literatury

[4] Por. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 1999, s. 33–40; S. HAŁAS, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 117–130.

biblijnej. Pomijając już kwestię udziału nienaukowych komponentów XIX-wiecznego racjonalizmu i XX-wiecznego scjentyzmu, warto zauważyć, że mieszano w tego rodzaju dywagacjach perspektywę poetyki historycznej z pryzmatem poetyki systematycznej, która zajmuje się budową dzieła literackiego, jego częściami składowymi oraz typologią form literackich jako skończonych i samoistnych jednostek.

Niemniej jednak tam, gdzie zachowywano świadomość ograniczeń badań historycznych, dochodzono do liczących się osiągnięć. Metody historyczno-krytyczne dzięki krytyce tekstu identyfikują bowiem składniki językowo-stylistyczne, związane z tym jakości kompozycyjne, jak paralelizmy składniowe czy zjawisko symetrii, elementy języka poetyckiego, techniki rytmizacji wypowiedzi. Identyfikują również ewolucję gatunków, takich np. jak: pieśni, psalmy, przysłowia, doksologie, wypowiedzi prawnicze, sformułowania apodyktyczne, opowiadania historyczne, ewangelie, proroctwa, midrasze, dzieje apostolskie, formy apokaliptyczne i wiele innych. Każde z tych ustaleń wskazuje na cząstki składowe immanentnej poetyki biblijnej, bez czego trudno byłoby poruszać się wśród tak skomplikowanego zbioru form, jakim jest księgozbiór *Biblii*. Same kryteria poetyki teoretycznej powinny stawać się w tej mierze swoistym drogowskazem, gdyż w nauce to one ukierunkowują i porządkują proces obserwacji, podobnie jak teoretyczna wiedza teologiczna, określając stan naszej wiedzy o interesującym nas przedmiocie badań.

Mówimy tu bowiem właśnie o naszej wiedzy, nie zaś wyłącznie o przedmiocie, a to ma podstawowe znaczenie dla relacji między przedmiotem badań a metodami, którymi się posługujemy, co Stefania Skwarczyńska scharakteryzowała w sposób następujący: „zaiste, stosunek ten okazuje się nie tak prosty, oczywisty i bezproblemowy, jak mogłoby wydawać się z pozoru. Oczywiście, dopiero wtedy, gdy sobie uświadomimy, że nie sam przedmiot badań literackich wchodzi tu w grę, lecz teoretyczna o nim wiedza, wiedza o jego naturze i charakterze”[5].

CZYNNIKI DECYDUJĄCE O ISTNIENIU POETYKI BIBLIJNEJ

Przywoływane zagadnienia, związane ze statusem ontologicznym poetyki biblijnej, zyskują nowy wymiar w świetle ogólnej refleksji teoretycz-

[5] S. SKWARCZYŃSKA, *Wokół relacji: przedmiot badań literackich a ich metodologia*, [w:] *Problemy teorii literatury*, dz. cyt., s. 532.

nej. Dotąd były one rozpatrywane w celu zidentyfikowania poetyki biblijnej jako immanentnej, sformułowanej czy normatywnej, a więc nie dyscypliny literaturoznawczej, ale zjawisk badanych przez teorię literatury. Ze stanowiska poetyki teoretycznej zaś każde z tych zagadnień domaga się pełniejszego opisu w świetle prawidłowości zewnętrznych procesu historycznoliterackiego, kształtowanych przez społeczność, jej religijność i kulturę, w których obszarze ukształtowały się czynniki decydujące o istnieniu poetyki biblijnej.

Do czynników tych należą izraelska tradycja królewska, prorocka, kapłańska i rabiniczna, tradycja apostolska i założenia twórców kanonu jako wyraz systemu pojęciowego, który – mimo że historycznie zróżnicowany – decydował o formowaniu się względnie jednolitego zbioru dyrektyw, wskazujących formy, jakie mogą być uznane za biblijne, a tym samym akceptowalne zarazem pod względem dogmatycznym i gatunkowym. W tej mierze wśród nowszych badań teologicznych znaczącym potwierdzeniem istnienia wyróżników poetyki biblijnej, których wskazanie możliwe jest dzięki wykorzystaniu kryteriów teoretycznoliterackich, okazuje się podejście kanoniczne, gdyż podkreśla kwestie związane z ontologią kanonu, a tym samym ksiąg oraz gatunków, które on obejmuje w ramach księgozbioru o nazwie *Biblia*. Podejście kanoniczne nie jest metodą badawczą, ale też nie chodzi nam w tym przypadku o perspektywę metodologiczną, która miałaby zapewniać powstawanie serii potwierdzeń skuteczności metody, lecz o naświetlenie problemu badawczego. Brevard S. Childs i James A. Sanders jako twórcy podejścia kanonicznego w celu osiągnięcia pełniejszej interpretacji teologicznej zaznaczają, że *Biblię* należy interpretować również jako całość i w świetle kanonu, więc *Biblii* przyjętej jako norma wiary przez społeczność wierzących[6].

Istotnym spostrzeżeniem pozostaje konkluzja orzekająca, że księga staje się biblijna jedynie w świetle całego kanonu. Kluczowe są również stwierdzenia mówiące o normatywności. Jest to normatywność wiary, ale gdy spojrzymy na kształtujący się kanon, który obejmuje konkretne formy literackie, nie sposób izolować ich aspektu religijnego i teologicznego od wymiaru literackiego. Byłaby to nieuprawniona, a wynikająca ze zgody na wycinkowość wiedzy i częściową wizję prawdy fragmentaryzacja sensu, na którą wielokrotnie wskazywał jako na błędną Jan Paweł II zwłaszcza w en-

[6] Por. J. A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; tenże, *Canon and Community*, Philadelphia 1984. B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; tenże, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1985.

cyklice *Fides et ratio*[7]. Należy więc stwierdzić, że spotykamy tu również normatywność literacką, nawet jeśli nie jest ona dla normotwórców elementem prymarnym ich działalności.

Ogląd literaturoznawczy pozwala nam spojrzeć na to zagadnienie z perspektywy teorii procesu historycznoliterackiego. Dzieła składające się na księgozbiór *Biblii* pozostają w tej mierze świadectwami istnienia poetyki biblijnej. Niezależnie od ewentualnych relacji między biblijną poetyką immanentną a sformułowaną pozostaje ona poetyką normatywną. A jest nią też dlatego, że każda poetyka w historycznoliterackim sensie terminu ma jako całość, nawet gdy poetyka sformułowana występuje w postaci szczątkowej bądź nie przywiązuje się do niej dużej wagi, własny system ocen, zgodnie z którymi wybrany zbiór dzieł zaliczany jest do literatury danego kierunku literackiego, czyli konstytutywnego komponentu okresu literackiego. W tej perspektywie możemy zauważyć, że *Biblia* pozostaje świadectwem konkretnej, spójnej i autonomicznej epoki historycznoliterackiej, poza którą dzieła o statusie tekstów natchnionych przez Boga przestały powstawać, co nie oznacza, że już istniejące nie są nadal żywotne i wpływowe w czasoprzestrzeni religijnej, teologicznej, literackiej czy kulturowej. Epoka ta, acz wewnętrznie zróżnicowana, nie jest bynajmniej tożsama po prostu z historią literatury starożytnego Izraela – jak na pewnym etapie swych badań chciał to widzieć Herman Gunkel[8] – czy pierwotnych gmin chrześcijańskich, ale pozostaje niezależnym fenomenem, w wymiarze ludzkim współtworzonym przez żydów i chrześcijan, który wydarzył się w dziejach. Możemy ją nazywać biblijną epoką historycznoliteracką, w ramach której powstawały dzieła natchnione przez Boga, a ich współautorami i/albo współredaktorami byli przedstawiciele wielu generacji i grup literackich. Ich działalność w obrębie epoki przyczyniła się do powstania tych podstawowych komponentów okresu literackiego, które nazywamy kierunkiem bądź zespołem kierunków literackich.

Pewną barierę psychologiczną stanowi w tej mierze wizja potoczna literatury jako tej, która miałaby realizować jeden ponadhistoryczny model literackości, utożsamiany z nowożytnym rozumieniem samej tylko literatury pięknej, model podporządkowany zwłaszcza kategorii fikcji literackiej oraz podporządkowujący zespół odniesień dzieła literackiego do rzeczywi-

[7] Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, nr 85; tenże, *Ecclesia in Europa*, nr 8.

[8] Por. uwagi na ten temat: H. LANGKAMMER, *Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu,* red. L. STACHOWIAK, Poznań 1990, s. 13.

stości, jakim jest triada – funkcja estetyczna, poznawcza i wychowawcza. Drugą barierą staje się nieraz definiowanie generacji, grup i szkół literackich przez pryzmat XIX- i XX-wiecznych formacji awangardowych, takich jak futuryści czy awangarda krakowska. Obydwa ujęcia przez swą pozahistoryczną perspektywę są całkowicie błędne. Nie istnieje bowiem jeden anachroniczny model literackości, który mógłby obejmować twórczość piśmienniczą wszystkich czasów. W przypadku zaś literatury biblijnej mamy do czynienia z takim zjawiskiem występującym w czasoprzestrzeni, które nie charakteryzuje się – jak ma to miejsce w czasach nowożytnych – tak wyraźną specjalizacją piśmiennictwa, ostrym i wyrazistym podziałem na literaturę piękną, historiograficzną, prawniczą, urzędową. Stąd m.in. księgi biblijne z dzisiejszej perspektywy stanowią przekaz genologicznie zróżnicowany, w którym często przeplatają się relacje historyczne, wypowiedź liryczna, prawna, dydaktyczna, sapiencjalna, choć nie brak też tekstów jednorodnych gatunkowo, a formy zróżnicowane nieraz tworzą nowy i własny gatunek literacki.

Nie widać też powodów, by rezygnować z dostrzegania grupy i szkoły literackiej jako czynników wpływających na powstawanie i funkcjonowanie tekstów biblijnych tylko z tego powodu, że w czasach nowożytnych te elementy procesu historycznoliterackiego w sposób szczególny zostały wyspecjalizowane i przypisane wyłącznie literaturze pięknej, jak jest ona rozumiana w XIX czy XX wieku. Co zaś interesujące, wciąż prowadzone prace nad strukturą literacką ksiąg wskazują w wielu przypadkach raz to na spójność danej księgi, raz to na jej różnorodność formalną, a niekiedy formalno-treściową, co w pewnym wymiarze pozostaje świadectwem kształtowania gatunków literackich i/lub wypracowywania koncepcji teologicznych, które nie są jednolite w całej *Biblii*, choć zachowują niezmienne założenia podstawowe. W tym kontekście frapująca pozostaje właśnie owa spójność, gdy stosujemy badania syntetyczne nad księgą, i różnorodność, kiedy prowadzimy jej analizę materiałową. Z pewnością przypadki tego rodzaju dowodzą formowania tekstu w różnym czasie, ale też pozostają świadectwem istnienia generacji, grup i szkół literackich, które posługiwały się różnymi gatunkami literackimi, czasem modyfikowały ich budowę, kształtując w ten sposób naturalne dla procesu historycznoliterackiego prawidłowości rozwojowe, charakteryzujące jego dynamiczny przebieg. Mamy tu jedynie do czynienia z innymi warunkami niż wśród grup współczesnych, skupiających wyłącznie pisarzy czy poetów, skłonnych do natychmiastowego tworzenia manifestów programowych i podobnych im dokumentów identyfikujących grupę.

Autorzy i redaktorzy (często anonimowi, ale niekiedy znani z imienia), a także twórcy kanonu/kanonów jako kodyfikatorzy w ramach względnie już wykrystalizowanej biblijnej epoki historycznoliterackiej, do której możemy zaliczyć dwa okresy literackie (starotestamentowy i nowotestamentowy)[9], są przedstawicielami o wiele wcześniejszych, specyficznych i własnych generacji, grup i szkół literackich.

Założenia poszczególnych grup da się streścić w kilku punktach, wyrażających cechy ogólne i konstytutywne działań poszczególnych autorów natchnionych. 1. Głoszenie Słowa Bożego. 2. Brak artystowskiej postawy awangardowości, mitologii postępu społecznego, promowania własnej osoby. 3. Szacunek dla tradycji literackiej *Biblii* i dla dogmatów, co słusznie jest łączone z postawą klasycystyczną. 4. Zarazem jednak – wykorzystywanie form artystycznych, a także wszelkich innych form literackich w służbie głoszenia nauki o Bogu. 5. Stąd bierze się częste tworzenie gatunków własnych w powiązaniu z formami zastanymi, a także całkowicie nowych. 6. Z taką rzeczywistością wiąże się brak akademizmu, gdyż najważniejsza pozostawała, czy to w czasach starotestamentowych, czy w czasach nowotestamentowych, działalność w służbie Słowa Bożego, a tradycjonalizm form artystycznych nieraz stanowił kwestię drugiego rzędu; jeśli więc nowatorstwo miało służyć kerygmatowi, wybierane było nowatorstwo formalne, czy to na pewnym etapie względem tradycji literackiej własnej literatury pozabiblijnej albo biblijnej, czy też pozabiblijnych literatur ościennych.

W tej perspektywie dostrzec możemy nieco inny układ priorytetów biblijnego kierunku literackiego w triadzie funkcji – estetycznej, poznawczej i wychowawczej dzieła literackiego. Zależnie od rodzaju przekazu, typu księgi, jej fragmentu jedna z funkcji zyskuje w danym utworze biblijnym względną przewagę: poznawcza, czyli ta, która odsyła do pozaliterackiej rzeczywistości, m.in. historycznej – w formach historiograficznych, acz w sposób sobie właściwy rozumianych; wychowawcza, która ma oddziaływać na światopoglądową i moralną świadomość odbiorców, np. w starotestamentowych tekstach prorockich czy ewangelicznych przypowieściach; nieraz również estetyczna, związana z oddziaływaniem mającym wywołać przeżycia estetyczne odbiorcy, np. w utworach bądź fragmentach poetyckich. Kwestią zasadniczą pozostaje to, że każda z funkcji występuje w dziele literackim nierozłącznie i nie jest redukowana do samej siebie, a w utwo-

[9] Na temat wzajemnych relacji epoki historycznoliterackiej i okresu literackiego zob.: M. GŁOWIŃSKI, T. KOSTKIEWICZOWA, A, OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1989, s. 324–325.

rach biblijnych dominantą pozostają w danym przypadku te i inne funkcje wypowiedzenia, które podkreślają jego religijny charakter.

Wśród przedstawionych założeń biblijnego kierunku literackiego znaleźć możemy takie, które przeczą schematycznym ujęciom literatury biblijnej. Czasem w literaturze przedmiotu możemy spotkać uwagi, sugerujące, że poetyka powstająca w społecznościach, które związane są z obrzędem religijnym, tworzących nawet instytucje religijne, poddana jest wyłącznie tradycjonalizmowi, a rola twórców sprowadza się w tym przypadku tylko do odtwarzania schematów tradycyjnych, podczas gdy wszelkie nowatorstwo miałoby jakoby być zawsze oceniane jako wystąpienie przeciw instytucji[10]. Gdy jednak przyjrzymy się tekstom występującym w *Biblii*, zauważymy, iż użycie form nowatorskich nie jest czymś nadzwyczajnym. Nie brak w niej tego, co tradycyjne, czy to o charakterze wewnątrzbiblijnym, czy pozabiblijnym, ale i tego, co stanowi nowość formalną, a zwłaszcza formalno-treściową[11].

Działania zaś według wyżej zaprezentowanych założeń kierunku biblijnego charakterystyczne są zarówno dla dzieł starotestamentowych, jak i nowotestamentowych, pozostając świadectwem występowania czterech konstytutywnych komponentów prądu literackiego[12], do których w przypadku epoki i kierunków biblijnych należy: 1. religijny i filozoficzny fundament prądu, tworzony przez własną koncepcję rzeczywistości, własny sposób jej poznawania, rozumienia dziejów, życia społecznego i losów jednostki, skąd biorą się ideały i zalecenia moralne oraz społeczne, wyrażane w dzie-

[10] Por. M. GŁOWIŃSKI, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1991, s. 497–498.

[11] Tworzenie nowych i własnych gatunków literackich było charakterystyczne zarówno dla okresu staro-, jak i nowotestamentowego. Oto m.in. ks. Stachowiak pisze o kierunku profetycznym jako o tym, w którym przyjęte z zewnątrz formy otrzymują nową treść. Zauważmy, że wypowiedzenie stanowi zawsze jakość formalno-treściową. W istocie więc biblijne formy profetyczne stawały się formami autonomicznymi. W *Nowym Testamencie* klasycznym przykładem pozostaje ewangelia, która formalnie powstała w związku z greckim terminem ευαγγελιον i rzymskim *evangelia*, oznaczającym m.in. radosną wieść albo dekrety cezarów jako radosną wieść, co wszakże zostało przetworzone w całkowicie nowy gatunek literacki, który nie ma odpowiedników w innych literaturach. Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 245; J. KUDASIEWICZ, *Powstanie, historyczność i rodzaj literacki Ewangelii*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. RUBINKIEWICZ, Poznań 1996, s. 91–93; tenże, *Ewangelia według św. Marka. Gatunek literacki*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 129–130.

[12] Zob. uwagi na temat struktury kierunku literackiego: M. GŁOWIŃSKI, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Zarys teorii literatury*, dz. cyt., s. 485–493.

łach; 2. poetyka kierunku jako system reguł wyrastających z filozoficznego fundamentu prądu i odnoszących się do działań literackich; 3. zespół promowanych idei i tematów, które przedstawiają sytuacje społeczne i poglądy, uznane przez reprezentantów kierunku za centralne; 4. zespół środków artystyczno-literackich prądu o charakterze językowo-stylistycznym, kompozycyjnym, a zwłaszcza gatunkowym, które nakreślane są przez założenia własnej poetyki i potrzeby uprzywilejowanych idei i tematów. Reguły te istnieją w dziełach biblijnych, ale nie stanowią elementu czysto schematycznego, który eliminowałby osobisty wkład twórcy pojedynczej księgi czy jej fragmentu. Stanowią swoisty plan, ale nie niszczą woli autora albo redaktora dzieła. Znaleźć przecież możemy wśród dzieł biblijnych utwory o tak różnej tematyce i formie, których współwystępowanie, gdy zgodzimy się na skrajną schematyczność reguł biblijnych, zdaje się nie do pogodzenia, jak np. formy *Księgi przysłów* i *Pieśń nad pieśniami*, która nie została zakwestionowana jako księga biblijna ani przez twórców mozaistycznego kanonu, ani przez twórców kanonu chrześcijańskiego. Już od początków kształtowania się dzieł biblijnych możemy mówić o fenomenie formowania się całego zbioru według względnie spójnych założeń idei przewodniej i elastycznych reguł doboru środków artystyczno-literackich. Nie sposób więc, znając je, twierdzić m.in., że *Biblia* przedstawia mitologiczną wizję świata, podczas gdy fundamentem biblijnej koncepcji rzeczywistości pozostają religie monoteistyczne. Nie sposób też wobec tak wielkiego zróżnicowania biblijnych gatunków literackich przyjmować hipotezę skrajnego schematyzmu czy hołdowania tradycjonalizmowi estetycznemu.

Sam fakt, że do fenomenu takiej spójności i elastyczności doszło, mimo że poszczególne dzieła w sposób naturalny różnią się nie tylko formalnie, ale też co do poziomu literackiego, zawierając tu i ówdzie liczne niekonsekwencje kompozycyjne, a nawet błędy, teolog wyjaśni działaniem Ducha Świętego. W istocie bowiem ponad tysiącletnia historia trwania biblijnych kierunków literackich, i to w czasach antycznych, zasługuje właśnie na miano wspaniałego geniuszu, który od zarania wykazywał swą niepowtarzalność, jak o tym pisze o. Hugolin Langkammer OFM, opisując powstawanie ksiąg starotestamentowych wśród wpływów pozabiblijnych i własnych tradycji ustnych.

Izrael jednak z wolna mniejsze fragmenty łączy w większe grupy, a w końcu w obszerne partie, a przez zawarcie w nich naczelnych idei jahwizmu daje im także własny kościec wewnętrzny. Tego rodzaju literatury, która obszerne partie tworzy według systematycznie z góry obranego pla-

nu, nie zna Starożytny Wschód. Dlatego w sumie Stary Testament jest dziełem oryginalnym, zamkniętym w sobie, jest po prostu unikatem[13].

SPOSÓB ISTNIENIA BIBLIJNYCH PRZEDMIOTÓW GENOLOGICZNYCH

Ów kościec wewnętrzny oprócz aspektu ściśle teologicznego zawiera w sobie również odbicie prawidłowości wewnętrznych procesu historycznoliterackiego, nieodłącznych od prawideł zewnętrznych, przedstawionych w poprzednim paragrafie. Prawidłowości wewnętrzne definiują m.in. cechy przedmiotów genologicznych, czyli literackich rodzajów, gatunków i odmian gatunkowych. Same formy rodzajowe są faktami świadomości literackiej, czyli wiedzy co do tego, że istnieją różne formy literackie, a każdą z nich charakteryzuje jej własny zestaw cech, który odróżnia ją od form pozostałych. Co do ontologii biblijnych przedmiotów genologicznych nie będziemy wszakże wdawać się w szczegółowe rozważania z zakresu teorii procesu historycznoliterackiego, które wymagałyby dość długiego wywodu, ale skupimy się raczej na teoretycznych konsekwencjach sposobu istnienia biblijnych gatunków literackich w ich wymiarze przedmiotowym, pojęciowym i terminologicznym. W tym przypadku zagadnieniem podstawowym pozostaje już sama natura rodzajów, gatunków i odmian gatunkowych jako takich. Fundamentalne tezy w tej mierze przedstawiła Stefania Skwarczyńska w swoim artykule pt. *Nie dostrzeżony problem podstawowy genologii*[14].

Spostrzeżenia, jakie tam znajdujemy, mają cechy odkrycia naukowego, a w kilku aspektach są dla badań nad biblijnymi formami rodzajowymi i gatunkowymi tak doniosłe, że nie sposób bez nich odpowiedzialnie mó-

[13] Por. H. LANGKAMMER, *Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 29. Interesujące w tym kontekście są dzieje hebrajskiego języka literackiego, który w swym okresie klasycznym posłużył do napisania większości ksiąg *Starego Testamentu*, a na jego podstawie powołano do życia nowożytną hebrajszczyznę. Okres klasyczny nazywany jest po prostu biblijnym! Por. *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego,* red. K. POLAŃSKI, Wrocław 1999, s. 234.

[14] Artykuł ukazał się najpierw w latach 60. XX wieku w języku francuskim, a następnie w latach 80. tegoż stulecia w języku polskim. Por. S. SKWARCZYŃSKA, *Un probleme fondamental ineconnu de la genologie*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" (1966) z. 2(15); tenże, *Nie dostrzeżony problem podstawowy genologii*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 2, Wrocław 1987, s. 97–114.

wić o adekwatnych badaniach tych form. Zasadniczym rozróżnieniem wskazanym przez Skwarczyńską jest to, które uzmysławia nam, że obiektem zainteresowań genologii literackiej nie są po prostu formy rodzajowe i gatunkowe, ale twory trojakie, różniące się między sobą sposobem istnienia, choć wzajem złączone i współzależne. Są nimi: 1. rodzaje, gatunki i odmiany gatunkowe, nazwane przez autorkę przedmiotami genologicznymi; 2. pojęcia, które odzwierciedlają cechy istotne przedmiotów, a nie wszystko, cokolwiek można na ich temat pomyśleć, nazwane pojęciami genologicznymi; 3. nazwy wskazujące przedmioty, a zarazem nośniki pojęć, czyli nazwy genologiczne. Ignorowanie tych współzależności, ale i odrębności, mieszanie natury przedmiotów z pojęciami, dowolne tworzenie nazw, wymienne traktowanie każdego z owych tworów znacząco utrudnia oświetlenie interesujących nas pól badawczych. Wynika stąd chaos, w którym nie trudno o całkowitą dowolność w badaniach genologicznych.

Z naszej perspektywy możemy zauważyć, że nie brakowało go w przeszłości także w ramach oglądu biblijnych gatunków literackich, którym zajmuje się w swoich badaniach biblistyka. I tak np. pozornie drobne nieścisłości widoczne w braku rozróżnień między rodzajami a gatunkami literackimi okazują się brzemienne w skutki, gdy wprowadzają nieporządek podczas rozpoznawania – tam, gdzie jest ono możliwe – realnie istniejących w materiale literackim gatunków wraz z ich odmianami. Bibliści nieraz byli w pełni świadomi występowania w literaturze przedmiotu owych nieprecyzyjnych identyfikacji przynajmniej w samym tylko wymiarze terminologicznym, ale często obawiali się zmian z uwagi na powszechność raz przyjętych ustaleń nazewniczych, które występowały dotąd w poszczególnych pracach[15].

Tymczasem zaś różnica między naturą rodzaju a charakterem gatunku pozostaje istotna, albowiem – jak zauważa Skwarczyńska – uchwycenie momentu krystalizacji rodzajów jest niemożliwe, bo są one tak stare, jak mowa ludzka. Stanowią więc formy naturalne, podczas gdy gatunki i odmiany gatunkowe to formy historyczne, które wytworzone zostały w konkretnym czasie i w konkretnych warunkach społeczno-historycznych. Gdy pomylimy te dwa różne przedmioty genologiczne, przypisując im te same

[15] Pisze o tym J. Szlaga: „mówiąc o rodzajach literackich w Piśmie Świętym, należy najpierw wyjaśnić, że poprawnie powinno się je nazywać gatunkami literackimi (...). Ponieważ jednak ta nieścisła nomenklatura zadomowiła się w biblistyce na dobre, także i w tym podręczniku nie odstępujemy od niej, przytaczając jedynie stosowne wyjaśnienie" – J. SZLAGA, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma świętego,* red. J. SZLAGA, Poznań–Warszawa 1986, s. 199.

pojęcia, z jeszcze większym trudem przyjdzie nam docierać do występujących w *Biblii* gatunków. Ponadto narażeni będziemy na posługiwanie się analogią nie jako czynnością heurystyczną, ale jako błędnym kryterium typologicznym, które ponownie może prowokować do rzekomego odkrywania mitologii w księgach biblijnych, uzasadnianego tym, że myślenie mitologiczne było naturalne i występowało od zarania dziejów. Innym kłopotem jest kwestia dysputy z przezwyciężonymi już błędami metodologicznymi, w ramach której nie dostrzega się w ferworze polemicznym, że nazwy genologiczne wskazują konkretne przedmioty genologiczne i są nośnikami autonomicznych pojęć genologicznych. Dostrzec to możemy nawet u wybitnych badaczy, takich jak Michał Wojciechowski, który pisze o gatunku literackim ewangelii: Czy oznacza to, że jej sposób pisania jest wyjątkowy, że nie da się z niczym porównać? (Tak twierdziła szkoła *Formgeschichte*, kwestionująca wartość historyczną Ewangelii.) Gatunek literacki Ewangelii jest wprawdzie trochę odrębny, ale da się porównać z innymi używanymi w starożytności. Ewangelie są biografiami typu antycznego, w tych ramach mając też cechy kolekcji tradycji, kompozycji literackiej i dzieła teologicznego[16].

W istocie doszło tu do przyjęcia niektórych pojęć, które funkcjonowały wśród badaczy, jako pełnego odzwierciedlenia cech przedmiotu genologicznego, jakim jest ewangelia, choć nazwa pierwotna adekwatnie opisuje relacje między przedmiotem a odpowiadającymi mu pojęciami genologicznymi. Gatunek literacki każdej kanonicznej *Ewangelii* bowiem – choć zróżnicowany wewnętrznie – to ewangelia, nie zaś biografia, a stwierdzenie tego faktu wcale nie kwestionuje wartości historycznej *Ewangelii* ani orędzia, jakim jest Ewangelia. Jak zaś podkreśla Skwarczyńska, nieufność wobec nazw pierwotnych tylko dlatego, że nie wywodzą się one z kręgów współczesnych naukowców, nie musi prowadzić do trafnych konstatacji, i to zwłaszcza wtedy, gdy próbuje się podstawiać pojęcia zewnętrzne w miejsce przedmiotów genologicznych, związanych z własnymi pojęciami, których nośnikami są nazwy owych przedmiotów. Do takich terminów należy właśnie gatunkowe określenie *ewangelia*, współwystępujące w dziejach z wieloma innymi nazwami pierwotnymi, takimi jak *pieśń*, *opowieść*, *tragedia*, *komedia*. Rozróżnienia podstawowe są więc w przypadku genologicznych tworów trojakich niezbędne, gdyż – jak niejednokrotnie się okazuje – ich wzajemne relacje nie są bynajmniej oparte na dowolnych skojarzeniach, ale łączą się z obiektywną rzeczywistością.

[16] Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Wstęp*, [w:] *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim,* przekł. M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1997, s. 34.

W związku z tym Skwarczyńska zauważa, iż przedmiotom genologicznym przysługuje swoista rzeczowość i obiektywność, a w tym – niezależność w istnieniu od myśli poznawczej, co oznacza, że nie możemy im narzucić naszych wyobrażeń, lecz musimy poszukiwać istotnych cech tych przedmiotów, które ponadto istnieją wyłącznie w materiale literackim. W nim to aktualizują się gatunki literackie, a ich konkretyzacje nie muszą być w danym utworze pełną realizacją wszystkich wyznaczników pojęciowych. Stąd też biorą się m.in. poszczególne odmiany gatunkowe, jak również budowa wybranego utworu na podstawie więcej niż jednej formy rodzajowej i/albo gatunkowej. Stąd również – dodajmy – zróżnicowanie gatunkowe ksiąg biblijnych nie jest czymś nadzwyczajnym. Każdy z przedmiotów genologicznych zaś cechuje się jednostkowością oraz indywidualnym charakterem. Nie jest więc też czymś nadzwyczajnym jednostkowość biblijnych gatunków literackich. Lecz nie tylko to. Skwarczyńska wskazuje także na kwestię – jak sama ją określa – niezmiernie doniosłą. Zauważa bowiem, iż przedmioty genologiczne dzielą swą naturę ze wszystkimi przedmiotami, a więc również to, że jedno ich pojawienie się w utworze literackim czy – ogólniej – językowym równoznaczne jest z ich zaistnieniem. Wbrew więc potocznemu przekonaniu nie decyduje o ich realnym istnieniu powtórzenie w szeregu utworów.

Większa liczba realizacji przedmiotów genologicznych w materiale literackim decyduje jedynie o ewentualnej większej solidności naszych spostrzeżeń, o możliwości wyzyskania materiału porównawczego, lecz nie o istnieniu bądź nieistnieniu konkretnego przedmiotu genologicznego. Jest to konstatacja ważna również dla biblijnych przedmiotów genologicznych. Uświadamia nam, że problem demarkacji gatunkowej, związany ze sposobem istnienia form biblijnych i pozabiblijnych, w tym zaś – granic oddzielających gatunki biblijne od form apokryficznych, nie łączy się ze sztucznym podziałem, ale z rzeczywistymi różnicami, a niewystępowanie gatunków biblijnych poza kanonem nie stanowi czegoś, co jest narzucone oglądowi ksiąg, lecz wynika z natury samych biblijnych przedmiotów genologicznych.

Nie są to wszakże jedyne i zawsze najważniejsze wyróżniki charakteryzujące sposób istnienia biblijnych gatunków literackich. Znajdujemy bowiem wewnątrz *Biblii* gatunki niepowtarzalne zarówno w jej obrębie, jak i poza nią, ale też powtarzające się w wielu należących do niej utworach, choć nie występujące poza jej obszarem. To, co jednak pozostaje zawsze niezmienne dla gatunków biblijnych, to ich reguły elementarne, typowe też

dla wszelkich innych przedmiotów genologicznych, a mianowicie te komponenty pojęciowe, które definiują ich formę i funkcję, nazywane w literaturze przedmiotu inwariantami gatunkowymi, czyli niezmiennikami, tymi elementami danej formy literackiej, które nie podlegają przekształceniom, pozwalając dzięki temu na jej identyfikację pośród innych form. Przedstawienie zestawu inwariantów dla każdego z osobna gatunku biblijnego nie jest celem artykułu, a przy obecnym stanie badań byłoby przedsięwzięciem aż nazbyt ryzykownym, lecz nie jest przedsięwzięciem takim ze stanowiska refleksji ogólnej. W tej mierze chodzi bowiem o zaprezentowanie tych – jak je określa Skwarczyńska – czynników konstytutywnych, które są charakterystyczne dla wszystkich gatunków biblijnych, inwariantów współwystępujących z takimi niezmiennikami konkretnych biblijnych przedmiotów genologicznych, jak narracyjność w opowiadaniach albo symboliczność w apokaliptyce.

Do biblijnych inwariantów gatunkowych należą w tej perspektywie te, które możemy nazwać ogólnymi, a są nimi zasadniczo – a) religijność, b) dogmatyczność oraz c) pastoralność. Zakładają one m.in. monoteizm, porządek łaski, a nie np. gnozy, jak również nauczanie o Bogu. Wszystkie te komponenty pojęciowe, wynikające z funkcji oraz celu tekstów biblijnych, współdefiniują biblijne gatunki literackie. W pełnej charakterystyce inwariantów ogólnych pomocne być mogą teologia fundamentalna i dogmatyczna, jak również teologia przepowiadania. Na dopełnienie refleksji ich dotyczącej czeka także cały obszar badań, którym mogłaby zająć się teoria literatury. Bez wątpienia modyfikacja niektórych tez przyniosłaby wiele interesujących spostrzeżeń.

ZAKOŃCZENIE

Z pewnością samo myślenie o teorii poetyki biblijnej nie jest czymś nowym. Pośrednio czy bezpośrednio odnoszono się do jej poszczególnych aspektów już w czasach najdawniejszych, w tradycji judaizmu względem *Biblii* hebrajskiej, w nauczaniu papieży, soborów i Ojców Kościoła względem *Starego* i *Nowego Testamentu*, w nurtach teologii rzymskokatolickiej i protestanckiej, a także w literaturoznawstwie i lingwistyce, które wykształciły się – m.in. dzięki filologii biblijnej – w czasach nowożytnych. Współcześnie punkt newralgiczny stanowi kwestia usystematyzowania oglądu poetyki biblijnej. Kluczowe są tutaj takie procedury, które pozwolą

nam odróżniać poszczególne porządki poznawcze i nie mieszać ich ze sobą, lecz dostrzegać relacje, które je łączą. Narzędziem porządkującym w takich przypadkach staje się ujęcie teoretyczne.

Sama teoria poetyki biblijnej – również w zaproponowanym wyżej kształcie – napotyka naturalne trudności. Oto np. teza o funkcjonowaniu biblijnych grup literackich domaga się doprecyzowania (bo nie są one bądź nie muszą być tożsame z występującymi po sobie redaktorami, którzy opracowywali wybrane księgi), choć stwierdzenie istnienia w jednym czasie zespołów piszących i/albo redagujących poszczególne księgi, dążących do realizacji wspólnych zamierzeń o charakterze religijnym i literackim, skupiających się wokół centrów religijnych i kulturowych, nie jest pozbawione podstaw. Zagadnienie szkół literackich, a więc grup pisarzy działających niezależnie od siebie i nieraz w różnym czasie, ale tworzących dzieła o względnie wspólnej tematyce, pokrewne ideowo, stylistycznie i genologicznie, mają już silniejsze podstawy. Funkcjonowanie szkół literackich wiąże się często z wpływem wybitnego twórcy (stąd w polskiej poezji możemy mówić o szkole Jana Kochanowskiego). W biblijnej epoce historycznoliterackiej znajdujemy świadectwa formowania się takich szkół, które da się m.in zidentyfikować jako jurydyczno-historiograficzna szkoła literacka Mojżesza[17], psalmiczna szkoła literacka króla Dawida[18] czy dydaktyczno-epistolograficzna szkoła literacka św. Pawła z Tarsu[19].

Szczegółowo opracowane klasyfikacje ksiąg w ramach kanonu/kanonów pozwalają nam natomiast wyróżnić na podstawie względnie pewnych kryteriów poszczególne kierunki literackie. Klasyfikacje te łączą się z ustabilizowaną już świadomością istnienia epoki biblijnej wśród twórców kanonu judaistycznego i chrześcijańskiego, pozostają więc świadectwem programowego porządkowania jej dorobku, ale samo porządkowanie wynika również z odziedziczonego stanu świadomości literackiej tych, którzy współtworzyli poszczególne kierunki. W zakresie *Biblii* hebrajskiej w związku z podziałem na takie grupy, jak Prawo (*Torah*), Prorocy (*Nebiim*) i Pisma (*Ketubim*), wyróżnić możemy kierunek jurydyczny bądź jurydyczno-historiograficzny (w którym chodzi przede wszystkim o historię Przymierza te-

[17] Por. uwagi o udziale Mojżesza w kształtowaniu *Pięcioksięgu*: S. MĘDALA, *Pięcioksiąg jako księga Żydów i chrześcijan*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 76–77.

[18] Por. ustalenia na temat autorstwa i pochodzenia wybranych psalmów: L. STACHOWIAK, *I. Księga Psalmów*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 361–363.

[19] Por. uwagi o autorstwie i pochodzeniu listów apostolskich: R. RUBINKIEWICZ, *Listy pasterskie*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 386–388; J. SZLAGA, *List do Hebrajczyków*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 390–392.

andrycznego – choć niewątpliwie też o historię Izraela – oraz o prawo Boże), kierunek profetyczny, kierunek dydaktyczny bądź dydaktyczno-sapiencjalny. W zakresie *Biblii* chrześcijańskiej możemy zaś mówić o tych samych kierunkach, lecz w obrębie *Starego Testamentu* wpisanych w kontekst historiozbawczy, w *Nowym Testamencie* natomiast o tych, które nawiązują do nurtów starotestamentowych, ale też je przeformułowują i rozwijają tradycję literacką. Stąd kierunek chrystologiczno-historiograficzny obejmujący *Ewangelie*, historiograficzny *Dziejów Apostolskich*, dydaktyczno-epistolograficzny listów apostolskich oraz profetyczny *Apokalipsy*. Nie znaczy to jednak, by wybrany kierunek pozostawał zawsze przypisany wyłącznie do księgi bądź grupy ksiąg.

Poszczególne kierunki biblijne nieraz bowiem współtworzą daną księgę, a w innym ujęciu – wybrane księgi mogą być wyrazicielami kilku kierunków. W tym miejscu pojawia się jednak zasadnicza trudność związana z poważnymi różnicami między kanonem żydowskim a kanonem chrześcijańskim, ważnymi z punktu widzenia dogmatycznego, ale też teorii poetyki biblijnej. W istocie kanon mozaistyczny i chrześcijański stał się jednym, acz wewnętrznie zróżnicowanym kanonem kulturowym, mieszczącym się w takiej kulturze literackiej, która zapewnia *Biblii* jej gatunkową nienaruszalność, a tym samym – ustalony zbiór genologicznych przedstawicieli. Twórcy kanonu/kanonów pełniąc rolę depozytariuszy swoich tradycji religijnych, są zarazem depozytariuszami tradycji literackiej już przez sam fakt ustalania, co do *Biblii* należy, a co nie należy, co zatem również spełnia warunki genologiczne należenia do zbioru ksiąg biblijnych. Niemniej – znajdujemy inne wyznaczniki dogmatyczne u żydów, a inne u chrześcijan. Pojawia się również problem ksiąg deuterokanonicznych. Ze stanowiska literaturoznawczego możemy więc jedynie przyjąć, że ogólne inwarianty gatunkowe dotyczą tylko wspólnych aspektów doktrynalnych i występują wyłącznie w funkcji genologicznej. Ścisłe rozróżnienia dogmatyczne pozostawiamy zaś refleksji teologicznej.

Teoria poetyki biblijnej wymaga więc ciągłych uściśleń, swoistego rozpisywania kwestionariusza badawczego, który zawierać będzie wciąż nowy zespół pytań wymagających odpowiedzi, jak również sukcesywną ich modyfikację podczas badań szczegółowych, niezmiennie łączących się z koniecznością przeprowadzania testów sprawdzających teorię. Niemniej jednak sama poetyka biblijna pozostaje rzeczywistością autonomiczną wobec znanych nam innych zespołów reguł i norm organizujących wypowiedź literacką. Różni się m.in od poetologicznych prawideł antyku grec-

ko-rzymskiego. Również w tej mierze potrzebujemy więc subtelnych rozróżnień. Zarazem jednak wciąż pozostajemy poszukiwaczami prawdy, odnajdywanej dzięki śmiałym przypuszczeniom, niezależnie od tego, czy najpierw są one jedynie hipotezami, czy już teoriami. Są one niezbywalne, co Popper wyraził w *Logice odkrycia naukowego* za pomocą motta z Novalisa: „hipotezy są sieciami: tylko ten, kto je zarzuca, coś złowi”[20].

THE GENERAL THEORETICAL DETERMINANTS OF BIBLICAL POETICS IN THE LIGHT OF THEOLOGICAL AND LITERARY GENETICS RESEARCH

The aim of the article is to present distinctly a biblical poetics. The opening section of this paper deals with a want of theory that surround the issue of each scientific reflection. Further, the focus is laid on the literary typologies of genres and sub-genres, and also - on the theological fields of knowledge. The exposition of subject matter has directed the attention to problems such as ontological status of biblical poetics and scientific methods. Thus, this paper looks at the issue of meaning of poetics, literary circle, generation, school, movement, period and epoch. The main focus in the article is on biblical poetics, whose factors are indicated in the 4th and 5th section. The analysis of these data permitted to come to conclusion: Bible has its own poetics but continually we need to elaborate accurately the theory of biblical poetics.

tłum. Paweł Binek

[20]K. R. POPPER, *Logika odkrycia naukowego*, przekł. U. NIKLAS, Warszawa 2002, s. 5.

O. Andrzej Derdziuk OFMCap.

DYNAMIZM POWSTAWANIA GRZECHU NAŁOGOWEGO

Człowiek stworzony do urzeczywistniania piękna i dobra poszukuje w życiu ideałów i pragnie rozwijać w sobie poczucie wartości. Serce człowieka, niespokojne dopóki nie spocznie w Bogu, poszukuje oparcia i zanurzenia w harmonijnym pięknie i ładzie, dającym poczucie bezpieczeństwa i pokoju. Poszukiwanie ładu wewnętrznego prowadzi do porządkowania rzeczywistości zewnętrznej i korygowania własnych zachowań. Właściwy proces dojrzewania prowadzi do uczenia się panowania nad własnymi odczuciami i myślami oraz wprowadzania w czyn szlachetnych zamiarów. Przez to człowiek rozwija się w prowadzeniu życia cnotliwego, polegającego na harmonijnym rozwijaniu dobrych sprawności.

Obok jasnej strony powołania człowieka istnieje jednak też mroczna rzeczywistość grzechu, który niszczy szczęście i niweczy drogę rozwoju. Spośród różnego rodzajów grzechów, przedmiotem niniejszego przedłożenia jest grzech nałogowy, który polega na powtarzającym się w czasie czynieniu się zła. W procesie wchodzenia w nałóg istnieją różne fazy, które mają sobie właściwą dynamikę. Na pierwszym etapie może dojść do poczucia zadowolenia, że znalazło się środek na pokonanie przeżywanych trudności. Problem polega na absolutyzowaniu wartości i skuteczności danego rozwiązania. Drugi etap objawia się w powolnym rozpoznawaniu zła, w które się człowiek zanurza. Ta faza charakteryzuje się przyzwyczajaniem się do zła i brzydoty. Mimo pierwotnego obrzydzenia, człowiek zaczyna powoli akceptować nieakceptowane rzeczy. Trzecia faza jest okresem walki, w której doświadcza się psychologicznego poczucia mocy i egzystencjalnego doznawania niemocy. Na następnych etapach dochodzi do wzmożenia przeżycia poniżenia i bezradności. Człowiek nie chce grzechu i brzydzi się nim, wiedząc, że jest to złe i szkodliwe, ale nie jest w stanie nad tym zapanować. Po tym etapie pojawiają się próby usprawiedliwiania zła przez jego fałszywe rozumienie i wciąganie innych w niegodziwy proceder.

Proces popadania w nałóg jest złożony i powoli opanowuje poszczególne zakresy myślenia i działania osoby. W analizie tego zjawiska potrzebna jest obserwacja zachowań grzesznika oraz podjęcie refleksji antropologicznej i teologicznej. Zawarty poniżej opis poszczególnych etapów wchodzenia w grzech nałogowy nie rości sobie pretensji do wyczerpania całej rzeczywistości, ale jest jedynie zarysem problemu i próbą przybliżenia jego najważniejszych rysów. Prezentacja winna uwzględniać uwarunkowania osobowe grzesznika i brać pod uwagę złożoność sytuacji, w których on się znajduje.

OKREŚLENIE GRZECHU NAŁOGOWEGO

Mówienie o grzechu nałogowym jest dziś potrzebne, bo w świecie narastają postawy, które niepokoją swoimi rozmiarami i intensywnością. By lepiej zrozumieć rzeczywistość nałogu, trzeba najpierw wskazać na to, czym jest nawyk. Tym mianem określa się trwały sposób działania, który nie wymaga już zbytniego wysiłku woli, gdyż stanowi element przyzwyczajenia i utrwalonej postawy. Nawyki mogą być dobre i prowadzić do łatwiejszego osiągania postawionych sobie celów. W procesie wychowania ukształtowanie dobrych nawyków u młodego człowieka zabezpiecza go przez niepożądaną zmiennością postaw i staje się pomocą w nabywaniu cnót. Chociaż nawyk nie wyklucza działania woli i świadomości, to jednak nie wymaga ich zbyt wielkiego zaangażowania i przez to prowadzi do prawie automatycznego wykonywania pewnych czynności i zajmowania postaw.

Nawyk jako sprawność dobra może jednak przerodzić się w zło, gdy jest zbyt sztywny i nie uwzględnia konieczności weryfikacji swego zachowania, które może być potrzebne ze względu na zmianę sytuacji egzystencjalnej. Jeszcze większy problem powstaje wówczas, gdy przedmiotem nawyku staje się czynienie zła. Wówczas ma się do czynienia z nałogiem, który sprawia, że postępuje łatwość w dopuszczaniu się grzechu. „Nałóg polega na utrwalonej skłonność do popełniania określonego rodzaju grzechu, nabytej przez ich powtarzanie i utrwalonej do tego stopnia, że staje się niejako drugą naturą człowieka, która go zniewala. Znakiem zaś rozpoznawczym nałogu jest łatwość i regularność popełniania danego grzechu, z pewną częstotliwością o niezbyt dużych odstępach czasu”[1].

[1] Z. PERZ, *Posługa Sakramentu Pokuty. Zagadnienia moralne i pastoralne*, [w:] *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, red. Z. PERZ, Warszawa 1999, s. 209.

S. Rosik określa nałóg jako „utrwaloną wadę moralną, która polega na skłonności do czynienia zła”[2]. Wśród przyczyn nałogów lubelski teolog wylicza słabość człowieka jako stworzenia, zranienie grzechem pierworodnym oraz skłonności indywidualne i wpływ dzisiejszego świata naznaczonego zanikiem poczucia grzechu. Grzech nałogowy zawiera w sobie odczuwanie wewnętrznego przymusu oraz poczucie bezradności wobec naporu okazji do czynienia zła. Wzrastająca atrakcyjność grzechu i bezwład woli prowadzą do narastania utraty wolności. Do takich grzechów nałogowych można zaliczyć lenistwo, przeklinanie, oglądanie pornografii, masturbację, uleganie nierządowi oraz palenie tytoniu lub nadużywanie alkoholu. Obecnie takim grzechem jest też narkomania, która jednak ze względu na silne oddziaływanie na organizm jest bliższa chorobie niż zwykłemu nałogowi.

Dynamika popadania w grzechy nałogowe nie jest procesem ciągłym o liniowym przebiegu. W zdecydowanej większości przypadków pogrążanie się w nałogu nie jest czymś chcianym lub oczekiwanym jako upragniony efekt podejmowanych działań. Raczej chodzi o zjawisko nieoczekiwane, które przeważnie zaskakuje człowieka niezdającego sobie sprawy, że został opanowany przez siłę, której nie zdoła samodzielnie pokonać. Można mówić o pewnych mechanizmach psychologicznych lub uwarunkowaniach środowiskowych wpływających na poddawanie się nałogowi, ale człowiek będący podmiotem tego procesu najczęściej nie zdaje sobie z tego sprawy. W procesie powstawania nałogu można wyróżnić trzy etapy. Pierwsze stadium stanowi skłonność wrodzona lub nieświadomie nabyta, drugim stadium jest uleganie tej wadzie, a trzecie stadium stanowi nabieranie sprawności w złu i jego usprawiedliwianie.

Niosąc ze sobą groźbę panowania nad człowiekiem, nałóg powoduje narażanie człowieka na utratę zbawienia i winien być zwalczany. Nie jest to jednak łatwe, ale jest możliwe dzięki łasce Chrystusa. W praktyce spowiedniczej odróżnia się postawę grzesznika nałogowego od recydywisty. O ile grzesznik nałogowy podejmuje jeszcze wysiłki i stara się pokonywać grzech przez szukanie pomocy w konfesjonale, o tyle recydywista pogodził się z grzechem i nie zamierza podejmować wysiłków w kierunku jego przezwyciężenia. Dlatego te przypadki winny być różnie traktowane. O ile nałogowiec zasługuje na okazane mu zrozumienia i udzielenie pomocy, o tyle recydywista musi być upomniany i na wszelkie sposoby skłaniany do podjęcia pokuty i nawrócenia[3].

[2] Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 310.

[3] Por. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 298–299.

PRZEŻYWANIE TRUDNOŚCI ŻYCIOWYCH

Ludzkie życie jest nieustannym zmaganiem wewnętrznym i zewnętrznym, w którym doświadcza się zwycięstw i porażek. Konieczność rozwijania swego potencjału intelektualnego i osiągania dojrzałości osobowej prowadzi człowieka do nieustannego przekraczania siebie i wchodzenia w coś, co jest jeszcze nieznane. Poczucie niepewności w obliczu coraz to nowych wyzwań życiowych nie jest czymś, co kojarzy się z komfortem psychicznym. Choć istnieją ludzie, których to, co niewiadome, inspiruje i ożywia, to jednak wiele osób boi się poczucia niepewności i szuka od niego ucieczki. W życiu człowieka napięcie między tym, co już jest i między tym, co ma się stać, jest czymś mobilizującym i skłaniającym do wysiłku. Najbardziej pożądany jest jednak optymalny poziom owego napięcia stymulujący do rozwoju i nie skłaniający do wycofywania się. Optymalny poziom napięcia między oczekiwanym sukcesem, a koniecznością wkładania wysiłku i przeżywania poczucia niepewności wyraża się w ufnej nadziei, w której człowiek ma pewność powodzenia i zarazem liczy się z zaakceptowanym przez siebie trudem. Taka nadzieja daje poczucie bezpieczeństwa w obliczu wyzwań, gdyż opiera się na liczeniu na pomoc kogoś, kto zabezpiecza tę nadzieję.

Nie sposób sobie wyobrazić stuprocentowego spełnienia oczekiwanych optymalnych warunków i dlatego trzeba liczyć się z koniecznością dostosowania się do sytuacji, a nie tylko dostosowywania sytuacji do siebie. Elastyczność, przejawiająca się w adekwatnym reagowaniu na uwarunkowania, nie oznacza zmienności i bezwoli, ale jest owocem realistycznej oceny sytuacji, w której zachowuje się to, co niezmienne i konieczne do ocalenia, a ustępuje w rzeczach mniejszej wagi. Zdolność rozróżniania między tym, co niezmienne i stałe a tym, co jest zmienne i czasowe jest bardzo ważną cechą człowieka dojrzałego i wolnego. W tym procesie wzrastania ku dojrzałości ujawnia się wielkoduszność pozwalająca traktować rzeczy z właściwą im wagą. Nie sposób bowiem upierać się w rzeczach nieistotnych, ale też nie jest rzeczą dopuszczalną rezygnować z zasad moralnych, w sytuacji próby życiowej[4]. Wskazaniem kierunku dojrzewania jest tak zwana modlitwa alkoholika, która brzmi: „Naucz mnie Panie zmieniać to, co jest możliwe do zmiany, dostosować się do tego co jest nie do zmienienia i daj mi łaskę odróżniania jednego od drugiego".

[4] Por. A. DERDZIUK, *Aretologia konsekrowana, czyli cnoty zakonne*, Kraków 2003, s. 137.

Umiejętność radzenia sobie z problemami życiowymi jest uzależniona od wielu czynników, które przynależą do samej konstrukcji cielesnej i psychicznej oraz do fizjonomii duchowej osoby. Niekiedy wpływ na to ma uprzednie doświadczenie pewnych urazów lub też osłabienie przez negatywne przeżycia istotnie naznaczające psychikę. Trzeba podkreślić, że zdolność adekwatnego reagowania na wyzwania i trudności jest też uzależniona od formacji i otrzymanego wykształcenia. Zabezpieczanie kogoś od problemów nie jest właściwym rozwiązaniem, gdyż wzrastanie w sterylnych warunkach wychowania bezstresowego nie pozwala na powstawanie odporności kształtującej się w obliczu prób i doświadczeń.

Osoby mało odporne z natury lub też przeciążone i nadmiernie eksploatowane mogą przejawiać zachowania w postaci ucieczki od problemów. Istnieją w tym zakresie różne mechanizmy obronne zmniejszające lub też eliminujące negatywne doświadczenia i przeżycia. Mechanizmy te włączają się po negatywnym doświadczeniu, albo w jego trakcie, lub też stanowią przejaw reagowania w przewidywaniu jakiegoś dyskomfortu. Właściwością mechanizmów jest to, że są one czymś wyuczonym i mają tendencję do powtarzania się. Ich wspólnym przejawem jest ucieczka od przeżywanego problemu w jakieś działanie lub jego zaniechanie. Trudna do określenia odpowiedzialność za poddawanie się mechanizmowi ucieczki jest uzależniona od stopnia świadomości i dobrowolności przyjmowanego zachowania[5].

Niektórzy ludzie intensywnie doświadczający swej słabości są przekonani, że tylko oni mają problemy. Wyolbrzymianie swoich trudności staje się dla nich jednym z motywów obrony swych racji i usprawiedliwiania zajmowanej postawy. W tej perspektywie ludzie słabi są pewni, że inni nie przeżywają podobnych trudności i dlatego nie są w stanie ich zrozumieć. To utrudnia skorzystanie ze skutecznej pomocy i zamyka w ciasnej perspektywie własnego świata. Owocuje to wzrostem egoizmu i nastawieniem na poszukiwanie idealnego świata lub też cudownego lekarstwa, które pozwoli wyeliminować doznawanie braku i dyskomfortu.

Moralną powinnością człowieka jest podejmowanie wyzwań życiowych i przyjmowanie trudności jako specyficznych zadań do pokonania. Trudności są weryfikacją osiągniętej cnoty i stanowią bodziec do zintensyfikowania rozwoju. Są też zachętą do otwierania się na uzyskanie pomocy

[5] Por. I. MROCZKOWSKI, *Podstawowe zasady moralne w ocenie czynów popełnionych pod wpływem alkoholu*, [w:] *Moralne aspekty choroby alkoholowej i profilaktyki,* red. A. DERDZIUK, J. KARCZEWSKI, Zakroczym 2003, s. 174–175.

i stanowią wskazanie na słabe strony, które mogą być naprawiane. Oczywiste jest, że nie można gloryfikować trudności lub też sztucznie ich prowokować jako dodatkowych czynników wychowawczych. Prawdą jednak jest i to, że nie da się wyeliminować wszelkich trudności i trzeba nauczyć się z nimi żyć. Dlatego w procesie wychowania hartowanie ducha i ciała jest czymś ze wszech miar wskazanym[6].

Słowa Pisma świętego brzmią w tym zakresie bardzo realistycznie. Jak mówi Hiob, bojowaniem jest życie człowieka (por. Hi 7, 1). Syrach zaś twierdzi, że „jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie" (Syr 2, 1). Jezus mówi do swoich uczniów: „jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16, 24). Ewangelie nie ukazują jakiejś iluzji i nie oszukują człowieka przyjmującego Dobrą Nowinę. Mówiąc o walce, dają jednak nadzieję zwycięstwa. Krzyż i zmartwychwstanie stanowią dla każdego wierzącego drogowskaz nadziei, obrazując kierunek dążeń i wysiłków. Warunkiem osiągnięcia zwycięstwa jest toczenie walki. Znamienne są w tym kontekście słowa św. Augustyna z Hippony, który mówi: „zabierz pokusy, a nikt się nie zbawi".

PRZYZWYCZAJANIE SIĘ DO ZŁA I BRZYDOTY

Prowadzenie walki może człowieka zmęczyć. Dość łatwo na drodze pokonywania trudności pojawiają się zniechęcenie i znużenie pozbawiające woli walki lub też prowadzące do przekonania, że nie ma ona sensu. Nie tocząc walki o zwycięstwo dobra i prawdy w swoim życiu, człowiek zaczyna coraz bardziej pesymistycznie patrzeć na życie i powoli przyzwyczaja się do obecności zła w swoim postępowaniu. Po młodzieńczym okresie idealizmu i bujania w obłokach zaczyna zgadzać się na pewne kompromisy i dostrzega wręcz konieczność rezygnacji z wzniosłych pomysłów na życie[7]. W tym kontekście rodzi się też przykrawanie ideałów do szarej codzienności. Brak wielkoduszności odbija się na jakości życia i zamiast kierowania się ideałami, pojawia się w życiu szary pragmatyzm liczenia tylko na własne siły. Niekiedy jest to potrzebne i słuszne, bo przecież nie sposób

[6] Por. A. BŁAWZDZIEWICZ, *Twórcza wierność powołaniu honorackiemu*, [w:] *Powołanie Honoracie,* red. A. KRUSZYŃSKA, Zakroczym 2006, s. 224.

[7] Por. A. DERDZIUK, *Syndromy początków życia zakonnego,* „Życie Konsekrowane" 6(1998) nr 2, s. 45–53.

żyć w iluzji i oczekiwać, że wszystko musi się udawać jak najlepiej. Młodość ma to bowiem do siebie, że potrafi nakładać różowe okulary i potrzeba niekiedy otwarcia oczu na brutalne realia życia. Nie oznacza to jednak konieczności przeformułowywania spojrzenia o całe 180 stopni. Urealnianie spojrzenia na życie nie zawsze jednak ma harmonijny przebieg. Dość łatwo w okresie burzy i naporu pojawiają postawy radykalne, przechodzące z jednej skrajności w drugą. Nie trudno wtedy o popełnianie błędów, które mszczą się potem przez całe życie, wciągając w proceder, którego przebiegu nie sposób przewidzieć[8].

Paradoksalnie u podstaw przyzwyczajania się do zła i brzydoty grzechu, które zostają przyjęte jako coś normalnego, leży zbyt wyostrzone patrzenie na świat przez pryzmat własnych ideałów. Młodzieńczy krytycyzm ostro i kontrastowo widzący i oceniający zachowania ludzi, może się z czasem przerodzić w krytykanctwo, w którym nie ma już miejsca na dostrzeganie dobra. Krytycyzm jest łaską, dzięki której młody człowiek dobiera do mozaiki swego życia to, co jasne i przejrzyste. Odróżnia on bowiem fałsz od prawdy i piękno od brzydoty. Wyostrzone spojrzenie nie pozwala na łatwe kompromisy i rezygnację z wysokich wymagań. Takie spojrzenie jest potrzebne w okresie młodości, która dlatego staje się nadzieją dla świata, gdyż z zapałem poszukuje możliwości realizowania pięknego kształtu życia. Jednak przesadny krytycyzm dochodzi do pewnego punktu granicznego, w którym przestaje obowiązywać zasada poszukiwania prawdy i piękna, i wówczas taki człowiek koncentruje się na tropieniu zła i brzydoty. Objawia się to w potępianiu prawie wszystkiego i dostrzeganiu tylko tej gorszej strony rzeczywistości.

Próbując wyjaśnić to zjawisko trzeba wskazać na trzy przyczyny takich zachowań. Pierwsze wyjaśnienie zjawiska ulegania złym wzorcom przy zachowywaniu superkrytycyzmu i wyczuleniu na zło odwołuje się do swoistej wrażliwości na pewne problemy. Człowiek na ogół reaguje na zło, którego się boi i którego chciałby uniknąć. Sprawdza się tu zasada, że najbardziej nie lubimy u innych naszych własnych wad. Pewna skłonność do określonych zachowań, których się przecież nie akceptuje, skłania do wyczulenia na ich obecność u innych. Taki człowiek reaguje na zło, które mu się nie podoba i którego pragnąłby uniknąć. Jednak zbytnio koncentruje się na negatywnej stronie rzeczywistości i przez to bardziej uczy się zła niż dobra, o którym zresztą mniej myśli. Po prostu, tak koncentruje się na złu, że już nie dostrzega dobra i „zapomina" o tym, że ono jest najważniejsze.

[8] Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 56–57.

W tym mechanizmie tropienia zła ma zastosowanie zasada zwana popularnie *łapaj złodzieja*, gdy ktoś, koncentrując się na innych, tak naprawdę odwraca uwagę od swoich problemów, których istnienie się już w nim odzywa.

Stąd rodzi się drugie wytłumaczenie zjawiska popadania w zło, mimo braku jego akceptacji na poziomie świadomości. W wymiarze religijnym nazywa się to po prostu pychą, czyli przekonaniem, że mnie te rzeczy nie dotyczą. Pycha jest fałszywym przekonaniem o posiadaniu jakiejś cechy, której się w istocie nie posiada[9]. Oparcie się na kłamliwym obrazie siebie samego prowadzi do nieadekwatnego postrzegania innych i obwiniania ich za to, co w rzeczywistości jest owocem wspólnego działania. W takiej perspektywie człowiek przestaje czuwać, bowiem jest przekonany o swojej doskonałości i mocy. Brak czuwania i pracy nad sobą fatalnie wpływa na postępowanie człowieka. Niekiedy wręcz przejawia się to w popisywaniu się własną mocą i odpornością na zło oraz owocuje lekkomyślnym wystawianiem na pokusę. Taki człowiek bowiem uważa, że jest mocny i chciałby to potwierdzić w chwili próby.

U podstaw zachowań naśladujących złe wzory mimo formalnego ich potępiania leży nieumiejętność dostrzegania dobra. Ktoś nastawiony na tępienie zła, nie uczy się dobra, bo go po prostu nie dostrzega. Potrafi wyliczać przewinienia członków najbliższego otoczenia, ale nie jest w stanie wymienić ich zasług i dobrodziejstw doznanych od niego. Nie sposób zatem oczekiwać, że nie będzie powtarzał ich postępowania, skoro poza nim nie dostrzega innych wzorców. Koncentracja na złu przesłania zdolność szerszego widzenia i zapełnia horyzont wyolbrzymianym złem. Tropiciele zła wpadają w swoisty amok, w którym stają się ślepi na zwyczajne życie. Opanowani obsesją walki ze złem, widzą je wszędzie i nie potrafią zrozumieć oraz docenić prostych gestów dobroci. Nie jest zatem rzeczą dziwną, że tacy ludzie, przesiąknięci myślami o złu, z czasem zaczynają upodabniać się do sposobu zachowania, który z zapałem zwalczają.

Obok zjawiska zapętlenia się w złu przez obsesyjną walkę z nim, istnieją też inne sposoby przyzwyczajania się do zła i przystawania na jego obecność we własnym postępowaniu. Do tych czynników należą zwyczajne formy zmęczenia i osłabienia, prowadzące niekiedy w konsekwencji do przeżywania ostrych kryzysów i poczucia wypalenia. Motywem rezygnacji z ideałów może być zatem poczucie osamotnienia i odmienności, które coraz częściej ujawnia się w środowisku obojętnym lub też wrogim wobec

[9] Por. T. SIKORSKI, *Pycha*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. ZUBERBIER, Katowice 1998, s. 482–483.

wartości. Czasami słychać, że ludzie wrażliwi nie radzą sobie w świecie, w którym jest tyle zła i zakłamania. Dlatego pragną z niego uciec, bo czują się niedostosowani i nie mieszczą się w sztucznych schematach, które w rzeczywistości stają się niekiedy strukturami zła[10]. Wówczas taki delikatny i wrażliwy człowiek stwierdza, że nie warto się *szarpać* i zaczyna usprawiedliwiać swoje nieuczciwości i niekonsekwencje prostym stwierdzeniem: *wszyscy tak robią*. To, co tak niedawno było potępiane i odrzucane, teraz staje się czymś normalnym i dopuszczalnym. Powtarzające się upadki i doświadczanie własnej słabości w konfrontacji ze złem prowadzą do rezygnacji i pogrążania się w grzechu, gdyż taki człowiek stracił odporność i czuje się niezdolny do przeciwstawienia się natarczywej pokusie. Weryfikowanie wcześniejszych ideałów może zatem przybrać formę ich odrzucania i stać się etapem do przyjęcia postawy cynizmu i zbytniego dystansu do życia. Dlatego tak ważny jest proces formowania dojrzałej osobowości, w którym nastąpi integracja idealnego obrazu świata z rzeczywistością, w której z woli Bożej przyszło nam żyć[11].

DOŚWIADCZANIE MOCY I NIEMOCY

Brnięcie w zło może mieć swoją fazę nieświadomą, w której człowiek popełniając niewłaściwe czyny lub też zaniedbując pewne konieczne działania, jest przekonany, że znalazł skuteczny środek rozwiązujący jego problemy[12]. Rodzi się wówczas poczucie zadowolenia, a nawet sukcesu, gdy ktoś, nie uświadamiając sobie negatywnych skutków popełnianego czynu lub przyjmowanej postawy, potrafi być z tego dumny. Niekiedy taka osoba zachowuje się jak ktoś, kto odkrył tajemnicę szczęścia i nie ujawniając jej nikomu cieszy się z niej w swoim sercu. Wówczas patrzy on z poczuciem wyższości na innych i dziwi się, że oni nie wybierają takiego środka, który łatwo koi przeżycie dyskomfortu i porażki. Nie zdając sobie sprawy, że wpada w śmiertelną pułapkę, taka osoba delektuje się pozornymi sukcesami. Sprawdza się zasada o miłych złego początkach.

Owo doświadczenie mocy nie trwa jednak zbyt długo i po pewnym czasie ustępuje przekonaniu, że nie wszystko jest w porządku. Wcześniej

[10] Por. ReP 16.

[11] Por. A. DERDZIUK. *Duchowe oblicze dorosłości,* [w:] *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. prof. dr hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM*, red. T. PASZKOWSKA, Lublin 2005, s. 275–284.

[12] Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 310.

lub później zaczynają się ujawniać skutki niewłaściwego postępowania i skłaniają one do zastanowienia się nad sensem ich dalszego akceptowania. Na tym etapie wchodzenia w grzech człowiek doświadcza woli walki z opanowującym go złem. Powoli bowiem odkrywa, że jest zagrożony niebezpieczeństwem dalszego brnięcia w zło i uwikłania się w nałóg, który może zniszczyć jego życie. Wkradające się w jego świadomość poczucie niepewności mobilizuje do przeciwstawiania się uwikłaniu w grzech. Taki człowiek nie jest jednak do końca świadom zagrożenia, które stało się jego udziałem. Można powiedzieć, że nie zna jeszcze dynamiki nałogu.

Ta faza walki jest obciążona niewłaściwością podejścia ze strony popadającego w uzależnienie, który nadal jest przekonany, że sam poradzi sobie z pojawiającym się problemem. Stąd rodzi się przekonanie o dysponowaniu mocą i samodzielnością w dalszym postępowaniu. Zamiast unikać okazji, taki człowiek wystawia się na nią, pragnąc dowieść sobie, że poradzi sobie w konfrontacji z wyzwaniem ze strony zła. Nie są to oczywiście, jakieś niebezpieczne doświadczenia, ale próbowanie zwycięstwa w małych potyczkach i nie uwzględnianie faktu, że należy włączyć działania zapobiegawcze już na etapie unikania wszelkich okazji. Taki człowiek może w swej świadomości widzieć zagrażające niebezpieczeństwo, jednak chce jeszcze dyskutować ze złem, nie wiedząc, jak inteligentnego ma przeciwnika.

Nakręcanie spirali poczucia mocy kończy się tragicznie w postaci bolesnego upadku, który nie uczy pokory, ale wzmaga chęć osiągnięcia zwycięstwa. Podejmowanie wciąż nowych potyczek prowadzi do coraz większego wyczerpania, gdyż odporność na zło jest wyraźnie osłabiona. Kolejne próby udowodnienia sobie posiadania duchowej siły, mającej wystarczyć do pokonania zła, stają się zwykłą prowokacją do stwarzania sobie dodatkowych okazji do grzechu. Coraz liczniejsze przegrane nie uczą pokory, ale wzmagają poszukiwania skuteczniejszych środków lub też poszukują winy w niesprzyjających okolicznościach czy też w innych osobach. Swoiste zapętlenie powstające w takich sytuacjach, uniemożliwia realne spojrzenie na siebie i prowadzi do pogrążania się w nałogu. Istotnym elementem takiego etapu nałogu jest ukrywanie problemu przed innymi i pragnienie poradzenia sobie samemu, bez pomocy otrzymywanej od innych. Rodzi to zatem nie tylko niebezpieczeństwo dalszego brnięcia, ale też owocuje kłamstwami i ukrywaniem rzeczywistych niepokojących zjawisk za parawanem innych sytuacji.

Poczucie mocy, mieszające się na przemian z doświadczaniem niemocy, jest czymś wyczerpującym i nie pozwala na racjonalne przemyślenie ko-

niecznej strategii działania[13]. Zamiast skoncentrować się na korygowaniu własnego podejścia do życia, człowiek w takim stanie pragnie zmienić otaczającą go rzeczywistość. Odpowiedzialność moralna na tym etapie związana jest z brakiem odkrywania potrzeby pokory jako postawy poddania się Bogu i zauważania konieczności szukania pomocy. Człowiek trwając w zaciekłym uporze coraz bardziej brnie w zło, oddalając się od Boga i od ludzi. W jakimś dziwnym poczuciu honoru jest przekonany, że zacznie z nimi współpracować, gdy poradzi sobie ze swoim problemem. Skazanie na siebie samego wzmacnia lęk przed innymi i zamyka w pragnieniu ukrywania dręczącego problemu. Jednocześnie utrudnia zdobycie perspektywy dla właściwej oceny własnych przeżyć, które niezdrowo koncentrują się na danym problemie. Czyni to nieefektywnymi także inne działania osoby ulegającej nałogowi, gdyż nie potrafi ona skoncentrować się na innych sprawach. Ponadto zamyka się w świecie swoich przeżyć, będąc przekonana, że inni jej nie rozumieją. W takiej perspektywie narasta wspomniany wcześniej proces wyolbrzymiania przeżywanych trudności.

PONIŻENIE I BEZRADNOŚĆ

Docierające do świadomości coraz intensywniejsze sygnały o ponoszonych porażkach w różnych dziedzinach życia skłaniają człowieka zaplątanego w zło do przyznawania się do bezradności. Człowiek taki, dopuszczając się grzechu, zaczyna coraz bardziej zdawać sobie sprawę, że to, co czyni jest niewłaściwe i przynosi mu szkodę. Doświadcza poczucia poniżenia i obniżenia własnej wartości. O ile wcześniej łatwiej mu było okazywać swą niezależność i przynajmniej pozory panowania nad sytuacją, to na tym etapie przymus działania pod wpływem nałogu staje się bardzo silny i wręcz determinujący do spełniania czynu grzesznego[14].

Przychodzą chwile, gdy grzesznik ma poczucie obrzydzenia do tego, co robi i do tego, kim sam się staje. Owo obrzydzenie łatwo przeradza się w jeszcze większą rezygnację i może prowadzić do brnięcia w grzech, na zasadzie, że skoro się już raz to popełniło, to przekroczyło się barierę, której nic już nie odnowi. Mimo braku odczuwania przyjemności z popełnia-

[13] ReP 13.

[14] Por. CZ. WALESA, *Dynamizmy rozwojowe zdrowienia z alkoholizmu. Analiza psychologiczna*, [w:] *Rozwój osób uzależnionych w procesie zdrowienia,* red. M. TATALA, K. KOŚCIELECKI, Zakroczym 2002, s. 28–29.

nego grzechu, nałogowiec dalej postępuje w niecnym procederze. Nie jest to już poszukiwanie przyjemności lub też jakiegoś ukojenia w grzechu, albo nawet zapomnienia o problemie. Motywem dopuszczenia się kolejnego upadku jest jedynie jakaś chęć rozładowania napięcia i uleganie tępemu pragnieniu dokonania grzechu. W trakcie popełniania czynu jego sprawca wie, że robi coś głupiego i niepotrzebnego. Jest przekonany, że niszczy własne życie i szkodzi swemu zdrowiu fizycznemu i psychicznemu. Jest jednak w szponach nałogu i nie znajduje wystarczających sił wewnętrznych, by przeciwstawić się pokusie.

Trzeba zaznaczyć, że na tym etapie pokusy stają się też coraz bardziej subtelne. Zły nie kusi wprost, gdyż wie, że człowiek jest świadomy szkaradności grzechu i ma gorące pragnienie jego unikania. Na tym etapie grzesznik ma poczucie *detestatio peccati*, czyli znienawidzenia grzechu, i dostrzega konieczność potępienia złego czynu. Dlatego droga kuszenia idzie w kierunku zaskoczenia człowieka lub też powolnego wprowadzania go w niecny proceder. Zaskoczenie pojawia się w momentach względnego spokoju i wyciszenia problemu, kiedy człowiek przestaje na chwilę czuwać, bo myśli, że już udało się opanować namiętność. Taka forma kuszenia jest nazywana przez ojców pustyni demonem południowym. Nawiązuje do doświadczenia ojców, którzy po spełnieniu porannych praktyk modlitewnych i pokutnych odpoczywali w godzinach południowych, chroniąc się przed żarem słońca w bezpieczny i chłodny cień. Wówczas przychodziła pokusa, licząca na zaskoczenie i brak czuwania. Nagle pojawiają się obrazy i pragnienia, które zaskakują swą atrakcyjnością i natężeniem, tak, iż zanim człowiek się zorientuje o co chodzi, jest już na początku złego czynu lub też po popełnieniu grzechu. Pokusa taka przychodzi na kształt zauroczenia lub zamroczenia i wówczas działanie człowieka podobne jest do działania we śnie.

Inną podstępną formą pokusy jest próba wprowadzenia w grzeszne zainteresowanie złem pod pozorem innych spraw. Może to być chęć spróbowania nowego trunku lub też zaciekawienie jakąś formą nieczystości. Najczęściej przybiera to formę jakiegoś działania kompensującego, które w istocie ma rozładować napięcie psychiczne bądź erotyczne, pojawiające się w polu świadomości człowieka. Niewinne gesty i słowa powoli rozbudzają namiętność i sprawiają, że człowiek niepostrzeżenie oddaje się czynom, których świadomie i dobrowolnie nigdy by nie podejmował. Pod wpływem pozornie niewinnych bodźców uruchomił się bowiem mechanizm reaktywowania zachowań nałogowych zakorzenionych w sferze przyzwy-

czajeń, jak i w obszarach działania mózgu. W takiej sytuacji mózg zostaje zastymulowany przez wydzielające się odpowiednie substancje, które prowadzą do podjęcia decyzji o przyzwoleniu na działania dające poczucie rozładowania i nagradzania. Znajomość takich mechanizmów może uchronić nałogowca od narażania się na ich niebezpieczne konsekwencje, ale nie jest w stanie ich całkowicie wyeliminować[15].

Dramatyczne staje się rozdarcie sumienia grzesznika, który widzi, że coraz bardziej rozchodzą się dwie wizje jego własnej osoby. Z jednej strony ma się do czynienia z jego „ja" idealnym i zarazem odgrywaną rolą społeczną, z drugiej zaś z wewnętrznym odczuciem własnej nędzy i rozdarcia, będącego owocem grzechu. Odgrywanie roli kogoś, kto funkcjonuje w miarę poprawnie, staje się coraz trudniejsze i nie da się ukryć powtarzających się upadków. Nie są już skuteczne kłamstwa polegające na tłumaczeniu swego stanu innymi czynnikami i nie da się dłużej oszukiwać siebie i innych, że wszystko jest w porządku. Dlatego może się pojawić chęć ucieczki w samotność i zamykanie się, by nie ujawniać swych słabości.

W tej sytuacji rodzi się też chęć kompensowania niższego poczucia wartości przez zachowania pozorujące poczucie mocy. Człowiek ulegający słabości w postaci grzechu nałogowego szuka dziedzin, które mogą okazać się dla niego swoistą trampoliną w wybiciu się społecznym i potwierdzeniu swej wartości osobowej. W takiej perspektywie można dostrzegać niektóre formy nadmiernej aktywności i chęć bycia zauważonym, które są bezradnymi i skazanymi na niepowodzenie próbami odwracania uwagi swojej i innych od rzeczywistego problemu trapiącego daną osobę[16]. Aktywista łatwo oburza się na zło popełniane przez innych, by okazać swą dezaprobatę dla tego typu zachowań. Zdarza się stosunkowo często, że osoby z zajadłością występujące przeciwko niemoralnym zachowaniom u innych, mają same z tym problem i chcą przez to wykazać, że ich nie dotyczy ten problem. Na poziomie świadomości może to być nawet pomocne, ale dopóki taki człowiek nie naświetli swego problemu i nie znajdzie miłości, która pozwoli mu pokonać przyczyny skłaniające go do grzechu, na nic się zdadzą społeczne krucjaty przeciwko tej formie zła.

Wstyd przed ujawnieniem i wydaniem się popełnianego zła prowadzi do jego ukrywania i maskowania bezradności demonstrowaniem siły lub popisywaniem się obojętnością. Różnego rodzaju przejawy cynizmu i ironii

[15] Por. D. ŁUGOWSKA, *Dynamika wolności a wzrastanie w trzeźwości*, [w:] *Rozwój osób uzależnionych*, dz. cyt., s. 128–129.

[16] Por. Z. KIERNIKOWSKI, *Dobra nowina dla grzesznika*, Pelplin 2004, s. 32–33.

są tylko przejawami maskowanego lęku. Taki papierowy tygrys usiłuje przekonać siebie samego i innych, że jest mocny, gdy w istocie doskwiera mu poczucie samotności i bezradności. Cynizm jest sposobem ucieczki od grzechu, wyrażającym się w programowym dystansie do wszystkiego, naznaczonym gruboskórnością oraz brakiem współczucia. Zmordowany własnym problemem człowiek jest wściekły na cały świat i obrażony na ludzi, dlatego wyraża swoją złość w postaci zachowań demonstrujących jego obojętność wobec wszystkiego, co się dzieje. Nie potrafi współczuć innym, bo jest zbyt zaabsorbowany własnym problemem i przekonany, że inni są w jakiś sposób współwinni jego cierpieniu. Ironia jako sposób reagowania na poczucie przegranej usiłuje bagatelizować takie stany i wyśmiewać wszystko, by ukryć, jak bardzo ta wewnętrzna tragedia rani serce. Człowiek wyśmiewający trzeźwość i cnotę nawet nie zdaje sobie sprawy, że w istocie wysyła nieświadome komunikaty, iż te rzeczywistości są dla niego ważne, ale niestety niedostępne.

W istocie ma on w pewnym sensie rację, gdyż na drodze wchodzenia w nałóg znaleźli się przecież ludzie, którzy pomogli, lub też nie przeszkadzali w popadnięciu w uzależnienie. Do takich osób należą ci, którzy po raz pierwszy podali alkohol, przyzwalali na jego spożywanie w dzieciństwie, lub też sprzedawali go młodym ludziom. Częstujący dzieci papierosami i zachwycający się pierwszymi zakrztuszeniami dymem tytoniowym, wpisują się w pamięć na trwałe. Podobnie osoby wprowadzające w oglądanie pornografii, namawiające do inicjacji seksualnej oraz przyczyniające się do seksualnego uwiedzenia, wdrukowują się na stałe do wyobraźni i stają się współwinne życiowych tragedii. Dlatego na tym etapie grzechu nałogowego, gdy grzesznik już uświadomił sobie jego zło, rodzi się gniew na ludzi, którzy stanęli u początku życiowego dramatu. Brak przebaczenia i obciążanie winą innych jeszcze bardziej zamyka grzesznika w sidłach grzechu i czyni niemożliwym jego pokonanie[17]. Dlatego tym bardziej osoby na tym etapie potrzebują zrozumienia i naświetlenia ich sytuacji oraz pomocy w przebaczeniu doznanych krzywd i pojednaniu się z własną historią. Chcieliby bowiem doznać pomocy w zdjęciu z siebie piętna, za które nie zawsze są winni sami. Czują, że zostali wprowadzeni w zło, z którego sami nie zdołają się wyrwać.

[17] Por. A. DERDZIUK, *Przebaczenie i pojednanie w Pismach św. Franciszka*, „Quaestiones Selectae" 7(2000) nr 10, s. 24–25.

BRNIĘCIE W GRZECHU I JEGO USPRAWIEDLIWIANIE

Każdy grzech ma swoją dynamikę coraz bardziej wciągającą w niecny proceder i prowadzącą do przekraczania kolejnych barier. Po ich przekroczeniu zostaje zniszczona wrażliwość moralna i człowiek przestaje widzieć zło w potępianych wcześniej czynach. Jak było to już wcześniej przedstawione, grzesznik wchodzi w grzech powoli i przez pewien okres czasu, w którym grzech może mieć mniejszą lub większą intensywność. Istotne jest, że na pewnym etapie grzesznik przestaje walczyć z grzechem i zaczyna szukać usprawiedliwień dla swego złego działania. Przykładem takiego działania może być dynamika popadania w nałóg pornografii. Proces ten, według Michała Dylewskiego, ma następujący przebieg „Pornografia zwykła uzależnia, a proces ten wygląda następująco: 1) nałóg – inicjacja, fascynacja, wreszcie przymus korzystania; 2) utrata wrażliwość na obsceniczność – początkowo szokujące materiały stają się akceptowane i pożądane; 3) eskalacja – nagość przestaje wystarczać, pojawia się potrzeba oglądania aktów we wszystkich odmianach: z początku zwykłych, potem coraz bardziej dewiacyjnych, nawet z elementami przemocy; 4) stosowanie fantazji w życiu – tendencja wypróbowywania praktyk seksualnych zaobserwowanych w materiałach pornograficznych”[18].

Utrata wrażliwości sprawia, że grzesznik nałogowy potrzebuje coraz silniejszych bodźców i staje się coraz bardziej wyrafinowany w zaspokajaniu swoich namiętności. Nie wystarczają już proste sposoby ulegania pokusie, ale rodzi się potrzeba doznania czegoś nowego i niezwykłego. Wynika to zarówno z faktu, że zło rodzi ogromną nudę, gdyż nie potrafi nasycić serca, jak i z tego, że na tym etapie ujawnia się upośledzenie uczuć wyższych osoby, która nie potrafi już cieszyć się prostymi rzeczami. Nie potrafi cieszyć się życiem, bo jest zainfekowana złem. Toksyczne życie domaga się coraz bardziej wyuzdanych pociech i to za coraz mniejszą cenę. Dlatego alkoholik na tym etapie może już przejść na „wynalazki”, palacz na machorkę, narkoman na kleje i inne popularne specyfiki, a rozpustnik i ulegający pornografii zadowala się podglądaniem oraz marzy o gwałcie i okrucieństwie.

Kolejnym efektem ulegania nałogowi jest chęć usprawiedliwiania swego działania przez wciąganie w ten proceder innych. Są w tym postępowaniu wciągania w grzech także inne motywy, w postaci dzielenia współodpowiedzialności oraz chęć doznawania przyjemności z grzechu grupowego.

[18] M. DYLEWSKI, *Seks analny i klopsiki*, „Fronda” (2002) nr 27/28, s. 274.

Niekiedy takie osoby stają się orędownikami przyznania nieskrępowanej wolności uprawiania złego procederu homoseksualistom i pedofilom oraz zalegalizowania dostępu nieletnim do alkoholu, a wszystkim ułatwienia dostępu do narkotyków. Takie działania, mające już znamiona perwersji, są szczególnym wyrazem upadku moralnego, w którym sumienie uległo zaciemnieniu a osoba została wyzuta z odruchów przyzwoitości. Pokonywanie granicy wstydu i ekshibicjonistyczne obnoszenie się ze swym grzechem jest wyrazem zapiekłej nienawiści do samego siebie i do wszystkiego, co kojarzy się z dobrem.

Na tym etapie można dopatrywać się przypadków obsesji, a w skrajnych przypadkach nawet opętania i poddania się działaniu złego. Zaproszenie szatana do swego życia rodzi się bowiem nie tylko ze świadomego aktu zaprzedania swej duszy demonowi, ale jest wynikiem uporczywego trwania w grzechu i lekceważenia wszystkiego, co pochodzi od Boga. Świadome, długotrwałe i wyrachowane trwanie w grzechu śmiertelnym, podpadające pod kategorię grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, czyni człowieka nieprzyjacielem Boga i zwolennikiem diabła. Odrzucając łaskę skruchy i nawrócenia, człowiek gardzi Bożym miłosierdziem i czyni się niezdolnym do przyjęcia oferowanego zbawienia[19]. Dramatyczny stan sumienia takiego człowieka przypomina piekło. To właśnie zagłuszanie nieutulonego cierpienia i ucieczka od pustki bezsensu życia pcha człowieka w brnięcie w grzech i głębsze oddawanie się złu. Bóg traktowany wówczas jako nieprzyjaciel zostaje przedstawiony jako daleki i mściwy. Kusząc do popełnienia zła, diabeł przedstawia się jako wyzwoliciel człowieka, oszukując, że ma receptę na życie. Poddając się diabelskiej przewrotności człowiek niszczy swe życie i sieje śmierć w otoczeniu, nie zdając sobie sprawy jak bardzo jest nieszczęśliwy. W takim stanie życie staje się piekłem na ziemi, a nieutulony żal utraconego zbawienia prowadzi do narastania rozpaczy i nienawiści.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony proces popadania w grzech nałogowy, rozpoczynający się od ucieczki od znoszenia trudności, poprzez przyzwyczajanie się do grzechu i łamanie kolejnych barier, aż po diabelskie zapętlenie w grzechu i wciąganie w niego innych, jest niezwykle dramatyczny i złożony. Mając

[19] DeV 46.

perspektywę szczęśliwego życia, człowiek zostaje skuszony na pozorne dobro i wybiera zło, które wydaje się mu drogą do szczęścia. Zanurzając się w śmierci człowiek grzeszny niszczy samego siebie i powoli przyzwyczaja się do swego stanu, zaczynając smakować w obezwładniającym go grzechu. Doświadczając bezradności wstydzi się, ale trwając w złu przekracza tę barierę i zaczyna wchodzić w usprawiedliwianie swej postawy jej eskalacją. Istotnym wnioskiem nasuwającym się z powyższych rozważań jest wezwanie do czujności i zachowywanie wrażliwości na formację sumienia oraz ufna wiara w Boże miłosierdzie. Pokora człowieka, który uświadamia sobie, że z pewnością od kogoś lub od czegoś w życiu zależy, sprawia, że szuka on sprzymierzeńca w Bogu i unika wszystkiego, co ma choćby pozór zła (por. 2 Tes 5, 22).

THE DYNAMIC OF THE EMERGENCE OF HABITUAL SIN

The subject of this article is the phenomenon of habitual sin, which I define as the repetition of committing the same act of evil over a period of time. The process of the establishment of a bad habit comes in different phases, which have its own specific dynamic.

In the first stage the sinner will come to feel satisfaction in having found a way to overcome difficulty. The problem is an absolutization of a particular value and finding efficacy of given solutions. The second stage shows in the sinner's slowly recognizing of evil in which man is plunging. This phase is characterized by accustoming the sinner to evil and ugliness. In spite of a primordial aversion, the person slowly begins to accept unacceptable things. The third phase is the time of resistance, in which the sinner will experience a psychological feeling of power but existentially will experience impotence.

On the next stages it comes to an increasing experience of humiliation and helplessness. Man does not want the sin and, abhor it, knowing that it is bad and injurious, but he couldn't overcomes it. After this last stage emerges, the sinner attempts to justify the evil by warping misunderstanding it, and by including other persons to participate in the evil proceeding.

tłum. Tomasz Smalcerz

O. Jerzy Kempys OCist.

CHARAKTERYSTYKA GNIEWU NA PODSTAWIE KRONIKI BŁ. WINCENTEGO KADŁUBKA

Kronika polska Wincentego zwanego Kadłubkiem[1] to, według znawców tematu, najwspanialszy pomnik literatury renesansu przełomu XII i XIII wieku[2]. Autor opisuje w niej dzieje Polski od czasów najdawniejszych aż do współczesnych sobie[3]. Liczne wydarzenia z życia postaci historycznych i legendarnych są dla niego tłem do przedstawienia nauki na temat postaw moralno-etycznych. Według kronikarza, w charakterze każdego człowieka można wyróżnić zarówno sprawności dodatnie – *cnoty*[4], jak i ujemne – *wady*. Pisząc o sprawnościach ujemnych autor stwierdza, że wada to przede wszystkim brak zalet, a człowiek ich pozbawiony „żadnych wręcz wysiłków nie zaniedbuje, o których [by] wiedział, że są przeciwne cnocie" („nullos prorsus non expertus conatus, quos uirtuti nosset contrarios")[5]. Taki człowiek jest „pierwszym do ucieczki, ostatnim do walki, w niebezpieczeństwach największym tchórzem, a skoro strach ustąpi, pyszałkiem" („pri-

[1] Wincenty zw. Kadłubkiem, ur. ok. 1150 r., zm. 8 III 1223 r. w Jędrzejowie; biskup krakowski w latach 1208–1218, od 1218 r. cysters w Jędrzejowie, beatyfikowany w 1764 roku – por. S. KIEŁTYKA, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223)*, „Nasza Przeszłość" (1962) nr 16, s. 164; B. KÜRBIS, *Wstęp*, [w:] MISTRZ WINCENTY KADŁUBEK, *Kronika polska*, Wrocław 2003, s. 39.

[2] Por. K. PAWŁOWSKI, *Retoryka starożytna w kronice Wincentego Kadłubka*, Kraków 2003, s. 9.

[3] Por. IV, 17, 13; (podaję samą rzymską numerację na oznaczenie księgi i arabską, by określić rozdział i wiersz kroniki bł. Wincentego. Tekst kroniki cytuję za: MAGISTRI VINCENTII dicti KADŁUBEK, *Chronica Polonorum*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, seria II, t. XI, Kraków 1994.

[4] Najważniejszą z cnót moralnych omówiłem w moim wcześniejszym artykule – por. J. KEMPYS, *Kardynalna cnota roztropności według kroniki bł. Wincentego Kadłubka*, „Polonia Sacra" (2006) nr 19(63), s. 117–132.

[5] I, 19, 22.

mus in fuga postremus in prelio semper [...] in periculis timidissimus, sicubi metus abfuisset inflatus")[6].

Pośród wad gniewliwość zasługuje na szczególną uwagę, i choć cechuje ona tylko człowieka, gdyż do jej zakorzenienia konieczne jest używanie rozumu, niektóre objawy gniewu można dostrzec w postępowaniu innych istot żywych np.: zwierząt, ryb czy ptaków. Jako antropomorfizm często przypisywany jest także Bogu. Przyjrzyjmy się więc bliżej gniewowi, o którym czytamy w opisach postępowania bohaterów kroniki. Rozważania rozpoczynamy od analizy samego pojęcia gniewu i jego rodzajów oraz wady gniewliwości, następnie wyjaśnienia stanów pokrewnych gniewowi, i wskazania, jak skutecznie można mu zapobiegać.

POJĘCIE GNIEWU

Definiując **gniew** (*ira*, *indignatio*), mistrz Wincenty stwierdza, że zawsze jest on przeciwny naturze ludzkiej. To „przewrotność natury i jad najzgubniejszy, które tak zuchwale się zakorzeniły, że [człowiek] ani nie chce i nie może ich pozostawić" („deliramenta nature [...] uirus atrocissimum [...] tam pertinaciter inhesere, ut ea nec relinquere uelit nec possit")[7]. Ta przeciwność wynika przede wszystkim z tego, że „est homo animal mansuetum natura" („człowiek z natury jest łagodnym stworzeniem")[8], gniew natomiast często wyraża się w krzyku, przemocy i braku litości. Zapytajmy więc: jakie są przyczyny gniewu? Odpowiadając na to, autor wymienia: nie szanowanie autorytetu (władcy lub rodziców), spisek ze strony konkurencji (i strach przed nią), popieranie przestępstw i przestępców, oraz tzw. potrzeba chwili (by dodać sobie odwagi). Pierwsze dwie przyczyny Wincenty przedstawia np. w księdze drugiej, opisując ustanowienie Zbigniewa księciem wrocławskim: „Quia uero id sine patris conniuentia presumptum est, non moueri pater non potuit, regina et Cethego flammas indignationis exaggerantibus" („Ponieważ dokonało się to bez pozwolenia ojca, nie mógł się ojciec nie obruszyć, kiedy królowa i Sieciech podsycają płomienie gniewu")[9].

[6] Tamże.

[7] II, 28, 17.

[8] II, 28, 33.

[9] II, 22, 21; O strachu przed konkurencją mówi też opowiadanie z księgi czwartej: „Tam uolucrum quam quadrupedum gripho rex dicitur, cuius animositatem horrentes uolucres in ramalibus ilicis cuiusdam latitabant. Vnde gripho auiditate forsan prede uel

Natomiast popieranie przestępstw i przestępców zawsze sprowadza na człowieka gniew innych, szczególnie ludzi pokrzywdzonych: „Horum quia latrunculos quidam Ruthenorum Drogiciensis princeps fouere clanculo consueuerat, primos indignationis excipit aculeos. Vrbi siquidem, que sui caput est principatus, quam Drogicin uocant, inclusus, obsidionum perurgetur angustiis, non tam deditionis legibus accedere, quam perpetue seruitutis condicioni subesse" („Ponieważ pewien książę ruski z Drohiczyna, tych łotrów zwykł potajemnie popierać, doznaje pierwszych ukłuć gniewu. Bowiem w mieście, które jest stolicą jego księstwa, zwanym Drohiczynem, zamknięty i dręczony przykrym oblężeniem, nie tylko godzi się na warunki poddania, lecz także przyjmuje poddaństwo wiecznej niewoli")[10].

Czwarta przyczyna, to jakby usprawiedliwione działanie gniewu. Autor pisze, że „gniew dodaje lwu więcej odwagi, a wrzask bardziej rozjątrza tygrysa do użycia siły" („leoni plus animositatis indignatio suggerit, plus tigridem fragor ad uires exasperat")[11], podobnie i człowiek czasem potrzebuje dodatkowej siły i energii do działania, zwłaszcza na polu bitwy[12].

Przejdźmy teraz do objawów gniewu, którymi są: oburzenie, obraźliwość, wściekłość, złośliwość i okrucieństwo. **Oburzenie** (*indignatio*) to najłagodniejszy objaw gniewu, to dezaprobata danego postępowania i głośny sprzeciw wobec zjawisk negatywnych. Autor stwierdza, że „indignatio minatur supplicium" („oburzenie zagraża karą")[13]. Czytamy o tym w księdze trzeciej: „[Bolesław] jako, że był bardzo oburzony z powodu krzywd, wymierzył bezzwłocznie kary synowi Włodara" („immo ut erat iniuriarum indignantissimus, indilatas Laodaride penas intorsit")[14]. Czasem jednak oburzenie nawet postępowaniem władcy uchodzi bezkarnie: „Oburzają się bowiem (...) że bronił sprawy jakiegoś bękarta przeciwko synom, i że dla

indignatione animosior, ramis eiusdem arboris iterum et iterum quodam inpetu inpingit, credens uel arborem ictibus prosternere uel ramalibus confrustare, suo magis quam ilicis periculo" („Gryf jest uważany za króla tak ptaków jak i czworonogów, bojąc się jego zapalczywości ptaki ukryły się w liściach pewnego dębu. Stąd gryf, być może z żądzy zdobyczy lub gniewu, zuchwalej uderza raz po raz z pewną siłą w gałęzie drzewa, wierząc, że albo uderzeniem drzewo przewróci, albo gałęzie połamie z większym niebezpieczeństwem dla siebie niż dębu") – IV, 26, 6

[10] IV, 19, 3.

[11] IV, 23, 1.

[12] Tak samo uważał Arystoteles, że bez gniewu niczego nie można zwojować, gdy zaś gniew ogarnie ludzkiego ducha, dodaje odwagi zarówno wodzowi, jak i prostemu wojownikowi – ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, VII, 6.

[13] IV, 1, 4.

[14] III, 24, 1.

małego zysku, tak wielką sławę Lechitów wystawił na niebezpieczne i ohydne kupczenie" („indignantur enim [...] ut manseris cuiusdam causam contra filios, non nepotes, elegerit assumere, ut uilis lucelli tantam Lechitarum gloriam tam discriminosis, tam sordidis prostituerit commerciis")[15].

Poważniejszym objawem gniewu jest **obraźliwość** (*offensio*), gdyż trwa dłużej i rodzi długotrwałe urazy. W księdze czwartej czytamy, że Kazimierz Sprawiedliwy „querelantium strepitu nonnumquam offenditur, quod causidicorum inportunitates egre fert, duo sunt in causa: odium scilicet calumpnie et amor concordie" („urażony niekiedy hałasem oskarżycieli; że z trudem znosi natręctwo rzeczników, [tego] dwa są powody: nienawiść oszczerstwa i miłość zgody")[16]. Na innym miejscu Wincenty używa stwierdzenia *laesa maiestas* („obrażony majestat"): „znieważona więc godność prawa pociąga sądowniczą władzę do surowego karania, a straszny występek dorównuje kroku zbrodni obrażonego majestatu" („contempta itaque iuris dignitas iudiciarie indignationem seueritatis habet ultricem nec dispari passu instantis atrocitas sceleris ambulat cum crimine lese maiestatis")[17].

Innym gorszym objawem gniewu jest **wściekłość** (*rabies*, *furor*). Czasem może ją wywołać poważne przewinienie, innym razem czyjś nadmierny spokój i opanowanie, bowiem „sit omnis rabies innocentie inimica" („wszelka wściekłość jest nieprzyjaciółką niewinności")[18]. Opisując stosunki międzynarodowe, mistrz Wincenty stwierdza, że „Jeszcze nie zagoił się siniec ran, jeszcze nie obeschły krople krwi, kiedy ogłasza się, że w granice Polski wcisnęła się siła niemieckiej wściekłości" („Adhuc igitur uulnerum non detumuerat liuor, nondum siccate cruoris erant aspergines, cum furoris impetus Lemannici Polonie limitibus irrepsisse nuntiatur")[19].

Bardziej uciążliwym objawem gniewu jest **złośliwość** (*malignitas*), czyli dotkliwe szkodzenie drugiemu. Jako przykład autor podaje w księdze

[15] IV, 14, 4.

[16] IV, 5, 6; Obraźliwość żywiona przez dłuższy czas staje się źródłem wielu uprzedzeń i niesprawiedliwości – J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II, cz. 2, s. 388.

[17] IV, 2, 13.

[18] IV, 2, 30. W księdze czwartej znajdujemy też symboliczny opis wściekłości psów: „bowiem pasierb tej matrony, którego na próżno nazywa synem, bardzo pożądliwy polowania, psy nie tak ostre jak wściekłe wszędzie ze sobą prowadzi, których wściekłość nie tylko przez nas, lecz przez znakomitych mężów bardzo często była mu wypominana" („Huius namque matrone priuignus, quem frustra filium uocat, uenandi auidissimus, canes non tam atroces quam rabidos ubique secum circumducit, quorum rabies non solum a nobis set a uiris illustribus creberrime illi est exprobrata") – IV, 2, 27.

[19] III, 18, 1.

drugiej opis oskarżenia Zbigniewa o zdradę i złośliwość: „jeśli więc na wrodzoną jego przewrotność zwróci się oko rozumu, jeśli na bardzo zgniłe zepsucie jego obyczajów, których wonią całe powietrze się psuje, wasz zmysł nie zatai, i jeśli bardziej zacięta zapamiętałość złego postępowania, której mu nigdy nie brakowało, zważy się na szali rozważenia, jeśli go cały ciężar okoliczności przywala, i w jego imieniu nie może być w ogóle wyżebrany głos obrony, to nie ma takiego, kto by zaś przeczył, że było to miejsce zbrodni" („Ad naturalem itaque huius perniciem si oculus rationis reflectitur, si olacissimam huius morum corruptelam, cuius fetore omnis aer inficitur, uestre discretionis nares non dissimulant, si atrocior malignandi pertinacia, que isti nunquam defuit, in lance appenditur examinis, si omne circumstantiarum pondus illum obruit nec omnino excogitari pro illo possit uel emendicatum patrocinii suffragium, non est qui neget locum maleficii fuisse")[20]. Zbigniew zaś bronił się tak: „set malignandi non intercessisse animum primo demonstrari conuenit" („Lecz najpierw należy dowieść, że mieliśmy na myśli szkodzenie")[21], i dodaje: „ipsam rerum et humanitatis naturam animum malignandi pati non potuisse docui" („wykazałem, że sama natura rzeczy i chęć szkodzenia dopuścić tego nie mogły")[22].

Najgorszym objawem gniewu jest **okrucieństwo** (*atrocitas*, *crudelitas*), czyli zdecydowane i bezlitosne dokonanie zemsty na przeciwnikach. Według kronikarza, człowieka mściwego bardzo trudno odwieść od czynów okrutnych: „Kiedy go bardzo świątobliwy biskup krakowski Stanisław nie mógł odwieść od tego okrucieństwa, najpierw mu grozi upadkiem królestwa, w końcu dotyka go mieczem klątwy. Lecz on, jako że był skierowany ku stronie niegodziwości, dotknięty został jeszcze większym szaleństwem, ponieważ pogięte drzewa łatwiej można złamać niż proste" („Quem sacerrimus Cracouiensium pontifex Stanislaus cum ab hac trueulentia reuocare non posset, prius illi regni cominatur excidium, tandem anathematis gladium intentat. At ille ut erat in arcum uersus prauum, inmaniore induitur uesania, quia lignorum tortuosa facilius frangi possunt quam dirigi")[23]. A w księdze czwartej autor opisuje obawę poddanych przed okrucień-

[20] II, 28, 24; „Człowiek złośliwy korzysta z każdej okazji, aby powiedzieć coś, co dla bliźniego jest niemiłe, co go urazi lub zirytuje" – M. J. KEMPYS, *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków 2005, s. 267.

[21] II, 28, 30.

[22] II, 28, 33.

[23] II, 20, 3; Arystoteles nazywał ten rodzaj gniewu bestialstwem – ARYSTOTELES, *Etyka wielka*, II, 5.

stwem władcy: „Ponieważ nie przestanie, kiedy będzie miał czas dokonać zemsty za najokrutniejsze krzywdy, a co więcej za najgroźniejsze tyrańskie mściwości. Nam rzeczywiście zagraża podwójny wróg: Mieszko z powodu własnych, a Kazimierz z powodu krzywd brata" („Quia non differet, cum tempus acceperit, atrocissimarum iniuriarum exercere ultionem, immo truculentissimam ultionis tyrannidem. Geminus profecto nobis hostis inminet: Mesco propter suas, Kazimirus propter fratris iniurias")[24]. Okrutnym staje się również ten, kto nie tylko nie żałuje uciśnionej, lecz i utraconej wolności (crudelis [...] est, quem non solum depresse, set et amisse libertatis non miseret)[25]. Istnieje także okrucieństwo wobec ojczyzny: „At uero acrius illum arguit acrius exercita in patriam atrocitas, cui tametsi aut occasio aut facultas quandoque defuerit nocendi, certe animus nunquam defuit" („Tymczasem zaś coraz srożej go obwinia okrutna zuchwałość wobec ojczyzny, któremu chociaż nie brakowało ani okazji, ani możliwości do szkodzenia, z pewnością nigdy nie brakowało mu [i] chęci")[26].

Mistrz Wincenty uważa, że okrucieństwo to gniew, który bardzo często i szybko wzrasta „im więcej się zuchwalej opierał, tym okrutniejsze wobec siebie myśli i siły wyzwala, tym bardziej jest znieważony częstszymi atakami" („Quanto ergo pertinacius obsistit, tanto crudeliores in se animos ac uires prouocat, tanto crebrioribus illiditur assultibus")[27]. Dzieje się tak, ponieważ okrucieństwo jest oznaką zakorzenionej już wady gniewliwości. Innym przykładem okrucieństwa jest, według autora, zaprowadzanie sprawiedliwości bez miłosierdzia („iustitia sine misericordia crudelitas est")[28]. Również los człowieka nie zawsze jest sprawiedliwy „okrutny wobec biednego, pochlebny wobec możnego" („crudelis in paupere, adulatrix in potente")[29].

Kronikarz stwierdza, że są także ludzie szczególnie okrutni i dzicy wobec swoich bliskich: „poznali bowiem niezwykłe tyrańskie nad wszyst-

[24] IV, 11, 4.

[25] II, 22, 17.

[26] II, 28, 20; Według Wincentego, by oszczędzić rozlewu krwi i wymusić poddanie żołnierzy, wystarczy ustami obozowego pachołka wyśmiać ich dzielność i zaciekłość: „gdzie teraz ta, o mężowie, gdzie tak niedawno gotująca się dzielność, gdzie większe niż lwów, to pełne wściekłości okrucieństwo?" („Vbi nunc illa, o uiri, strennuitas, ubi tam nuper feruens animositas, ubi plus quam leonum illa frendens atrocitas?") – IV, 16, 15.

[27] III, 6, 2; W księdze drugiej kronikarz pisze, że potwór całożerca nigdy nie jest okrutniejszy, jak wtedy kiedy udaje gołębią niewinność („Olophagus nunquam crudelior, quam cum simplicitate blanditur columbina") – II, 28, 16.

[28] III, 3, 1.

[29] IV, 5, 18.

kimi człowieka najprzebieglejszego, który tak atakiem okrucieństwa, jak i żądzą ambicji żadnemu ze swych [ludzi] nie potrafił przebaczyć. Zewsząd są w ucisku, bowiem nie ma nadziei do wznowienia walki, gdy prawie wszystkie ich posiłki zniknęły dzięki dobrodziejstwu nocy, dlatego są przerażeni jego bardzo okrutnym tyrańskwem" („Nouerant enim hominis astutissimi super omnes ingeniosam tyrannidem, qui tam atrocitatis inpetu quam ambitionis studio nemini suorum parcere nouisset. Angustie illis undique, nam rebellandi nulla spes omnibus pene suorum subsidiis noctis beneficio dilapsis, hinc huius crudelissima tyrannide terrentur")[30].

RODZAJE GNIEWU

Wincenty omawia cztery charakterystyczne rodzaje gniewu: gniew ludzi prostych, gniew władcy, gniew kobiety oraz gniew Boga. Ludzie prości wpadają w gniew gdy los im nie sprzyja, gdy doznają od kogoś krzywdy lub dotyka ich jakieś inne nieszczęście. W księdze czwartej znajdujemy opowiadanie o ubogim Janie: „pewien namawia tego księcia do gry w kości; schodzą się, walczą, na środku leży nagroda zwycięstwa, duża ilość srebra. I chwieje się chwilę los walki i waha się przy rzucie kostek; ów boi się, wzdycha i drży, cały zdumiony między nadzieją i odwagą, i cały pozbawiony tchu. Końcowy wreszcie rzut rozstrzyga los walki i wyrok zwycięstwa ogłasza dla księcia. Wtedy gracz, uniesiony jakimś szałem złości, podnosi pięść, macha nią mocno, uderza księcia w twarz i korzystając z dobrodziejstwa nocy, wyrywa się z rąk krzyczących ludzi, i zabiera się do ucieczki. Ten [uciekinier] ledwo co znaleziony stawiony przed sąd i przez wszystkich uznany winnym obrazy majestatu ma być rozszarpany na kawałki"[31].

Inne opowiadanie mówi o gniewie prostego ludu Połekszan: „[Kazimierz] wobec nieugiętej okrutności na Połekszan zuchwalej uderza, przez

[30] IV, 24, 16.

[31] „Quidam ad alee duellum hunc principem sollicitat; congrediuntur, confligunt, iacet in medio pignus uictorie, argenti quantitas inmensa. Vacillat aliquantisper belli fatum et fluctuat in talorum ambiguo; pauet ille, suspirat ac trepidat, totus inter spem ac timorem stupidus, totus exanimis. Finitiuus tandem iactus fatum duelli dirimit et calculum uictorie principi sententiat. Tum lusor, quadam doloris correptus uesania, pugnum exerit, contorquet summo uibramine, maxille principis incutit et noctis beneficio de manibus circumstantium elapsus, in fugam conuertitur. Qui uix tandem repertus consistorio presentatur et a cunctis reus utpote maiestatis carptim demembrandus appetitur" – IV, 5, 15–16.

nikogo wojną ani dzielnością nie dotkniętych. Wydawało się bowiem Kazimierzowi niechwalebnym, zadowolić się sławą ojcowską. Są zaś Połekszanie plemieniem Getów lub Prusów, ludem najokrutniejszym, bardziej okrutnym od dzikich zwierząt i niedostępnym z powodu bardzo rozległych pustyń, i bardzo zarosłych gęstwin gajów, [i] przepastnych bagien[32].

Innym poważnym rodzajem gniewu jest **tyrańskie** (*tyrannides*), czyli gniew władcy. Tutaj gniew jest o tyle surowszy, że poddani zdani są na wolę władcy: „Kiedy ten niczego się [już] dla siebie nie spodziewał, jak tylko okrutnej kary śmierci, książę mówi: Niechaj się nie niepokoi, dostojnicy, wasza surowość, ponieważ cechą lekkomyślności jest obawiać się z powodu spraw lekkomyślnych (...). Cóż, proszę, czy godne jest gniewu, to czego biedny Jan się dopuścił?" („Quo de se nihil nisi crudele mortis ludibrium prestolante, ait princeps: Ne moueatur, proceres, uestra grauitas, quia leuitatis est causis ex leuibus indignari [...] Quid, queso, quid indignatione dignum pauper Johannes admisit?")[33]. W księdze drugiej czytamy o tyrańskie Bolesława Śmiałego: „Quos tyrannus indignatissime obiurgans, ipse manus inicit sacrilegas, ipse sponsum e gremio sponse, pastorem ab ouili abstrahit, ipse patrem inter filie amplexus et filium in maternis pene uisceribus obtruncat" („Tyran karcąc ich bardzo niegodziwie, sam kładzie świętokradcze ręce i sam oblubieńca z łona oblubienicy i pasterza odciąga od owczarni i sam ojca w objęciach córki i syna prawie we wnętrznościach matki morduje")[34].

Zaś w księdze drugiej znajduje się legendarny opis o Popielu: „Ich zwłokom także bardzo okrutny tyran odmówił pogrzebu, twierdząc, że zostali dotknięci zemstą niebieską (...). Z zepsutych bowiem ciał, które rozkazał wyrzucić niepochowane, wylęgły się myszy w niezwykłej ilości, które go poza bagna, stawy i rzeki, przez stosy ognia tak długo ścigały, że go z żoną i dwoma synami zamkniętymi w bardzo wysokiej wieży zagryzły najokropniejszymi ukąszeniami" („Quorum funeribus etiam sepulturam ille tyrannorum atrocissimus denegauit, probans celesti extinctos ultione [...] Ex cadauerum namque corruptela, que inhumata iusserat abici, mures

[32] „[Kazimirus] in Pollexianorum ceruicosam feritatem animosius accingitur, nullius hactenus bello uel uirtute attemptatam. Glorioso enim uisum est Kazimiro inglorium, paterna uideri gloria contentum. Sunt autem Pollexiani Getharum uel Prussorum genus, gens atrocissima, omni ferarum inmanitate truculentior, propter uastissimas solitudinum intercapedines, propter concretissimas nemorum densitates, propter bituminata inaccessibilis palustria" – IV, 19, 1–2.

[33] IV, 5, 17.

[34] II, 20, 4.

insolite quantitatis ebulliere, qui eum trans stagna, trans paludes, trans flumina, trans igneos etiam rogos tamdiu sunt insectati, donec cum uxore ac duobus filiis turri eminentissime inclusos morsibus amarissimis absumsere")[35].

Trzecim i szczególnym rodzajem gniewu jest **gniew kobiety** (*ira feminae*). Wincenty wspaniale ukazuje go w symbolicznym opowiadaniu w księdze trzeciej: „Pewnemu mędrcowi doniesiono, że urodził mu się syn. Miły, mówi, to dar i dobrodziejstwo natury, lecz polecam strzec, aby nigdy nie ssał innego mleka jak tylko z piersi najokrutniejszego ze zwierząt. Mówią mu: Czy należy poszukać wilczycy? Rzecze: w ogóle nie. Czy lwicy? nie. Czy tygrys? nie daj Boże. Czy całożercy? w ogóle. Cóż więc jest najsroższe spośród wszystkich istot żywych? Odpowiedział: To, co jest ze wszystkich najłagodniejsze, wskazując kobietę. Jest bowiem wszelka łagodność kobieca sroższa od wszelkiej dzikości, dziksza od wszelkiej srogości" („Cuidam sapienti nuntiatur filius natus. Gratum, inquit, munus ac bereficium nature, set caueri iubeo ne umquam lac sugat nisi ab uberibus atrocissime beluarum. Dicunt ei: Querendane est lupa? Ait: minime. Numquid leena? non. Tiaris? absit. Olophagus? nequaquam. Quod ergo animantium omnium est atrocissimum? Respondit: quod omnium est mansuetissimum, feminam significans. Est enim omnis mansuetudo feminea omni seueritate trucuientior, omni truculentia seuerior")[36]. Jakby komentując powyższe słowa, autor dodaje: „lecz szybciej tysiąc razy mógłbyś złagodzić furię Erebu, niż być [jeden] raz przebłagać srogość kobiecą" ("Set Herebi citius milies mansuefeceris inferias, quam femineam semel exoraueris truculentiam")[37]. W innym opowiadaniu o księciu Władysławie, czytamy, że „in se humanissimus uxoris atrocitate ab humanitate desciscit" („sam w sobie bardzo ludzki

[35] I, 19, 20. 23. W księdze czwartej znajdujemy też symboliczne opowiadanie o tyrańskie w morzu: „Sumy odpowiadają że pod podobnym jarzmem własnego tyrana jęczą, bowiem wybrały szczupaka na króla. Jednak postanowiły odroczyć czas narady i go zataić. Tymczasem wieloryb, chciwy zdobyczy, zapędza się wraz z bałwanami fal na suchy piasek, lecz z powodu odbijających się bałwanów, nie mógł tak wielki potwór rozwinąć swych sił na lądzie, i napadnięty przez małe gady ginie" („Respondent siluri simili sese proprii tyranni peste laborare, lupum enim in regem creauerant. Procrastinari tamen, set celari placet deliberationis inducias. Cetus interim prede auiditatem secutus, proprio impetu cum fluctibus in arentia sabula propellit repenteque resilientibus undis, quia uires in arido explicare tanta belua non poterat, ab exiguis reptilibus et appetitur et extinguitur") – IV, 19, 12.

[36] III, 27, 1–2.

[37] III, 26, 25.

dzięki zuchwałości żony odstępuje od [swej] ludzkości")[38], i staje się człowiekiem bardzo okrutnym[39].

Innym rodzajem gniewu jest **gniew Boga** (*ira Dei*). W czwartej księdze dowiadujemy się o tym, jak Bóg rozgniewał się na króla Dawida: „nam sanctus Dauid non opprimi set numerari iusserat populum, diuine tamen offensam indignationis incurrit. Quam nihilominus cuiusdam contritiuncule momento prorsus expiauit" („Bowiem święty Dawid rozkazał nie ciemiężyć, lecz policzyć lud, jednak [przez to] popada w niechęć obrazy bożej. Ten [gniew] prawdziwą skruchą w krótkim czasie zupełnie przebłagał")[40]. W księdze trzeciej autor opowiada o zdobyciu Poznania: „Jeszcze więc mieli pokarm w samych ustach, a gniew Boga spadł na nich: wpadają na biesiadujących, niebacznych przewracają, otłumanionych zabijają" („Adhuc ergo erant esce eorum in ore ipsorum et ira Dei ascendit super eos: epulantibus insiliunt, incautos obruunt, stupidos obtruncant")[41].

WADA GNIEWLIWOŚCI

Wada **gniewliwości** (*iracundia*), według mistrza Wincentego, powstaje wtedy, gdy gniew często się powtarza i zakorzenia się już w ludzkiej duszy. Człowiek długi czas zagniewany, rozważa przyczyny gniewu i w końcu uznaje go za coś słusznego: „Digna enim non est eius indignatio, cuius animus intra se tranquillior causas indignandi non ponderat, immo iniquum est examen, cuius trutina iactatur in turbine" („Niesłuszny bowiem jest gniew tego, którego umysł wewnątrz spokojniejszy nie rozważa przyczyn

[38] III, 26, 24.

[39] Por. III, 26, 25. Natomiast w pierwszej księdze kroniki znajdujemy następujące życzenie: „ut tam uestra quam uestrarum successionum perpetuitas sub femineo consenescat imperio" („abyście tak wy jak i wasi potomkowie zestarzeli się pod władzą kobiety") – I, 7, 4.

[40] IV, 3, 5.

[41] III, 28, 7. Według autora, gdy karę wymierza człowiek pobożny, nie jest ona surowa: „Z tej przyczyny tenże sprawca zbrodni został skazany przez Kazimierza na wygnanie. Nie musiał się więc obawiać surowszego gniewu, ze strony tego, którego majestat zbezcześcił tak nierozważnym zuchwalstwem. Ponieważ jednak pokorny udał się do najpobożniejszego majestatu Kazimierza, chociaż powątpiewał w przebaczenie, nie zwiodła go pomyślność" („Quam ob causam idem sceleris auctor in exilium est a Kazimiro actus. Non iniuria igitur eius seueriorem indignationem trepidare debuit, cuius maiestatem ausu tam temerario inpegit. Quia tamen ad piissimum Kazimiri numen supplex confugit, desperate licet uenie successus illi non defuit") – IV, 15, 5.

zagniewania, niesłuszne bowiem jest badanie tego, którego los jest w niebezpieczeństwie")[42]. Człowieka opanowanego przez tę wadę autor określa terminem *iratus* (zagniewany). Pisze o tym w księdze czwartej: „Poznawszy to zagniewany król Syrii wysłał wojsko do oblężenia miasta Dotaim, w którym mieszkał Elizeusz, aby pochwyconego przyprowadzić" („Quo rex Syrie cognito, iratus misit exercitum ad obsidendam Dotaim ciuitatem, in qua habitabat Heliseus, ut captus adduceretur")[43].

STANY POKREWNE GNIEWOWI

Wincenty Kadłubek pisze także o dwóch stanach pokrewnych gniewowi. którymi są: dzikość i szał. **Dzikość** (*truculentia*, *atrocitas*) to jeszcze nie gniew, ale pewien stan pierwotny bardzo bliski gniewowi. W księdze drugiej czytamy: „Non est certe humanum id feritatis homini quamlibet atrocissimo inputare" („Zaprawdę nie jest to ludzkie nawet najzuchwalszemu człowiekowi przypisywać taką dzikość")[44]. Według autora, dzika jest natura psów: „Tak z powodu tej klęski Ambrów i Sygambrów, o której niedawno wspomniałem, także wszystkie bardzo łagodne zwierzęta nauczyły się pragnąć ludzkiej krwi do tego stopnia, że nie tylko psy, których natura sama przez się jest dzika, lecz i koty porzuciwszy myszy, rzucały się na ludzi" („Sic ex Ambrorum et Sicambrorum illa cede, cuius non longe ante memini, omnes etiam permansuete bestie humanum sanguinem sitire didicerant, ut non modo latratiles, quorum natura sua sponte fera est, set et cati soricibus obmissis in homines ultro procurrerent")[45].

Natomiast w pierwszej księdze kronikarz umieścił legendę o potworze: „był bowiem w załomach pewnej jamy potwór bardzo niezwykłej dzikości, który jak sądzą pewni nazywa się całożercą" („Erat enim in cuiusdam speculi anfractibus monstrum atrocitatis inmanissime, quod quidam olophagum dici putant")[46]. Wincenty dodaje, że są jednak ludzie, którzy posiadają pewną dzikość: „Przypływają zarzewia zbrodni, zbrodni podniety, zbiegowie najzuchwalsi, jednych z nich lekkomyślność, drugich nienawiść do Sieciecha, innych dzikość, uczyniła pozbawionych ojczyzny" („Af-

[42] IV, 5, 17.

[43] IV, 17, 7; Kronikarz ponadto określa ludzi opanowanych wadą gniewliwości: *indignationis animositate* (uniesieni gniewnym zapałem) – IV, 23, 7.

[44] II, 28, 33.

[45] III, 19, 1.

[46] I, 5, 4.

fluunt flagitii fomites, sceleris incentiua, transfuge atrocissimi, quorum quosdam leuitas, quosdam inuidia Cethegi, alios truculentia fecerat extorres")[47]. Drugi stan bliski gniewowi to **szał**, **szaleństwo** (*fatuitas*, *furor*). To coś więcej niż gniew, choć powody tego stanu są różne. O jednym z przykładów szału czytamy w księdze czwartej: „natychmiast wąż ukąsił w wargę całującego, i z tego powodu zraniony i wystraszony ojciec natychmiast odskakuje, z trudem odrzuca węża z częścią wargi i zabija, syna zaś na pół umarłego zanosi do swoich i wkrótce młodzieniec zdrowieje po wyrzuceniu wszelkiej trucizny. Ojca zaś jad [węża], wszczepiony przez ukąszenie, doprowadza do szału. Miotany tym [szałem] bardzo okrutnie, gdy innych [części] nie mógł dosięgnąć, gryzie własny język i wargi na kawałki i połyka, w ten sposób szarpiąc własne członki wyzionął nareszcie ducha"[48].

O innym szaleństwie dowiadujemy się z księgi drugiej: „Tymczasem rabusie pomorscy napadają zbrojnie na przyległe obszary Polski. Bolesław więc niczego takiego nie podejrzewając, jednakże przybywa rozważnie z nielicznymi ludźmi i uderza na wrogów. Cóż to za szaleństwo, co za zuchwałość! Tylko osiemdziesięciu mężów walczy z trzema tysiążcami" („Interea Pomoranorum latrunculi Polonie conterminia manu ualida insiliunt, flammas iniciunt, predas abigunt. Igitur Boleslaus nihil tale suspicatus, instupidus tamen, cum paucis aduolat, hostes aggreditur. Quantus furor, quanta temeritas! Octoginta dumtaxat uiri cum tribus milibus committunt")[49]. Opis jeszcze innego szaleństwa, znajdujemy w ostatniej ksiêdze kroniki: „Est autem in Cracouiensi prouincia locus a nomine fluuii Moscaua dictus, ab Andreouiensi cenobio non longe distans. In quo loci spineti seu rubeti cuiusdam interiectu confrendunt acies, stant hinc, stant inde falanges, ferrea stant nemora, stant pila minantia pilis. Quorsum, queso, uiri? quorsum miseranda iuuentus? Non furor est mergi uelle cruore suo?" („Jest zaś w ziemi krakowskiej miejsce Mozgawa, nazwane tak od rzeki, leżące niedaleko od [cysterskiego] klasztoru jędrzejowskiego! W tym miejscu w czasie przeprawy, obfitym w ciernie i krzewy, spotykają się wojska, stoją z obu stron oddziały, stoją żelazne lasy i stoją włócznie zagrażające włócz-

[47] II, 22, 15.

[48] „Illico serpens osculantis labio morsum inpingit, quo lesus pater ac territus repente resilit et serpentem uix cum parte labii abstrahit et obterit, paruulum semianimem ad suos reportat et in breui redditur sospitati adolescens, omni ueneno euomito. Patrem uero ex uulnere serpentis infusum uirus in uesaniam uertit. Qua obscenissime agitatus, cum alios appetere non posset, linguam, labia mordicatim sibi detruncans absorbet, sic propria membra dimordicans uix tandem expirat" – IV, 7, 7–8.

[49] II, 26, 4.

niom. Dokąd to, proszę, mężowie? Dokąd to nieszczęsna młodzieży? Czyż nie szaleństwem jest broczyć we krwi braterskiej?")[50]. Kronikarz dodaje, że również miłosierdzie czynione bez sprawiedliwości zawsze jest szaleństwem (*misericordia sine iustitia fatuitas*)[51].

Według Wincentego, zdarzają się też i inne szaleństwa: „Jeden z niewolników ocalił swego pana już starego i jego małego syna, przez którego niewolnik został pouczony, aby, gdy wszyscy udadzą się na jedno pole, i pozostali będą oglądać wschód, on sam patrzył na zachód. Jednym wydaje się to śmieszne, niektórym szaleństwem szukanie wschodu słońca na zachodzie. Skoro tylko zaczęło dnieć, on jako pierwszy wskazał blask słońca na najwyższym szczycie kraju" („Unus ex seruis domino suo iam seni et filio eius paruulo pepercerat, a quo seruus informatus, cum omnes in campum unum processissent, ceteris orientem spectantibus, solus occidentem intuetur. Aliis ridiculum, nonnullis uideri furor solis ortum in occidente querere. Ubi autem primo diescere cepit, hic primus fulgorem solis in summo ciuitatis fastigio ostendit")[52]. Autor opisuje i takie sytuacje, kiedy złoczyńcy tracąc rozum „zostali ogarnięci jakimś nagłym szałem, oni sami i żony oraz ich dzieci, tak że sami siebie nawzajem bądź to żelazem, bądź to kamieniami albo kijami uderzali, iż nie tylko sobie najdroższych jako nieznajomych, lecz jako wrogów prześladując, wygnali z ich mieszkań" („quadam repentina tam ipsi quam coniuges et paruuli eorum correpti sunt uesania, ut sese inuicem nunc ferro nunc saxis aut stipite appeterent et suorum carissimos non modo ut incognitos, set ut hostes a suis domiciliis persequenter expulsarent")[53]. Kończąc swe rozważania, Wincenty uważa, że wśród uczuć ludzkich odpowiednikiem szaleństwa jest smutek[54].

ZAPOBIEGANIE GNIEWOWI

Gniew jako stan przeciwny naturze ludzkiej winien być ograniczony do minimum[55]. Według kronikarza jest to możliwe dzięki trzem zabiegom: unikaniu okazji do gniewu, łagodzeniu gniewu (gdy już się pojawi) oraz nabyciu cnoty łagodności. Autor twierdzi, że trzeba unikać wszelkich oka-

[50] IV, 23, 4.
[51] III, 3, 1.
[52] I, 14, 3.
[53] III, 10, 7.
[54] IV, 20, 8.
[55] Por. II, 28, 33.

zji do gniewu. W każdej sytuacji konieczne jest odczekanie i przemyślenie, a więc rozważenie jakie są powody gniewu. Lekkomyślnością jest bowiem gniewać się na kogoś bez żadnego powodu[56].

Gdy już gniew się pojawił, trzeba złagodzić przynajmniej niektóre jego objawy. W księdze trzeciej czytamy: „Quia uero manibus occisorum uisus est parentasse, quod de atrocissimo Polonorum occisore sumpsit supplicium, potuit Laodarides iram Boleslai aliquantum demulsisse" („Ponieważ zaś wydawał się, że pomścił duchy zabitych, gdyż skazał na śmierć najokrutniejszego zabójcę Polaków, mógł Włodar złagodzić nieco gniew Bolesława")[57]. A opisując dzieje Filipa Macedońskiego, Wincenty stwierdza, że „kiedy Filipowi oblegającemu miasto Motanę, strzała wypuszczona z murów wykuła prawe oko króla, to dzięki tej ranie ani nie był gnuśniejszy, ani bardziej zagniewany na wrogów" („qualiter Philippo Motanam urbem oppugnante, sagitta de muris iacta regis dextrum oculum effoderit, quo uulnere nec segnior in bellum nec iracundior in hostes")[58]. Według autora: „wszelka zaciętość, choć nieubłagana, łagodnieje przy mściwej karze" („omnis animositas, licet inexorabilis, ad multam uindicem mansuescit")[59]. Po ograniczoniu objawów gniewu do minimum, trzeba zatroszczyć się o nabycie cnoty łagodności.

Łagodność (*mansuetudo*) to, według kronikarza, cnota moralna, dzięki której życie ludzkie odzyskuje swój pierwotny blask: „Do tego stopnia dzięki sprawiedliwości i łagodności błyszczała w nim samym jasność umiarkowania niczym czystszego bursztynu, tak że ani surowość nie była nieugięta, ani łagodność rozpasana"[60]. Wincenty pisze, że czasem domownicy pomagają nam w osiągnięciu łagodności: Bolesław Mieszkowic „niekiedy także zmiękczony uściskami swej żony łagodniał" („nonnumquam etiam sue delinitus coniugis amplexibus mansuescebat")[61], natomiast Mieszko „przekonany rozumem albo zniewolony łagodnością wnuka przypomniał sobie, albo brzmienie układu, i kiedy może pomija to milczeniem, [i] odkładając jego skutek zwodzi" („ratione persuasus uel nepotis mansuetudine deuictus meminit, aut formam pacti, ubi potest, dissimulat, aut ubi dissimulare nequit, eius effectus procrastinando frustratur")[62].

[56] Por. IV, 5, 17.

[57] III, 23, 5.

[58] II, 28, 2.

[59] III, 23, 5.

[60] „Adeo ex iustitia et mansuetudine quasi electri purioris, cuiusdam temperamenti rutilabat in ipso serenitas, ut nec rigor esset rigidus nec mansuetudo dissoluta" – II, 10, 5.

[61] II, 10, 6.

[62] IV, 25, 10.

Innym razem powaga biskupa sprawia, że jego wrogowie łagodnieją. W księdze drugiej czytamy, że św. bp Stanisław „na którego ilekroć najzuchwalsi pomocnicy próbują nacierać, tylekroć skruszeni, tylekroć powaleni na ziemię łagodnieją" („Ad quem satellites atrocissimi, quotiens irruere temptant, totiens compuncti, totiens prostrati, mansuescunt")[63]. Tak samo majestat władczyni Wandy, wobec której „najrozsądniejsi zdumiewali się nad jej radami i najokrutniejsi z wrogów na jej widok łagodnieli" („prudentum consultissimi eius astupebant consiliis et hostium atrocissimi ad eius mansuescebant aspectum")[64], miał pozytywne oddziaływanie zarówno na poddanych jak i na nieprzyjaciół.

ZAKOŃCZENIE

Charakter każdego człowieka to swoista kompozycja cnót i wad. Według mistrza Wincentego, wśród wad gniewliwość, jako sprawność typowo ludzka, zasługuje na szczególną uwagę. Gniew to zawsze pewna „przewrotność natury" i „jad najzgubniejszy"[65], który sprawia, że nawet mąż najszlachetniejszy krzyczy, używa przemocy lub jest pozbawiony litości. Gniew często powtarzany przeradza się w wadę gniewliwości i zakorzenia się głęboko w ludzkiej duszy, bowiem człowiek zagniewany, rozważając przyczyny gniewu, uznaje go w końcu za coś słusznego. By zapanować nad gniewem konieczne jest unikanie okazji do gniewu, łagodzenie jego objawów oraz nabycie cnoty łagodności, bowiem „szlachetny jest ten, kogo umacnia własna cnota" („nobilis est, uirtus quem sua nobilitat")[66]. Wśród cnót moralnych: „sprawiedliwość jest mścicielką potwarzy, umiarkowanie [zaś] jest sprawczynią zgody, którą jak w wielkim stopniu [ktoś] posiada, tego dowodzi jego skromność, pokazuje łagodność, [i] uczy pokora" („est iustitia calumpniarum ultrix, est temperantia concordiarum imperatrix, que quanti sit penes hunc, eius probat modestia, astruit mansuetudo, docet humilitas")[67].

[63] II, 20, 4.

[64] I, 7, 2.

[65] Por. II, 28, 17.

[66] II 6, 1; por. SENEKA, *De providentia*, 4, 3; Według kard. J. Ratzingera „formowanie do należytego człowieczeństwa (...) to gruntowne nabycie cnót" – M. J. KEMPYS, *Josepha kard. Ratzingera teologia kapłaństwa*, Kraków 2002, s. 54.

[67] IV, 5, 8.

CHARAKTERISTIK DES ZORNS AUF DER GRUNDLAGE DER CHRONIK DES SEL. WINCENTY KADLUBEK

Der Charakter jedes Menschen ist eine eigenartige Komposition von Tugenden und Laster. Indem er über die moralisch-ethischen Haltungen schrieb, widmete der selige Wincenty Kadlubek (etwa 1150-1223), Krakauer Bischof (1208-1218) und Zisterzienser aus Jedrzejow (1218-1223), in seiner Chronik viel Platz dem Laster der Ärgerlichkeit. Laut dem Autor, ist der Mensch von Natur aus ein sanftes Wesen, dagegen ist der Zorn das völlige Gegenteil davon, denn er drückt sich in Schreien, der Gewalt oder dem fehlenden Mitleid aus.

Seine Ursachen sind gewöhnlich: das Nichtachten der Autorität (des Herrschers oder der Eltern), Verschwörung seitens der Konkurrenz (und die Angst vor ihr), Unterstützung von Verbrechen und Verbrechern, sowie das sog. Bedürfnis des Augenblicks (um sich Mut zu machen).

Wincenty bespricht fünf Symptome des Zorns: Empörung, Empfindlichkeit, Wut, Boshaftigkeit und Grausamkeit. *Empörung* ist die Missbilligung für jemandes Handlung, dagegen ist *Empfindlichkeit* umso schlimmer, dass sie länger dauert und festen Groll bildet. *Wut* ist die Reaktion auf ein ernstes Verschulden oder jemandes übermäßige Ruhe und *Boshaftigkeit* ist eine bewusste empfindliche Schädigung des anderen. Die schlimmste Erscheinung des Zorns ist die *Grausamkeit*, also entschiedene und gnadenlose Racheausübung auf den Gegnern.

Der Autor beschreibt vier charakteristische Arten des Zorns: den Zorn der einfachen Leute, den Zorn des Herrschers, den Zorn der Frau, sowie den Zorn Gottes. Die einfachen Leute verfallen in Zorn wenn ihnen das Schicksal nicht gnädig ist, wenn sie von jemandem Unrecht erfahren oder wenn sie ein anderes Unglück heimsucht. Der Zorn des Herrschers (*Tyrannei*) ist umso strenger, dass die Untertanen dem Willen des erzürnten Herrn ausgeliefert sind. Eine besondere Art des Zorns ist der *Zorn der Frau*, die als wechselhaftes Wesen einmal die Sanfteste sein kann und im nächsten Augenblick die Grausamste von allen Wesen. Über den *Zorn Gottes* schreibt der Autor, dass er immer die Gerechtigkeitszuteilung ist, jedoch kann ihn die Änderung der Lebensart und aufrichtige Reue besänftigen.

Das Laster der *Ärgerlichkeit* entsteht dann, wenn sich der Zorn oft wiederholt und sich in der menschlichen Seele bereits verwurzelte. Wincenty ist der Meinung, dass ein lange Zeit erzürnter Mensch die Ursachen des Zorns abwägt und letztendlich ihn für etwas richtiges hält. Der Chronist bespricht auch die mit dem Zorn verwandten Zustände: Wildheit und Raserei. Die *Wildheit* ist ein gewisser Urzustand, der sehr dem Zorn nahe ist, dagegen die *Raserei (Tollheit)* ist etwas mehr als der Zorn, obwohl ihre Gründe verschieden sein können.

Indem er über die Zornvorbeugung schreibt, stellt der Meister Wincenty fest, dass der Zorn als ein der menschlichen Natur widriger Zustand auf das Minimum begrenzt sein soll. Laut ihm ist das möglich dank drei Maßnahmen: Vermeiden der Gelegenheiten zum Zorn, Milderung seiner Symptome (wenn er schon erscheint), sowie Erwerb der Tugend der Sanftheit. Die *Sanftheit* verursacht, dass das menschliche Leben seinen ursprünglichen Glanz wiedergewinnt und der durch sie beherrschte Mensch ist in den Beziehungen mit den anderen voller Achtung, Wohlwollen und Ruhe.

tłum. Jerzy Kempys

Ks. Wojciech Kowalski

BÓG JEST MIŁOŚCIĄ
Filozoficzna refleksja nad miłością Boga, opisaną w encyklice Benedykta XVI, w świetle metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada

„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4, 16). Rozpoczynając tymi słowami swą pierwszą encyklikę *Deus caritas est*, papież Benedykt XVI zaznacza, iż zawierają one istotną prawdę dotyczącą nie tylko obrazu człowieka i jego drogi, ale ujmują ze szczególną jasnością istotę Boga[1]. Dlatego dla każdego chrześcijanina prawda o Bogu, który jest miłością, powinna stanowić, nie tylko ważny punkt religijnej medytacji i parenetycznej zachęty, ale winna być również przedmiotem filozoficznej refleksji. Skoro wiara poszukuje zrozumienia, to także ta – jedna z najważniejszych prawd wiary – domaga się swoistego wyświetlenia na gruncie racjonalnej, przyrodzonej refleksji. Artykuł ten jest próbą pokazania jak dwa systemy metafizyczne: św. Tomasza i A. N. Whiteheada, starają się od strony filozoficznej przybliżyć i rozjaśnić treść tej prawdy[2]. Pokazuje on również, że metafizyczna refleksja może stanowić ważne źródło intelektualnych inspiracji w poszukiwaniu przyrodzonych motywów wiary religijnej.

ROZGRANICZENIA POJĘCIOWE

Głębia tajemnicy miłości widoczna jest nie tylko w semantycznym zróżnicowaniu słowa *miłość*[3], ale również w różnorodności terminów, które

[1] BENEDYKT XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est"*(25.12.2005), Warszawa 2006, nr 1 [dalej: DCe].

[2] Instpirację do napisania tego artykułu stanowiła praca W. J. HILLA, *Two Gods of Love: Aquinas and Whitehead*, „Journal of Religion and Culture" 14(1979), s. 249–264.

[3] Papież pisze o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości między rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewny-

odsłaniają bogactwo rzeczywistości jaka kryje się za tym jednym polskim słowem. Tylko w samej starożytnej terminologii greckiej i łacińskiej odnajdziemy takie nazwy jak: *eros, philia, philotes, storge, agape, amor, amatio, dilectio, caritas, pietas, compassio, misericordia, affectio*. Spośród nich warto – za Ojcem Świętym – zwrócić uwagę głównie na trzy: *eros, philia* i *agape*. W greckiej filozofii przyrody miłość – *eros* stanowiła pozytywną siłę rządzącą całym kosmosem. Wprowadzała nie tylko harmonię w świat materii i zwierząt, ale była także zasadą ładu społecznego i pokoju. Empedokles uznał miłość (*philotes*) za sprawczą siłę jednoczącą elementy. Hezjod i Parmenides widzieli w *erosie* siłę poruszającą i porządkującą świat[4]. Platon jako pierwszy od strony filozoficznej zdefiniował miłość ludzką (*eros*) jako pragnienie posiadania dobra i kontemplację piękna. W *Uczcie* opisał ją jako warunek dążenia do prawdy i mądrości. Z kolei Arystoteles, zaliczając miłość-przyjaźń (*philia*) do cnót, określił ją jako pragnienie dobra drugiego człowieka, nie ze względu na siebie, lecz na niego samego[5]. Źródło moralnej doskonałości widział Stagiryta w miłości siebie (*philautia*). Nie była ona jednak egoistycznym pragnieniem przyjemności, ale cnotą dążącą do dobra i piękna. Arystoteles pisał także o miłości kosmicznej (*eromenon*). To Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel jest przedmiotem takiej miłości wszechświata, stanowiąc dlań celową przyczynę ruchu[6].

Jak widać, elementem formalnym charakteryzującym miłość jako działanie jest analogicznie rozumiane dobro (utożsamiające się w bycie z prawdą i pięknem). To ono łączy kochający podmiot z przedmiotem miłości. To

mi, o miłości bliźniego i o miłości Boga oraz o miłości między mężczyzną a kobietą, która to miłość wyłania się jako wzór miłości – por. DCe 2.

[4] „Można by sądzić, że to Hezjod pierwszy poszedł w tym kierunku i że taką myśl podzielał każdy, kto uważał, że zasadą jest miłość lub pożądanie w rzeczach. Tak na przykład sądził Parmenides. Ten bowiem, przedstawiając powstanie wszystkiego mówił, że «ze wszystkich bogów Miłość rządząca wszystkim jest najpierwsza», a Hezjod, że «ze wszystkiego najpierwszy był Chaos, a potem Ziemia o piersi szerokiej... I Eros ponad wszystkim nieśmiertelny». Ich zdaniem bowiem powinna być w rzeczach jakaś przyczyna zdolna nadać im ruch i porządek" – ARYSTOTELES, *Metafizyka,* oprac. M. A. KRĄPIEC, A. MARYNIARCZYK, tłum J. ŻELEŹNIK, Lublin 2000, 984 b.

[5] Arystoteles miłość-przyjaźń (*philia*) odróżnił od miłości-uczucia (*philesis*), ponieważ pierwsza z nich jest czynna a druga bierna. Rozróżnienie to stało się podstawą do podziału miłości na przyjacielską (*amor amicitiae*) i pożądliwą (*amor concupiscentiae*). Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska,* tłum D. GROMSKA, Warszawa 1996, 1157 b.

[6] ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1072 b. „Jest bowiem cel dla czegoś i jest cel w czymś. Otóż nie ma w rzeczach niezmiennych odniesienia do celu w pierwszym znaczeniu, lecz jest cel w drugim znaczeniu".

ono wywołuje *ruch* miłości, miłosny akt, będąc jego motywem i celem. „Pragniemy czegoś – pisze Arystoteles – ponieważ jawi się jako dobro, aniżeli przeciwnie, jawi się coś jako dobro, ponieważ tego pragniemy”[7]. Dostrzegamy więc pewien głód dobra po stronie kochającego i jego obecność po stronie ukochanego. Dlatego tak rozumiana miłość objawia się z jednej strony jako ubogacająca kochający podmiot, z drugiej zaś, jako zmuszająca podmiot do samotranscendencji – ekstazy[8].

Również na kartach *Biblii* widoczne jest terminologiczne zróżnicowanie, oddające głębię i bogactwo miłości (*ahaw – ahaba, hased*). Ponadto ze względu na brak skłonności do intelektualnej abstrakcji u Izraelitów często – zwłaszcza na kartach *Starego Testamentu* – spotykamy się z innymi słowami, które zabarwione emocjonalnie oznaczały różne rodzaje miłości. I tak na przykład słowo *znać* lub *być wiernym* znaczyło tyle, co kochać[9]. Na uwagę z pewnością zasługuje fakt, że w greckim przekładzie Starego Testamentu słowo *eros* występuje zaledwie dwa razy, a w *Nowym Testamencie* nie pada ani jeden raz. Spośród trzech wspomnianych terminów – *eros, philia, agape* – pisma nowotestamentowe uprzywilejowują dwa ostatnie, zwłaszcza *agape*. Pojecie miłości-przyjaźni (*philia*) zostało podjęte i pogłębione przez św. Jana dla wyrażenia relacji między Jezusem i Jego uczniami[10].

Natomiast termin *agape* – będący odpowiednikiem starotestamentowego *ahaba*[11] – wyraża doświadczenie miłości, która jest odkryciem drugiej osoby i poszukiwaniem jej dobra, przezwyciężeniem egoizmu, gotowej do poświęceń i wyrzeczeń. Miłość taka – pisze papież – „jest ekstazą, ale nie ekstazą w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia *ja* w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”[12]. Pominięcie terminu *eros* nie jest jednak rów-

[7] Tamże.

[8] Ekstaza wyraża moc sprawczą pożądania, które kieruje się na zewnątrz ku przedmiotowi, oznacza ruch eksterioryzacji podmiotu ku przedmiotowi, który to ruch jest uzupełnieniem interioryzacji poznawczej. Por. M. A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna,* [w:] *Dzieła wszystkie*, t. XX, Lublin 1996, s. 252–253.

[9] Por. *Słownik teologii biblijnej,* red. X. LEON-DEFOUR, Poznań–Warszawa 1973, s. 484.

[10] DCe 3.

[11] „To słowo zostaje potem zastąpione słowem *ahabà*, które w przekładzie greckim *Starego Testamentu* jest oddane terminem o podobnym brzmieniu *agape*, który, jak widzieliśmy, stał się wyrażeniem charakterystycznym dla biblijnego pojęcia miłości” – DCe 6.

[12] Tamże.

noznaczne z deprecjonowaniem miłości *ziemskiej* jaką miał on symbolizować, na rzecz miłości *niebiańskiej* – *agape*. Raczej *eros,* oznaczający miłość *wstępującą*, posesywną, *amor concupiscentiae*, zostaje wydoskonalony i uzupełniony o miłość *zstępującą*, ofiarną, *amor benevolentiae*. „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie (...) znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądający, wstępujący – fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiej osoby będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął *być dla* niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze”[13].

Zatrzymajmy się jeszcze przy biblijnym terminie *agape* (łac. *caritas*)[14]. *Nowy Testament* stosuje go na oznaczenie miłości człowieka do Boga oraz miłości jaka wiąże wyznawców Chrystusa (Rz 8, 28; 1 Kor 2, 9; Ef 6, 24). Jednak miłość ta nie ma swego pierwotnego źródła w samym człowieku, w jego naturze. Jest ona raczej odpowiedzią na miłość, którą został ukochany przez Boga. Inicjatywa leży po Jego stronie. „On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy – pisze Benedykt XVI – dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością. Bóg nie nakazuje nam uczucia, którego nie możemy w sobie wzbudzić. On nas kocha, pozwala, że możemy zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego *pierwszeństwa* miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w nas”[15].

Nowy Testament równocześnie zaznacza nie tylko, że nasza miłość do Boga i bliźniego jest ostatecznie uprzyczynowana przez Boga („popatrzcie,

[13] Tamże, nr 7.

[14] „Aspekt filozoficzny i historyczno-religijny, który trzeba uwypuklić w tej biblijnej wizji, to fakt, że z jednej strony mamy do czynienia ze ściśle metafizycznym obrazem Boga: Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy – *Logos*, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*” – DCe 10.

[15] Tamże, nr 17.

jaką miłością obdarzył nas Ojciec" – 1 J 3, 1), ale również to, że miłość taka, choć niczego nie może ofiarować Bogu, czego On sam by nie posiadał, jest jednocześnie jako dar ubogaceniem ofiarującego ją człowieka. (1 Kor 4, 7) Bóg, który sam jest miłością, obdarza miłością i wszystko czyni z miłości. Miłość Jego jest łaską rozlaną w ludzkich sercach, doskonałym wypełnieniem prawa, więzią doskonałości. Ona jest przyczyną tego, co apostoł Paweł nazywa „nowym stworzeniem" (Ga 6, 15) i „życiem według Ducha", które jest w opozycji do „życia według ciała" (Rz 8). Jej owocem w człowieku jest „ponowne narodzenie" (J 3, 3), „adopcja", „usynowienie" (Ef 1, 5).

MIŁOŚĆ I BÓG W FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Ze względu na obszerność zagadnienia, którego nie sposób nawet schematycznie omówić w wąskich ramach artykułu, pragnę skupić się jedynie na trzech jego aspektach: czym jest miłość według Akwinaty, jakie wyróżnia on rodzaje miłości, co mówi o miłości Boga[16].

Rozważając zagadnienie miłości w nauczaniu św. Tomasza, należy rozpocząć od stwierdzenia, na które zwraca często uwagę, że następstwem każdej formy – jako czynnika współkonstytuującego byt – jest pewna dążność, skłonność do współmiernej dla siebie doskonałości[17]. Doskonałość zaś i sposób pożądania jest następstwem sposobu i doskonałości bytowania danej formy. W związku z tym, jeśli forma jest czymś wrodzonym, pożądanie jest również wrodzone, natomiast gdy pożądanie jest zmysłowe, to jego forma jest na poziomie poznania zmysłowego, a gdy intelektualne, to forma jest intelektualnym pojęciem[18].

Zatem bezpośrednim następstwem wymienionych form jest dążenie do właściwego działania i do właściwego dla tego działania celu, który to

[16] Na temat Tomaszowej koncepcji miłości zobacz: A. GUDANIEC, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, „Ethos" 11(1998) z. 3, s. 161–170; tenże, *Miłość dobra jako podstawa dynamizmu bytowego*, [w:] ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *De bono. O dobru*, Lublin 2003, s. 283–298; tenże, *Miłość*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 237–251; M. KOWALEWSKA, *Aktualność Tomaszowej koncepcji miłości i uczuć*, „Ethos" 11(1998) z. 3, s. 151–160.

[17] ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *In De anima*, lib. II, lect. 5, n. 8.: „Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio".

[18] Tamże. „Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur inclinatio quaedam quae dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis; sicut inclinatio consequens formam naturalem, dicitur appetitus naturalis".

cel jest doskonalącym dobrem[19]. Owa skłonność ku dobru jest jednak tylko możnością aktualizującą się w takich aktach woli, jak: pożądanie, rozkosz, smutek czy nienawiść. Pierwszym zaś aktem woli, według św. Tomasza, jest miłość. „Skoro miłość wnosi odniesienie władzy dążenia ku dobru kochanego, dlatego to, jak ktoś jest kochany, dzieje się na tyle sposobów, na ile sposobów dzieje się, że coś jest dobrem drugiego. Co oczywiście, po pierwsze, dzieje się na dwa sposoby; bowiem o dobru mówi się na dwa sposoby, podobnie jak też o bycie: w pierwszy sposób mówi się właściwie i prawdziwie, że jest bytem to, co istnieje samodzielnie, tak jak kamień czy człowiek; inaczej gdy nie istnieje samodzielnie, lecz dzięki czemuś innemu, jak biel nie istnieje samodzielnie, lecz dzięki niej coś jest białe"[20].

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia możemy powiedzieć, że dla św. Tomasza miłość jest siłą jednoczącą byt z doskonalącym go dobrem, jest „zasadą ruchu zmierzającego do ukochanego celu"[21]. Gdy dotyczy to każdego bytu – mamy do czynienia z czymś co, nazywamy miłością kosmiczną; gdy zaś jej źródłem jest byt osobowy – z miłością osobową, upodobaniem (podstawowym aktem woli nakierowanym na dobro). Biorąc pod uwagę źródło lub dziedzinę przejawiania się miłości, możemy mówić o miłości naturalnej (skłonność natury bytu ku właściwemu jej dobru) oraz miłości zmysłowej i rozumnej (akt władzy pożądawczej). Ponadto, mówiąc o miłości osobowej, ze względu na rodzaj dobra – narzędne (rzeczowe, akcydentalne) i samo w sobie (osobowe, substancjalne) – możemy mówić o[22]:

- miłości pożądliwej *(amor concupiscentiae)* – miłość do rzeczy (*finis qui*), gdy podmiot chce dobra dla samego siebie. Jest to miłość niedoskonała,

[19] Por. M. A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., s. 248.

[20] ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *In Dionysii de Divinus Nominibus*, c. 4, l. 9. „Unde considerandum est quod, cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius. Quod quidem, primo, contingit dupliciter; nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens: dicitur enim, uno modo ens proprie et vere, quod subsistit ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album Est".

[21] „Amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum." ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1. W dalszym ciągu tekstu cytowane jest wydanie tego dzieła oznaczone skrótem *S.th.*

[22] „Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae". - S.th., I-II, q. 26, a. 4.

gdyż nie kochamy tu dobra jako takiego, jako substancji samej w sobie, ale kochamy to dobro jako cząstkę własnej doskonałości, czyli o ile jest ono w stosunku do mnie, jako podmiotu-substancji, tylko przypadłością[23]. „Stąd gdy jakichś rzeczy pożądamy, mówimy wprost i we właściwy sposób, że ich pragniemy, a nie że je kochamy, gdyż raczej kochamy samych siebie. Mówimy więc, że je kochamy przypadłościowo i nie we właściwym znaczeniu"[24];

- miłości życzliwości (*amor benevolentiae*) – miłość do osoby (*finis cui*). Chce dobra nie jako swojej własnej cząstki doskonałości, ale jako dobra dla drugiej osoby, czyli dobra dla samego dobra. Zwraca się więc ku temu, co samo przez się jest dobrem, a więc samo dla siebie jest kochane. „Prawdziwa miłość pragnie czyjegoś dobra jako jego dobra. Przypadłościowo zaś kocha czyjeś dobro ktoś, kto pragnie go tylko jako prowadzącego do innego dobra. Tak na przykład, gdy ktoś chce, by wino się przechowało po to, aby mógł je wypić, lub gdy ktoś chce dobra człowieka, by był mu pożyteczny lub miły, to kocha wino i człowieka przypadłościowo, siebie zaś kocha sam przez się"[25];
- gdy w miłości życzliwości pojawi się wzajemność i obcowanie, mówimy wówczas o miłości przyjacielskiej (*amor amicitiae*). Możemy jeszcze mówić o miłości nadprzyrodzonej, gdy jej źródłem jest poznanie dokonujące się w wierze.

Według św. Tomasza miłość jest *siłą jednoczącą*. „Dlatego to, że ktoś kocha siebie, znaczy, że chce dla siebie dobra, a zatem pragnie jak może, zjednoczyć się z dobrem. (...) Przez to natomiast, że ktoś kocha kogoś innego, chce dobra dla kogoś innego. Posługuje się więc nim niby sobą, odno-

[23] Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., s. 254.

[24] ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles,* tłum Z. WŁODEK, W. ZEGA, Poznań 2003, I, c. 91 (dalej: S.c.G.).

[25] Tamże. „Według Tomasza kochamy przypadłości, gdyż służą one substancji; (...) a właśnie jej dobra tak naprawdę chcemy. Aby zrealizować owo pragnienie, potrzebujemy niekiedy do tego pewnych środków, np. człowiek pragnąc dla siebie pożywienia (a jest to *amor concupiscentiae*), realizuje potrzebę własnego dobra i w ten sposób przejawia *amor benevolentiae.* Miłość pożądania staje się narzędziem realizacji miłości duchowej" – T. BARTOŚ, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, Kraków 2004, s. 140; Potwierdzają to słowa Akwinaty: „Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se; et ideo oportet quidem diversitatem amorum accipere secundum ea quae sic amamus ut eis velimus bonum" – ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *In Dionysii de Divinus Nominibus*, c. 4, l. 9.

sząc dobro do innego jak do siebie samego. Dlatego miłość nazywa się *siłą scalającą*, ponieważ ten kto kocha, łączy kogoś innego ze sobą, odnosząc się do niego jak do siebie"[26]. Ponadto, ponieważ każda miłość oparta jest na substancjalnej jedności jej podmiotu z samym sobą (tj. ze swoim istnieniem), miłość siebie (*amor sui*) jest wzorem każdej miłości[27].

Stąd miłość drugiego jest uzasadniona jako podobieństwo do miłości siebie. „Gdy ktoś kogoś kocha miłością przyjacielską, chce dla niego dobra tak, jak dla siebie samego, gdyż widzi w nim jakby drugiego siebie. Stąd też przyjaciela nazywa się drugim *ja*[28] – pisze św. Tomasz. Nie niweczy to jednak przylgnięcia do dobra ze względu na nie samo, gdyż to właśnie kochana osoba jest dobrem samego kochającego. Co więcej, przylgnięcie do dobra osobowego doskonali kochający podmiot (*finis cuius gratia*), na sposób dobra duchowego i niejako *wyprowadza nas z siebie*, co przejawia się w byciu dla drugiego, w ofiarowaniu się drugiemu[29]. To ofiarowanie nie zubaża jednak kochającego, gdyż im bardziej bezinteresowna jest miłość, tym więcej bogaci tego, kto kocha.

Dodajmy jeszcze, że skoro miłość jest *siłą scalającą*, to by mogła zjednoczyć byt z doskonalącym je dobrem, musi zaistnieć konnaturalne oddziaływanie oparte na spowinowaceniu podmiotu z przedmiotem. Gdzie bowiem zachodzi pożądanie, tam uprzednio musi zaistnieć konnaturalność w jakimś porządku bytowania[30]. Jak pisze J. Pieper „miłość zawiera w sobie zawsze już z góry przesądzone przyporządkowanie osoby kochającej i kochanej i na tym przyporządkowaniu polega; innymi słowy, nikt nie mógłby kochać czegokolwiek lub kogokolwiek, gdyby świat (...) nie był jedną rzeczywistością i nie mógł być doświadczany jako coś fundamentalnie jednolitego. (...) Krótko mówiąc, utwierdza nas to w pewności, że miłość nie tylko rodzi i stwarza jedność, ale już ją zakłada"[31].

A jak to ma miejsce w przypadku Boga? „W kim więc jest wola, czy pożądanie – pisze Akwinata – w tym musi być miłość. (...) Wykazano już

[26] S.th., I, q. 20, a. 1.

[27] S.th., II–II, q. 26, a. 3. „Bóg będzie dla każdego całkowitym powodem miłowania dlatego, bo Bóg jest całkowitym dobrem człowieka. Gdyby bowiem (...) Bóg nie był dobrem człowieka, człowiek nie miałby powodu miłowania go. Dlatego porządek miłości domaga się, by po Bogu człowiek najwięcej miłował samego siebie" – por. J. PIEPER, *O miłości, nadziei i wierze,* tłum I. GANO, K. MICHALSKI, Poznań 2000, s. 89, 103.

[28] S.th., I–II, q. 28, a. 1.

[29] M. A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 324, 407.

[30] M. A. KRĄPIEC, *Analiza aktu miłości*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 245.

[31] J. PIEPER, *O miłości, nadziei i wierze,* dz. cyt., s. 32–33.

zaś, że w Bogu jest wola, zatem w Bogu koniecznie musi być miłość"[32]. Miłość ta nie jest uczuciem, lecz aktem woli, gdyż uczucia są związane przemianami cielesnymi, których nie ma w Bogu. Ponieważ, jak zostało to powiedziane, miłość zmierza ku dobru, którego ktoś chce i ku temu, dla kogo chce dobra, stąd jest *siłą jednoczącą*. W przypadku Boga owo zjednoczenie dokonuje się jednak bez złożenia, ponieważ tym dobrem, którego On chce dla siebie, jest On sam, jako dobry ze swej istoty[33].

Stąd miłość Boga jest tożsama z jego istotą. Nie oznacza to, że Bóg nie chce dobra innych bytów niż On sam. Bóg kocha wszystko co istnieje, ponieważ jest przyczyną istnienia wszystkiego. „Albowiem wszystko, co istnieje – pisze św. Tomasz – w stopniu w jakim istnieje, jest dobre. Samo istnienie każdej rzeczy jest dobre i podobnie dowolna jej doskonałość. Powyżej zaś zostało wykazane, że wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy, toteż coś w takim stopniu musi mieć istnienie albo jakiekolwiek dobro, w jakim jest chciane przez Boga"[34]. Wynika stąd, że Bóg kocha inaczej niż człowiek. Nasza wola nie jest bowiem przyczyną dobroci rzeczy, lecz jest przez nią poruszana. „Miłość Boga natomiast napełnia rzeczy dobrocią i stwarza ją w nich"[35]. Ontologiczna zależność wszystkich bytów przygodnych od Boga wskazuje więc, że wszechświat i człowiek zawdzięczają swoją egzystencję aktowi miłości.

Miłość Boga do stworzeń nie ma charakteru przypadłościowego. Bóg chce dobra każdej rzeczy, nie dla samego siebie, ale chce dobra każdej rzeczy jako jej dobra (*amor benevolentiae*), chce bowiem, by każda rzecz istniała[36]. Jego miłość jest *wylewna*, udzielająca się. Bóg stwarzając, udzielając istnienia czyni to w sposób absolutnie bezinteresowny. Bóg pragnie istnienia i zbawienia (*finis qui*) dla człowieka (*finis cui*) ze względu na niego (człowieka) samego (*finis cuius gratia*)[37]. Dobro stworzenia nie jest więc motywem miłości Boga, którym to dobrem miałby On ubogacić samego siebie. Przyczynia się ono co najwyżej do chwały Boga, która jest czymś zewnętrznym

[32] „Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem, remoto enim primo, removentur alia" – S.th., I, q. 20, a. 1. Ostensum est autem in deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem"

[33] „Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est" – S.th., I, q. 20, a. 1.

[34] Tamże, I, q. 20, a. 2.

[35] Tamże. „Sed amor dei est infundens et creans bonitatem in rebus".

[36] S.c.G., I, c. 91.

[37] W. J. HILL, *Two Gods of Love*, art. cyt., s. 256.

w stosunku do Jego istoty. Która to chwała jest uwidocznieniem w dziele stworzenia Bożej potęgi i wspaniałości, a w dziele zbawienia Jego świętości.

Należy zwrócić uwagę, że miłość Boga do stworzeń nie tylko nie sprzeciwia się temu, że miłość Boża jest tożsama z Jego istotą, oraz że jedynym dobrem jakiego On chce dla siebie jest On sam, ale w tym właśnie możemy szukać źródła, celu i siły Jego miłości do stworzeń. Miłość, jak pisaliśmy, prowadzi do zjednoczenia. Ale jedność jest czymś pierwotniejszym od zjednoczenia. „Każda rzecz w stosunku do siebie jest jednością – pisze Akwinata – a jedność to coś więcej niż zjednoczenie z czymś innym. Stąd też jak jedność jest początkiem zjednoczenia, tak miłość siebie samego jest początkiem zjednoczenia i korzeniem przyjaźni”[38].

Bóg będąc absolutną jednością, tożsamością, bytem Którego istota jest istnieniem, udzielając w akcie stworzenia istnienia, po pierwsze, udziela bytom dobroci. Sam będąc istnieniem i dobrem absolutnym sprawia, że byty w Nim partycypujące tworzą analogiczną jedność opartą na istnieniu i dobroci. Jedność ta jest fundamentem nie tylko wspomnianej już *miłości kosmicznej*, ale każdej miłości, poczynając od miłości siebie, aż po miłość do Absolutu. „Przyczyna zaś jedności wszystkich rzeczy z Bogiem, mianowicie dobroć, którą wszystkie rzeczy naśladują, jest czymś najwyższym i najbardziej wewnętrznym Bogu, skoro On sam jest swoją dobrocią”[39].

Po drugie, akt istnienia, stanowiąc źródło jedności bytu, jest fundamentem miłości siebie, a ta – jak zaznaczono – jest wzorem każdej miłości. Stąd można by powiedzieć, że absolutna jedność Boga (tożsamość istoty i istnienia) i miłość jaką kocha On sam siebie jest wzorem każdej jedności i miłości, także miłości człowieka do Boga. Ponadto, Bóg kochając stworzenia, kocha tym samym samego siebie, w tym znaczeniu, że pragnie On samego siebie jako celu wszelkich stworzeń[40]. Nie znaczy to, że stworzenia są jedynie środkami dla jakiegoś celu, który Bóg realizuje w samym sobie, ale że istnienie bytów stworzonych stanowi samotranscendujący ruch w kierunku Bożej dobroci[41]. W tym przejawiałby się ekstatyczny wyraz miłości, która jest wyjściem poza kochający podmiot. W przypadku ukierunkowania na pełnię Bytu, ukochania transcendentnego Dobra, ekstaza ta osiąga swój

[38] S.th., II–II, q. 25, a. 4.

[39] S.c.G., I, c. 91.

[40] „Tak więc w Bogu (...) chcenie celu nie jest dla Niego przyczyną chcenia tego, co prowadzi do celu, przy czym chce, by to, co prowadzi do celu, było przyporządkowane do celu” – S.th., I, q. 19, a. 5.

[41] „Wiemy zaś, że miłość wlana zdąża do Boga jako do początku szczęśliwości wiecznej” – S.th., II–II, q. 26, a. 1.

najpełniejszy wymiar. W ten sposób Bóg jako najwyższe dobro i akt istnienia objawia się zarazem jako Najwyższy Ukochany i Pierwszy Kochający.

W kontekście tych rozważań ujawnia się przed nami nowy sens słów, które przytacza Benedykt XVI za św. Augustynem: „w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam”[42]. Akt mojego istnienia partycypujący w istnieniu Absolutu sprawia, że rację swojego istnienia upatruję nie w sobie, lecz w Bogu – podobnie jak rację istnienia wszystkich pozostałych bytów niekoniecznych. Dla mnie więc i dla wszystkich bytów, Bóg jawi się nie tylko jako przyczyna sprawcza i wzorcza, ale również jako przyczyna celowa. Stad, jak pisze św. Tomasz, „człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich, więcej niż samego siebie, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział”[43].

Jest jednak jeszcze jeden wymiar miłości, na który musimy zwrócić uwagę. Gdy w miłości życzliwości, jak było to powiedziane, pojawi się wzajemność i obcowanie, mówimy wówczas o miłości przyjacielskiej (*amor amicitiae*)[44]. Miłość taka jest nie tylko chceniem dobra dla drugiej osoby, ale jest wzajemnym darowaniem się. Taka właśnie miłość zachodzi pomiędzy Bogiem i człowiekiem (oraz winna zachodzić pomiędzy chrześcijanami). Podstawowym warunkiem tej miłości jest to, że Bóg powołując nas do istnienia udziela nam czegoś z Siebie, komunikując tym samym Swą miłość. Drugim warunkiem jest istnienie co najmniej dwóch autonomicznych podmiotów. Człowiek wchodząc w relację przyjaźni nie tylko darowuje Bogu samego siebie, ale w Bogu odnajduje umocnienie swego istnienia i swojej miłości. Dając, jednocześnie otrzymuje, ale to, że otrzymuje jest warunkiem tego, że daje. Będąc obdarowany jednocześnie uczestniczy w życiu i miłości Boga. To uczestnictwo nie niweczy jednak autonomii podmiotów, ale ją zakłada. Jest to unia, ale nie unifikacja. W ten sposób *wstępująca* miłość człowieka napotyka *zstępującą* miłość Boga. *Eros* spotyka *agape* i zostaje przez nią wydoskonalony. Kto bowiem „chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze”[45].

[42] DCe 17.

[43] S.th., II–II, q. 26, a. 3.

[44] „Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze miłość wzajemna, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela. Tego zaś rodzaju wzajemna życzliwość buduje się na jakiejś łączności” – S.th., II–II, q. 23, a. 1.

[45] DCe 7.

BÓG MIŁOŚCI W FILOZOFII WHITEHEADA

Chcąc przedstawić te same problemy Boga i miłości w filozoficznej refleksji Whiteheada, musimy zwrócić uwagę na kilka węzłowych punktów jego metafizyki, które mają doniosłe znaczenie dla omawianych zagadnień. Po pierwsze, rzeczywistość dla Whiteheada ma zdecydowanie dynamiczny, procesualny charakter. Zmiana, powstawanie i ginięcie przestają być czymś akcydentalnym, ale stanowią konstytutywną cechę tego, co rzeczywiste. Po drugie, wśród nowych kategorii metafizycznych, którymi operuje Whitehead, należy zwrócić uwagę na byty aktualne (*actual entities*) zwane także aktualnymi zaistnieniami (*actual occasions*), które stanowią najmniejszy, niepodzielny element rzeczywistości[46]. Nie są one, jak Arystotelesowska substancja, czymś uprzednim w stosunku do działania. Wręcz odwrotnie, ich bytowość jest konstytuowana poprzez powstawanie. Powstają one w wyniku procesu współwzrostu (*concrescence*), w którym każdy z bytów aktualnych po osiągnięciu spełnienia traci swoje odrębne istnienie i staje się składową dla następnych aktualnych bytów. W ten sposób przeszłość nigdy nie przemija, gdyż za pośrednictwem ujęć (*prehension*) współkonstytuuje teraźniejszość. Cała rzeczywistość jawi się więc jako jeden wielki organizm połączony siecią odczuć zgodnie z zasadą względności (*principle of relativity*)[47]. Po trzecie, Bóg nie jest traktowany jako wyjątek od wszelkich metafizycznych zasad, lecz stanowi ich podstawową egzemplifikację[48]. Jako taki nie jest przed stworzeniem, ale jest razem ze stworzeniem, będąc jednocześnie ontyczną racją harmonii rzeczywistości. Nie narzuca jednak światu swej woli jak despotyczny władca, lecz dostarcza powstającym bytom ich początkowe cele (*initial aim*). Bóg – pisze Whitehead – „wnosi do odczuć element powabu (*lure*), odwieczny impuls pożądania. Jego wyjątkowa doniosłość dla każdego stwórczego aktu powstającego w określonym splocie uwarunkowań świata, czyni Boga zaczątkowym «obiektem pożądań» (*initial «object of desire»*) konstytuując zaczątkową fazę każdego subiektywnego dążenia"[49].

Przy bliższym określaniu natury Boga, Whitehead wyróżnia jej dwa aspekty, zwane niezbyt fortunnie naturami[50]. Pierwotny aspekt natury

[46] A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1978 (corrected edition), s. 18. (dalej: PR).

[47] PR, s. 22.

[48] Tamże, s. 343.

[49] Tamże, s. 344.

[50] Whitehead wspomina także o nadłączeniowej naturze Boga (*superject nature*). „The *superjective nature* of God is the character of the pragmatic value of his specific sa-

Boga (*primordial nature*) konstytuują bezczasowe ujęcia obiektów ponadczasowych (*eternal objects*). Te ostatnie nie istnieją bowiem same przez się, ale tylko jako ujęte przez Boga. Dzięki nim Bóg uzyskuje określoność, sam zaś umożliwia im wkraczanie w stające się byty. W pierwotnym aspekcie natury, Bóg jest źródłem twórczego procesu człowieka i przyrody, zawiera w sobie wartości i normy, jest racją porządku panującego w świecie. Dlatego ów aspekt natury Boga nazywany jest przez autora *Adventures of Ideas* Erosem Wszechświata[51].

Oprócz pierwotnego aspektu, natura Boga zawiera także aspekt wtórny (*consequent nature*). Ponieważ Bóg nie jest wyjątkiem od metafizycznych zasad, stąd musi być także bytem aktualnym (*actual entity)*. Jednak Jego aktualność, w odróżnieniu od innych aktualności, ma permanentny, nieprzemijający, aczasowy charakter[52]. Natura wtórna dopełnia więc niekompletną aktualność natury pierwotnej i włącza Boga w kauzalne związki ze światem. W ten sposób Bóg współoddziaływując ze światem jest współtworzony przez świat. „Boga należy pojmować – pisze Whitehead – jako rzeczywistość, która wyłania się w doświadczeniu pojęciowym oraz podlega procesowi spełnienia dzięki wtórnym doświadczeniom fizycznym, których źródłem jest świat"[53]. W ten sposób przemijający świat staje się *wiecznotrwałym* dzięki swej obiektywnej nieśmiertelności w Bogu. Ów aspekt sprawia, że Bóg nie tylko dostarcza idealne wzorce dla świata (*primordial nature*), ale sam stając się, ujmuje wartości, które zostały zrealizowane w świecie. W ten sposób, jak twierdzi Whitehead, „jest prawdą gdy mówimy, że Bóg stwarza świat, jak również, że świat stwarza Boga"[54].

To wzajemne oddziaływanie Boga na świat i świata na Boga można rozpatrywać w kategorii miłości. Miłość ta przypomina jednak bardziej starogreckiego *erosa* niż nowotestamentalną *philia* czy *agape*[55]. Wskazują na to

tisfaction qualifying the trascendent creativity in the various temporal instances" – PR, s. 88.

[51] A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York 1967, s. 253. W dalszym ciągu tekstu cytowane jest wydanie tego dzieła oznaczone skrótem *AI*. „(...) the doctrine of the valuations involved in the Primordial Nature of God, here also termed the Eros of the Universe. It follows that the subjective form of a prehension is partly dictated by the qualitative element in the objective content of that prehension."

[52] PR, s. 345.

[53] Tamże.

[54] Tamże, s. 348

[55] „This seems clear at any rate in *Adventures in Ideas* which presents God, less as seeking his own unique satisfactions, then as the source of the universal surge towards fulfillment in which he himself is caught up" – W. J. HILL, *Two Gods of Love*, art. cyt., s. 258.

następujące elementy Whiteheadowskiego rozumienia rzeczywistości: a) tak jak w greckiej filozofii przyrody miłość – *eros* stanowiła siłę rządzącą kosmosem, wprowadzającą harmonię w świat, tak i w filozofii Whiteheada Bóg jest racją porządku panującego w świecie. Podobnie jak u Platona – który uważał miłość za pragnienie posiadania dobra i kontemplację piękna, jako warunek poznania prawdy – tak i u omawianego autora, piękno i ład są nie tylko powodem zachwytu, ale odsłaniają przed nami fundamentalną racjonalność, która jest wręcz racją istnienia (choć nie zaistnienia) świata[56]. „Świat aktualny istnieje ponieważ w naturze panuje pewien ład. Gdyby nie było ładu, nie byłoby świata. (...) Świat aktualny jest wytworem ładu estetycznego, ten zaś pochodną immanencji Boga"[57]. Miłość Boga jest motywem jego opieki nad harmonią świata, ale nie jest przyczyną zaistnienia świata. „Bóg jest poetą świata, który z czułą cierpliwością prowadzi świat przez swą wizję prawdy, piękna i dobra"[58].

b) Bóg, który nie jest stwórcą, nie jest Bogiem, który w akcie *wylewnej* miłości w sposób bezinteresowny udziela istnienia. Jest jedynie *współtowarzyszem*, rozumiejącym współuczestnikiem[59]. Jego miłość *nie rządzi* światem[60]. Taka miłość przypomina bardziej związek uczuciowy, gdyż nie stwarza (tylko współtworzy) swego przedmiotu, ale zakłada uprzednie jego istnienie.

c) Działanie Boga nie ma charakteru bezinteresownego także z tej racji, że dostarcza On stającym się bytom wartości, ale nie dla nich samych, ale dlatego, że stają się one ostatecznie środkiem w Jego własnym procesie aktualizacji. Podobnie, Bóg „nadaje każdemu bytowi aktualnemu pewien cel. Dobór tego celu ma zależeć od tego, w jakim stopniu przyszła sytuacja może ubogacić samego Boga"[61]. Ponadto, skoro byty aktualne po osiągnięciu spełnienia tracą swoje odrębne bytowanie, to jedynie Bóg ocala od zapomnienia to, co zostało osiągnięte[62]. „Wtórną naturę Boga stanowi płynny

[56] Whiteheadowskie widzenie miłości przypomina jej ujęcie przez Schopenhauera, gdzie prawdziwa miłość jest percepcją powszechnej kosmicznej jedności.

[57] A. N. WHITEHEAD, *Religia w tworzeniu,* tłum. A. SZOSTKIEWICZ, Kraków 1997, s. 92.

[58] PR, s. 346.

[59] „God is the great companion – the fellow-suffer who understands" – PR, s. 351.

[60] „Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals" – PR, s. 343.

[61] P. GUTOWSKI, *Czy filozofia procesu musi być teistyczna?*, [w:] *Bóg i przyroda w filozofii procesu,* red. J. ŻYCIŃSKI, „Znak – Idee" (1992) nr 5, s. 52.

[62] Choć przeszłość istnieje także w słabszy sposób w kolejnych ujęciach bytów aktualnych.

świat, który staje się *wiecznotrwałym* dzięki swej obiektywnej nieśmiertelności w Bogu"[63]. W innym miejscu Whitehead napisze: „oddziaływaniem czwartej fazy pozostaje miłość Boga do świata. Jest to szczególne zatroskanie o poszczególne zdarzenia. To co dzieje się w świecie, ulega przekształceniu w rzeczywistość niebios"[64].

d) Jak już zostało powiedziane, nowotestamentalna miłość *agape* jest tą miłością, która przemienia człowieka, wynosi go i wydoskonala. Jest *ponownym narodzeniem*, *adopcją*, *usynowieniem*. Jest tą siłą, która pozwala osiągnąć człowiekowi to, czego nigdy nie zdołałby osiągnąć w oparciu o to, co doczesne. To nie zmiana w sensie ilościowym czy jakościowym, ale to przemiana w sensie transcendowania. Natomiast wartości dostarczone przez Boga, o których mówi filozofia procesu, choć przyczyniają się do wzrostu, ubogacenia świata i człowieka, to jednak przez swój homogeniczny ze światem charakter, nie są w stanie dokonać całkowitej przemiany – takiej, o której mówi *Biblia*.

Nie należy jednak zapominać, że gdy mówimy o miłości Boga, to zdaniem wielu zwolenników teologii procesu, najmocniejszą strona metafizycznej teologii Whiteheada jest ukazanie Boga nie jako Cezara, ale jako bliskiego człowiekowi, współczującego towarzysza naszych radości i cierpień[65]. Szczególnym tego potwierdzeniem ma być Chrystus, który na drzewie krzyża objawił nam Boga, który jest miłością, który stał się jednym z nas. Prawdziwa miłość jest bowiem nie tylko pragnieniem dobra dla ukochanego, ale jest również prawdziwym identyfikowaniem się z ukochanym. Ale czy tak opisana miłość jest właściwa Bogu?

Gdy mówimy o miłości miłosiernej należy zwrócić uwagę na dwa jej wątki. Z jednej strony miłość taka jest współczująca, współcierpiąca, z drugiej zaś stara się usunąć zło od osoby ukochanej. Tylko drugi rodzaj miłości, według św. Tomasza, może być właściwy Bogu, pierwszy natomiast, jest typowy dla człowieka, który nie zawsze mogąc usunąć zło, zdobywa się na współczucie[66]. Miłość współczująca wymaga bowiem potencjalności,

[63] PR, s. 347.

[64] Tamże, s. 351.

[65] Wiele interesujących myśli na temat miłości Boga w filozofii Whiteheada i wyższości tego ujęcia nad filozofią św. Tomasza znajduje się w J. B. COBB Jr., D. R. GFIFFIN, *God as creative-responsive Love,* [w:] *Process Theology*, Luisville 1976, s. 41–62.

[66] „Odpowiadam, że miłosierdzie trzeba przypisać Bogu w najwyższym stopniu, ale ze względu na skutek, a nie doznanie uczucia. By to zrozumieć, należy wziąć pod uwagę, że miłosiernym nazywany jest ten, kto ma jakby *bierne serce*, ponieważ doznaje smutku wskutek czyjejś biedy, jakby to była jego własna bieda. Z tego wynika, że działa

której nie ma w Bogu jako czystym akcie. Dlatego dostrzeganie w miłosierdziu jedynie pierwszego wątku jest akcentowaniem słabości. Przecież nawet w miłości ludzkiej współczucie okazywane ukochanej osobie nie ma na celu przysporzenia sobie cierpień i bólu, ale ulżenie w cierpieniu. To nasza bezsilność wobec zła sprawia, że jedynie w ten sposób możemy objawić nasze uczucie. Znakiem zaś Bożej miłości jest nie współczucie, ale zbawienie (wybawienie) od zła.

Natomiast, zdaniem autora *Process and Reality,* te elementy, które konstytuują prawdziwe zło są zachowywane (podobnie jak dobro) przez Boga, choć nie stają się (przynajmniej z Jego strony) współtworzywem przyszłości[67]. Bóg ujmuje każde zło jako środek do wyższej doskonałości świata i samego Siebie[68]. Nie niszczy, nie usuwa zła, ale używając słów Ch. Hartshornea „wyciska jakieś dobro z każdego zła"[69]. Bóg pragnie więc wybawić świat od zła, ale Jego częściowa bezradność wobec tego problemu wynika z Jego słabości.

Mówiąc na temat miłości u Whiteheada, nie można nie zwrócić uwagi na istotną trudność jaka płynie z niemal całkowitej nieobecności antropologii w jego metafizyce. Każda bowiem koncepcja miłości ma swoje oparcie w koncepcji człowieka. Ponadto antysubstancjalny[70] charakter jego metafi-

---

po to, by zaradzić czyjejś biedzie niby własnej. To jest skutek miłosierdzia. Toteż smutek z powodu czyjejś biedy nie przystoi Bogu, ale w najwyższym stopniu przysługuje mu usunięcie czyjejś biedy" – S.th., I, q. 21, a. 3.

[67] „The consequent nature of God is his judgment on the world. He saves the world as it passes into the immediacy of his own life. It is the judgment of a tenderness which loses nothing that can be saved. It is also the judgment of a wisdom which uses what in the temporal world is mere wreckage" – PR, s. 346.

[68] Zobacz szerzej na temat zła w filozofii Whiteheada w R. M. BARINEAU, *The Theodicy of Alfred North Whitehead; A Logical and Ethical Vindication*, New York 1991, s. 199.

[69] Ch. HARTSHORNE, *Whitehead's Idea of God*, [w:] *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Edited by P. A. Schilpp, La Salle IL 1991, s. 555. Whitehead uważa, że Bóg zwalcza zło, ale zwalcza je przede wszystkim w sobie, a dopiero wtórnie w świecie, gdyż jest wobec tego zła w dużej mierze bezradny. „Królestwo Niebieskie – pisze – nie polega na oddzieleniu dobra od zła. Polega na zwyciężeniu zła dobrem. Owa przemiana zła w dobro wkracza w obręb świata aktualnego dzięki temu, że została zawarta w naturze Boga, obejmującej idealne widzenie każdego aktualnego przejawu zła, tak skojarzonego z nowym następnikiem, ażeby owocem tego spotkania było przywrócenie dobra" – A. N. WHITEHEAD, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 125.

[70] Zob. W. KOWALSKI, *Zagadnienie rozumienia Arystotelesowskiej koncepcji substancji przez Whiteheada*, „Roczniki Filozoficzne" 47(2005) z. 2, s. 105–124; tenże, *Substancjalizm czy antysubstancjalizm Whiteheada?*, [w:] *Studia Whiteheadiana,* red. B. OGRODNIK, K. GRÓDEK, t. 2, Kraków 2006, s. 11–34.

zyki sprawia, że trudno jest tutaj mówić o osobowym charakterze Boga i człowieka w klasycznym rozumieniu tego słowa. Wreszcie należy pamiętać, że to nie osobowy Bóg, ale bezosobowa kreatywność (*creativity*) pełni w metafizyce Whiteheada rolę fundamentalnej zasady, będącej u podstaw świata oraz Boga[71]. Te jednak problemy, podejmowane przez współczesnych teologów procesu, przekraczają ramy tego artykułu.

OCZAMI WIARY

Wracając do encykliki Benedykta XVI możemy powiedzieć, że z punktu widzenia wiary miłość jest darem, jest łaską. „Miłość jest *Boska*, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w *My*, które przezwycięża nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak że ostatecznie Bóg jest *wszystkim we wszystkich* (por. 1 Kor 15, 28)"[72]. Biblijny obraz Boga mówi nam nie tylko, że Bóg jest miłością, ale że ta miłość zamanifestowała swoją moc w dziele stworzenia i zbawienia – które jest nowym stworzeniem. Stwarzanie jest przecież najwyższym stopniem afirmacji. „To oznacza, że to Jego stworzenie jest Mu drogie dlatego właśnie, że przez Niego było chciane, przez Niego *uczynione*"[73]. Stąd też prawdziwa miłość człowieka jest powtarzaniem stwórczego aktu Boga, zarówno dlatego, że kocham drugiego człowieka i świat bo jest dobry – to znaczy chciany przez Boga – ale także dlatego, że kochając drugiego człowieka i świat mówię niejako: *chcę żebyś istniał*[74] Nasza akceptacja drugiej osoby w miłości bezinteresownej dotyczy przede wszystkim egzystencji, choć nie pomija esencji. Osoba kochająca chce przede wszystkim tego, by osoba kochana istniała i żyła[75], tak jak chce tego Bóg, który daje nam życie nie tylko doczesne, ale i wieczne. Z tego punktu widzenia, możemy powiedzieć, że Tomaszowe ujęcie miłości, łączące *eros*, *agape* i *philia,* wydaje się być znacznie bliższe chrześcijaństwu niż ujęcie Whiteheadowskie, koncentrujące się bardziej na wymiarze *erosa*. To jednak nie może bu-

[71] „In the philosophy of organism this ultimate is termed «creativity»; and Cod is its primordial, non-temporal accident" – PR, s. 7; „This is the conception of God, according to which he is considered as the outcome of creativity, as the foundation of order, and as the goad towards novelty" – tamże, s. 88

[72] DCe 18.

[73] Tamże, 9.

[74] J. PIEPER, *O miłości, nadziei i wierze*, dz. cyt., s. 37.

[75] S.th., II–II, q. 25, a. 7. „Primo vult suum amicum esse et vivere"

dzić zdziwienia, gdyż św. Tomasz był nie tylko katolickim teologiem, ale także człowiekiem świętym, mistykiem. Natomiast Whitehead, będąc filozofującym naukowcem, był człowiekiem, który w dziedzinie wiary poszukiwał Boga, począwszy od anglikanizmu, przez agnostycyzm, buddyzm, aż po silne zbliżenie się do katolicyzmu. Stad zaakcentowanie przez niego *miłości wstępującej*, otwierającej nas na nieskończoność, pragnącej *unieść nas w ekstazie* w kierunku Boga, wydaje się być czymś naturalnym.

Można w tym miejscu dodać jeszcze jedną, bardziej ogólną uwagę. Na kanwie bowiem omówionego problemu miłości Boga, obecnego w dwóch różnych systemach metafizycznych, widzimy, że metafizyczna refleksja nie powinna być obojętna dla człowieka wierzącego. W niej bowiem może nie tylko poszukiwać zrozumienia dla swojej wiary, ale także odnajdywać przedsionki prawd wiary (*preambula fidei*) oraz przyrodzone motywy wiary (*motiva credibilitatis*), które obok motywów nadprzyrodzonych mogą skłaniać go do przyjęcia prawd objawionych. Bo choć sama wiara wymaga nadprzyrodzonego wpływu łaski, to jednak w swej strukturze zawiera akt rozumu, który poszukując w psychologicznym wymiarze wiary uzasadnienia dla religijnego przeświadczenia, poprzedza akt uwierzenia i stale mu towarzyszy. Nie należy jednak zapominać, że wiara dotyczy przede wszystkim ścisłych tajemnic, czyli tych prawd, które przekraczają możliwości poznawcze człowieka. Otwierają one przed nim nowe perspektywy pełni Prawdy, Dobra, Piękna i Miłości. W tych pespektywach człowiek odnajduje głębszy sens wszystkich rzeczy i własnego istnienia, który przekracza jego rozumienie, co tak wspaniale oddał św. Augustyn pisząc: „jeżeli kochasz swoją duszę, to grozi ci niebezpieczeństwo, że ona zginie. Nie wolno ci więc jej kochać, ponieważ nie chcesz, żeby ona zginęła, ale skoro nie chcesz by zginęła, kochasz ją".

GOD IS LOVE

The philosophical reflection on the love of God, described in the encyclical of Benedict XVI, in light of the metaphysics Thomas Aquinas and Alfred N. Whitehead

"God is love, and he who abides in love abides in God, and God abides in him" (1 Jn 4:16). In these words pope Benedict XVI express with remarkable clarity the heart of the Christian faith: the image of mankind and its destiny and the Christian image of God. This article is the attempt of the show as two metaphysical systems Aquinas and Whitehead's try, from the philosophical point of view, to light up the content of this truth. Aquinas' technical handling of this subtlety relied upon distinguishing acquisitive love (*amor concupiscentiae*) from personal love (*amor benevolentiae*). Divine loving is constitutive of God's very being in its pure actuality. The sole beneficiaries of such love are creatures loved for their own sakes. God's love is *agape*, love that gives and does not receive.

Whitehead's metaphysical system means a differing concept of God and so a differing concept of divine love. God is himself an actual occasion, differing from others only on the basis of his non-temporality. God' function is envisaging what is concretely the ideal possibility for each ever-emerging occasion, and offering to that occasion as its "initial aim", thereby luring it into the "creative advance into novelty". But God is not the creator, but only the ideal companion. The motive of God's love for the world is God's own advancement. He makes values available for emerging entities, not ultimately for their sakes but for his own. Such divine love is *eros*, because its carrying forth of the world is the way to its own self-achievement.

tłum. Wojciech Kowalski

Ks. Wojciech Misztal

ŹRÓDŁO I ŹRÓDŁA DUCHOWOŚCI: LITURGIA I SŁOWO

„Dwie części, z których niejako składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu. Dlatego Sobór święty usilnie zachęca duszpasterzy, aby w katechezie gorliwie pouczali wiernych o obowiązku uczestniczenia w całej Mszy świętej, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane" (KL 56; podkreślenia własne)[1]. Niniejszy tekst dotyczy liturgii i Słowa Bożego[2], związków miedzy nimi. Dokładniej rzecz biorąc, chodzi o zagadnienie: Słowo Boże integralną częścią liturgii. Spróbujemy podjąć ten temat z perspektywy, która jest właściwa teologii duchowości chrześcijańskiej. Ta zaś zwraca uwagę, że chrześcijaństwo jako takie (czyli również jego teologia, jego dyscypliny teologiczne) ma za zadanie skupić uwagę człowieka i pomóc mu uczestniczyć w podstawowym dla niego wydarzeniu, jakim jest spotkanie z Bogiem, zbawcze z Nim spotkanie. Inaczej mówiąc, jest to służba Boża: służba Bogu, który zwraca się do człowieka, i paradoksalnie (*paradoksalnie*: ewentualnie z punktu widzenia człowieka, nie zaś z punktu widzenia objawiającego się Boga) tym samym służba potrzebującym zbawienia stworzeniom (por. J 13, 1). Zagadnienie jest więc bardzo szerokie: tutaj można jedynie sformułować kilka uwag (co wiąże się m.in. z różnorakim ryzykiem).

Mówiąc o Słowie Bożym czy o liturgii mówimy o duchowości, nawet, jeśli nie zawsze wprost się to zaznacza lub o tym pamięta[3]. Mówimy wtedy

[1] Cytaty z dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz skróty za: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

[2] Co do pisowni *Słowo Boże* (nie: *słowo Boże*) w przypadku, gdy chodzi o teksty biblijne, to jako na uzasadnienie można wskazać np. KO 8; 21; 25.

[3] Na duchowość (także w znaczeniu dyscypliny teologicznej) składają się (i to jako jej zasadnicze aspekty): duchowość biblijna i duchowość liturgiczna. Por. KO 24 oraz *instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów „Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje"* (15.10.2004), zwłaszcza rozdz. *Zarys duchowości eucharystycznej;* J. A. FITZMYER, *Pismo duszą teologii,* tłum. A. BARON, M. DOBRZYK, R. ROBAK, Kraków 1997,

o duchowości, o tym, jak się ona przejawia, o jej początkach, ustawicznym probierzu i pokarmie. Mówi się wtedy i o czymś innym: duchowość jest dla liturgii i Słowa źródłem, kluczem rozumienia itd., bo przecież w takim czy innym znaczeniu Słowo Boże i liturgia rodzą się z doświadczenia (czyli i ze świadomości) spotkania, komunii z Bogiem, są tego świadectwem[4].

LITURGIA I SŁOWO BOŻE: ZAKRES POJĘĆ I REPREZENTOWANYCH PRZEZ NIE RZECZYWISTOŚCI

Przez Słowo Boże będziemy rozumieli Pismo św., a więc chodzi także o obecne w liturgii czytania biblijne. Te ostatnie są częścią liturgii[5]. Tutaj związek przynależności czy konstytuowania posiada swe dopełnienie, swego odpowiednika. Liturgia stała się i na zawsze pozostanie częścią Pisma św. Skoro teksty, jak np. Flp 2, 6–11 czy Kol 1, 15–20, Biblia zaczerpnęła z liturgii chrześcijańskiej[6], to w ten sposób modlitwa chrześcijańska, elementy liturgii chrześcijańskiej dostąpiły wyniesienia do godności natchnionego Słowa Bożego[7]. (*Notabene* w tym kontekście na myśl przychodzi – uwzględniając także różnice – Eucharystia, a ściślej biorąc misterium określane mianem przeistoczenia chleba i wina.) Jak to przypomina KL 24, Pismo św. jest jednym z zasadniczych źródeł dla liturgii. Nasuwa się tu wniosek, że w wypadku Słowa Bożego i liturgii mamy do czynienia z tak ścisłym związkiem, że przedstawia się on jako m.in. pewne przenikanie, wzajemne przyjmowanie i konstytuowanie. Przy czym nie chodzi o utratę ich tożsamości.

Co będziemy rozumieli przez pojęcie *liturgia*? Podobne jak poprzednie, również to zagadnienie posiada zupełnie podstawowe znaczenie dla podjętego tematu. Jednak w pewnym sensie trudniej tu udzielić odpowiedzi, niż w przypadku Słowa Bożego: *de facto* termin *liturgia* bywa stosowa-

s. 9; J. CASTELLANO, *Liturgia*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, a cura di E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 1460.

[4] Absolutnie nie chodzi tu o pomniejszanie znaczenia poszczególnych dyscyplin teologicznych, kwestionowanie ich odrębności i potrzeby ich uprawiania.

[5] Jeśli w skład liturgii wchodzi homilia, to racją jej obecności jest być pomocą czy nawet źródłem duchowości, źródłem życia (por. DP 4). Już z tego powodu uzasadnionym będzie stosowanie do homilii nazwy *słowo Boże*, tym razem *słowo* pisane jednak przez małe *s*. Na ile to możliwe, trzeba przecież zdawać (sobie i innym) sprawę z istoty daru, jakim jest Objawienie (czyli także Pismo Święte).

[6] Por. J.L. WU*, Liturgical Elements*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters. Editors: G.F. Hawthorne etc.*, Downers Grove– Leicester 1993 (dalej: DPHL), s. 557.

[7] Z analogiczną sytuacją mam, do czynienia np. w przypadku Psalmów.

ny w różnych znaczeniach[8]. Najlepiej będzie pójść za *Katechizmem Kościoła Katolickiego*: „całe życie liturgiczne Kościoła koncentruje się wokół Ofiary eucharystycznej i sakramentów" (por. KL6)[9]. Na innym miejscu *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyjaśnia, że na liturgię składają się także np. sakramentalia[10]. W każdym razie już *Katechizm* w numerze 1113 wskazuje na istotę tak rozumianej liturgii: podobnie jak Pismo Święte, liturgia jest narzędziem, które wybrał Bóg, którym On posługuje się, by zbawić, tzn. by otworzyć drogę do eschatologicznej pełni życia, zjednoczyć z sobą, dać udział w swym własnym życiu[11].

Powyższe wyjaśnienia, czym są odpowiednio Słowo Boże i liturgia, nie są identyczne. Wskazuje to na pewne napięcia (tak jest przynajmniej z punktu widzenia człowieka). Te jednak okazują się, jeśli chodzi o interpretację związków między liturgią i Słowem Bożym, bardzo pozytywnie owocne. W ten sposób łatwiej zdobyć się np. na (coraz bardziej) pogłębione spojrzenie na misterium Słowa. Za ludzkimi słowami, które przecież często tak łatwo przychodzi wypowiedzieć, kryje się tu ogromne wyzwanie dla ludzkiego rozumienia istoty Słowa czy jego skuteczności[12]. Czyż *mutatis mutandis* z czymś podobnym nie mamy do czynienia w przypadku liturgii?

---

[8] Por. J. JANICKI, *Liturgia*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. ZUBERBIER, wyd. II rozszerzone, Katowice 1998, s. 267. Autor zauważa m.in.: „Liturgia obejmuje tylko te społeczne czynności Kościoła, które zostały ustanowione przez Chrystusa lub Kościół i w ich imieniu są sprawowane w ściśle określony sposób. Dlatego też inne społeczne akty pobożności odbywające się czy to w kościele czy też poza nim, nawet w obecności kapłana i pod jego przewodnictwem, noszą nazwę nabożeństw (np. nabożeństwo majowe, różańcowe, procesje, Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale i wiele innych)". S. CZERWIK, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje...*, dz. cyt., s. 31.

[9] KKK 1113.

[10] Por. KKK 1674.

[11] Por. KKK 1153.

[12] Por. F. X. DURRWELL, *L'Eucharistie. Présence du Christ*, Paris 1971, s. 15; M. A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. II: *L'apôtre Paul – Les écrits johanniques – L'héritage paulinien – Réflexions finales*, Paris 1990, s. IX: „Często przychodzi mi na myśl, że wykonując swą pracę egzegeta doświadcza czegoś porównywalnego do doświadczenia, które stało się udziałem Jakuba w tę noc, kiedy chciał on przekroczyć Potok Jabbok i co opisuje Rdz 32, 23–32. (…) Jak wiadomo, każdy Izraelita w tej historii patriarchy (…) odnajduje opis swej własnej przygody duchowej. Dlaczego z kolei egzegeta nie miałby tam dostrzec i siebie samego? Przecież także on długo walczy, by odtworzyć sobie drogę i odkrywa, że chodzi o jego własne życie, gdyż zmagając się z tekstami, to właśnie z samym Bogiem się zmaga. Jeśli uda mu się przebrnąć, to zawsze, niestety, kulejąc; zarazem wtedy uświadamia sobie, że tak naprawdę to nigdy nie będzie miał dostępu do całego misterium boskiego imienia. Nie przeszkadza to jednak, że w tej przygodzie samemu został tajemniczo pobłogosławiony. A następnie okazuje się (...), że jednak faktycznie w jakimś stopniu Bóg odsłonił mu swe oblicze".

W teologii słusznie podkreśla się, iż Chrystus teraz, jak zawsze, skutecznie zbawia, że dopełnia On swego dzieła wielorako, że poczesną rolę odgrywają tu Słowo i sakramenty. Zwraca się przy tym uwagę na misterium obecności Chrystusa jako na zasadnicze tak w przypadku liturgii sakramentów, jak i Jego Słowa (por. KL 7). Są to konstytutywne elementy stanowiące fundament organicznego związku między liturgią i Słowem: inaczej mówiąc, to sam zbawiający Chrystus, który zawsze jest z Ojcem i Duchem, je ściśle połączył i nadal łączy (por. J 5, 17; Rz 8, 9–39).

Z LEKCJI HISTORII

W rozumieniu chrześcijańskim – jak wskazują np. Mt 28, 18–20; Mk 16, 15–18; J 3, 1–21; 6, 22–65; Rz 1, 16; 6, 1–11; 10, 8–15; 1 Kor 1, 17; 11, 20–33 – liturgia i Słowo są darem Boga dla człowieka, darem, dzięki któremu człowiek może wejść w zbawczą, bardzo bliską, coraz pełniejszą, serdeczną wspólnotę życia z Bogiem oraz innymi (por. Ga 4, 1–7; Rz 8, 15). W przypadku liturgii i Słowa to bycie darem posiada m.in. następującą cechę: tak dalece dzielą one z człowiekiem jego losy, mają swoją ziemską historię, że w pewnym stopniu podlegają ludzkiemu oddziaływaniu, nawet temu negatywnemu. Człowiek jest w stanie w jakiejś mierze je zniekształcić czy przysłonić ich sens. Poświęcony problemowi uczestnictwa w Eucharystii fragment 1 Kor 11, 20–33 zaczyna się następująco: „tak więc, gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczerzy Pańskiej …"; z kolei św. Paweł pisze: „nie jesteśmy bowiem jak wielu, którzy kupczą Słowem Bożym"(2 Kor 2, 17). Liturgia i Słowo nie istnieją same dla siebie, ale są narzędziami realizacji dzieła zbawienia. Tymczasem bywa, że wierzący w Chrystusa dawali się uwikłać do tego stopnia, że np. różnice w sprawowaniu obrzędów chrześcijańskich czy w interpretacji Pisma św. traktowali jako uzasadnienie, by prześladować innych ludzi, innych chrześcijan[13].

Przez liturgię i Słowo Bóg oddziałuje na człowieka, sprawia jego dobro. Z drugiej strony liturgia i Słowo w pewnym stopniu są dziełem także

[13] Gwoli sprawiedliwości (i w związku z głosami demonizującymi katolicyzm czy jako takie chrześcijaństwo) trzeba dodać, że takie nadużywanie wierzeń, religii etc. nie jest słabością jedynie chrześcijan. Powinno też dawać do myślenia, iż również systemy ateistyczne znajdowały w religii powód (chodzi więc o motywy o charakterze religijnym) do prześladowania chrześcijan oraz przedstawicieli innych religii. Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente"* (10.11.1994), Poznań 1994, s. 35.

ludzi. W takim kontekście (tu zarysowanym zaledwie w ogólnych, wybranych liniach) sytuuje się również zagadnienie związków między liturgią i Słowem Bożym, a więc także stwierdzenie, że Słowo Boże stanowi integralną część liturgii. Także w tym przypadku stajemy wobec dziejów ciekawych, złożonych, niekiedy bardzo trudnych. Swoją ludzką stronę – obok tak ważnej boskiej – posiadają także związki między liturgią i Słowem Bożym[14]. Te dzieje są zarazem dziejami duchowości grup i poszczególnych osób, historią heroiczności i wielkości ich duchowości, ale także niestety słabości, upadków. Przemyślenia i postępowanie zawsze objawiają duchowość, są jej wypadkową. Zarazem wpływają na nią.

Jeśli chodzi o przeżywanie związków między liturgią i Słowem Bożym, to za jeden, najbardziej newralgicznych punktów w przeciągu już prawie dwóch tysięcy lat historii chrześcijaństwa trzeba chyba uznać zagadnienie: w jakim stopniu Słowo Boże ma być obecne w liturgii w postaci czytań. Sprawy języka, tłumaczeń, doboru tekstów itp. wydają się plasować dopiero na dalszych miejscach. Tak czy inaczej, ważą tu uwarunkowania danej epoki, danego kręgu kulturowego, przynależność do takiej czy innej grupy społecznej itp.[15] Bardzo powinna dawać do myślenia sytuacja, jaka wytworzyła się już prawie pięćset lat temu[16]. Otóż od prawie pięciuset lat chrześcijaństwo doświadcza podziału (bywało, że przybierającego nawet formę ostrego konfliktu). Ten podział – uogólniając i podkreślając różnice – byłoby się skłonnym oddać następująco: *albo* liturgia, *albo* Słowo. Dla zilustrowania tego zagadnienia warto porównać np. liturgiczne obrzędy rzymskie sprzed prawie pięciuset lat oraz im współczesne związane z imieniem św. Piusa V, oraz im współczesne obrzędy protestanckie. Gdyby teraz w tym zestawieniu zwrócić uwagę na liturgię mszy św. według mszału wydanego z polecenia św. Piusa V, okaże się, że składają się na nią również teksty biblijne. Poważne różnice tym bardziej uwidaczniają, że *de facto* nie

[14] Np. stosowanie tekstów biblijnych – i to zarówno w przypadku Starego jak i Nowego Testamentu – w liturgii było jednym z najważniejszych elementów procesu, który doprowadził do zdefiniowania kanonu Pisma św. (por. E. JUNOD, *La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise greque des quatre premiers siècles*, [w:] *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, s. 107).

[15] Na przykład dostęp do wiedzy, umiejętność poprawnego zrozumienia tekstów biblijnych, po części nawet możliwości techniczne druku, instalacji głośnikowych.

[16] Jest to zarazem: 1) z jednej strony *tylko* (a może: *aż*?) jedna czwarta dziejów liturgii chrześcijańskiej i chrześcijańskiego spotykania się ze Słowem; 2) jednak ta jedna czwarta, jeśli chodzi o rozwój chrześcijaństwa, z punktu widzenia XXI w. w pewnym sensie sytuuje się jako ostatnio osiągnięty etap i stąd tym bardziej przyciąga uwagę.

ma chrześcijańskiej liturgii bez Słowa Bożego, że nie są one sobie przeciwstawne. Nie ma w tym wypadku dylematu: *albo liturgia, albo Słowo* (takie ujęcie okazuje się nieadekwatne do rzeczywistości). W tym świetle, jeśli chodzi o zagadnienie *Słowo Boże integralną częścią liturgii*, akcent wydaje się spoczywać nie tyle na: *czy Słowo jest, ma być obecne w liturgii?*, co na zagadnieniu *na ile, w jakim stopniu* Słowo ma być obecne w liturgii?, *jakie miejsce* mu tam przysługuje, *jaką rolę odgrywa? w jaki sposób skutecznie ten związek tłumaczyć?* Na takie same wnioski ukierunkowywał punkt *Liturgia i Słowo Boże: zakres pojęć i reprezentowanych przez nie rzeczywistości*. To, że Słowo Boże jest integralną częścią liturgii, nie zwalnia ze starań, by zrozumieć i przekazać innym rozumienie, dlaczego tak jest i na czym ten związek liturgii i Słowa polega. Teologia duchowości podkreśli: nie chodzi jedynie o poznanie teoretyczne, ale o coraz pełniejsze przeżywanie związków z Bogiem.

Dane, jakie zawierają dostępne źródła, wskazują, że Słowo Boże od początku było elementem liturgii chrześcijańskiej. Za zupełnie podstawowe trzeba przyjąć, że Chrystus modli się Słowem Bożym, kiedy sprawuje liturgię swego misterium Paschalnego, tzn. w czasie pierwszej Eucharystii i umierając na krzyżu, że pierwsi chrześcijanie zachowali to w pamięci i postarali się przekazać następnym pokoleniom (por. Mt 26, 30; 27, 46)[17]. Można tu też tytułem przykładu wymienić chrzcielne Ef 5, 26 czy eucharystyczne Łk 24, 25–32[18]. Najstarsze źródła dotyczące chrześcijaństwa to Nowy Testament. Sposób, w jak w modlili się, sprawowali swą liturgię wyznawcy judaizmu (w synagogach, w świątyni Jerozolimskiej) w okresie, kiedy powstawało chrześcijaństwo, przemawia na korzyść tezy, że Słowo Boże było częścią liturgii chrześcijańskiej także zanim spisano Nowy Testament, czyli od zawsze[19]. Taki związek bywa interpretowany m.in. następująco: „W tra-

[17] Szerzej na ten temat por. I. de la POTTERIE, *Modlitwa Jezusa: Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego,* tłum. B. PIOTRKOWSKA, Kraków 1996, s. 56; 85.

[18] Szerzej na ten temat J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, przekł. W. SZYMONA, Kraków 2004, s. 279: zdaniem tego autora relacja dotycząca Emaus to relacja dotycząca Eucharystii. W takim razie wskazuje ona m.in. na sposób sprawowania i rozumienie Eucharystii wg św. Łukasza (na jego osobistą duchowość) oraz w jaki sposób św. Łukasz chce pod tym względem kształtować duchowość swoich wspólnot kościelnych i swych czytelników (czy może nawet o niej w jakiejś mierze poświadcza). Por. M. SILVA, *Old Testament in Paul*, DPHL, s. 630; J. L. WU, *Liturgical Elements*, DPHL, s. 557.

[19] Na temat liturgii synagogalnej oraz sprawowanej w świątyni Jerozolimskiej w tym okresie por. J. MAIER, *Między Starym i Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, Kraków 2002, s. 250; 277; J. J. JANICKI, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003, s. 59. Kontekst związków między liturgią synagogalną

dycji chrześcijańskiej liturgię uważano zawsze za miejsce *par excellence* przeznaczone do interpretacji Pisma Świętego, które w sposób zupełnie naturalny zostało włączone do liturgii, a szczególnie do liturgicznych proklamacji (tzn. głoszenia słowa Bożego w kontekście zgromadzenia liturgicznego). *Pismo Święte stało się przez to w pełni tym, czym jest – słowem Bożym, obecnym i czynnym*"[20].

Historia magistra vitae: historia to taki nauczyciel, od którego warto czerpać wiadomości. Są one bardzo przydatne, by poprawnie reagować w teraźniejszości, by korzystnie kształtować przyszłość.

SŁOWO BOŻE

„Wszelkie Pismo od Boga natchnione jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości: aby

---

i liturgią chrześcijańską to okazja, żeby zwrócić uwagę na następujące zagadnienie. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, dz. cyt., s. 110, przyp. 130, zauważa: „Zgodnie ze wskazówką masory, przy czytaniu tego tekstu [tzn. Iz 66, 24*: A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie: bo robak ich nie zginie, i nie zagaśnie ich ogień, i będą oni odrazą dla wszelkiej istoty żyjącej*] w synagodze w. 23 [Iz 66, 23: *Sprawdzi się to, że każdego miesiąca podczas nowiu i każdego tygodnia w szabat, przyjdzie każdy człowiek, by Mi oddać pokłon - mówi Pan*] powinien zostać powtórzony po ponurym końcowym w. 24. Werset 23 mówi o powszechnej czci oddawanej Jahwe w świątyni". Masorze, tzn. stojącym za nią ludziom, nie da się zarzucić braku szacunku wobec Słowa Bożego: tym bardziej daje do myślenia odnotowane przez J. Glinkę powtórzenie – dodanie na zakończenie tekstu bardzo optymistycznego; teologicznie mamy do czynienia z ogromnie ważną, odpowiedzialną interpretacją przesłania. Niech będzie wolno zwrócić uwagę, że także my chrześcijanie stoimy wobec wyzwań związanych z zakończeniami czytań liturgicznych. Jak na te wyzwania odpowiedzieć? Pytanie to jest trudne i istotne zarazem. Oto przykład. Zgromadzenie odpowiada (na ile świadomie?) „Bogu niech będą dzięki" usłyszawszy (na ile zrozumiawszy?) Sdz 11, 29–39a (czwartek, 20 tyg., rok I) czy 1 Sm 15, 16–23 (poniedziałek, 2 tyg., rok II). Co do pierwszego z tych tekstów, to warto odwołać się do następujących przemyśleń (padnie tam imię św. Hieronima, świętego i Doktora Kościoła, pierwszorzędnego autorytetu naukowego, duchowego): „Ślub złożony lekkomyślnie jest nieraz nieważny, a mimo to bardzo obciąża sumienie ślubującego. Jako przykład św. Hieronim podaje lekkomyślny ślub Jeftego, który *ślubując okazał się głupim, a spełniając ślub bezbożnym.* – J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 287–292" (M. J. KEMPYS, *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków 2005, s. 80, przyp. 16).

[20] N. BONNEAU, *Biblia a liturgia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek,* red W. R. FARMER, red. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, s. 117 (podkreślenia moje – W.M.).

człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu" (2 Tm 3, 16–17). Liturgia zna obrzęd okadzenia lekcjonarza. Trzeba w tym widzieć wyróżnienie, bardzo śmiały i wymowny znak czci. Liturgia zna też błogosławieństwo księgą Słowa Bożego. Także ten ryt wyraża podobne przesłanie a zarazem zwraca uwagę na Bożą życiodajność Słowa (por. Rz 1, 16). Gdyby szukać uzasadnień teologicznych dla takich obrzędów, to za kluczowe trzeba przyjąć, że Słowo Boże ma zasadniczy udział w dziele zbawienia, w dziele obdarzania pełnią komunii z Bogiem czyli pełnią życia. Słowo Boże nie jest takim jako jakaś rzeczywistość autonomiczna. Jego rola, znaczenie, skuteczność wynikają z tego, że miłujący Bóg suwerennie, z mądrością wybrał je sobie za narzędzie zbawcze (por. J 6, 63). Analogicznie przedstawia się kazus liturgii.

Dla tzw. liturgii posoborowej – czyli dopracowanej po Soborze Watykańskim II i to wg jego wskazań – charakterystycznym jest, że Słowo Boże stało się w niej bardzo obecne, że stół Słowa Bożego został bardzo obficie zastawiony (por. KL 51). Jeden z teologów w następujący spsób przedstawia założenia, które wytyczyły kierunek prac nad obecnie używaną w liturgii księgą Słowa Bożego: „Lekcjonarz *nie miał być ułożony* wokół motywu «historii zbawienia» (pojmowanej jako linia biegnąca od stworzenia do drugiego przyjścia) czy wokół systematycznej prezentacji teologicznego nauczania Kościoła, czy zgodnie z literacką analizą części Biblii, którą chciałoby się wykorzystać. Wybór układu czytań *nie miał też na celu przede wszystkim* zachęcać wiernych do prowadzenia bardziej chrześcijańskiego życia. Lekcjonarz miał *głosić mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa*, w pełni urzeczywistnione w Nim i stające się rzeczywistością w nas, którzy przez wiarę i chrzest zostaliśmy do Niego dołączeni"[21].

Słowo Boże jest zasadniczym, aktywnym elementem dzieła stworzenia-zbawienia. Bóg realizuje to dzieło posługując się Słowem. Wzmianka o chrzcie w przytoczonym powyżej tekście pomaga dostrzec, że podobne znaczenie ma liturgia. Ważna wzmianka o wierze dodatkowo przypomina, że dzieło stworzenia-zbawienia w swej istocie to komunia między osobami, to złączenie z Chrystusem i tym samym udział w Jego dziele i życiu, Jego komunii z Ojcem i Duchem Świętym, w Ich wspólnym dziele.

„Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. *Zwłaszcza w liturgii świętej* bierze ciągle chleb *życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym*. *Pisma te* w połączeniu

[21] W. SKUDLAREK, *The Word in Worship: Preaching in a Litugical Context*, Nashville 1981, s. 33 [podkreślenia własne].

ze świętą *Tradycją* uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, *niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają*, że w wypowiedziach Apostołów i proroków *rozbrzmiewa głos Ducha Świętego*. Tak całe przepowiadanie kościelne, jak sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem świętym i nim się kierować. W świętych bowiem księgach *Ojciec*, który jest w niebie, z *wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi*. Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego. Toteż bardzo słusznie do Pisma świętego odnoszą się słowa: *Żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Hbr 4, 12), *władne zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi* (Dz 20, 32; por. 1 Tes 2, 13)" (KO 21; podkreślenia własne). „Aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, *Chrystus jest obecny zawsze* w swoim Kościele, *zwłaszcza w czynnościach liturgicznych*. (…) *Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia*. *Jest obecny*, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał" (KL 7; podkreślenia własne).

Z podobnym przesłaniem mamy do czynienia w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Tradycja i Pismo święte uobecniają i ożywiają w Kościele misterium Chrystusa, który obiecał pozostać ze swoimi *przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28, 20)"[22]. W przytoczonych tekstach na uwagę zasługuje m.in. zastosowanie czasu teraźniejszego, który w sposób istotny charakteryzuje Boga, Jego działanie, rolę Słowa i skuteczność Bożego dzieła. Należałoby tu mówić o mistyce Słowa, o mistyce doczesności, o mistyce dialogu (dialogu właściwie już ustawicznego, wiecznego)[23]. Podobnie jak to ma miejsce w przypadku kultu chrześcijańskiego, także duchowość Słowa Bożego nie jest duchowością bierności. Zbawić może jedynie Bóg, ale Jego działanie nie polega tu na ubezwłasnowolnieniu, zdezaktywowaniu człowieka, lecz na daniu mu możliwości prawdziwego współdziałania w tym dziele i to także dla zbawienia innych; także kult chrześcijański nie jest np. monologiem (por. 1 Kor 3, 9; 12, 3).

„Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan Nowego i Wiecznego Testamentu, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebieskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. Całą społecz-

[22] KKK 80.

[23] W *Deus caritas est* (25.12.2005) papież Benedykt XVI tak pisze o Eucharystii i życiu duchowym: „*Mistyka* sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiekolwiek mistyczne uniesienie człowieka" – tekst za: www.vatican.va z 28.01.2006.

ność ludzi łączy On ze sobą i przez ten śpiew Bożej pieśni pochwalnej ze sobą ją zespala. Zgodnie ze starożytną tradycją chrześcijańską liturgia godzin jest tak ułożona, aby przez uwielbienie Boga uświęcała wszystkie pory dnia i nocy. Gdy kapłani oraz inne do tego przez Kościół wyznaczone osoby lub też wierni modlący się wspólnie z kapłanem, według zatwierdzonej formy, wykonują w sposób właściwy tę przedziwną pieśń chwały, *wówczas jest to prawdziwie głos Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca. Jest to ponadto modlitwa, w której Chrystusa wraz ze swoim Ciałem* zwraca się do Ojca" (KL 83–84; podkreślenia własne; por. DP 18): „Niech będzie potrzebą ich serc codzienna rozmowa z Chrystusem Panem podczas nawiedzeń i w osobistym kulcie Najświętszej Eucharystii")[24].

Przez Słowo Bóg urzeczywistnia dzieło stworzenia-zbawienia. To działanie posiada jako zasadniczy także następujący aspekt. W ten sposób Bóg konstytuuje, ustanawia, stwarza[25] i ożywia Kościół oraz poszczególnych zbawianych: „Dokument (tzn. konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II) rozpoczyna się zdaniem o głębokim znaczeniu: *ze czcią słuchając Słowa Bożego i ufnie je głosząc*. Tymi słowami Sobór wskazuje na pewien aspekt określający, czym jest Kościół. Jest on wspólnotą, która słucha i głosi Słowo Boże"[26].

Obecność Słowa Bożego, skuteczność jego działania jest konstytutywna dla całego dzieła zbawienia, stanowi serce tego misterium. Człowiek tutaj zostaje obdarowany do tego stopnia, że jego rola nie ogranicza się do przyjmowania. Stosunkowo niedawno, niejako podejmując dotychczasowe przemyślenia, nadzieje i doświadczenia chrześcijan pod tym względem, sł. Boży Jan Paweł II napisał: „biorąc pod uwagę oczekiwania współczesnego człowieka w stosunku do kapłana, widzimy, że sprowadzają się one w istocie do jednego wielkiego oczekiwania: *pragnie on Chrystusa*. (…) Kapłana prosi o Chrystusa! I ma prawo tego oczekiwać od kapłana, szczególnie poprzez głoszenie słowa Bożego. Prezbiterzy – jak uczy Sobór – *mają przede wszystkim obowiązek przepowiadania Ewangelii Bożej* (*Presbyterorum or-*

[24] W *De officiis ministrorum* 1,88 św. Ambroży stwierdza: „(…) rozmawiamy z Nim [tzn. z Bogiem], kiedy modlimy się, Jego słuchamy, kiedy czytamy Boże słowa" (PL 16, 50 A; por. KKK 2653).

[25] Dzieło zbawienia bywa znamiennie określane jako *nowe stworzenie*, por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15.

[26] BENEDYKT XVI, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu „Pismo Święte w życiu Kościoła"* (16.09.2005): cyt. za: *Benedykt XVI w 40 rocznicę Dei Verbum*, www.opoka.org.pl (23.09.2005). W dostępnymi mi tekście *Słowa Bożego* i *Słowo Boże* są pisane z dużej litery.

dinis 4). Ale to przepowiadanie ma zmierzać do tego, aby człowiek spotkał Jezusa, zwłaszcza w tajemnicy Eucharystii, która jest żywym sercem Kościoła i kapłańskiego życia"[27].

Spośród wielu cennych wypowiedzi wyjaśniających znaczenie Słowa Bożego niech będzie wolno jeszcze zwrócić uwagę na KO 24. Stwierdzenie: *coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza* wprost dotyczy teologii. Ta jednak przecież jest ważną częścią misterium zbawienia, ważną częścią życia chrześcijańskiego: wskazuje, prowadzi, pobudza, inspiruje, dodaje sił. Skoro Słowo Boże np. *nieustannie odmładza* teologię, to tym samym wraz z teologią i przez nią w taki dobroczynny sposób wpływa na chrześcijanina, jest *duszą* życia chrześcijańskiego, duchowości, zbawczego spotkania z Bogiem[28].

„Święta teologia opiera się na spisanym słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii (…). Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce" (KO 24).

---

[27] *Dar i tajemnica: w pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 82 n. Podobnie naucza papież Benedykt XVI: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego" (Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem, Warszawa, Archikatedra św. Jana, 25.05.2006; cyt. za: www.opoka.org.pl (20.06.2006). Por. T. GOLLOB, *W służbie słowa Bożego*, art., cyt., s. 211 (Pismo Święte i duchowość kapłańska).

[28] Zastanawiając się nad istotą takiego oddziaływania warto przypomnieć śmiałe stwierdzenie św. Grzegorza Wielkiego: *Scriptura crescit cum legentis spiritus*, „Pismo wzrasta wraz z duchem czytającego" (PL 76, 846). Słowa te mogą stanowić punkt wyjścia dla ciekawej analizy życia duchowego człowieka (np. w znaczeniu, w jaki sposób *wzrasta duch* danego człowieka), jak też dla przemyśleń co do roli Ducha Świętego, Ducha Pisma i zarazem Ducha–Sprawcy życia chrześcijańskiego, wzrostu duchowego. Por. M. MAGRASSI, *Biblia i modlitwa. Lectio divina,* tłum. B. ŻUROWSKA, Kraków 2002, s. 17 (autor ten stwierdza m.in.: „Jej [tzn. Biblii] czytanie odbywa się w kontekście Misterium Kościoła, gdzie jest obecny i działa ten sam Duch, który ożywiał proroków i hagiografów. Tekst może więc być czytany *w tym samym Duchu, w jakim został napisany*").

Wraz z sakramentami Słowo Boże jest jednym z zasadniczych narzędzi, poprzez które Bóg realizuje swe dzieło stworzenia-zbawienia[29]. Np. jako obecne w liturgii to Słowo łączy: nie tylko relacjonuje (co już było, co jest i co będzie), lecz przez nie Bóg sprawia naszą z Nim komunię teraz i na przyszłość. Na takie misterium składa się bogactwo sytuacji, reakcji, zamierzeń, realizacji. Można tu wymienić ukazanie człowiekowi, kim on jest (nie chodzi jedynie o rachunek sumienia, ale także np. o przypomnienie jego powołania, celu do osiągnięcia). Ważnym jest pobudzanie do dziękczynienia, do uwielbienia, kształtowanie postawy nadziei i zaufania oraz mobilizowanie do podejmowania swych zadań (np. w sensie odpowiedzi, bycia aktywnym), pogłębianie świadomości związków z Bogiem oraz z Jego stworzeniami[30]. Słowo Boże – jako pochodzące od Boga, jako przychodzące z Jego świata pierwszego, zawsze wiecznego i eschatologicznego, jako ofiarowany przez Boga pomost do tego świata – to ogromna pomoc dla człowieka także w tym sensie, iż stanowi wyzwanie, iż zaskakująco prowokuje do przekraczania ograniczeń i pomaga w tym.

„Czy można — zapytywał Bultmann — posługiwać się telefonem, a zarazem wierzyć w istnienie demonów? Inna odpowiedź na to pytanie, wykraczająca poza utyskiwanie nad *światem współczesnym*, wymagałaby od nas wiedzy, czy mamy dostęp do tego *świata*, z którego przychodzi do nas Biblia. Tym bezwzględnie możliwym dostępem jest tymczasem zmartwychwstanie Jezusa. Ono to narzuca (co sam Bultmann rozumiał bardzo dobrze) możliwość chrześcijańskiego dojścia do wydarzenia historycznego poprzez wydarzenie eschatologiczne. To zaś zmusza nas z kolei do uczenia się takiego przebywania z Pismem św., jak zamieszkuje się już tu i teraz Królestwo, a nie świat pozostający w cieniu śmierci: a więc do przebywania z nim i w nim w nadziei zmartwychwstania. Tutaj właśnie jawi się nam dobitnie i przystępnie absolutna jedyność Pisma św. Tekst ten nie jest jedyny

[29] Jest to jedna z zasadniczych tez pracy G. KOCHA *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty. Podręcznik teologii dogmatycznej* (red. W. BEINERT, traktat X, przekł. W. SZYMONA, Kraków 1999). Jak wskazuje tytuł, autor ten zajmuje się przede wszystkim sakramentami. Co do Słowa, to można odwołać się do następujących przemyśleń: „K. Barth uznaje słowo za działanie Boga, który nas szuka, ściga, za akt stwarzania i powtórnego stwarzania, dający bezpośredni kontakt z nowym światem stworzonym w Chrystusie. Odkrywa Słowo jako obecność Boga z nami i w końcu jako samą Osobę Boga, który stał się człowiekiem" – L. BOUYER, *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo,* Brescia 1962, s. 18; por. T. REY-MERMET, *Croire,* t. II, *Vivre la foi dans les sacrements*, Limoges 1977, s. 7.

[30] Szerzej na ten temat por. C. ROCCHETTA, *Parola di Dio*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, dz. cyt., s. 1873.

w przekazywaniu obietnic życia. Ale tylko on jeden przyrzeka i obiecuje to, co miało już miejsce w naszych dziejach. Krytyczna egzegeza przekonała nas o tym, że światło zmartwychwstania przeniknęło Ewangelie w taki sposób, iż końcówka wyjaśnia w nich stopniowo same początki: dług nasz winien być wielki wobec tych, którzy nam to ukazali"[31].

LITURGIA

Do najbardziej podstawowych dla chrześcijaństwa stwierdzeń (stwierdzeń opartych na doświadczeniu *duchowym*, tzn. na przeżywaniu spotkania z Bogiem) należy następujące: od Boga Kościół otrzymał i podjął (jako prawdziwy podmiot i zarazem dzięki uprzedzającej i ustawicznej pomocy ze strony Boga) dar udziału nie tylko w przekazywaniu Słowa Bożego, lecz również (a w pewnym sensie nawet: najpierw) w nadawaniu mu chcianej przez Boga postaci i tym samym skuteczności. To stwierdzenie posiada bardzo ważny odpowiednik: Kościół ma świadomość, że został upoważniony do modyfikowania (przynajmniej do pewnego stopnia) liturgii; także w tym przypadku wiąże się to również z ogromną odpowiedzialnością; wspólnota Kościoła czyni to przyjmując od Boga pomoc przez Jego Słowo, troszcząc się o obecność Słowa w liturgii (np. promując taką obecność). *Katechizm Kościoła Katolickiego* w następujący sposób wyjaśnia, czym jest dla chrześcijan ich liturgia: „W tradycji chrześcijańskiej pojęcie to [tzn. *liturgia*] oznacza, że Lud Boży uczestniczy w *dziele Bożym*[32]. Przez liturgię Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia"[33]. Liturgia ma więc charakter historiozbawczy. Podobnie jak Słowo Boże, ona nie tylko relacjonuje to, co już było, co jest i co będzie, ale sprawia nasze uczestnictwo w dziele zbawienia[34]. Liturgia i Słowo są tak sprawcze w tym sensie, że to Bóg nimi się posługuje, nadaje im taką skuteczność.

---

[31] J.-Y. LACOST, *Pismo Święte a teraźniejszość*, „Communio" (1986) nr 3, s. 89.

[32] KKK odwołuje się tu do J 17,4, czyli do Słowa Bożego. J 17, 4 ukazuje Boga (wprost chodzi o Ojca i Chrystusa) jako aktywnego. Kontekst jednoznacznie wskazuje, iż *Boże bycie aktywnym* polega na udzielaniu pełni życia potrzebującym zbawienia.

[33] KKK 1069.

[34] P. J. ROSATO (*Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów,* przekł. A. BARON, Kraków 1998) wyróżnia w wypadku sakramentów działania: epikletyczne spełniane w jedności z Duchem (s. 17), działanie anamnetyczne–prognostyczne spełniane *przez* Chrystusa i *z* Nim oraz *w* Nim (s. 49) oraz działanie doksologiczne podejmowane dla chwały Ojca (s. 95 n.).

„Religijne doświadczenie Boga jako Ojca, objawiającego się w Jezusie przez Ducha Świętego, prowadziło do głównych prawd wiary chrześcijaństwa. To właśnie wczesnochrześcijańska duchowość leży u podstaw późniejszej doktryny teologicznej. Najpierw jest modlitwa”[35]. Powyższe stwierdzenia należałoby doprecyzować następująco. Modlitwa, czyli także liturgia, ma ten sam doświadczalny dla człowieka początek co Słowo Boże. Posiadają one wspólną historię i pozostają ściśle ze sobą powiązane. Gdyby np. nie brać pod uwagę czytań biblijnych, to i tak okaże się, że teksty liturgiczne w dużej mierze opierają się na tekstach Pisma św.[36] Ten związek jest takim, że według Vaticanum II teksty liturgiczne dają lepiej skorzystać z daru Słowa: „Oblubienica Słowa Wcielonego, to jest Kościół, pouczana przez Ducha Świętego stara się osiągnąć coraz głębsze rozumienie Pism świętych, aby nieustannie żywić swe dzieci Bożym słowem. *Z tego także powodu bardzo popiera studium* świętych Ojców tak Wschodu jak i Zachodu oraz *świętych liturgii*” (KO 23; podkreślenia własne)[37].

Co do samych tekstów biblijnych, jeśli chodzi o ich obecność w liturgii, o bycie jej integralną częścią, to zagadnienie sprowadza się do stopnia obecności (a nie do dylematu: obecne/nieobecne). Ten stopień bywał różny, co zawsze jest uwarunkowane wieloma czynnikami (np. tendencjami teologicznymi, możliwością percepcji przesłania). I tak ok. 100 lat temu ruch biblijny i ruch liturgiczny przyczyniły się zwiększenia stopnia tej obecności: co ostatecznie dokonało się w ramach zmian wprowadzanych w związku z Vaticanum II i jego wizją chrześcijaństwa (czyli także ducho-

[35] R. BURRIDGE, *Wprowadzenie. Jezus Chrystus – pochodzenie duchowości chrześcijańskiej*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, red. G. MURSELL, Częstochowa 2004, s. 29.

[36] Por. S. CZERWIK, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszale rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984, s. 354 (prefacje mszalne jako źródło dla liturgii, dla jej teologii; prefacje a słowo Boże).

[37] Skoro teksty liturgiczne w ogromnej mierze powstały w oparciu o teksty biblijne, to liturgia jest świadectwem i szkołą rozumienia Słowa. Także sama Biblia wyjaśnia liturgię (np. Rz 6,1 o chrzcie). Ten bardzo ścisły związek posiada jeszcze inny aspekt. Liturgia (czyli jej twórcy – uczestnicy) w określonych warunkach stała się *natchnionym* interpretatorem najważniejszych wydarzeń zbawczych i redaktorem relacji o nich. Czy odnosi się to także do relacji biblijnych? Por. np. R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 202. Autor ten zauważa m.in.: „Raymond E. Brown sugeruje możliwość wpływu chrześcijańskiej liturgii paschalnej na ostateczny kształt tej mowy [WM: kontekst wskazuje, iż autor ma na myśli całe J 6, 22–71]” (tamże, s. 202).

wości)[38]. Obecnie sytuację można przedstawić następująco: „Liturgia korzysta z niego [tzn. z Pisma Świętego] selektywnie. Na przykład lekcjonarz na niedziele i święta obejmuje około 14% całej Biblii (5% Starego Testamentu i 42% Nowego Testamentu)"[39]. Obecność i rolę Słowa w liturgii dobrze wyjaśnia KO 21, wg którego w przypadku Mszy św. trzeba mówić o jednym stole Słowa oraz Ciała i Krwi Chrystusa[40].

Jeśli szlak został tu wytyczony, to z drugiej strony trzeba mieć świadomość, iż wiele nadal pozostaje do zrobienia: „biskup Vincenzo Paglia, przewodniczący Katolickiej Federacji Biblijnej przypomniał 36-letnie dzieje tej instytucji, będącej właśnie pokłosiem II Soboru Watykańskiego. Zaznaczył, że kongres *Pismo Święte w życiu Kościoła* zamierza zająć się, oprócz aspektów teologicznych konstytucji *Dei Verbum*, także jej wymiarem duszpasterskim. Jest to niezwykle ważne biorąc pod uwagę, że Biblia po wielu wiekach znów trafiła do rąk zwykłych ludzi przetłumaczona na ich języki, *stanowiąc dla wielu wierzących życiowy punkt odniesienia. Niestety – stwierdził biskup Paglia – w praktyce nie jest to jeszcze reguła wśród katolików, z których przeważająca większość ma kontakt z Pismem Świętym wyłącznie podczas*

[38] Więcej na ten temat zob. L. BORIELLO, GIOVANNA DELLA CROCE, B. SECONDIN, *Historia duchowości*, tom VI: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tłum. M. PIERZCHAŁA, Kraków 1998, s. 203. Podobnie jak w przypadku Słowa Bożego, również w liturgii słuchanie zajmuje dużo miejsca i jest bardzo istotne. Trudno jednak do końca zgodzić się z następującą opinią: „Uczestnictwo przez zmysł słuchu jest bez wątpienia najbardziej charakterystyczne dla liturgii. Wymaga ono większego wysiłku słuchu niż wzroku, jak to zauważył już św. Cyryl Jerozolimski" – P. De CLERCK, *Zrozumieć liturgię*, przekł. S. CZERWIK, Kielce 1997, s. 53. To wydarzenie, jakim jest liturgiczne spotkanie ludzi z Bogiem, jest bardzo bogate w aspekty, wielostronne. Stąd musi być przeżywane również jak najbardziej wszechstronnie. Oznacza to m.in., że poszczególne wymiary uczestnictwa w nim (np. słuchanie, patrzenie, odpowiadanie, wykonywanie określonych gestów) tworzą jedną organiczną całość. Zachwianie równowagi jest tu szkodliwe (także, jeśli chodzi o analizy teoretyczne). Sam P. De Clerck zauważa: „Ograniczymy się tu do kilku uwag na temat czytań. Przyznam, że wolę zwrot *głoszenie słowa* niż *czytanie*. (…) O skuteczności czytań decydują bowiem nie pojedyncze słowa ani zdania, ale wewnętrzna siła orędzia, ale oddźwięk tekstu *w sercach* i w głosie lektorów. *Nawet kiedyś, gdy teksty były odczytywane po łacinie, ludzie „rozumieli" z nich cośkolwiek, a może wręcz ich istotną treść, to znaczy dostrzegali wiarę, z jaką czynność była wykonywana*" – tamże s. 54 (podkreślenia moje – WM).

[39] N. BONNEAU, *Biblia a liturgia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 123.

[40] Zdaniem C. Rocchetta, w okresie posoborowym raczej zbytnio akcentowano, że są dwa stoły (*Parola di Dio*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, dz. cyt., s. 1877).

niedzielnych nabożeństw i w gruncie rzeczy niewiele o nim wie. Ten stan rzeczy powinien być wzięty pod uwagę (...)"[41].

Przytoczony tekst przypomina o ważnym aspekcie wielowątkowych związków między liturgią i Słowem Bożym: liturgia pozwala (nie tylko, choć przede wszystkim przez czytania biblijne) zapoznać się ze Słowem Bożym (usłyszeć je, tzn. usłyszeć samego Boga i dzięki temu wejść z Nim w zbawczy dla człowieka dialog) i może się zdarzyć, że jest to jedyna okazja. Nasuwają się wnioski o konieczności również solidnej katechezy mistagogicznej, wprowadzającej w bogactwo przesłania–wydarzenia liturgicznego. „Dwie części, z których niejako składa się msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu. Dlatego Sobór święty usilnie zachęca duszpasterzy, aby w katechezie gorliwie pouczali wiernych o obowiązku uczestniczenia w całej Mszy świętej, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane" (KL 56).

„Zgromadzenie liturgiczne, według słynnej definicji Cypriana przyjętej przez Sobór, jest nie tylko ukazaniem, *epifanią* wielkiego *Ludu zebranego w jedności z Ojcem, Synem i Duchem Świętym*. Pokazuje ono także szczyt (*culmen*) swojego spełnienia. Każda lokalna wspólnota jest jakby skoncentrowanym, wielkim Kościołem uniwersalnym (por. KK 26). A ponieważ Kościół jest Ciałem Chrystusa, całkowite urzeczywistnienie Jego misterium pociąga za sobą pełnię obecności Zmartwychwstałego"[42]. *Konstytucja o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II przedstawia tę obecność w kategoriach ustawicznych skuteczności i aktywności: „Aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż *Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów* (…), jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci (…). Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18, 20) (KL 7)[43].

[41] *Biblia w życiu Kościoła*, w: www.opoka.org.pl (23.09.2005) (podkreślenia własne).

[42] M. MAGRASSI, *Biblia i modlitwa*, dz. cyt., s. 15.

[43] Warto w tym kontekście przytoczyć następujące uwagi S. C. Napiórkowskiego: „Św. Paweł na wielu miejscach wyraża wiarę, że Jezus jest obecny w słowie Bożym, które czyta się i zwiastuje (np. 2 Kor 4, 5; Flp 1, 18). Słowo Boże nie pozostawia żadnej wątpliwości, że uwielbiony Jezus Chrystus jest z nami, chociaż odszedł. Wyraźnie nadto wskazuje na wielokształtną obecność Pana: jest z nami na wiele różnych sposobów. (…) Bo któż

W tej perspektywie w pewnym sensie najpierw jest Słowo a potem liturgia[44]. Nie chodzi tu o jakiekolwiek pomniejszanie roli liturgii. Celem zbawczego działania przez Słowo jest w tym znaczeniu doprowadzenie do przyjmowania zbawienia przez uczestnictwo w liturgii (z kolei tutaj także nie wolno myśleć o jakimkolwiek pomniejszaniu znaczenia Słowa)[45]. „Lud Boży najpierw gromadzi się przez słowo Boga żywego (…), którego zupełnie słusznie należy domagać się z ust kapłanów (…). Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli wpierw nie uwierzy" (DP 4)[46]. W tym znaczeniu wolno mówić o *prymacie słuchania słowa w Kościele*[47]. *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* Soboru Watykańskiego II wyjaśnia i zarazem kreśli program duchowy: „W krajach lub grupach niechrześcijańskich ludzie są doprowadzani do wiary i sakramentów zbawienia przez głoszenie Ewangelii (…), w samej zaś społeczności chrześcijan, szczególnie w odniesieniu do tych, którzy – jak się wydaje – nie dość rozumieją lub wierzą w to, co praktykują, posługa sakramentalna wymaga przepowiadania słowa, ponieważ są to sakra-

zdoła wyjaśnić, jak Jezus jest w świętej Ewangelii, w słowie Biblii i w słowie kaznodziei, we wspólnocie zebranej w Jego imię, w głodnych, w więźniach czy w dzieciach? Międzykościelne dialogi teologiczne podjęły piękną prawdę o Jezusowej obecności na ziemi po wniebowstąpieniu. (…) powiedziały (…) coś bardzo ważnego, mianowicie że Jezus jest obecny w Duchu Świętym. W *Duchu Świętym* pozostaje dla nas niejasne (cóż bowiem mamy rozumieć przez tę formułę?). Wystarczająco jednak jasno wskazuje na związek obecności Chrystusa z obecnością i działaniem Ducha Świętego. Misterium wielorakiej obecności Jezusa Chrystusa w świecie mamy interpretować pneumatologicznie" (*Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. MARCZEWSKI, Lublin 1998, s. 234 n. Por. W. MISZTAL, *Życie wyznawców Chrystusa w doczesności jako „życie w Duchu Świętym"*, [w:] *Niech zstąpi Duch Twój*, red. J. MISIUREK, Lublin 1999, s. 63.

[44] Cały czas mamy oczywiście do czynienia z ekonomią uprzedniości skutecznej inicjatywy zbawczej ze strony Boga. Por. T. REY-MERMET, *Croire,* dz. cyt., s. 21.

[45] Podział artykułu „U źródeł modlitwy" *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na części „Słowo Boże" (KKK 2653 n.), *Liturgia Kościoła* (KKK 2655), *Cnoty teologalne* (KKK 2656–2658) i *Dzisiaj* (KKK 2659–2660) pomaga, by temu zagadnieniu przyjrzeć się w jeszcze szerszej perspektywie.

[46] *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* jest datowany na 7.12.1965. Chronologicznie należy więc do czterech ostatnich dokumentów Vaticanum II (zostały one uchwalone tego samego dnia). Stąd również *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* stanowi swego rodzaju podsumowanie przesłania soborowego, jego wieńczące, adresowane do współczesnych i przyszłych pokoleń słowo.

[47] Por. M. MAGRASSI, *Biblia i modlitwa*, dz. cyt., s. 325 (autorzy ci następująco przedstawiają eklezjologię mistagogiczną Vaticanum II: liturgia jest źródłem życia chrześcijańskiego, zarazem mamy prymat Słowa; misterium Chrystusa jest aktualizowane w sakramentach; Duch Święty ożywia Lud Boży).

menty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi (…). Dotyczy to w szczególności liturgii słowa w sprawowaniu Mszy świętej, w której nierozdzielnie łączy się głoszenie śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, odpowiedź słuchającego ludu i sama ofiara, przez którą Chrystus utwierdził Nowe Przymierze w Krwi swojej, a w której to ofierze wierni uczestniczą przez modlitwy i przyjmowanie Sakramentu" (DP 4).

ZAKOŃCZENIE

W tytule niniejszego tekstu zamiast słowa *duchowość* może lepiej byłoby napisać *życie*. Powyższe uwagi wystarczająco to uzasadniają. Liturgia i Słowo Boże są źródłami dającymi, podtrzymującymi życie, umożliwiającymi jego rozwój i rozkwit. Są takimi dzięki swemu ustawicznemu związkowi z ich wspólnym Źródłem: są pochodzenia Bożego, Bóg ustawicznie posługuje się nimi w misterium udzielania pełni życia. Integralność związku między liturgią i Słowem, nieodzowność obecności Słowa w liturgii można i należy uzasadniać na wiele sposobów. Przede wszystkim jednak chyba trzeba tu zwrócić uwagę na ich Dawcę, na Tego, który je wybrał jako swe zasadnicze (choć nie jedyne)[48] narzędzia i nimi się skutecznie posługuje w misterium, którego częścią są liturgia i Słowo, w misterium dzieła stworzenia-zbawienia, w misterium udzielania pełni życia.

[48] Por. KKK, art. „U źródeł modlitwy" (s. 607 n.).

LA SOURCE ET LES SOURCES DE LA SPIRITUALITE: LA LITURGIE E LA PAROLE

Dans le titre de ce texte il serait possible de remplacer le terme «spiritualité» par le mot «vie». Ce changement non seulement est justifié mais permettrait aussi de mieux présenter le thème «La source et les sources de la spiritualité: la liturgie e la Parole». La liturgie et la Parole de Dieu sont, d'après la théologie et l'expérience qui sont propres aux chrétiens, la source qui vivifie, soutient la vie, la fait croître et prospérer. La liturgie et la Parole de Dieu sont telles grâce à leur fondamentale, constante relation à la Source qui leur est propre: elles sont données par Dieu, Dieu se sert de la liturgie et de la Parole en accomplissant le mystère de la création-rédemption, en donnant la plénitude de la vie.

Le caractère intégral du lien entre la liturgie et la Parole, la constitutive présence de la Parole de Dieu dans la liturgie on peut et on doit les présenter des manières diverses. Mais il semble que d'abord il faut faire prêter attention sur Celui qui nous les offre, qui les a choisies comme uns de ses instruments préférés et plus efficaces dans la réalisation de son œuvre de la création-rédemption, dans le mystère où il donne la plénitude de la vie.

tłum. Wojciech Misztal

Ks. Stanisław Radoń

PRZEŻYCIA RELIGIJNE MŁODZIEŻY A DOJRZAŁOŚĆ

Problemem dojrzałości religijnej interesuje się wielu naukowców z różnych dziedzin (psychologii, psychiatrii, teologii, pedagogiki). Wielu zadaje pytanie, jakimi cechami charakteryzuje się osobowość dojrzałą? Ponadto, czy są to cechy świadczące o dostosowaniu społecznym, stabilności podmiotu i jego odporności psychicznej, czy też inne, wynikające ze zdolności przeciwstawienia się ogółowi czy umiejętności realizowania wartości na przekór naciskom społecznym? Czy jest możliwe osiągnięcie stanu dojrzałości, czy też w tej dziedzinie następują zawsze większe lub mniejsze perturbacje rozwojowe i stan idealny nigdy nie jest osiągany? Czy w ogóle można mówić o dojrzałości religijnej młodzieży? Przeprowadzono w tej dziedzinie wiele badań.

Analizując literaturę przedmiotu, należy stwierdzić, że zagadnienie dojrzałości religijnej w Polsce nie doczekało się szerszych opracowań i popartych mocnym materiałem empirycznym opracowań prawie brak; na gruncie psychologii podejmowane były próby definiowania pojęcia dojrzałości religijnej oraz jego redefinicji, w której eliminowano „kościelność" i ortodoksyjność jako główne elementy przeszkadzające w realizacji pełnej dojrzałości religijnej. Obecnie znane są różne propozycje teoretyczne oraz pojawiają się pewne próby tworzenia i doskonalenia narzędzi badawczych, które służą pomiarowi dojrzałości religijnej. Toczą się więc spory teoretyczne, co decyduje o dojrzałości: czy bardziej pewien nigdy nieosiągalny ideał, do którego podmiot dąży a zakładany jest w doktrynie określonej denominacji religijnej (*dojrzała religijność*, tzw. postulatywno-oceniające stanowisko), czy raczej jako chwiejny i niestabilny stan określany na podstawie braku zaburzeń albo różnych kryteriów dotyczących rozwoju człowieka (*dojrzałość religijna*, konformistyczna przeciętność sytuowana w kontekście braku choroby)[1].

[1] Por. Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

Pierwsze stanowisko przyjmują tacy autorzy, jak Allport, Chlewiński, Gruehn, Makselon, Tokarski[2]. W ich opinii dojrzałość religijną weryfikują w mniejszym lub większym zakresie następujące elementy: autonomiczność motywacji religijnej, autentyczność przekonań religijnych, centralność (priorytet dla) wartości religijnych, zróżnicowanie (refleksyjność, obiektywizm, heurystyczny charakter), nieantropomorficzna koncepcja Boga, allocentryzm (otwartość i tolerancyjność), stabilność (zdolność do rozwiązywania kryzysów) i integralność (spójność pomiędzy zasadami religijnymi a moralnymi). Stanowisko to określane bywa pojęciem *dojrzała religijność* (opozycyjne określenie do *dojrzałości religijnej*)[3], ponieważ jest ono rozumiane jako zespół zachowań religijnych charakteryzujących się odpowiednim stopniem doskonałości, odpowiadającym standardom przyjętym w określonej denominacji (tj. mocne założenie metanaukowe). Stanowisko to oparte jest o narzędzia badawcze o sprawdzonej wartości psychometrycznej.

Inni badacze[4] opowiadają się za drugim stanowiskiem i dodają trzy inne aspekty dojrzałości religijnej: gotowość zmierzenia się z problemami egzystencjalnymi bez pomniejszania ich złożoności, krytycyzm wobec siebie i spostrzeganie wątpliwości religijnych jako czegoś pozytywnego oraz otwartość na zmiany. Stawiają oni zarzut wobec pierwszego stanowiska, że preferuje bezkrytyczne zaangażowanie religijne (religijność wewnętrzna Allporta i Rossa) oraz wiąże dojrzałość religijną z pewną dozą stereotypii, sztywności i fundamentalizmu. To stanowisko sugeruje jako ideał rozwojo-

[2] Por. G. W. ALLPORT, M. ROSS, *Personal religious orientation and prejudice* „Journal of Personality and Social Psychology" 5(1967), s. 432–443; Z. CHLEWIŃSKI, *Religijność dojrzała,* [w:] *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej,* red. Z. CHLEWIŃSKI, Lublin 1989, s. 9–39; Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość...,* dz. cyt., s. 26; tenże, *Search for maturity: personality, conscience, religion,* New York 1998; tenże, *Religia a osobowość człowieka* [w:] *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne,* red. H. ZIMOŃ, t. I, Lublin 2000, s. 89–128; W. GRUEHN, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966; J. MAKSELON, *Człowiek jako istota religijna*, [w:] *Psychologia dla teologów,* red. J. MAKSELON, Kraków 1995, s. 255–282; S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna,* [w:] *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii,* red. S. GŁAZ, Kraków 2006, s. 147–178.

[3] Por. S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna*, dz. cyt., s. 147–178.

[4] Por. C. D. BATSON, *Religion as prosocial: Agent or double agent?,* „Journal for the Scientific Study of Religion" (1976) nr 15(1), s. 29–46; C. D. BATSON, P. SCHOENRADE, *Measuring religion as quest: 1) Validity concerns,* „Journal for the Scientific Study of Religion" (1991) nr 30(4), s. 416–429; C. D. BASTON, P. SCHOENRADE, *Measuring religion as quest: 1) Reliability concerns,* „Journal for the Scientific Study of Religion" (1991) nr 30 (4), s. 430–447; C. D. BATSON, P. SCHOENRADE, W. L. VENTIS, *Religion and the individual. A social-psychological perspective,* New York 1993.

wy psychologiczne standardy zdrowia psychicznego, zakładane w różnych szkołach psychologicznych (mocne założenie filozoficzne).

Pominięte przez wielu uczonych – zdaniem Batsona – cechy dojrzałego poczucia religijnego tworzą inny wymiar religijności tzw. religijności *quest* (poszukiwanie). Niezależnie od teoretycznych i psychometrycznych ograniczeń Skali Poszukującej (por. Wulff[5]) miara ta odzwierciedla w sposób najbardziej trafny współczesne mechanizmy autentycznej religijności, w której istotną rolę odgrywa *aktywne poszukiwanie* oraz *ontologiczne ryzyko*. Ponieważ ogólnym rysem czasów ponowoczesnych jest *poszukiwanie i kwestionowanie*, dlatego religijność jednostki nie może opierać się na bezkrytycznym aprobowaniu prawd religijnych, ale na *eksploracji doświadczenia w jego głębi*. Narzędzie badawcze Batsona eliminuje wartościujące aspekty oceny dojrzałości religijnej takie jak *kościelność* i ortodoksyjność[6].

Według niektórych naukowców właśnie orientacja *Quest*[7] zdaje się charakteryzować w sposób najbardziej trafny dojrzałość postawy religijnej w okresie adolescencji[8]. Wydaje się, że słuszne jest stanowisko, że stabilna postawa religijna (orientacja wewnętrzna) pojawia się u człowieka dopiero w wieku późniejszym, kiedy posiada on dobrze rozbudowany oraz stabilny system wartości[9]. W okresie adolescencji trudno oczekiwać, aby podmiot posiadał taki system wartości. Patrząc syntetycznie, należy stwierdzić, że oba stanowiska są bliskie sobie w tym zakresie, że zakładają wyraźnie, iż rozwój religijny człowieka nie ma charakteru liniowego. Stan pewności i spoczynku w rozwoju religijności jest stanem *nienormalnym*[10]. Pewność i spoczynek w tej dziedzinie może świadczyć negatywnie o autentyczności oraz dojrzałości religijności. Sama religia stawia wobec człowieka absolutne

[5] Por. D. M. WULFF, *Phenomenological psychology and religious experience*, [w:] *Handbook of religious experience,* red. R. W. HOOD, Birmingham 1995, s. 183–199.

[6] Por. S. GROTOWSKA, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999; P. SOCHA, *Rozwój orientacji religijnej i światopoglądowej*, Kraków 1992; P. SOCHA, A. LATAŁA, R. FILAS, *Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych. Studium empiryczne*, Kraków 1991.

[7] Por. C. D. BATSON, *Religion as prosocial...*, dz. cyt., s. 29–46.

[8] Por. F. GOLDMAN, *Religions thinking from childHOOD to adolescence*. London 1964; J. MALTBY, *Religious orientation and religious experience,* „North American Journal of Psychology" (1999) nr 1(2), s. 289–292.

[9] Por. D. M. WULFF, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 214–221.

[10] Por. Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość...*, dz. cyt., s. 27. Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, art. cyt., s. 89–128.

wymagania i żaden z osiągniętych poziomów rozwoju nie jest pełną realizacją wartości religijnych.

Niektórzy badacze podejmują ostatnio trud opisu tego aspektu życia młodego człowieka[11]. Ich wyniki potwierdzają tezę o wielkiej niestabilności przeżyć religijnych w okresie adolescencji. Pojawia się więc pytanie, jak niestabilność przeżyć religijnych wiąże się z dojrzałością religijną? Jakimi kryteriami psychologicznymi określać dojrzałość religijną w tym okresie rozwojowym? Czy są one istotnie różne od kryteriów występujących w późniejszych okresach rozwojowych (dojrzała religijność)?

Wyniki niektórych badań empirycznych pokazują, że istnieje silny związek pomiędzy religijnością młodzieży a ich rozwojem tożsamości, który zapowiada zdrowe życie[12]. Niektórzy badacze donoszą ponadto, że zaangażowanie religijne, w tym intensywna modlitwa, może odgrywać istotną rolę w rozwoju zachowań psychospołecznych, kształtowaniu ostatecznych celów oraz czasowej orientacji w późnej adolescencji (istotna i pozytywna korelacja pomiędzy intensywnością religijności a poziomem tożsamości i zdrowiem psychicznym u młodzieży)[13]. Inni badacze wykryli związek między religijnością młodzieży a ich poczuciem bezpieczeństwa związanym ze zdrowiem psychicznym (młodzież z wysokim poczuciem bezpieczeństwa charakteryzuje się również wyższą religijnością niż młodzież z niskim poczuciem bezpieczeństwa: potwierdzenie hipotezy kompensacji z teorii przywiązania)[14]. Kolejni naukowcy dowodzą istnienie pozytywnej korelacji pomiędzy obrazem Boga kochającego i wybaczającego a poczuciem wartości u młodzieży[15].

---

[11] Por. S. GŁAZ, *Wpływ zmiennych egzystencjalnych na skutki przeżycia religijnego*, „Czasopismo Psychologiczne" 1(2003), s. 111–132; S. GŁAZ, *Wyznaczniki przeżycia religijnego u młodzieży akademickiej*, „Studia Psychologia" 5(2004), s. 81–102; S. RADOŃ, S. GŁAZ, *Przeżycia religijne młodzieży uzdolnionej artystycznie*, Kraków 2006.

[12] Por. J. YOUNISS, J. A. MCLELLAN, M. YATES, *Religion, community service, and identity in American youth.* „Journal of Adolescence" (1999) nr 22(2), s. 243–253.

[13] Por. J. P. MCKINNEY, K. G. MCKINNEY, *Prayer in the lives of late adolescents*, „Journal of Adolescence" (1999) nr 22(2), s. 279–290.

[14] Por. P. GRANQVIST, *Religiousness and perceived childHOOD attachment: On the question of compensation or correspondence*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (1998) nr 37(2), s. 350–367; P. GRANQVIST, B. HAGEKULL, *Seeking security in the new age: On attachment and emotional compensation*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (2001) nr 40(3), s. 527–545.

[15] Por. L. J. FRANCIS, H. M. GIBSON, M. ROBBINS, *God images and self-worth among adolescents in Scotland*, „Mental Health, Religion and Culture" (2001) nr 4(2), s. 103–108.

Wyniki niektórych badań empirycznych udowadniają ponadto istnienie negatywnej korelacji pomiędzy intensywnością religijności a poziomem nasilenia neurotyzmu u młodzieży[16] oraz poziomem alienacji[17]. Oznacza to, że religijność pozytywnie wpływa na zdrowie psychiczne młodzieży, ponieważ zmniejsza nasilenie niestabilności emocjonalnej, napięcia psychicznego, przewrażliwienia, poczucia niskiej wartości, skłonności do zaburzeń afektywnych, wyobcowania i niedostosowania społecznego, itd. Wydaje się, że badania psychologiczne dotyczące młodzieży pokazują wyraźnie, iż religia posiada salutogenne znaczenie (wiąże się lub prowadzi do zdrowia psychicznego młodzieży). Badania empiryczne wielu psychologów dowodzą, że religijność stanowi istotny czynnik hamujący (inhibitor) podejmowania ryzykownych zachowań młodzieży na całym świecie[18]. Udowodniono zależność pomiędzy intensywnością religijności a brakiem nadużywania środków psychoaktywnych oraz brakiem przedwczesnego zaangażowania seksualnego[19].

W innych badaniach udowodniono, że to osoby o introwersyjnych cechach osobowości, a więc refleksyjne, zdolne do wglądu, autorefleksji czy empatii, są bardziej skłonne do przeżyć religijnych (współzależność korela-

[16] Por. A. TAYLOR, D. A. MACDONALD, *Religion and the five factor model of personality: An exploratory investigation using a Canadian university sample*, „Personality and Individual Differences" (1999) nr 27(6), s. 1243–1259.

[17] Por. I. WILLIAMSON, C. CULLINGFORD, *Adolescent alienation: Its correlates and consequences*, „Educational Studies" (1998) nr 24(3), s. 333–343.

[18] J. ABBOTT–CHAPMAN, C. DENHOLM, *Adolescents risk activities, risk hierarchies and the influence of religiosity*, „Journal of Youth Studies" (2001) nr 4(3), s. 279–297; H. MARSHALL, P. STENNER, H. LEE, *Young people's accounts of personal relationships in a multi-cultural East London environment: Questions of community, diversity and inequality*, „Journal of Community and Applied Social Psychology" (1999) nr 9(2), s. 155–171; S. SHAPIRO, *Spiritual education: An assessment of Jewish adolescents,* „Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences" (1999) nr 60 (3-A), s. 692; S. ŚLASKI, *Religijność a używanie substancji psychoaktywnych*, [w:] *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, dz. cyt., s. 562–572; K. TAMMINEN, *Religious experiences in childHOOD and adolescence: A viewpoint of religious development between the ages of 7 and 20*. „International Journal for the Psychology of Religion" (1994) nr 4(2), s. 61–85.

[19] C. CEKIERA, *Poradnictwo religijne w duszpasterstwie*, [w:] *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii* dz. cyt., s. 448–476; E. DONELSON, *Psychology of religion and adolescents in the United States: Past to prezent,* „Journal of Adolescence" (1999) nr 22(2), s. 187––204; J. M. JR.WALLACE, D. R. WILLIAMS, *Religion and adolescent health-compromising behavior,* [w:] *Health risks and developmental transitions during adolescence,* red. J. SCHULENBERG, J. L. MAGGS, New York 1997, s. 444–468.

cyjna)[20]. Ponieważ dobry wgląd w siebie (relatywnie dobra i stabilna samoocena), krytycyzm, pozytywne nastawienie do innych (allocentryzm) i dostosowanie społeczne, szczególnie świadczą o dojrzałości podmiotu znajdującego się w okresie adolescencji, to można sądzić, że zdolność do intensywnych przeżyć religijnych wiąże się ze zdrowiem psychicznym i dojrzałością religijną.

Niektóre badania dotyczące przeżyć religijnych ludzi pokazują, że istnieje pozytywna korelacja pomiędzy zdrowiem psychicznym a mistycyzmem[21]. Te wyniki badań sugerują, że młodzież, która doświadcza intensywnych przeżyć religijnych, charakteryzuje się istotnie wyższymi wskaźnikami zdrowia psychicznego. Polskie wyniki badań empirycznych przeprowadzone na grupie młodzieży artystycznej[22] potwierdzają to stanowisko badawcze i ukazują dodatkowo kierunkowość tego wpływu: pozytywny wpływ równowagi emocjonalnej na poziom przeżyć religijnych (mistycznych).

---

[20] R. W. HOOD, N. GHORBANI, P. J. WATSON, A. F. GHRAMALEKI, N. BING, H. DAVISON, M. KRISTL, J. RONALD, W. P. WILLIAMSON, *Dimensions of the Mysticism Scale: Confirming the Three-Factor Structure in the United States and Iran*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (2001) nr 40 (4), s. 691–705; C. MERCER, TH. W. DURHAM, *Religious mysticism and gender orientation*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (1999) nr 38 (1), s. 175–182.

[21] C. N. ALEXANDER, R. W. BOYER, V. K. ALEXANDER, *Higher states of consciousness in the Vedic Psychology of Maharishi Mahesh Yogi: A theoretical introduction and research review*, „Modern science and Vedic science" (1987) nr 1, s. 89–132; A. M. GREELEY, *The Sociology of the Paranormal,* California 1975; F. FORBES, *Anton Boisen, pioneer on the study of mental disorder and religious experience: A critical review of the literature*, „Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences" (2004) nr 65(1-A), s. 170; D. HAY, A. MORRISY, *Reports of ecstatic, paranormal or religious experience in Great Britain and the United States. A comparison of trends*, „Journal for Scientific Study of Religion" (1978) nr 17, s. 255–268; R. W. HOOD, *The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience.* „Journal for the Scientific Study of Religion" (1975) nr 14, s. 29–41; R. W. HOOD, *Handbook of religious experience*, Birmingham 1995; R. W. HOOD, N. GHORBANI, P. J. WATSON, A. F. GHRAMALEKI, N. BING, H. DAVISON, M. KRISTL, J. RONALD, W. P. WILLIAMSON, *Dimensions of the Mysticism Scale...*, art. cyt., s. 691–705; A. LUDWIG, *Altered states of consciousness, Altered states of consciousness,* New York 1985, s. 9–22; E. W. MATHES, M. A. ZEVON, P. M. ROTER, S. M. JOERGER, *Peak experience tendencies: scale development and theory testing*, „Journal of Humanistic Psychology" (1982) nr 22(3), s. 92–108; A. B. WACHHOLTZ, K. I. PARGAMENT, *Is Spirituality a Critical Ingredient of Meditation? Comparing the Effects of Spiritual Meditation, Secular Meditation, and Relaxation on Spiritual, Psychological, Cardiac, and Pain Outcomes*, „Journal of Behavioral Medicin" (2005) nr 28, s. 369–384.

[22] S. RADOŃ, S. GŁAZ, *Przeżycia religijne młodzieży...,* dz. cyt., s. 150.

Można więc powiedzieć, że zarówno założenia teoretyczne, dotyczące dojrzałości religijnej oraz przeżyć religijnych, jak i uzyskane wyniki badań dowodzą, że poziom przeżyć religijnych w istotnym stopniu wiąże się z dojrzałością. Niektóre badania dowodzą istnienie pozytywnego wpływu zdrowia psychicznego (dojrzałości religijnej?) na poziom przeżyć religijnych. Wychodząc z założenia, że przeżycia religijne młodzieży nie są mniej intensywne od tych towarzyszących osobom starszym[23], postanowiono sprawdzić, czy dojrzałość religijna istotnie wpływa na strukturę przeżyć religijnych wybranej próbki młodzieży o cechach artystycznych (twórczych).

Celem pracy będzie więc odpowiedź na następujące pytania badawcze:

1. Czy zmienna niezależna, taka jak dojrzałość religijna, wpływa istotnie na nasilenie różnych aspektów przeżyć religijnych?

2. Jaki rodzaj i w jakim stopniu zmienne niezależne dotyczące różnych aspektów dojrzałości religijnej wyjaśniają wariancję zmiennej zależnej?

W stosunku do tak postawionych pytań wysunięto następujące hipotezy badawcze:

1. Poziom dojrzałości religijnej wpływa istotnie na dynamikę przeżyć religijnych we wszystkich wymiarach.

2. Wszystkie aspekty dojrzałości religijnej wywierają istotny wpływ na przeżycia religijne młodzieży artystycznej.

METODY BADAWCZE

Ukazanie złożoności struktury osobowości człowieka wymaga wielu narzędzi badawczych. Ich dobór zależy od problemu postawionego do rozstrzygnięcia, jak i od zamierzonego celu pracy. W tym wypadku wybrano narzędzia określające poziom dojrzałości religijnej oraz stopień przeżyć religijnych. W celu wyłonienia zmiennych niezależnych istotnych wyjaśniających wariancję zmiennych zależnych i określenia ich procentu zmienności użyto analizy wielokrotnej regresji. Dla ukazania związku pomiędzy aspektami osobowości, branymi pod uwagę w obecnych badaniach, posłużono się analizą wariancji (*ANOVA*). W opracowaniu danych statystycznych posłużono się pakietem programów statystycznych SPSS.

[23] R. W. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER, R. GORSUCH, *The psychology of religion: An empirical approach,* New York 1996, s. 48.

A. *Inwentarz Życia Religijnego* (IŻR) C. D. Batsona. *Inwentarz Życia Religijnego* opracowany przez Batsona[24] oprócz orientacji wewnętrznej i zewnętrznej (koncepcja Allporta) mierzy orientację poszukującą (*quest*), na którą składają się 3 podskale: Złożoność, Tymczasowość i Wątpienie. Orientacja zewnętrzna (traktowanie religii jako środka do uzyskania innych celów, np. zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, afiliacji, opiekuńczości – tj. orientacja o najniższym poziomie dojrzałości religijnej) cechuje te osoby, które traktują religijność konformistycznie, utylitarnie i instrumentalnie (zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, afiliacji, opiekuńczości, itd.). Jest mało zróżnicowana, schematyczna, charakteryzuje się selektywnością i posiada cechy ekskluzywizmu (faworyzuje prowincjonalizm, parochializm, szufladkowanie). Orientacja wewnętrzna (traktowanie religii jako celu, najwyższa dojrzałość typowa dla późniejszych okresów rozwojowych człowieka) opisuje osoby, dla których religijność stanowi centralny punkt odniesienia, jest spójna, refleksyjna, zróżnicowana, personalistyczna, uniwersalistyczna oraz altruistyczna. Natomiast orientacja poszukująca (najwyższa dojrzałość, szczególnie charakterystyczna dla okresu adolescencji) charakteryzuje te osoby, u których dominuje otwarty, autonomiczny, krytyczny, czasem mało ortodoksyjny, ale pozytywny stosunek do religii.

Ostatnia skala dotycząca orientacji poszukującej (część druga kwestionariusza) składa się z trzech podskal diagnozujących trzy elementy postawy religijnej: złożoność (zróżnicowane postrzeganie treści wiary pod kątem ich wiarygodności), wątpliwości (dopuszczanie i tolerowanie niepewności w akceptacji poszczególnych treści wiary) i tymczasowość (przyjmowanie temporalnie nieoczywistego charakteru prawd wiary).

Inwentarz składa się z dwóch części. Pierwsza składa się z 27 itemów mierzących podstawowe elementy orientacji religijnej oraz z 9 mierzących nasilenie trzech czynników orientacji poszukującej, na które badani odpowiadają zakreślając odpowiedzi punktowane w 5-stopniowej skali (całkowicie się zgadzam, raczej się zgadzam, nie mam zdania, raczej się nie zgadzam i całkowicie się nie zgadzam). Wartość psychometryczna polskiej wersji Inwentarza Batsona jest zadowalająca (trafność, rzetelność)[25].

B. *Skala Mistycyzmu* (SM) R. Hooda. Psycholog amerykański, R. Hood w oparciu o konceptualizację rozumienia przeżycia religijnego przez Stace'a

[24] C. D. BATSON, *Religion as prosocial: Agent or double agent?* „Journal for the Scientific Study of Religion" (1976) nr 15 (1), s. 29–46; C. D, BATSON, W. L. VENTIS, *The religious experience. A social – psychological perspective,* New York 1982, s. 30.

[25] P. SOCHA, A. LATAŁA, R. FILAS, *Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych. Studium empiryczne,* Kraków 1991, s. 17–22.

opracował narzędzie badawcze służące do pomiaru skłonności do przeżyć religijnych i percepcji tego, co uznaje osoba za boskie[26]. Przez przeżycie religijne Hood rozumie doświadczenie obecności tego, co boskie, święte i odczucie jedności z nim. Niekoniecznie takie przeżycie musi odnosić się do Sacrum, może dotyczyć piękna, prawdy. Narzędzie to mierzy pewne skłonności do przeżyć religijnych o charakterze mistycznym danej osoby i określa jego strukturę. Test stanowią 32 twierdzenia, na które badani odpowiadają, zakreślając odpowiedzi punktowane w 5-stopniowej skali: +2, +1, 0, -1 oraz -2. Skala składa się z ośmiu czynników.

Pierwsze siedem określa ogólne skłonności do przeżyć religijnych, ostatni ósmy czynnik ma charakter ściśle religijny, określa poczucie przeżycia obecności boskości u danej osoby. Czynnik – Stan Jaźni (J) określa poczucie utraty siebie, widziane jako wchłonięcie w coś większego od czystego empirycznego *Ja* w trakcie przeżycia religijnego. Zjednoczenie (Z) – dotyczy stanu, w którym człowiek postrzega siebie i rzeczywistość go otaczającą jako coś jednego. Wewnętrzna subiektywność (S) – odnosi się do określenia wewnętrznej subiektywności człowieka w postrzeganiu innych rzeczy. Czasowość – Przestrzenność (C-P) obejmuje czasowe i przestrzenne parametry przeżycia religijnego, które ma miejsce poza czasem i przestrzenią. Noetyczność (No) określa zakres zdobytej wiedzy drogą intuicyjną. Niewysłowioność (N) określa niemożliwość słownego wyrażenia przeżycia religijnego. Doświadczenie nie może być ujęte w słowa z racji jego natury, a nie z powodu językowej nieudolności człowieka. Pozytywna efektywność (P) – ujawnia się w formie radości, olśnienia i poczucia szczęścia. Religijność (R) określa wewnętrzne przekonanie człowieka o poczuciu bliskości przedmiotu religijnego, odnosi się do tego, co możemy nazwać święte, boskie.

OPIS GRUPY I SPOSÓB PRZEPROWADZENIA BADAŃ

Badania przeprowadzono samodzielnie w grupach klasowych (około 20 osób). Miały one charakter anonimowy. Przebiegały w dwóch etapach, w których młodzi ludzie wypełniali poszczególne testy. Grupa badawcza to uczniowie Zespołu Państwowych Szkół Plastycznych w Krakowie. Granice wiekowe znajdują się w przedziale pomiędzy 13 a 20 rokiem życia. 75% badanej młodzieży to kobiety, a reszta to mężczyźni. Badaniami objęto uczniów starszych klas (160 osób w wieku od 16 do 20 lat).

[26] R. W. HOOD, *The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (1975) nr 14, s. 29–41.

Badania przeprowadzono w latach 2003–2004 i objęto nimi wszystkie osoby, również te, które określały się jako niewierzące, i uczęszczały na lekcje etyki (około 2% – rozmowy z nimi sugerowały, że są zainteresowani problemami religijnymi, często nawet bardziej niż deklarujący się jako wierzący). 20% młodzieży deklaruje się jako wierzący i bardzo wierzący, około 50% jako przeciętnie wierzący, natomiast jedna trzecia (30%) jako słabo albo bardzo słabo wierzący. Oznacza to, że grupa badawcza jest bardzo zróżnicowana i dokonana samoocena odpowiada faktycznemu stanowi (uwzględnia szerokie spektrum zachowań religijnych z praktykami na naczelnym miejscu).

WYNIKI BADAŃ WŁASNYCH

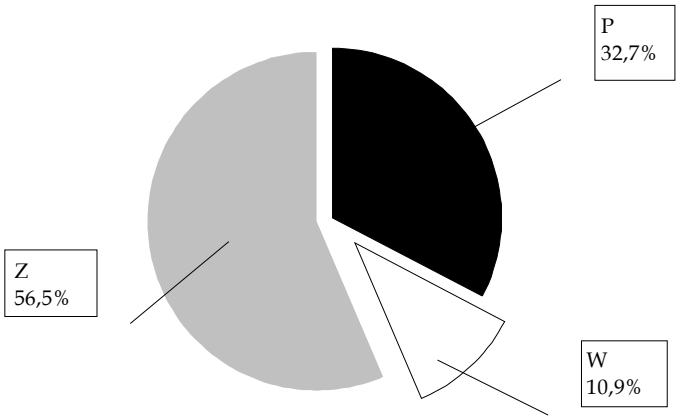
Głównym celem tych badań było ukazanie wpływu poziomu dojrzałości religijnej młodzieży artystycznej na poziom przeżyć religijnych (uczniowie Zespołu Państwowych Szkół Plastycznych w Krakowie N=120). Postanowiono ukazać, które spośród zmiennych dotyczące nasilenia stopnia dojrzałości religijnej mają istotne oddziaływanie na przeżycia religijne młodzieży o uzdolnieniach artystycznych. Za wartości zmienne niezależne przyjęto zmienne otrzymane w *Inwentarzu Życia Religijnego* (IŻR) C. D. Batsona, zaś za zmienne zależne w *Skali Mistycyzmu* (SM) Hooda.

A. Najpierw postanowiono ukazać, jaką dojrzałością religijną charakteryzuje się badana grupa osób. Dokonano podziału grupy badanych osób ze względu na przewagę jednego typu orientacji w stosunku do innych. W ten sposób wyodrębniono trzy grupy: jedna to osoby z przewagą orientacji zewnętrznej (Z), druga z przewagą orientacji wewnętrznej (W) i ostatnia z przewagą orientacji poszukującej (P). Prezentowany wykres przedstawia rozkład procentowy liczebności osób cechujących się jednym z trzech typów orientacji religijnych (zewnętrznej, wewnętrznej i poszukującej *quest*).

Rozkład procentowy ujawnia, że najbardziej liczną grupę stanowią osoby o orientacji zewnętrznej (około 56% ogółu badanych; 55,9% kobiet a 58,6% mężczyzn), nieco mniejszą młodzież o orientacji poszukującej (około 33%; 33,9% kobiet a 27,6% mężczyzn) a najmniejszą o orientacji wewnętrznej (ponad 10%; 10,2% kobiet a 13,8% mężczyzn). Sugeruje to, że młodzież badana w małym stopniu (10% osób) charakteryzuje się silną i stabilną dojrzałością religijną (centralność, spójność, refleksyjność, itd.). Blisko jedna trzecia osób posiada cechę dojrzałości charakterystycznej dla

wieku adolescencji charakteryzującą się przewagą autonomiczności, refleksyjności i krytycyzmu. Ponad połowa osób charakteryzuje się niskim poziomem dojrzałości religijnej (konformizm, utylitarne i instrumentalne traktowanie religii – ponad 70% przeciętnej populacji polskiej to orientacja zewnętrzna – por. Socha, 1991, s. 59).

Wykres 1. Procentowy rozkład liczebności osób z poszczególnymi orientacjami



B. Następnie postanowiono ukazać, które spośród wartości dotyczących dojrzałości religijnej mają istotne oddziaływanie na poziom przeżyć religijnych w grupie mężczyzn. Wyniki analiz psychologicznych pokazały, że żaden z wymiarów dojrzałości religijnej nie osiąga poziomu istotności statystycznej w wyjaśnianiu zmienności różnych aspektów przeżyć religijnych. Oznacza to, że inne niż dojrzałość religijna cechy (opuścić cechy psychologiczne) wywierają istotny wpływ na poziom przeżyć religijnych u mężczyzn.

C. W końcu ukazano, które spośród wartości dotyczących dojrzałości religijnej mają istotne oddziaływanie na poziom przeżyć religijnych w grupie kobiet.

Tabela 1. Istotne zmienne niezależne dotyczące poziomu dojrzałości (IŻR) i wyjaśniające wariancję przeżyć religijnych (SM). Wyniki analizy regresji wielokrotnej u kobiet

Zmienne	B	Beta	t	p
Niezależna (P)	-0,200	-0,251	-2,943	.003
Niezależna (Z)	0,253	0,433	4,144	.001
Niezależna (W)	-0,192	-0,368	-3,518	.001
Zależna (J)	r=0,443; r^2 =0,196; F=9,453; p=0.001			
Niezależna (zl)	-0,204	-0,189	-2,091	.046
Zależna (Z)	r=0,185; r^2 =0,034; F=4,374; p=.046			
Niezależna (P)	-0,217	-0,258	-2,979	.004
Niezależna (Z)	0,131	0,217	2,503	.014
Zależna (S)	r=0,353; r^2 =0,125; F=8,353; p=0.001			
Niezależna (zl)	-0,288	-0,328	-3,710	.001
Zależna (No)	r=0,328; r^2 =0,107; F=13,711; p=0.001			
Niezależna (wa)	-0,316	-0,234	-2,606	.010
Zależna (N)	r=0,234; r^2 =0,056; F=6,731; p=0.010			
Niezależna (wa)	-0,212	-0,188	-2,057	.042
Niezależna (W)	-0,094	-0,181	-1,982	.050
Zależna (R)	r=0,260; r^2 =0,068; F=4,064; p=0.020			

Wszystkie (trzy) zmienne niezależne dotyczące różnych aspektów dojrzałości religijnej kobiet oddziałują na siedem elementów struktury przeżycia religijnego. Główną cechą jest orientacja poszukująca (P wraz ze swymi dwoma podwymiarami tj. złożonością – zl i wątpliwością – wa), która wywiera wpływ na poczucie Jaźni (p=0,003), zjednoczenia (Z) (p=0,046), wewnętrznej subiektywności (S) (p=0,004), noetyczności (No) (p=0,001) i niewysłowioność (N) (p=0,042). Pozostałymi są: orientacja wewnętrzna (W), która wpływa na poczucie Jaźni (p=0,001) i religijności (p=0,050) oraz orientacja zewnętrzna (Z), która oddziałuje na poczucie Jaźni (p=0,001) i wewnętrznej subiektywności (S) (p=0,014).

Orientacja poszukująca wyjaśnia 3% zmienności zjednoczenia, 11% noetyczności i 6% niewysłowioności. Orientacja wewnętrzna wraz z poszukującą wyjaśnia około 7% zmienności poczucia religijności. Wszystkie orientacje wspólnie razem wyjaśniają około 20% zmienności poczucia Jaźni. Związek pomiędzy nasileniem orientacji poszukującej i wewnętrznej a wymienionymi elementami przeżycia religijnego jest ujemny i słaby lub przeciętny, natomiast pomiędzy nasileniem orientacji zewnętrznej a poszczególnymi wymiarami przeżyć religijnych jest dodatni i słaby lub przeciętny.

Oznacza to, że im większa dojrzałość religijna osób o typie *quest* (głównie orientacja poszukująca oraz jej dwa wymiary, tj. złożoność i wątpliwości) i tej stabilnej charakterystycznej dla późniejszych okresów rozwojowych, tym silniejsze zlanie się z przedmiotem doświadczenia, większe nasilenie poczucia, że wszystkie postrzegane przedmioty obdarzone są życiem, silniejsze przekonanie o prawdziwości treści uzyskanych w trakcie przeżyć, większa niezdolność do wyrażenia treści przeżywanych doznań oraz silniejsze doświadczenie obecności i bliskości *sacrum*. Ponadto, im mniejsza dojrzałość religijna motywowana utylitarnie i konformistycznie, tym silniejsze zlanie się z przedmiotem doświadczenia, większe nasilenie poczucia, że wszystkie postrzegane przedmioty obdarzone są życiem. Jedynie w dwóch aspektach przeżyć religijnych, tj. czasoprzestrzenności i pozytywnej afektywności, nie uzyskano istotności statystycznej. Ujawnia to, że na utratę kontaktu z rzeczywistością i upływającego czasu oraz euforyczność doznań religijnych nie wywiera wpływu dojrzałość religijna (orientacja wewnętrzna, zewnętrzna ani poszukująca).

DYSKUSJA WYNIKÓW

Podjęta procedura badawcza i psychologiczna analiza materiału empirycznego uzyskana wśród młodzieży o uzdolnieniach artystycznych potwierdziła postawione hipotezy badawcze w wielu wymiarach:

1. *Nasilenie dojrzałości wpływa istotnie na dynamikę przeżyć religijnych we wszystkich wymiarach* – hipoteza ma wyraźne potwierdzenie, ale tylko w przypadku kobiet. Istotny wpływ dotyczy wszystkich aspektów przeżyć religijnych oprócz czasowości-przestrzenności i pozytywnej afektywności (6 na 8 wymiarów).

2. *Wszystkie wymiary dojrzałości religijnej wywierają istotny wpływ na przeżycia religijne młodzieży artystycznej* – hipoteza znalazła wyraźne potwierdzenie, ale tylko w przypadku młodzieży żeńskiej. Przy czym główny wpływ dotyczy jednego aspektu dojrzałości, tj. typu *quest* (wpływa na wszystkie 6 wymiarów przeżyć religijnych). Pozostałe wymiary dojrzałości wywierają istotny wpływ, ale na 2 aspekty przeżyć religijnych (zawsze wespół z orientacją poszukującą).

Wydaje się, że postawiony problem badawczy został w dużej mierze rozstrzygnięty. Ukazano bowiem, zgodnie z założeniami przedstawionymi w części teoretycznej, wyraźny i wszechstronny wpływ wszystkich wymia-

rów dojrzałości religijnej na prawie wszystkie aspekty przeżyć religijnych. Wpływ ten ujawnił się jednak tylko w przypadku kobiet. Oznacza to, że dojrzałość religijna – zgodnie z przedstawionymi założeniami teoretycznymi – wpływa w istotnym stopniu na intensywność przeżyć religijnych młodzieży artystycznej płci żeńskiej. Wpływ ten jest wprawdzie słaby lub przeciętny, ale wszechstronny. Wszechstronność ujawnia się zarówno po stronie czynnika modyfikującego (zmienna niezależna – dojrzałość), jak i czynnika modyfikowanego (zmienna zależna – poziom przeżyć religijnych).

Uzyskane wyniki badań wykazały, że po stronie czynnika modyfikowanego (zmienna zależna, tj. przeżycia religijne) wpływ dojrzałości jest wszechstronny i dotyczy w przypadku kobiet sześciu aspektów przeżyć religijnych (w przypadku mężczyzn nie dotyczy ani jednego). Można z tego wnosić, że osiągnięte rezultaty badawcze pokazują, że dojrzałość religijna jest ważnym czynnikiem modyfikującym przeżycia religijne. Dodać jednak należy, że chociaż udowodniono, że wpływ ten jest wszechstronny po stronie czynnika modyfikowanego (zmienna zależna, tj. przeżycia religijne), to jednak słaby lub przeciętny. Uzyskane rezultaty nie są tak silne, ponieważ w okresie adolescencji poziom dojrzałości religijnej jest bardzo niestabilny (orientacja poszukująca).

Wynik ten nie jest odmienny niż uzyskany w innych badaniach, w których udowodniono, iż religijność posiada salutogenne znaczenie dla rozwoju człowieka[27]. Tamte wyniki nie mówią nic o uwarunkowaniach przeżyć religijnych, ale jedynie o powiązaniu nasilenia twórczości z dynamiką przeżyć religijnych (badania korelacyjne ukazują jedynie współzależność, nie rozstrzygając o przyczynowości). Wyniki niniejszych badań ukazują już tą kierunkowość wpływu (przyczynowość, uwarunkowania).

Należy dodać, że te wyniki potwierdziły rezultaty uzyskane poprzednio na tej grupie badawczej (przy zastosowaniu innych narzędzi)[28]. Tamte

[27] J. ABBOTT-CHAPMAN, C. DENHOLM, *Adolescents risk activities, risk hierarchies and the influence of religiosity*, „Journal of Youth Studies" (2001) nr 4(3), s. 279–297; H. MARSHALL, P. STENNER, H. LEE, *Young people's accounts of personal relationships in a multi-cultural East London environment: Questions of community, diversity and inequality*, „Journal of Community and Applied Social Psychology" (1999) nr 9(2), s. 155–171; S. SHAPIRO, *Spiritual education: An assessment of Jewish adolescents*, „Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences" (1999), s. 692; S. ŚLASKI, *Religijność a używanie substancji psychoaktywnych*, [w:] *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, dz. cyt., 562–572; K. TAMMINEN, *Religious experiences in childHOOD and adolescence: A viewpoint of religious development between the ages of 7 and 20*, art. cyt., s. 61–85.

[28] Por. S. RADOŃ, S. GŁAZ, *Przeżycia religijne młodzieży...*, dz. cyt., s. 162.

badania wykazały bowiem, że przeciętne nasilenie lęków (zwykle skorelowane z dojrzałością) wiąże się z wysoką intensywnością przeżyć religijnych (zjawisko występowało zarówno u młodzieży żeńskiej, jak i męskiej). Ponieważ zarówno wysokie nasilenie lęków (neurotyzm, przewrażliwienie, niezrównoważenie emocjonalne), jak i niskie (brak wrażliwości emocjonalnej, twardość charakterologiczna) wiąże się z niską dojrzałością albo jej brakiem, dlatego można sądzić, że dojrzałość religijna, wiążąc się z przeciętnym nasileniem lęków, prowadzi do intensyfikacji przeżyć religijnych.

Ważnym osiągnięciem tych badań jest wychwycenie roli dwóch aspektów orientacji poszukującej, tj. złożoności i wątpliwości, jako czynników dynamizujących przeżycia religijne młodzieży artystycznej. Wydaje się, że rezultaty badawcze, chociaż zgodne z wnioskami płynącymi z opracowań teoretycznych oraz wynikami wielu badań, są zaskakujące, ponieważ pokazują, że nie jest prawdą, iż stabilne aspekty dojrzałej religijności wzmacniają przeżycia religijne (np. centralność, spójność, integralność, stabilność), ale odmienne od stabilnych, tj. refleksyjne, krytyczne, zróżnicowane. Wynik ten może wiązać się z supozycyjnym charakterem wiary religijnej, który zakłada, że religa nigdy nie opiera się na pewnikach a wymaga akceptacji niepewności i wątpliwości[29].

Trudno spodziewać się u młodzieży będącej w wieku adolescencji stabilnej dojrzałości religijnej (ok. 10% charakteryzuje się orientacją wewnętrzną), a okazuje się, że może ona wzmagać intensywność doznań religijnych oraz wzbogacać je poznawczo. Należy podkreślić, że w okresie adolescencji jednostki są szczególnie uwrażliwione na autorytaryzm, dogmatyzm i przymus religijny (*pious coercion*)[30]. W mniemaniu młodzieży religijność nie może opierać się na bezkrytycznym aprobowaniu prawd religijnych, ale ma wynikać z autonomicznych poszukiwań intelektualnych.

Zastanawiający jest jednak fakt braku korelacji pomiędzy dojrzałością religijną a poziomem przeżyć religijnych u mężczyzn. Można z tego wnosić, że uzyskane wyniki pokazują, iż w przypadku mężczyzn inne aspekty osobowości, nie wiążące się z dojrzałością religijną, wpływają na dynamikę przeżyć religijnych badanej młodzieży męskiej. Wynik ten nie jest zaskakujący, ponieważ w innych badaniach wykazano, że kobiety są bardziej podatne na intensywne przeżycia religijne (cechy kobiece i androgyniczne

[29] J. BEDNARCZYK, *Władysława Witwickiego koncepcja relacji między nauką a wiarą,* „Analecta Cracoviensia" 24 (1992), s. 3–23.

[30] D. S. WEHR, *Spiritual abuse: when good people do bad things,* [w:] *The psychology of mature spirituality: Integrity, wisdom, transcendence,* red. P. YOUNG-EISENDRATH, M. E. MILLER, Philadelphia 2000, s. 47–61.

wpływają na nasilenie przeżyć religijnych)[31] od mężczyzn i dlatego być może u mężczyzn nie widać powiązań pomiędzy dojrzałością religijną a słabo rozwiniętymi przeżyciami religijnymi (powiązania są nieistotne, czyli bardzo słabe).

Osiągnięty rezultat, jak się wydaje, nie wynika z tego, że chłopcy w tym wieku pod względem dojrzałości religijnej są mniej zaawansowani (analiza porównawcza tego nie wykazała, bo ujawniono podobne wskaźniki dojrzałości u młodzieży męskiej i żeńskiej), ani z tego, że intensywność ich przeżyć religijnych różni się aż tak bardzo od kobiet[32]. Może wynikać z tego, że dla młodzieży męskiej aspekt treściowy religijności jest ważniejszy od innych i dlatego krytycyzm, zróżnicowanie, niepewność i wątpliwości mogą podważać główne podstawy ich dojrzałej religijności i w związku z tym nie dynamizować przeżyć religijnych (u kobiet ważne są inne wymiary, takie jak emocjonalny, interpersonalny czy społeczny). Być może kobiety mają lepiej rozbudowaną własną religijność, która sprzyja intensywnym przeżyciom religijnym. Osiągnięty wynik wymaga jednak dalszych badań konfirmacyjnych, ukazujących różnice pomiędzy mężczyznami a kobietami w dziedzinie uwarunkowań przeżyć religijnych.

Uzyskane tutaj wyniki pokazują, iż nie tylko w przypadku mężczyzn istnieją inne aspekty osobowości, nie wiążące się z dojrzałością religijną, które wpływają na dynamikę przeżyć religijnych badanej młodzieży. Osiągnięte wyniki wymagają więc jeszcze dalszych potwierdzeń oraz badań biorących pod uwagę inne aspekty osobowościowych uwarunkowań przeżyć religijnych. Interesujące poznawczo byłyby też badania ukazujące powiązania pomiędzy niestabilnością emocjonalną a silnymi przeżyciami religijnymi (intensywne przeżycia mistyczne w swej symptomatologii bliskie są zaburzeniom osobowości i psychicznym) oraz dojrzałością (istotnymi elementami twórczości obok niezależności i otwartości jest wytrwałość). Jak się wydaje, te badania musiałyby być prowadzone ze szczególnym uwzględnieniem różnic pomiędzy płciami.

[31] C. MERCER, TH. W. DURHAM, *Religious mysticism and gender orientation*, „Journal for the Scientific Study of Religion" (1999) nr 38(1), s. 175–182.

[32] S. RADOŃ, S. GŁAZ, *Przeżycia religijne młodzieży...*, dz. cyt., s. 171.

THE RELIGIOUS EXPERIENCE OF YOUTH AND THEIR MATURITY

This article examines the role of religious maturity (religious orientation) on religious and mystical experiences among artistically gifted young people. Multiple regression were used. Ss (N=160 aged 16-20 yrs) were administered questionnaire measures of three aspects of religious orientation (intrinsic, extrinsic, Quest – Batson's *Religious Life Inventory*) and eight of religious experience (Hood's *Mysticism Scale*). Multiple regression analysis suggests that religious maturity among women - but not among men - is the important factor in the relationship between religious maturity (Quest orientation as dominant factor) and religious experience. The results suggest that religious maturity of women may be an important variable to consider within the theory of religious experience.

tłum. Stanisław Radoń

Ks. Tadeusz Żmuda

MORALNE POSTULATY ODRODZENIA RODZINY WEDŁUG NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Zdaniem Jana Pawła II, czasy, w jakich przyszło żyć współczesnej rodzinie, to okres szczególnego zagubienia. Nigdy bowiem wspólnota rodzinna nie była narażona na tyle niebezpiecznych ataków. Najbardziej niebezpieczne jest to, że ład moralny rodziny, ustalony przez Boga w Jego planie stwórczym, jest zakłócony przez nieodpowiednie postępowanie rodziców i dzieci. Ojciec Święty współczesną rodzinę przeżywającą kryzys określił jako *chorą*. Taki jej stan jest powodem cierpień wielu: małżonków, w jeszcze większym stopniu ich dzieci, a w ostatecznym rozrachunku także państwa i Kościoła. Zjawiska rozbitych rodzin, separacji ze względów ekonomicznych, braku schronienia, by rozpocząć życie rodzinne, czy też, by utrzymać się jako wspólnota rodzinna są oznakami niedorozwoju moralnego. Jest to zło, któremu należy się przeciwstawiać, a co więcej położyć ostateczny kres. Jan Paweł II odnowę moralną rodziny wiąże przede wszystkim z poszanowaniem i pielęgnowaniem wartości moralnych. O trwałości i spójności życia rodzinnego, jego zdaniem, decydują właściwe wzajemne odniesienia członków rodziny. Ważną rolę odgrywa tu również wychowanie dzieci oparte na właściwych wzorcach rodzicielskich.

POSZUKIWANIE I PIELĘGNOWANIE WARTOŚCI MORALNYCH

Jan Paweł II, zdając sobie sprawę z zagrożenia współczesnej rodziny, przypomina, że w świetle Objawienia Bożego człowieka należy postrzegać jako najdoskonalszą istotę stworzoną przez Boga, która jest powołana do stawania się dzieckiem Bożym. Z tej prawdy, którą przedkłada papież, wynika, że wszystkie problemy moralne rodziny winny być rozwiązywane

w świetle odkupienia człowieka przez Chrystusa[1]. Człowiekowi, jako wartości najwyższej, jedynej i niepowtarzalnej, należy się miłość. Miłować trzeba go ze względu na szczególną godność, jaką posiada. Z godności człowieka wypływa prawo do życia. Jeśli ono jest respektowane, to wszystkie inne prawa mają sens[2].

Innym podstawowym wymogiem pomyślnego rozwoju życia moralnego rodziny jest zasada wzajemnej miłości. To ją, zdaniem papieża, należy uczynić jednym z podstawowych motywów życia i postępowania w rodzinie. Dzięki niej człowiek w rodzinie będzie się stawał coraz bardziej człowiekiem. Przekonanie o ogromnej roli, jaką miłość winna odgrywać w życiu człowieka, prowadzi Ojca Świętego do szczególnej zachęty do budowania w rodzinie cywilizacji miłości. W działaniu tym tkwi szansa pomyślnego przetrwania, a zarazem uniknięcia konfliktów i sporów między poszczególnymi jej członkami. Rodzina, opierając się na wzajemnej miłości, twierdzi Jan Paweł II, może dopiero wówczas najpełniej i najpewniej stworzyć właściwą spójność[3].

Wyznacznikiem prawidłowego funkcjonowania tej wspólnoty jest odpowiedzialność małżonków. Papież apeluje o przemyślane i poparte pewnym okresem przygotowań przedsięwzięcie dotyczące zakładana rodziny. Pochopne decyzje w tej sprawie, zdaniem Jana Pawła II, kończą się zazwyczaj szybkim rozejściem się i zaprzeczeniem dotychczasowej miłości. Wielką wagę ma tu odpowiedzialne traktowanie ojcostwa i macierzyństwa. Bóg Stwórca, przypomina papież, powierzył obowiązek przekazywania życia dwóm osobom – ojcu i matce. Współczesny hedonizm natomiast pragnie na wszelki sposób przytłumić wrażliwość i moralny imperatyw sumień, oddzielając od małżeństwa obowiązek przekazywania życia[4].

---

[1] Por. JAN PAWEŁ II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka. Homilia podczas mszy św. na Placu Zwycięstwa* (2.06.1979), [w:] *Nauczanie papieskie* II, 1, (1979), Poznań 1985, s. 599; tenże, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych. Przemówienie do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich* (5.04.1994), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 15 (1994) nr 5 (163), s. 16–17.

[2] Por. EV 71, 72, 73; JAN PAWEŁ II, *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny. Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej* (22.12.1994), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 16 (1995) nr 2 (170), s. 9–12.

[3] Por. LR 13; JAN PAWEŁ II, *Z rodziny rodzi się cywilizacja miłości. Przemówienie do Kongregacji św. Jana* (1.11.1994), [w:] *Rodzino, co mówisz o sobie?*, red. A. ŚWIERCZEK, Kraków 1995, s. 243–244.

[4] Por. JAN PAWEŁ II, *Brońcie życia zawsze i wszędzie. Homilia w Central Parku w Nowym Jorku* (7.10.1995), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 17 (1996) nr 1 (179), s. 18––19; tenże, *Potrzeba przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego. Przemówienie do uczest-*

Kolejnym ważnym postulatem jest właściwe rozumienie i korzystanie z wolności. Wolność jest darem, który trzeba związać z pochodzeniem człowieka – stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Stąd odpowiedzialność za korzystanie z wolności będzie także odpowiedzialnością wobec Stwórcy. Dar wolności, według papieża, jest człowiekowi nie tylko dany, ale i zadany. Człowiek, będąc świadomym i odpowiedzialnym podmiotem swoich czynów, powinien zatem właściwie wybierać i rozstrzygać, by nie stać się niewolnikiem swoich różnych skłonności i namiętności. Do istotnych czynników umożliwiających pomyślne kształtowanie tej wspólnoty należy również przestrzeganie zasad sprawiedliwości. Jak pokazuje codzienne życie, w wielu rodzinach zbyt dużą częścią obowiązków obarcza się jedną osobę. Najczęściej jest to żona-matka, która równocześnie pracuje zawodowo[5].

Ważną przyczyną trwałości rodziny ma być prawdomówność i szczerość. Realizowanie tych zasad nie może jednak polegać na nieuzasadnionym wygłaszaniu opinii raniących drugą osobę. Nie należy również ograniczać się tylko do wyrażających emocje słów, które tak naprawdę nie mają nic wspólnego z przeżywanym problemem. W budowaniu wspólnoty rodzinnej poważne znaczenie odgrywa życzliwość, dobroć, wyrozumiałość, łagodność. Ich obecność umożliwia rodzinom łatwiejsze rozwiązywanie nawet bardzo ważnych problemów, przyczynia się do rozwijania wielu inicjatyw i działań, które mogą pomóc w rozwiązywaniu spraw trudnych. Wartości te sprzyjają również pokonywaniu uprzedzeń i nieufności. Życie rodzinne dziś często przysparza wielu trudności i cierpień. Osoby tworzące tę wspólnotę powinna zatem cechować cierpliwość, bowiem bez niej nie ma szans na budowanie szczęścia. Nie może być też jedności rodziny tam, gdzie występuje podejrzliwość, gdyż brak wzajemnego zaufania to pierwszy krok do zniszczenia trwałości tej małej wspólnoty[6]. Rodzinę przede wszystkim powinno cechować obopólne zaufanie i oddanie we wszystkich momentach życia. Wzajemna służba i obowiązek budowania wspólnoty

ników IX sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny (4.10.1991), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 13 (1992) nr 2 (140), s. 8–9.

[5] JAN PAWEŁ II, *List do młodych*, Kraków 1985, 13; tenże, *Homilia podczas mszy św. na lotnisku w Masłowie* (3.06.1991), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny, 1979, 1983, 1987, 1981, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 617.

[6] JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie mszy św. we Wrocławiu* (21.06.1983), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 323.

osób, solidarności międzyosobowej, dającej poczucie bezpieczeństwa, to kolejne zadanie, jakie stawia papież przed współczesną rodziną[7].

Wszystkie dotychczas ukazane oraz inne wartości moralne, zdaniem papieża, stanowią wyznacznik prawidłowego ludzkiego działania i postępowania. Niezbędne zatem staje się odzyskanie powszechnej świadomości prymatu wartości moralnych, które są wartościami osoby ludzkiej jako takiej. Zasadniczą ostoją i miejscem właściwym przyswajaniu tych wartości, które kształtują ludzką jednostkę, powinna być rodzina. Posiadanie właściwego spojrzenia na porządek moralny, na jego wartości i normy to rzecz, która powinna odgrywać pierwszorzędną rolę w życiu każdej rodziny. Rodzice powinni uświadomić sobie, że ich rola w przekazywaniu wartości, norm, zwyczajów jest pierwszoplanowa. Od urodzenia aż do śmierci człowiek jest pod wpływem tego, w co wierzy, co uznaje za najważniejsze, pod wpływem zasad i norm, w myśl których postępują ojciec, matka oraz pozostali członkowie rodziny. Tylko ciepła, pełna serdeczności atmosfera rodzinna sprawia, że dorastające dziecko chętnie przyjmuje i zachowuje w swoim przyszłym życiu nawet takie wartości moralne, które są trudne i wzbudzają kontrowersje czy nawet sprzeciw innych ludzi[8].

Poważny kryzys moralny rodziny naszych czasów zobowiązuje do szukania właściwych rozwiązań. Poszanowanie i pielęgnowanie wartości moralnych to zatem, według Jana Pawła II, jeden z najważniejszych postulatów odnowy, który powinien być wdrażany i realizowany w rodzinie, aby zachowała swoją tożsamość. Przyjęcie tych wartości może uratować przed dalszym jej zniszczeniem. Co więcej, Ojciec Święty nie widzi we współczesnej epoce lepszej drogi dla rodziny niż ta, która opiera się na miłości, życzliwości, dobroci, łagodności, szczerości. Poważny kryzys moralny, zdaniem papieża, przynagla nas do szukania rozwiązań jedynie godnych ludzkości.

[7] Por. FC 18; JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie mszy św. odprawianej na lotnisku w Masłowie*, hom. cyt., s. 612–613; tenże, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne. Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów na temat rodziny* (7.12.1981), [w:] *Nauczanie papieskie IV* (1981), dz. cyt., s. 386–389.

[8] Por. FC 8; JAN PAWEŁ II, *Prostujmy ścieżki życia. Przemówienie podczas modlitwy „Anioł Pański"* (5.12.1993), [w:] *Rodzino, co mówisz o sobie?*, dz. cyt., s. 370.

PRAWIDŁOWE WZAJEMNE RELACJE CZŁONKÓW RODZINY

Jan Paweł II podkreśla, że rodzina założona i ożywiona przez miłość jest wspólnotą osób: mężczyzny i kobiety, rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym jej zadaniem jest przeżywanie rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz prawdziwej wspólnoty osób. Komunia osób to związek powstały na fundamencie miłości i ożywiany przez miłość. Tak jak bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, tak samo bez miłości nie może ona żyć, wzrastać i doskonalić się jako wspólnota osób. Według papieża, komunia osób oznacza „ową pomoc płynącą z samego faktu zaistnienia osoby obok osoby”[9]. Komunia osób, rozumiana jako głębokie ich zjednoczenie, może zaistnieć tylko w świecie istot ludzkich posiadających wymiar duchowy[10].

Wszyscy członkowie rodziny mają zatem obowiązek budować komunię osób, tworząc z rodziny szkołę bogatego człowieczeństwa. Podstawowym czynnikiem w budowaniu prawdziwej wzajemnej więzi rodzinnej jest postawa wzajemnego obdarowywania się rodziców i dzieci. Pomiędzy rodzicami i dziećmi musi powstać naturalna więź, w której każdy daje i każdy otrzymuje. Jest ona możliwa przede wszystkim wówczas, kiedy każdego z członków rodziny cechuje szlachetna gotowość do zrozumienia, tolerancji i przebaczenia[11].

Trwałość i jedność rodziny powinna polegać na wzajemnym uzupełnianiu się. Dzięki wzajemnej solidarności rodziców i dzieci wspólnota ta może spełniać właściwe sobie zadanie, co więcej, wnosi w życie rodzinne wiele istotnych bogactw, chroni przed poczuciem odrzucenia i samotności, daje dużo serdeczności i zaufania. Aby rodzina nie zatraciła swojej stabilności i mogła sprostać różnym konfliktom, bardzo ważna jest umiejętność komunikowania się członków rodziny. W prawdziwym dialogu rodzin-

[9] Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 32; tenże, *Homilia podczas mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, hom. cyt., s. 613; tenże, *Homilia w czasie mszy św. dla rodzin Szczecin*, hom. cyt., s. 451; Tenże, *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości. Homilia podczas Mszy św. dla studentów uczelni rzymskich* (12.12.1995), „L'Oservatore Romano” (wyd. polskie) 17 (1996) nr 2 (180), s. 5–17; Tenże, *Do nowożeńców. Pozdrowienia podczas audiencji ogólnej* (4.08.1982), [w:] *Nauczanie papieskie V*, 2(1982), dz. cyt., s. 241.

[10] Por. PAPIESKA RADA ds. RODZINY, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie, wskazania dla wychowania w rodzinie*, (8.12.1995), [w:] W *trosce o życie,* red. K. SZCZYGIEŁ, Tarnów 1988, s. 389–424.

[11] Por. FC 37.

nym nie chodzi o wyliczanie wad, ale powinien on ujawniać, że osoby są gotowe nieść sobie wzajemną pomoc w ich zwalczaniu. Można i trzeba mieć krytyczne stanowisko wobec postaw, które burzą szczęście małżeńskie i rodzinne, jednak należy to robić w odpowiedni sposób, w odpowiedniej atmosferze i odpowiedniej chwili. Złośliwe zarzuty przyczyniają się wyłącznie do pogorszenia już zaistniałych trudnych sytuacji. Komunikacja w rodzinie, podkreśla M. Braun-Gałkowska, nie powinna też ograniczać się jedynie do wzajemnego informowania małżonków, rodziców i dzieci o własnych problemach bez wyrażania zainteresowania ich problemami. Warunkiem dobrego dialogu pomiędzy osobami jest bowiem nie tylko mówienie o sobie, ale umiejętność słuchania. Takie wzajemne wysłuchanie siebie pozwala wspólnie rozwiązywać nawet trudne problemy i podejmować bardziej przemyślane i dojrzałe decyzje. Rodzice i dzieci muszą ustalić szczerze między sobą, czego pragną, wymagają, oczekują wzajemnie od siebie, jak wyobrażają sobie swoje wspólne życie i do czego chcą dążyć[12].

Jan Paweł II podkreśla też, że w rodzinie niezmiernie ważna jest dbałość o właściwe relacje względem osób starszych. Obecność ludzi starszych w rodzinie jest swoistym znakiem czasu[13]. Jeśli ten znak zostanie właściwie odczytany, może dopomóc innym członkom rodziny w odnalezieniu sensu życia. Nie wolno też zapominać, że starość niesie ze sobą wiele istotnych wartości, tak bardzo potrzebnych tym, którzy egzystują pod jednym dachem. Wystarczy tylko nadmienić, że osoba starsza (babcia, dziadek) zawsze bardziej niż inni nastawiona jest na gotowość niesienia pomocy i służenia innym, a swoim przykładem daje pozostałym członkom rodziny możliwość poznania, czym jest postawa altruistyczna. Obok bezinteresowności, wnosi ona też w życie rodzinne swoje bogate doświadczenie, które nierzadko pomaga w rozwiązaniu trudnych problemów. Ponadto, duchowe, moralne oraz religijne wartości, jakimi żyją ludzie starsi, są niezastąpionym źródłem równowagi każdej rodziny[14].

---

[12] M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Rozwój miłości w małżeństwie*, [w:] *Miłość – małżeństwo – rodzina*, dz. cyt., s. 228–229; por. H. ŁUCZAK, *Dorastanie do miłości*, Warszawa 1989, s. 41–42; K. WIŚNIEWSKA-ROSZKOWSKA, *Sztuka małżeńskiego szczęścia*, Warszawa 1989, s. 74; P. PORĘBA, *Psychologiczne uwarunkowania życia małżeńskiego*, Warszawa 1981, s. 56–57.

[13] Por. JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku*, Watykan 1999, 13.

[14] Rodzą one takie postawy, jak: poczucie odpowiedzialności, przyjaźń, roztropność, cierpliwość, mądrość, duchowa głębia, szacunek dla prawdy i umiejętność pokojowego rozwiązywania konfliktów.

Trzeba uznać i docenić w starszym człowieku wielki zasób doświadczenia i mądrości, naucza Papież. Dzięki mądrości, jaką zdobyli ludzie starsi w ciągu lat małżeństwa, mogą stać się oni dla swoich dzieci oparciem, a dla wnuków świadectwem trwałości rodziny. Tak więc starość winna być w rodzinie ceniona i szanowana. Ludzie starsi w tej wspólnocie nie mogą wzbudzać u innych niechęci, lęku czy nawet pogardy. Człowieka starszego nie należy traktować jedynie jako tego, który potrzebuje opieki, trzeba go widzieć jak kogoś, kto wnosi cenny wkład w życie rodzinne[15]. Z kolei w stosunku do chorych członków rodziny winno się przyjąć postawę Samarytanina. Miłosiernym Samarytaninem ma być każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiekolwiek by ono nie było. Owo zatrzymanie się wyraża gotowość. Jest to otwarcie serca, które zna swój wyraz uczuciowy. Zatrzymując się przy cierpieniu, daje się drugiemu siebie, swoje własne *ja*, otwiera się własne *ja* na drugiego człowieka. Obecność bliskich czy krewnych przy chorym jest duchowym lekarstwem przywracającym chęć do życia. Wrażliwość na ludzi chorych, twierdzi Papież, pozwala budować wzajemną solidarność, bezinteresowną miłość. Ten rodzaj miłości jest miernikiem wzrostu cywilizacji miłości[16]. Osoba chora, cierpiąca w rodzinie powinna kształtować pozytywne postawy innych, zwłaszcza postawy ludzi młodych. Choroba i cierpienie winny być dla chrześcijanina wezwaniem do zaakceptowania tego stanu i przeżywania go w duchu łączności z Jezusem Chrystusem. Z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej należy, zdaniem Jana Pawła II, potępić wszelkie działania wymierzone przeciw życiu ludzkiemu, przeciw jakimkolwiek próbom zepchnięcia chorego na margines życia. Jakże często ci, twierdzi papież, którzy cierpią z powodu choroby, są traktowani jako osoby nieużyteczne, będące ciężarem dla innych. Trzeba przeciwstawić się tej utylitarystycznej i w gruncie rzeczy tak nieludzkiej mentalności[17].

Duże znaczenie ma tu właściwe wychowanie dzieci. Rodzice winni nieustannie pracować nad rozbudzaniem i pogłębianiem owej wrażliwości

[15] Por. JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku*, dok. cyt., 20; tenże, *Rodzina źródłem pokoju. Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju* (01.01.1994), przem. cyt., s. 33; tenże, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj. Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi w Sainte-Anne d'Auray* (20.09.1996), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 17(1996) nr 11–12(188), s. 26–28.

[16] LR 13–15.

[17] Por. JAN PAWEŁ II, *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach*, (28.09.1991), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 11(1991) nr 12(138), s. 31; tenże, *Chrystus przyjmuje naszą pomoc w dziele zbawienia, Przemówienie do chorych w Budapeszcie* (20.08.1991), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 12(1991) nr 9–10 (136), s. 29–30.

na cierpiącego bliźniego. Ojciec i matka, wykazując troskę o chorych w rodzinie, powinni w ten sposób uczyć swoje dzieci postawy poświęcenia, cierpliwości i delikatności, a także umiejętności współczucia i zrozumienia. Oprócz opieki ściśle lekarskiej należy również nieść chorym pociechę moralną: „byłem chory a odwiedziliście Mnie" (Mt 25, 36). Bliscy choremu, przez przykład własnego życia chrześcijańskiego, powinni również dopomagać mu w korzystaniu z Bożej łaski. Najważniejszym motywem i bodźcem do niesienia pomocy chorym w rodzinie ma być godność człowieka[18].

Wspólnota rodzinna oparta na miłości, wzajemnym szacunku, poszanowaniu godności drugiej osoby, pozwala na pełne zrozumienie oraz chroni przed poczuciem odrzucenia i samotności. Wyrazem poszanowania dla odrębności osobistej jest niewątpliwie także wzajemne uznanie i docenianie siebie. Wyrażać się ono powinno w pamięci o ważnych rocznicach i świętach rodziców, dzieci i innych bliskich krewnych, jak urodziny, imieniny czy jubileusze. Dopiero pamięć o godności osoby ludzkiej pozwala nadać wzajemnym odniesieniom charakter prawdziwej jedności i miłości, stanowi źródło zjednoczenia i trwałości wspólnoty rodzinnej. Ta komunia rodzinna, zauważa Jan Paweł II, może być zachowana i doskonalona jedynie w duchu ofiary. Do jej budowania mają łaskę wszyscy członkowie rodziny, jest to ich obowiązek. Komunia ta dokonuje się w szczególności poprzez miłość do dzieci, rodziców, starszych i chorych, poprzez wzajemną służbę wszystkich dla wszystkich, przez dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniem[19].

WYCHOWANIE DZIECI NA WŁAŚCIWYCH WZORACH RODZICIELSKICH

Człowiek jest jedyną istotą w świecie, która potrzebuje wychowania. W *Liście apostolskim do Rodzin* Jan Paweł II podaje definicję wychowania: jest to przede wszystkim obdarzanie człowieczeństwem – obdarzanie dwustronne[20]. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat. Cel każdego wychowania, według słów papieża, jest jasno określony, chodzi w nim o to, „aby podjąć

[18] Por. C. M. MARTINII, *Sakramenty*, Kraków 1994, s. 54–56.

[19] Por. FC; zob. P. PORĘBA, *Czy będziemy szczęśliwi we dwoje?*, dz. cyt., s. 24–25.

[20] Por. LR 16; JAN PAWEŁ II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa. Homilia podczas mszy św. do rodzin* (13.02.1982), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 3(1982) nr 2(26), s. 4–5.

całe to potencjalne bogactwo, jakim jest każdy człowiek rozwijający się pośród rodziny (…) aby nie pozwolić mu zginąć, albo ulec degeneracji, zaktualizować je w coraz dojrzalsze człowieczeństwo"[21]. W wychowaniu „chodzi bowiem właśnie o to, aby człowiek stawał się bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej *był*, a nie tylko więcej *miał* – aby więc poprzez wszystko, co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również umiał bardziej „być" nie tylko z drugim, ale także i dla drugich"[22].

Według Jana Pawła II, nie można właściwie wychowywać, jeśli nie posiada się właściwej integralnej wizji osoby. Koncepcja wychowania człowieka w ujęciu papieża obejmuje przede wszystkim prawdę o osobie, o jej godności i niepowtarzalności, dotyczy jedności duchowo-materialnej[23]. Ta praca nad człowiekiem zaczyna się już w łonie matki, a potem trwa przez całe życie rodzinne. Ojcu Świętemu chodzi o taką pracę, która nadaje ludzki i chrześcijański kształt duszy człowieka, jego sumieniu, sercu, świadomości i odpowiedzialności za siebie i za innych. Papież uważa, że największym skarbem człowieka, określającym jego wartość i godność, jest jego własne człowieczeństwo. Ku człowieczeństwu powinny zmierzać wysiłki wychowawcze, zaś uzdolnienia człowieka winny być kształtowane i wypracowywane ze względu na jego człowieczeństwo, co więcej, mają temu człowieczeństwu służyć. Cały system wychowawczy, wszystkie wysiłki wychowawcze zmierzające do ukształtowania doskonałego człowieczeństwa, powinny mieć fundament w osobie Jezusa Chrystusa. Chrystus jest modelem uniwersalnym, aktualnym zawsze i dla każdego, innego natomiast modelu po prostu nie ma[24].

Dla ukształtowania właściwej osobowości, dla formowania wewnętrznego człowieczeństwa ogromne znaczenie ma wychowanie w prawdzie. Chodzi tu nie tylko o prawdę techniczną o rzeczach i wydarzeniach, ale o prawdę, która pozwala uchwycić istotę i sens owych wydarzeń, a przez to pozwala odpowiedzieć na najbardziej podstawowe, egzystencjalne pytania dotyczące natury i losu człowieka. Drugą cechą właściwą osobie i kształtującą osobowość człowieka jest wychowanie do wolności[25]. Wol-

[21] LR 16.

[22] JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w siedzibie ONZ do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury UNESCO* (2.06.1980), [w:] *Nauczanie papieskie III*, 1(1980), dz. cyt., s. 731.

[23] Tenże, *Nauczyciel wychowawcą sumień młodzieży*, [w:] *Nauczanie papieskie VI*, 2 (1983), dz. cyt., s. 127; tenże, *Homilia podczas mszy św. w Łowiczu* (14.06.1999), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny,* dz. cyt., s. 1142–1145.

[24] Por. LR 10; RH 10.

[25] Por. JAN PAWEŁ II, *List do młodych*, dok. cyt., 3; tenże, *Maryjo, Królowo Polski jestem przy Tobie. Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży* (18.06.1983), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 263–264.

ność jest wielkim darem, który Bóg dał człowiekowi. Tylko człowiek wolny może kochać i bezinteresownie ofiarować samego siebie drugiemu człowiekowi. Trzeba wychowywać do wolności, naucza sługa Boży, trzeba dojrzałej wolności. Tylko na takiej wolności może opierać się właściwy proces wychowania dzieci i młodzieży. Papież nawołuje w tym przypadku do rachunku sumienia. Jego zdaniem zdarzają się bardzo często takie sytuacje w procesie wychowania, że rodzice dają dziecku niejako własne przyzwolenie na grzech, wolą przemilczeć grzech albo szybko uniewinniają dziecko. Przyczyną takiego zachowania rodziców jest najczęściej fałszywa miłość[26].

Istotnym elementem wychowania człowieka jest kształtowanie sumienia. Jan Paweł II wyraźnie wskazuje na sumienie jako na najwyższy element kształtowania. Człowiek jest osobą poprzez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany samemu sobie. 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[27]. Papież wskazuje tu dwa ważne momenty, gdy chodzi o kształtowanie sumienia. Po pierwsze ma to być kroczenie drogą *Dekalogu*, uniwersalnego prawa moralnego, którego treść wpisana jest w ludzkie serca i do którego odwołuje się sumienie w swoich osądach. *Dekalog*, będąc prawem Bożym, a jednocześnie odpowiadając na najgłębsze wymaganie ludzkiej natury, stanowi najpewniejszy drogowskaz do osiągnięcia ludzkiego szczęścia. Jest on jak gdyby kompasem, który na wzburzonym morzu pozwala nie zagubić właściwego kursu, by dotrzeć do przystani. Po drugie należy zachować czujność, aby nie tylko nie popełniać grzechu, ale zachować wrażliwość sumienia i posłuszeństwo nakazom Boga[28].

Innym ważnym czynnikiem wychowania jest kształtowanie osobowości. W tym procesie rodzina odgrywa ważną rolę. Jan Paweł II okres dorastania nazywa czasem akumulacji wszystkiego. Akumulacja owych wartości dokonuje się natomiast poprzez żywy kontakt z otaczającym człowieka

[26] Por. tenże, *Homilia podczas mszy św. na lotnisku w Masłowie*, hom. cyt. s. 617.

[27] Por. tenże, *Homilia podczas mszy św. odprawianej na wzgórzu Kaplicówka w Skoczowie* (22.05.1995), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 843–845; Tenże, *Więcej mieć, czy bardziej być. Homilia w czasie liturgii słowa do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte* (12.06.1987), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 477–478.

[28] Por. tenże, *List do młodych*, dok. cyt., 6; tenże, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży* (18.06.1983), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 617.

światem. Najpierw jest obcowanie z przyrodą, która jest *otwartą księgą*, z której można uczyć się prawdziwej mądrości[29]. Drugim istotnym elementem tego wychowania jest obcowanie z dziełami człowieka, czyli z szeroko rozumianym światem kultury. Każde dzieło ludzkich rąk zawiera bowiem w sobie ogromną mądrość, która zdolna jest ukształtować i pogłębić własne człowieczeństwo[30].

Wszelki wpływ na wychowanie człowieka ma obcowanie z ludźmi. Rodzice, krewni, wychowawcy szkolni, koledzy, koleżanki swoimi talentami, pozycją społeczną i zawodową, swoim człowieczeństwem, zdaniem papieża, oddziałują na dorastającego człowieka. Zatem rodzice jako pierwsi odpowiedzialni za wychowanie, sugeruje papież, powinni stanowić przykład i dawać świadectwo wszystkim tym wartościom, które chcą przekazać swoim dzieciom i poprzez które pragną uformować ich umysł, serce i sumienie[31]. Bardzo ważną drogą wychowania, o której także nie mogą zapomnieć rodzice, jest wzrastanie przez kontakt z Bogiem. Jan Paweł II zwraca na to szczególną uwagę. Chodzi mu o budowanie życia ludzkiego w oparciu o ideał Chrystusa. Nie może to dokonywać się tylko i wyłącznie poprzez racjonalne poznawanie osoby i życia Chrystusa. Konieczny jest, zdaniem papieża, osobowy kontakt z Nim, który nawiązuje się podczas modlitwy, Eucharystii, w sakramencie pokuty czy Słowie Bożym. Wychowanie osoby ludzkiej powinno zakładać również wychowanie do istotnych wartości życia ludzkiego. Na tym etapie chodzi o przygotowanie młodego człowieka do odpowiedzialnego i twórczego podjęcia tych zadań, które łączą się z jego powołaniem do życia w rodzinie ludzkiej. Spośród tych dziedzin Jan Paweł II przede wszystkim kładzie nacisk na wychowanie w rodzinie do miłości i przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego[32].

Rodzice mają ogromne zadanie w obliczu kultury, która na ogół banalizuje płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności. Posługa wychowawcza rodziców, według Papieża, „musi skupić się zdecydowa-

[29] Tenże, *W naszych rękach znajduje się orędzie ewangelii życia. Przemówienie do młodzieży w Denver* (15.08.1993), „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 14 (1993) nr 11 (157), s. 30–31; tenże, *Homilia w Nowym Targu* (8.06.1979), s. 159–162; *Homilia w Białymstoku* (5.06.1991), s. 642–650; *Homilia w Zamościu* (12.06.1999), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1116–1122.

[30] Tenże, *List do młodych*, dok. cyt., 11.

[31] Por. FC 39; JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas mszy św. w Łowiczu* (14.06.1999), [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt. s. 1142–1145.

[32] Por. LR 16; JAN PAWEŁ II, *List do młodych*, dok. cyt., 14.

nie na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa; płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby do złożenia daru z siebie w miłości. Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich środowiskach wychowawczych"[33]. Szczególną osnowę tego przygotowania, zdaniem papieża, ma stanowić czystość. Ojciec Święty podkreśla, że wychowanie w tej cnocie jest najlepszą drogą do „prawdziwej dojrzałości i uzdalnia ją do szanowania i rozwijania oblubieńczego sensu ciała"[34].

Wychowanie poprzez miłość i do miłości to kolejne ważne zadanie, które Jan Paweł II stawia współczesnej rodzinie w dziedzinie wychowania. Stwierdza, że „człowiek nie może żyć bez miłości. Pozostaje on dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeżeli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. Najgłębszą zaś zasadą, stanowiącą o jej istocie, jest właśnie bezinteresowny dar z siebie, przede wszystkim dar z tego, co człowiek ma najcenniejszego – swojego człowieczeństwa. Miłość jest dawaniem i przyjmowaniem daru. Nie można jej kupować ani sprzedawać, można się nią tylko obdarowywać"[35]. Nauczyć się dawania siebie można tylko w atmosferze obowiązkowości, wymagania od siebie i wymagań stawianych przez innych. W wychowaniu dziecka, uczy Jan Paweł II, „chodzi nie tylko o to, żeby się dla niego poświęcać. Chodzi o to, żeby się poświęcać w sposób mądry – tak aby wychowywać je do prawdziwej miłości"[36]. Do prawdziwej miłości wychowuje się także wymagając. Wymagać można jednak tylko miłując, zaś wymagania te muszą być roztropne, bo tylko w ten sposób będą owocem miłości. Tylko w atmosferze miłości, która przekłada się na pogodę ducha, przyjaźń, wymagania te mogą być właściwie odczytane i przyjęte przez wychowanków. Nie mogą one przekraczać aktualnego poziomu dojrzałości.

Jan Paweł II, dokonując interpretacji IV przykazania *Dekalogu*, odnosi je nie tylko do dzieci, ale również do rodziców. „Rodzice (…) postępujcie tak, aby zasłużyć na cześć i miłość ze strony waszych dzieci. Nie pozostawiajcie Bożego wymagania czci dla was w moralnej próżni. Chodzi więc ostatecznie o cześć, która jest wzajemna. Przykazanie czcij ojca swego pośrednio mówi rodzicom: czcijcie wasze dzieci, synów, córki, tak, jak one na

[33] FC 37.
[34] Tamże.
[35] LR 11; FC 18.
[36] JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas mszy św. na lotnisku w Masłowie*, hom. cyt., s. 617.

to zasługują. Zasługują zaś dlatego, że są, oraz dlatego, że są tym, kim są – i to od pierwszej chwili poczęcia"[37]. Z wymaganiem wiąże się także umiejętność karcenia, to znaczy pociągania do odpowiedzialności za zlekceważenie wymagań. Aby kara była właściwa i sprawiedliwa, wymagania muszą być właściwe. Wyznaczanie kary powinno odbywać się bez emocji przy jednoznacznej konsekwencji[38].

Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z tego, że proces wychowania dziecka w obecnych czasach jest o wiele trudniejszy. Apeluje zatem, by rodzice nie zniechęcali się, nie rezygnowali z powierzonego im przez Stwórcę zadania[39]. Według Jana Pawła II, zabiegi wychowawcze rodziców względem dzieci szczególnie dziś wymagają wiele czasu, zainteresowania oraz ogromnej odpowiedzialności. Trzeba przezwyciężyć w rodzinach model wychowania, w którym lansuje się, że prawdziwym dobrem dziecka jest zapewnienie mu jak najlepszej egzystencji doczesnej. Nie można również obciążać odpowiedzialnością za wychowanie dziecka babci, cioci, przedszkola, szkoły, Kościoła czy innych instytucji[40].

Bóg powierzył rodzicom wielkie zadanie pomagania dzieciom od najwcześniejszych lat w szukaniu prawdy i w życiu zgodnie z prawdą oraz szukaniu dobra i szerzenia go. Zadaniem rodziców jest zatem „stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dziecka"[41]. Realizacja misji wychowawczej wymaga także, aby rodzice swoim życiem ukazywali wszystkie te wartości i zasady, które są niezbędne do godnego kształtowana człowieka.

Nie można zbudować trwałej, kochającej się rodziny bez poszanowania i pielęgnowania podstawowych wartości moralnych. Miłość, odpowiedzialność, nadzieja, właściwie pojęta wolność, szczerość, oddanie to właśnie wartości, bez których stworzenie związku staje się misją niemożliwą. Nie można bowiem żądać dla siebie szacunku, nie okazując go innym. Człowiek nie może żyć bez miłości, gdyż to właśnie ona nadaje sens jego istnieniu, potwierdza jego człowieczeństwo. Ale komunia rodzinna może być zachowana tylko w duchu ofiary – każdy musi służyć każdemu. Jed-

[37] LR 15;16.

[38] Psychologowie podkreślają, że nieuchronność kary działa bardziej wychowawczo niż jej wielkość.

[39] Por. LR 16.

[40] Por. tamże.

[41] FC 36; JAN PAWEŁ, *Homilia w czasie mszy św. odprawianej na lotnisku w Masłowie*, hom. cyt., s. 617.

nak, by członkowie rodziny potrafili dawać i przyjmować taką ofiarę, trzeba pamiętać, że to właśnie rodzina jest pierwszym i podstawowym miejscem, w którym człowiek uczy się miłości i szacunku dla innych. Jeśli nie jest się w tej dziedzinie wzorem dla własnych dzieci, nie można oczekiwać, że kiedy one dorosną, będą umiały ofiarnie kochać te osoby, z którymi same stworzą nowe rodziny. Dlatego już od pierwszych chwil należy wychowywać dziecko do życia w zgodzie z nauką najdoskonalszego nauczyciela miłości – Chrystusa. Pamiętając, że wychowanie to nie tylko zapewnienie dziecku materialnych podstaw egzystencji, ale przede wszystkim uczenie go jak być dobrym i wartościowym człowiekiem, trzeba nauczyć się wymagać od samych siebie. Zadanie powierzone przez Stwórcę rodzicom jest dziś szczególnie trudne, ale i szczególnie ważne, bo przecież to właśnie dzieci będą tworzyć przyszły świat, a zatem od rodziców zależy, czy ich dzieci w przyszłości zdołają stworzyć cywilizację miłości.

MORAL POSTULATES OF FAMILY UNION RESTITUTION ACCORDING TO THE TEACHINGS OF JOHN PAUL II

In the opinion of John Paul II, the time the contemporary family has to live in, is the period of particular confusion, as family union has never been exposed to so many dangerous attacks. The most dangerous point is the fact that the moral order of the family established by God in His creative plan is disturbed, even demolished by the conduct of parents and children, devoid of any scruples. Therefore, family is affected by multiple crises at present, according to John Paul II, it is very sick. The condition causes the suffering of numerous spouses, to an even greater extent of their children, and in the end of the state and the Church. The phenomenon of broken families, family members forced to separation, in order to survive, not even having shelter to start family life or to maintain the family union – these all symptoms of moral underdevelopment. This is evil to be fought against, the more so, to put the ultimate end to it. John Paul II connects moral restitution of family with respect and cultivation of moral values. The stability and consistency of family life, in his opinion, depend on the proper mutual relationships of family members. Upbringing children also play an important role.

Family communion, as pointed out by John Paul II, may be maintained and improved in the spirit of sacrifice. All the family members have the obligation and grace to build the communion, which is done in particular through the love to children, parents, to the old and the sick, through the mutual service of everyone to everyone, through sharing the goods, joy and suffering.

tłum. Tadeusz Żmuda

Z PRZESZŁOŚCI I WSPÓŁCZESNOŚCI DIECEZJI SOSNOWIECKIEJ

Ks. Jan Orzeszyna

KRONIKA DZIAŁALNOŚCI NAUKOWEJ W DIECEZJI SOSNOWIECKIEJ ZA LATA 2006–2007

Prace dyplomowe napisały i odpowiednie stopnie uzyskały następujące osoby:

PRACE MAGISTERSKIE
PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE

Rok 2006

Ks. Piotr JANICZEK, *Wybrane problemy moralne i religijne pracy zawodowej policjanta* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

Ks. Tomasz KARAŚ, *Moralność Efezjan w czasach św. Pawła w świetle Ef 4-5 w kontekście historyczno-kulturowym* – promotor: ks. dr Roman Bogacz.

Ks. Stanisław KOŁAKOWSKI, *„Wprawki do chrześcijaństwa" Sørena Kierkegaarda jako apologia chrześcijaństwa* – promotor: ks. dr hab. Tadeusz Dzidek, prof. PAT.

Ks. Konrad KOŚCIK, *Obrzęd i teologia chrztu i bierzmowania w interpretacji św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Ambrożego z Mediolanu* – promotor: ks. dr hab. Edward Staniek, prof. PAT .

Ks. Paweł ŁAJCA, *Teologiczno-moralny aspekt globalizacji* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

Ks. Konrad MRUK, *Duszpasterstwo środowiska osób głuchoniemych w diecezji tarnowskiej* – promotor: ks. dr hab. Andrzej Baczyński.

Rok 2007

Ks. Marcin WARTA, *Problematyka religijno-moralna w wybranych kazaniach ks. Karola Antoniewicza SJ*, – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

Ks. Krystian KUCHARCZYK, *Misterium nieprawości. Studium „Homilii na Ewangelię" św. Grzegorza Wielkiego* – promotor: ks. dr hab. Edward Staniek, prof. PAT.

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „IGNATIANUM" W KRAKOWIE

FILIA W SOSNOWCU

Rok 2006

ADAMCZYK Ewelina, *Antykoncepcja jako problem społeczno-moralny* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

BANIAK Beata, *Ochrona środowiska naturalnego jako problem etyczno-moralny w świetle posoborowego nauczania Kościoła* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

BARTUŚ Ewa, *Sylwetka duchowa świętego Franciszka z Asyżu* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

BĄK Teresa, *Dzieje parafii świętej Elżbiety Węgierskiej w Jaworznie Szczakowej* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

BRZOZOWSKA Aleksandra, *Psychospołeczne funkcjonowanie człowieka chorego na schizofrenię* – promotor: dr Grażyna Łój.

BULSKA Anna, *Problematyka wychowania prospołecznego w świetle wypowiedzi Jana Pawła II* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

DROZDOWSKA Iwona, *Pontyfikat błogosławionego Piusa IX* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

DURKALEC Bożena, *Życie i działalność kardynałów „rodem ze Śląska"* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

FOLGA Jadwiga, *Naturalne metody planowania rodziny – aspekt teologiczno-moralny* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

GAŁWA Magdalena, *Rodzina środowiskiem miłości w nauczaniu Jana Pawła II* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

GROBELNY Edmund, *Wybrane zagadnienia systemu edukacyjno-pedagogicznego świętego Jana Bosko. Aspekt moralny* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

GWIAZDA Marta, *Media audio-wizualne a rozwój dziecka w świetle nauczania Jana Pawła II (1978-2005)* – promotor: ks. dr Arkadiusz Wuwer.

JAMROZIK Łukasz, *Parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa w Dąbrowie Górniczej Strzemieszycach* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

JANKIEWICZ Łucja, *Miłość Boga, bliźniego i siebie samego w świetle pism św. Teresy z Lisieux* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

JANYSEK Ewa, *Katechizacja dorosłych na przykładzie parafii pod wezwaniem Świętej Jadwigi Śląskiej w Chorzowie* – promotor: ks. dr Marceli Bogiel.

JAWORSKA Beata, *Wychowanie dziecka w kontekście współczesnej dysfunkcji rodziny* – ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

JOPEK Adam, *Czynniki kryminogenne w działalności sekt w województwie śląskim na przykładzie satanizmu młodzieżowego* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

KACZMARZYK Magdalena, *Funkcja prokreacyjna i wychowawcza rodziców w kontekście współczesnych zagrożeń społeczno-kulturowych* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

KACZMARZYK Rafał, *Adopcja jako problem społeczno-moralny* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

KLICH Sabina, *Monografia Środowiskowego Domu Samopomocy w Woli Kalinowskiej* – promotor: dr Grażyna Łój.

KOMANDERA Michał, *Społeczno-moralny aspekt tolerancji* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

KONAR Krzysztof, *Rola muzyki liturgicznej w rozwoju życia religijno-moralnego chrześcijanina* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

LEGIERSKA Katarzyna, *Eucharystyczny Ruch Młodych w parafii Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Cieszynie* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

ŁĘGOWIK Anna, *Konflikty małżeńsko-rodzinne i próby ich zażegnania w wybranych publikacjach moralno-wychowawczych ostatniego ćwierćwiecza* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

MARZEC Łukasz, *Chwalebne zmartwychwstanie uwieńczeniem dzieła zbawienia człowieka według nauki Katechizmu Kościoła Katolickiego* – promotor: ks. dr Michał Kaszowski.

NIEMIEC Teresa, *Rola liturgii w urzeczywistnianiu Miłosierdzia Bożego* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Janicki.

OLEJNIK Dominik, *Miłość Kościoła i Ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Janicki.

PIOTROWSKA Ewa, *Wybrane formy kultu Miłosierdzia Bożego wypływające z przekazu „Dzienniczka" św. Siostry Faustyny Kowalskiej* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

RODAK Maria, *Rola rodziców w przekazywaniu wartości religijno-moralnych dzieciom w nauczaniu Jana Pawła II* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

SALAMON Grażyna, *Turza Śląska jako miejsce pielgrzymowania* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

STRUSKA Ewa, *Życie sakramentalne wiernych na przykładzie parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Czeladzi w latach 1980-2005* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

STRUZIK Agnieszka, *Wspólnotowy wymiar życia małżeńsko-rodzinnego w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

SUCHOGÓRSKI Krzysztof Br., *Rys historyczny i architektoniczny bazyliki katedralnej pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Kielcach* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

SZCZĘCH Konrad, *Działalność Piusa XII w czasie wojny i pokoju* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

TARASEK Robert, *Życie wiarą jako odpowiedź człowieka na Boże Objawienia* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

TOMERA Agnieszka, *Problematyka małżeństwa i rodziny w posoborowym nauczaniu Kościoła oraz w świetle literatury teologiczno-moralnej ostatniego XXV-lecia* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

TREŚCIŃSKI Jan, *O właściwych zasadach postępowania ludzkiego. Nauczanie Jana Pawła II w czasie IV pielgrzymki do Ojczyzny* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

WADOWSKA-HAPEK Monika, *Życie ludzkie w nauczaniu Jana Pawła II* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

WOJCIECHOWSKA Barbara, *Sylwetka duchowa świętego Brata Alberta Chmielowskiego (1845–1916)* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

WOLSKA Barbara, *Życie sakramentalne wiejskiej wspólnoty kościelnej na przykładzie parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Suszcu* – promotor: ks. dr Henryk Olszar

ZAWADZKA Anna, *Ujawnianie się działania Ducha Świętego w człowieku według Katechizmu Kościoła Katolickiego* – promotor: ks. dr Michał Kaszowski.

ZAWADZKI Eugeniusz, *Ideał pedagoga w dziełach św. Jana de La Salle* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

Rok 2007

BIEMER-SĘKOWSKA Beata, *Wpływ szkolnictwa przywięziennego na kształtowanie postaw człowieka pozbawionego wolności* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

BORZĘCKA Klaudia, *Funkcjonowanie psychosomatyczne człowieka starszego* – promotor: dr Grażyna Łój.

BRAMORSKA Bogusława, *Osobowościowe wyznaczniki pewności siebie* – promotor: ks. dr Zdzisław Wójcik.

CHODOR Ewa, *Świętość podstawowym powołaniem chrześcijanina w świetle nauczania Jana Pawła II* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

DUNAK Dorota, *Świadomość problemu narkomanii wśród uczniów szkół średnich na terenie powiatu zawierciańskiego* – promotor: ks. dr Grzegorz Szczypiński SDB.

DYBICH Marcin, *Profil subkultury młodzieży w okresie dorastania na przykładzie miasta Krakowa* – promotor: ks. dr Grzegorz Szczypiński SDB.

HAGNO Aleksandra, *Wpływ postaw rodzicielskich na poziom lęku u młodzieży w klasach gimnazjalnych* – promotor: dr Grażyna Łój.

IMIOŁEK Michał, *Dorosłe Dzieci Alkoholików i ich „świat"* – promotor: dr Grażyna Łój.

KACZMAREK Dorota, *Korupcja jako problem społeczno-moralny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

KOZIEŁ Beata, *Problematyka czystości seksualnej w świetle nauczania Jana Pawła II* – promotor: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

KOZIOŁ Grzegorz, *Zapobieganie problemom alkoholowym* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

LATOS Małgorzata, *Osobowościowe wyznaczniki obowiązkowości* – promotor: ks. dr Zdzisław Wójcik.

LIS Monika, *Jan Paweł II w świetle autobiografii i innych opracowań* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

MAREK Anna, *Osobowościowe wyznaczniki potrzeby dominacji* – promotor: ks. dr Zdzisław Wójcik.

NOWAK Karolina, *Postawy uczniów w okresie adolescencji wobec osób starszych* – promotor: dr Grażyna Łój.

ROSAK Alicja, *Parafia św. Franciszka z Asyżu w Zabrzu Zaborzu w latach 1945-2005* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

WAJDA Martyna, *Działalność sekt w świetle literatury* – promotor: ks. dr Henryk Olszar.

WALCZAK Jadwiga, *Obowiązki rodzicielskie w przekazie wartości moralnych dzieciom w oparciu o nauczanie Jana Pawła II* – promotor: ks. dr Stanisław Jasionek.

WÓJTOWICZ Łukasz, *Eucharystia fundamentem życia i działalności Kościoła według encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia"* – promotor: ks. dr Michał Kaszowski.

ZAMORSKA Luiza, *Styl życia funkcjonariusza policji* – promotor: dr Grażyna Łoj.

PRACE DOKTORSKIE

Ks. mgr lic. Mariusz KARAŚ, „*La mistica degli occhi aperti* in Johann Baptist Metz. L'esperienza di Dio come esperienza del mondo" (*Mistyka otwartych oczu* wg J. B. Metza. Doświadczenie Boga jako doświadczenie świata). Obrona 7 czerwca 2007 na Wydziale Teologicznym Pontificia Università Gregoriana w Rzymie.

Promotor: R. P. Prof. Donath HERCSIK, S.J
Recenzenci: R. P. Prof. Michael Paul GALLAGHER, S.J
R. P. Antonio NITROLA

Przedmiotem rozprawy jest ukazanie oryginalności i aktualności myśli teologicznej jednego z najwybitniejszych i żyjących jeszcze teologów niemieckich Johanna Baptista Metz'a. Praca ogranicza się do studium analitycznego na temat aktu wiary otwartej na świat, która w doświadczeniu świata ukazuje, z jednej strony, swój charakter poznawczy, a z drugiej, wzmacnia w wierzącym świadomość relacji z Bogiem.

J. B. Metz, profesor emerytowany teologii fundamentalnej w Münster i uczeń K. Rahnera, ojciec tzw. nowej teologii politycznej, kładł nacisk na teologię fundamentalną zorientowaną na życie człowieka dokonujące się w kontekście współczesnej historii wolności. Teologię tą nazywa „polityczną", tzn. ukierunkowaną na społeczeństwo i na jego historie. Metz rozpatruje akt wiary w jego wymiarze społecznym, tzn. w świecie „zmienianym" i „doświadczanym", gdzie wierzący „w" i „poprzez" *mistykę otwartych oczu* doświadcza i współpracuje z Bogiem. Obok łaski nadprzyrodzonej, *mistyka* staje się elementem integralnym aktu wiary, który pozwala doświadczyć, rozpoznać i zrozumieć Boga w świecie. *Mistyka otwartych oczu* oznacza więc „wrażliwość", która otwiera wierzącego na Boga i na bliźnich. Doświadczyć Boga, wg Metza, nie oznacza ucieczki ze świata problemów i kryzysów w świat wewnętrznych doznań. Doświadczyć swego Stwórcy oznacza „stanąć" w obliczu wszystkich wyzwań związanych z przemianami, które dokonują się w świecie stworzonym dla człowieka i przez niego zmienianym.

Praca podzielona jest na trzy rozdziały. Pierwszy – egzegetyczno- i historyczno-teologiczny, zatytułowany *La fede nella Bibbia* (*Wiara w Biblii*), poświęcony jest egzegezie tekstów Pisma Świętego, gdzie akt wiary rozumiany jest jako sposób i metoda poznania. W następnej kolejności analizowane są zagadnienia dotyczące *fides oculata* u św. Augustyna, *lumen fidei* u św. Tomasza z Akwinu oraz koncepcja *oczu wiary* u francuskiego filozofa i teologa Pierre Rousselot.

Rozdział drugi, zatytułowany *La mistica degli occhi aperti secondo Johann Baptist Metz* (*Mistyka otwartych oczu według J. B. Metza*), dotyczy zagadnień związanych z mistyką otwartych oczu, tzn. koncepcji aktu wiary i jego charak-

teru epistemologicznego. Zostało ukazane bogactwo myśli Metza na temat wiary – *fides quae,* jak i aktu wiary – *fides qua*. Kluczowymi zagadnieniami w tej materii dla teologa niemieckiego stają się kwestie relacji pomiędzy nową teologią polityczną i wiarą oraz koncepcja mistyki, zwłaszcza w odniesieniu do mistyki obecnej w filozofii neoplatońskiej, w tradycji hebrajskiej i chrześcijańskiej. Wszystko to w połączeniu z antropologią i teodyceą służy poznaniu i doświadczeniu zarówno Boga jak i świata w wierze. Wiara nie jest tylko darem od Boga, ale również jednym z aspektów działalności człowieka (aspekty wiary: epistemologiczny, doświadczalny, psychologiczny, historyczny, mistyczny, hermeneutyczny, eschatologiczny, praktyczny czy w końcu polityczny).

Rozdział trzeci, zatytułowany *L'esperienza della fede* (*Doświadczenie wiary*), stanowi podsumowanie całości pracy. W ten sposób stawiamy czoła takim zagadnieniom, jak: zrozumienie świata w wierze; doświadczenie Boga w świecie (doświadczenie kolektywne, historyczne, solidarne i krytyczno-kreatywne Boga w świecie); uniwersalność cierpienia i zagadnienie ekumenizmu, który bazuje na „współcierpieniu" z bliźnim; zadania krytyczne wiary. Pokazujemy również niektóre aspekty teologii politycznej krytykowane przez innych teologów: pojęcie „teologii politycznej"; pomniejszenie roli osoby w akcie wiary; kwestia relacji *fides – praxis* czy *Immanencja – Transcendencja*.

Praca pokazuje, że wiara odnosi się nie tylko do prawdy, która może lub nie może być całkowicie poznana, ale odnosi się do *praxis*, tzn. do doświadczenia, które uzyskuje charakter poznawczy i pozwala osiągnąć poznanie tej prawdy. Metz na nowo odczytuje Augustyna, Tomasza z Akwinu i Rousselota pokazując, że wiara ma charakter praktyczny i staje się aktem, z którym człowiek przechodzi ze świata wartości naturalnych do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wiara w Boga „praktycznego" i świadomość Jego panowania w świecie zobowiązuje wierzącego do życia „z" i „dla" innych. W ten sposób doświadczenie Boga w *mistyce otwartych oczu* staje się doświadczeniem świata.

Ks. mgr lic. Tadeusz ŻMUDA, *Postulaty moralno-religijnej odnowy rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*. Obrona doktorska 22.02.2007 r. na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Promotor	ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna (PAT Kraków)
Recenzenci	ks. prof. dr hab. Jan Kowalski (PAT Kraków)
	ks. prof. dr hab. Tadeusz Reroń (PWT Wrocław)

We wszystkich epokach historycznych rodzina była podstawą wszystkich społeczeństw i kultur. I tak jest nadal. To jej spoistość i siła wewnętrzna decydują o losie przyszłych pokoleń. Również przez rodzinę realizują się dzieje Kościoła, dla którego jest ona kolebką. Przez nią także Kościół wkracza w życie ludzi, włączając poszczególne osoby w skład wielkiej, nadprzyrodzonej rodziny ludów i narodów. W rodzinie również przychodzą na świat przyszli obywatele. Ona też jest dla nich pierwszą szkołą cnót społecznych.

Pomimo tej doniosłej roli w życiu społecznym, rodzina doświadczała i niestety nadal doświadcza różnorakich zagrożeń. Zwłaszcza ostatnie dwudziestolecie nie było dla niej łaskawe. Ekonomiczne, kulturowe i obyczajowe zmiany odbiły się w sposób szczególnie niekorzystny na tej podstawowej komórce społecznej, powodując, iż zachwiana została hierarchia podstawowych wartości, jakie kiedyś scalały i umacniały tę najmniejszą i wyjątkową grupę społeczną. Zmieniają się treści ról męża i ojca, matki i żony. Zmienia się charakter związku małżeńskiego i związanych z nim oczekiwań. Zmienia się pozycja dzieci w rodzinie.

Mówi się dzisiaj bezkrytycznie o nowych modelach rodziny, dążąc jednocześnie do sformułowania nowej definicji małżeństwa. Wprowadza się coraz więcej określeń dwuznacznych, jak np. rodzina niepełna, rodzina wtórna, konkubinat, rodzina homoseksualna. Z zagadnieniem nowych modeli rodziny wiąże się bezpośrednio problem związków przedmałżeńskich oraz tzw. małżeństw na próbę, które tak naprawdę są zakwestionowaniem wartości stanowiących o istocie trwałego związku kobiety i mężczyzny. Niebezpieczna dla rodziny jest również wszechobecna dzisiaj w społeczeństwie mentalność porozwodowa, będąca konsekwencją propagowania przez kulturę rozwodu jako jedynego sposobu rozwiązania problemów małżeńskich. Lista tych przejawów kryzysu rodziny jest o wiele dłuższa.

Obecnie wiele instytucji i osób podejmuje działania na rzecz ratowania i uzdrawiania rodziny. Człowiekiem, który do tej pory najwięcej uczynił dla tej wspólnoty, jest niewątpliwie Jan Paweł II. Dał on temu wyraz w licznych wystąpieniach. Świadectwem szczególnego zatroskania papieża w tej kwestii jest choćby cykl katechez dotyczących rodziny, a także zwołanie nadzwyczajnego synodu na temat rodziny czy tez przewodniczenie światowym kongresom poświęconym rodzinie. W swych licznych orędziach, dokumentach i przemówie-

niach Jan Paweł II nieustannie uświadamia wiernym i wszystkim ludziom, czym jest rodzina w świetle zamysłu Bożego i apeluje o jej odnowę moralną i religijną.

Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów, wstępu i zakończenia. W rozdziale pierwszym autor prezentuje aktualną sytuację współczesnej rodziny. Przedstawia najpierw jej sytuację ekonomiczną. Zauważa, że wiele rodzin aktualnie żyje poniżej minimum socjalnego i nie ma środków na zaspokojenie podstawowych potrzeb egzystencjalnych. Pogarszające się warunki bytowania prowadzą w konsekwencji do rozkładu i rozpadu rodziny. Gwałtownie zmienia się sytuacja społeczno-kulturalna, w jakiej przyszło jej żyć. Charakteryzuje ją kryzys wychowania i kształcenia, brutalizacja kontaktów międzyludzkich, wzrost liczny zachowań agresywnych, wulgaryzacja języka, patologia pracy. Autor dokonuje również analizy sytuacji moralno-religijnej. Do głosu dochodzi coraz częściej praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna. Jednym z ważnych przejawów tej sytuacji jest dążenie do życia bez Boga czy nawet wprost przeciw Niemu. Następuje osłabienie wiary, zanik poczucia sacrum, nieład w dziedzinie moralnej, lekceważący stosunek do życia, brak poszanowania godności ludzkiej.

Rozdział drugi skupia się na ukazaniu przyczyn kryzysu rodziny. Dostrzega je w niej samej, a przede wszystkim w niedojrzałości emocjonalnej osób tworzących rodzinę, małżonków. Wiele miejsca autor poświęca nałogom, przede wszystkim alkoholizmowi oraz rozwiązłości seksualnej. Do zewnętrznych przyczyn kryzysu rodziny zalicza systematyczną ateizację i laicyzację, politykę gospodarki mieszkaniowej niekorzystną dla niej oraz bezrobocie.

W rozdziale trzecim ukazane są moralne postulaty odrodzenia wspólnoty rodzinnej. Autor rozprawy podkreśla tu najpierw potrzebę poszukiwania i pielęgnowania wartości moralnych. Analizując teksty Jana Pawła II, dostrzega jego nieustanną troskę o takie ujmowanie równych wartości, których przedmiotem jest obiektywne dobro osób żyjących w rodzinie. Do postulatów odnowy moralnej zalicza potrzebę wychowania dzieci na właściwych wzorach rodzicielskich.

Rozdział czwarty poświęcony jest drogom religijnej odnowy rodziny. Uzdrowienie rodziny ma swe pierwsze źródło w sakramentach świętych. Jej uświęcenie znajduje swój wyraz zwłaszcza w sakramentach pokuty i Eucharystii. Należy również uwzględnić w tej odnowie potrzebę modlitwy. Ważne jest także „obchodzenie we właściwej formie i prawdziwym duchu chrześcijańskim okresów i świąt roku liturgicznego".

Rozdział piąty omawia rolę duszpasterstwa w odnowie rodziny. Autor wskazuje najpierw na potrzebę oddziaływania na rodzinę poprzez liturgię. Szczególny nacisk kładzie na ruchy i stowarzyszenia kościelne, w które członkowie powinni się aktywnie włączać. Wiele uwagi poświęca również przygotowaniu młodych ludzi do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny.

Ks. Mariusz Trąba

RELACJA KS. GRZEGORZA AUGUSTYNIKA O ZAGŁĘBIU DĄBROWSKIM Z 1902 ROKU

Zagłębie Dąbrowskie nie jest terenem rozległym obszarowo. Zajmuje powierzchnię ok. 300 km^2 i pod względem geograficznym stanowi jedynie wschodnią część Wyżyny Śląskiej[1]. Jednak teren ten leżący na styku starych krain historycznych – Śląska i Małopolski – w XIX wieku nabrał swoistych cech kulturowych i społecznych. Rozwój przemysłowy, podziały rozbiorowe do 1918 roku, a następnie administracyjne w okresie II Rzeczypospolitej sprawiły, że ziemie te uzyskały swoją odrębność regionalną. Czasy powojenne, z okresami połączenia Zagłębia ze Śląskiem, np. w granicach jednego województwa śląsko-dąbrowskiego, nie zdołały owej odrębności zlikwidować[2].

Niestety, istnieje dosyć ograniczona liczba źródeł, które mówią o tworzeniu się regionu nazwanego Zagłębiem Dąbrowskim. Tym cenniejsza jest każda relacja mówiąca o tym, jak powstawało Zagłębie. Jednym z tego typu źródeł jest publikowany poniżej opis Zagłębia Dąbrowskiego. W 1902 roku proboszcz parafii w Dąbrowie Górniczej – ks. Grzegorz Augustnik, duchowny diecezji kieleckiej – zamieścił na łamach „Dzwonka Częstochowskiego" artykuł, w którym zapoznawał czytelników z regionem, z którego pochodził i w którym przyszło mu pełnić posługę duszpasterską.

---

[1] Por. J. KONDRACKI, *Zagłębie Dąbrowskie. Co to takiego*? „Ekspres Sosnowiecki" (1990) nr 1 z 5 XII, s. 1.3.7; J. JAROS, *Zasięg terytorialny Zagłębia Dąbrowskiego*, „Zaranie Śląskie" (1968), z. 1, s. 41–50.

[2] Por. *Zagłębie Dąbrowskie. W poszukiwaniu tożsamości regionalnej*, red. M. BARAŃSKI, Katowice 2001; *Śląsko-zagłębiowskie konfrontacje historyczne (XIX–XX wiek)*, red. M. W. WANATOWICZ, Katowice 1999; *Zagłębie Dąbrowskie w czasach zaborów i walk o niepodległość (do 1918 roku)*, red. J. WALCZAK, Sosnowiec 2004; *Zagłębie Dąbrowskie w II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, red. J. WALCZAK, Sosnowiec 2005; J. PRZEMSZA-ZIELIŃSKI, *Historia Zagłębia Dąbrowskiego*, Sosnowiec 2006.

Autor zamieszczonej poniżej relacji był związany z Zagłębiem silnymi więzami. Zagłębie Dąbrowskie było przede wszystkim jego miejscem urodzenia. Grzegorz Augustynik urodził się w 1847 roku w Zagórzu k. Dąbrowy Górniczej, dzisiejszej dzielnicy Sosnowca. W rodzinnej miejscowości spędził pierwsze lata życia i tu też ukończył szkołę elementarną[3]. Dalsze koleje losu sprawiały, że ks. G. Augustynik kilkakrotnie opuszczał Zagłębie i powracał do niego. Po raz pierwszy opuścił on rodzinne strony, aby kontynuować naukę w szkole średniej (Piotrków Trybunalski), Seminarium Duchownym w Kielcach oraz w Akademii Duchownej w Petersburgu. Po kilkunastu latach nauki i studiów ks. G. Augustynik powrócił do Zagłębia jako duszpasterz. Jako wikariusz pracował kolejno w parafiach: Siemonia (1875–1877), Bobrowniki (1877–1878), Grodziec (1878–1879) oraz Czeladź (1879–1883). W 1883 r. na kilka lat opuścił Zagłębie, aby znowu powrócić na te tereny w 1897 r. W latach tych sprawował urząd proboszcza parafii Włoszczowa. W 1897 r. ks. Augustynik objął funkcję proboszcza jednej z najliczniejszych i największych parafii zagłębiowskich – pod wezwaniem NMP Anielskiej w Dąbrowie Górniczej. W 1902 r. na żądanie władz rosyjskich, którym przeszkadzała zarówno jego patriotyczna postawa, jak i nieugięte stanowisko w kwestiach religijnych, musiał zrezygnować z tego urzędu i opuścić Dąbrowę Górniczą. Na cztery lata objął funkcję proboszcza w parafii Książ Wielki. Powrócił do Dąbrowy, na żądanie wiernych i za zgodą władz zarówno kościelnych, jak i państwowych, w 1906 roku. Sprawował funkcję proboszcza parafii dąbrowskiej do 1916 roku. Za czasów pobytu ks. Augustynika w Dąbrowie Górniczej została zainicjowana i ukończona budowa monumentalnej, neogotyckiej świątyni pw. NMP Anielskiej. W 1900 roku, dzięki staraniom proboszcza dąbrowskiego, poczynionym w Rzymie, uzyskała ona poprzez agregację do bazyliki św. Piotra na Watykanie tytuł konbazyliki[4]. Dzięki zaangażowaniu społecznemu ks. Augustynika na terenie Dąbrowy Górniczej zainicjowano wiele inicjatyw społeczno-religijnych. Wśród stowarzyszeń, które w czasie swego duszpasterzowania na terenie Dąbrowy Górniczej założył, wymienić należy przede wszystkim: Towarzystwo Dobroczynności, Stowarzyszenie Robotników Chrześcijań-

[3] Por. J. KOWALSKI, *Augustynik Grzegorz (1847–1929)*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, red. L. GRZEBIEŃ, t. 5, Warszawa 1983, s. 57; Z. MIEDZIŃSKI, *Augustynik Grzegorz (ur. 1847 – zm. 1929), ksiądz, autor utworów dewocyjnych i historycznych*, [w:] *Materiały do księgi życiorysów ludzi kultury literackiej Zagłębia Dąbrowskiego*, cz. 2, red. A. JAROSZ, Katowice 1993, s. 9–13.

[4] Por. B. KRASNOWOLSKI, *Dzieje budowy, architektura i symbolika kościołów św. Aleksandra i Matki Boskiej Anielskiej w Dąbrowie Górniczej*, „Nasza Przeszłość" 98(2002), s. 415–464.

skich oraz Stowarzyszenie Sług św. Zyty. Zwłaszcza te dwa pierwsze odegrały poważną rolę w kształtowaniu życia społeczno-religijnego Dąbrowy Górniczej i całego Zagłębia Dąbrowskiego w okresie międzywojennym[5].

W 1916 roku na skutek nieporozumień z biskupem ordynariuszem diecezji kieleckiej Augustynem Łosińskim ks. G. Augustynik opuścił diecezję kielecką i przeniósł się do diecezji kujawsko-kaliskiej. Tam objął funkcję proboszcza w parafii Łask (1916–1921). W roku 1921 na skutek podeszłego wieku zrezygnował z pracy duszpasterskiej i zamieszkał jako oblat i spowiednik na Jasnej Górze. Zmarł 10 listopada 1929 r. w Krakowie. Wierni parafii NMP Anielskiej w Dąbrowie Górniczej, szczególnie zaś członkowie Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich, sprowadzili jego zwłoki do Zagłębia i pochowali w znajdującej się obok dąbrowskiej świątyni parafialnej kaplicy Porcjunkuli[6].

Od pierwszych lat kapłaństwa ks. Augustynik był zapalonym pisarzem. Jego dzieła to głównie modlitewniki i zbiory pieśni, a także krótkie prace historyczne na temat sanktuariów i cudownych obrazów. Publikował on także różnego typu artykuły w czasopismach społeczno-religijnych. Najliczniejszą ich grupę stanowiły relacje z życia religijnego terenów, na których aktualnie pracował[7]. Taki charakter ma i publikowany poniżej tekst, opisujący przemiany zachodzące w miastach i osadach Zagłębia Dąbrowskiego na początku XX wieku. Szczególnie cenne w poniższym tekście są także informacje na temat genezy i początków działalności Towarzystwa Dobroczynności, założonego w Dąbrowie Górniczej.

„Dzwonek Częstochowski", na łamach którego ukazała się poniżej publikowana relacja, był miesięcznikiem o charakterze religijno-patriotycznym. Czasopismo to wychodziło w Częstochowie w latach 1901–1914. Jego treść stanowiły przede wszystkim artykuły o treści religijnej, ze szczególnym podkreśleniem tematyki maryjnej. Na łamach „Dzwonka Częstochowskiego" publikowano artykuły historyczne, teksty pieśni i modlitw, żywoty świętych, a także sprawozdania z wydarzeń życia religijnego Częstochowy oraz pobliskich terenów. W 1906 roku na pewien czas władze rosyjskie zawiesiły wydawanie tego periodyku[8].

[5] Szerzej na ten temat: H. RADECKI, *Działalność duszpasterska ks. Grzegorza Augustynika – proboszcza w Dąbrowie Górniczej w latach 1897–1916,* „Częstochowskie Studia Teologiczne" 5(1977), s. 185–210.

[6] Por. H. RADECKI, *Ksiądz Grzegorz Augustynik jako twórca odnowy duszpasterskiej parafii w Dąbrowie Górniczej w latach 1897–1916*, Kraków 1974 [masz.], s. 3.

[7] Tamże, s. 5–8.

[8] J. ZWIĄZEK, *„Dzwonek Częstochowski"*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 621.

Z ZAGŁĘBIA DĄBROWSKIEGO

Dąbrowa Górnicza znana jest z dawien dawna nie tylko w kraju, ale za granicą – kiedy bowiem w okolicy tutejszej przemysł zupełnie spał, a ludność wsi i miasteczek jedynie rolnictwem zajęta była, już w Dąbrowie strzelały w górę kominy fabryczne.

Istniały tu najpierwsze w kraju kopalnie wybornego węgla kamiennego i huty do przetapiania rud żelaznych z galmanów. Tu był zarząd zachodniego okręgu górniczego, mieszczącego się w przepięknym gmachu, w stylu gotyckim zbudowanym, w którym mieści się obecnie wzorowo prowadzona szkoła rządowa sztygarów. Tu się skupiało życie umysłowe i towarzyskie, podtrzymywane przez miejscowych urzędników i okolicznych obywateli. Dziś cała okolica zamieniła się w jedną osadę fabryczną.

Gdzie były piękne lasy, urodzajne pola, zielone łąki, ogrody dworskie, obecnie wznoszą się kominy fabryczne, a nawet na piaskach lotnych wydobywa się węgiel i warczą koła różnych maszyn.

Będzin, niegdyś mała żydowska mieścina, wyróżniająca się od innych drewnianymi z podcieniami budowanymi domami, i starożytnym, z czasów Kazimierza Wielkiego na górze wznoszącym się zamkiem, dziś przemienił się w duże i bogate miasto fabryczne. Tam, gdzie dawniej mieszczanie mieli stodoły, teraz mają piętrowe kamienice z bogatymi sklepami, sami prawie Żydzi. Wszystkie ulice ma brukowane, jest tu biuro naczelnika powiatu i duże koszary wojskowe.

Cicha i sympatyczna Czeladź, dawniej miasto biskupie, zamieszkałe przez rolników i kilkudziesięciu traczów (według miejscowego narzecza krapów) wyrabiających płótno z przędzy dostarczonej przez gospodynie miejskie i wiejskie, przemieniła się w dość sporą osadę górniczą.

To samo stało się z uroczym Zagórzem, z pięknym Grodźcem, z Gołonogiem, Sielcem, Klimontowem, Niwką, Strzemieszycami i z Sosnowcem. Wszędzie kopalnie, huty, przędzalnie, szklarnie i różne zakłady rękodzielnicze. Szczególnie Sosnowiec zmienił się do niepoznania. Dawniej miał tylko dziesięć zagród wieśniaczych wśród pięknych lasów, gdzie dziedzice Gzichowa z sąsiadami jeździli na polowanie, a dziś rozrósł się w olbrzymie miasto, niezmiernie bogate i handlowe. Z rozwojem przemysłu powiększyła się ludność przez napływ z różnych zakątków kraju, a nawet z zagranicy, a wskutek powiększenia się ludności, okazała się potrzeba powiększania starych i budowania nowych kościołów. Nasz robotnik, pomimo różnych wad, jest zawsze ofiarnym na chwałę Bożą, chociaż mało zarobi, to i tem dzieli się z kościołem, bo wie, że kościół jest jedyną ucieczką i schronieniem w smutnych i bolesnych wypadkach życia. Wprawdzie zjawiają się już i pomiędzy robotnikami filozofowie, wykształceni w teatrach i cyrkach, którzy nie bardzo o kościół i o życie religijne dbają, ale tych, dzięki Bogu, jest jeszcze nie wiele. Większość wierzy i niesie

swój krwawy grosz na chwałę Bożą. Wskutek tej ofiarności w ostatnich czasach powiększono i przepięknie wymalowano kościół w Gołonogu, gdzie lud okoliczny ma szczególniejsze nabożeństwo do Świętego Antoniego. Powiększono i odnowiono kościół parafialny i na cmentarzu grzebalnym w Będzinie. Zbudowano nowy w Sosnowcu, w Niwce, w Zagórzu i w Granicy. Buduje się nowy w Dąbrowie Górniczej pod wezwaniem Matki Boskiej Anielskiej, w Strzemieszycach pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i Serca Jezusowego, a w Ząbkowicach starają się o zatwierdzenie planów także na nowy kościół.

Obok kościołów powstaje mnóstwo szkółek elementarnych jedno i dwuklasowych, pensji żeńskich i specjalnych zakładów naukowych wyższych. W Dąbrowie jest rządowa z kursem czteroletnim szkoła sztygarów i szkoła rzemiosł dla kobiet założona przez panią Zawadzką. W Będzinie jest szkoła handlowa ośmioklasowa założona przez obywateli i przemysłowców. W Sosnowcu gimnazjum realne. Na szczególna uwagę zasługuje szkoła dla dziewcząt, założona przez p. Strasburgera, dyrektora Kopalni: „Kazimierz", „Feliks" i innych w osadzie Niemcy pod Strzemieszycami. W tej szkole uczą nie tylko pisać i czytać, ale nadto uczą szyć, prać, prasować, gotować – w ogóle tego wszystkiego, co jest potrzebne kobiecie, a zwłaszcza żonie robotnika w życiu codziennym. Szkoła ta, jeżeli przewodniczki jej trzymać się będą zasad religijnych i swoje uczennice w tym duchu wychowywać, odda ogromne korzyści społeczeństwu, a następne pokolenia błogosławić będą jej założyciela. I słyszeliśmy, że w tejże osadzie Niemcy kosztem towarzystwa kopalniowego urządzono piękny ogród spacerowy dla publiki, gdzie urzędnik i robotnik może odetchnąć świeżym powietrzem, a w święta po południu posłuchać może wybornej muzyki górniczej. Oprócz tego ma tu być zbudowany wspaniały gmach, w którym będą urządzone sale zebrań dla urzędników i robotników oddzielnie, aby tych ostatnich zająć muzyką, czytaniem pożytecznym i innemi szlachetnymi rozrywkami. Bardzo pożądaną jest rzeczą, aby i w innych miejscowościach fabrycznych zaopiekowano się robotnikami, a niezawodnie podniósłby się ich poziom moralny i umysłowy.

Zwykle w okolicach fabrycznych przeludnionych bywa sporo zamożnych ludzi, ale też nie brak nędzy i to teraz bardzo wielkiej. Tu złażą się z różnych okolic niedołęgi, bo im się zdaje, że na ulicy płynie złoto, a jak przysłowie mówi, zdaje im się, że tu płoty kiełbasami grodzą, a wrota i bramy kukiołkami zapierają, tu wskutek ciężkiej pracy pracownicy tracą prędko zdrowie i stają się bezsilnymi starcami; a wskutek nieprzewidzianych wypadków wielu nabywa nieuleczalnego kalectwa, a nawet życie kończy na miejscu wypadku lub w szpitalu, zostawiając po sobie biedne wdowy obarczone nieletnimi dziećmi bez żadnego sposobu do życia – otóż dla tych nieszczęśliwych towarzystwa fabryczne pobudowały szpitale według wymagań higieny. Każda fabryka ma swój szpital, swoich doktorów, felczerów i wszelką obsługę. W Dąbrowie i w Pogoni

opiekę nad chorymi mają Siostry miłosierdzia, szarytkami zwane. Też siostry mają być przy szpitalu w Czeladzi, wystarał się o to wielce zacny i powszechnie szanowany dyrektor kopalni „Saturn" p. Hieronim Kondratowicz.

Zaś dla zaopiekowania się sierotami i niedołężnymi starcami, którzy nie mają prawa być umieszczanymi w szpitalach fabrycznych, ludzie dobrej woli i odczuwający niedolę nieszczęśliwych zajęli się przez utworzenia Towarzystwa Dobroczynności. W Będzinie i w Sosnowcu Towarzystwo to już zostało zatwierdzone i dużo dobrego robi, zwłaszcza w Będzinie, gdzie już ma własny gmach dla pomieszczenia ochronki i urządzenia zabaw na dochód ochronki, a co najważniejsza, to, że w Będzinie znalazła się z inteligencji osoba wielkiej zacności, która z prawdziwym poświęceniem i z niezwykła umiejętnością zajmuje się drobną dziatwą w ochronce. Osobą tą jest siostra miejscowego rejenta p. Cieszkowskiego. Oby jej Pan Bóg dał długie życie i zdrowie jak najlepsze!

W Dąbrowie Górniczej myśl założenia Towarzystwa Dobroczynności już dawno powstała wśród tutejszej inteligencji, a zwłaszcza panie bardzo i serdecznie ją popierały swoimi szlachetnymi czynami. Do liczby tych aniołów, ocierających łzy nieszczęśliwym, należały Panie: Delmont, Tomaszewska, Thibaudet, Kozłowska, Rogalewicz, Adamiecka, Hussarzewska, Hartingh, Włodzimierzowa Bielska, Kondratowicz, Cieszkowska, Koszko, Riehl, Grabińska, Kontkiewicz, Bukowiecka, Dąbrowska, Śliziń. Te panie zbierały składki miesięczne, szyły ubrania, kupowały lekarstwa i zaopatrywały biedaków w żywność. Ponieważ wiele z tych zacnych pań wyjechało z Dąbrowy, a nędza została, nawet wskutek zastoju w fabrykach powiększyła się, więc też utworzyło się nowe Towarzystwo, zatwierdzone przez władze rządowe. Głównie o to starali się W.P. Wasiutyński, Mieczysław Grabiński, Feliks Kwiecień, Antoni Hłasko, Stanisław Kontkiewicz, Felicjan Gadomski, Leopold Piwowar i proboszcz miejscowy.

Z pomiędzy pań do zarządu wybrano: p.p. Wiktorową Wasiutyńską, Włodzimierzową Bielską i Józefową Paschalisową. Na kandydatów i zastępców otrzymali głosy: p.p. Maksymilian Żołędziowski, panie: Mieczysławowa Grabińska, Stanisławowa Kontkiewiczowa i Wieczorkiewicz, doktorowa.

Na członków zapisało się bardzo wiele pań i panów, miejscowe duchowieństwo, obywatele i zamożniejsi fabrykanci. W zbieraniu podpisów wielką zasługę położyli p.p. Józef Gielg i Aleksander Kalinkowski, obaj adwokaci. Całe Towarzystwo ożywione jest jak najlepszym, duchem i ma najpiękniejsze zamiary, a osoby wybrane do zarządu mają wpływ i szacunek ogólny, znajomość rzeczy, stosunki wpływowe i dużo energii – zatem jest nadzieja, że przy pomocy Bożej ta piękna i z Ducha Chrystusowego wypływająca instytucja stanie się dla Dąbrowy prawdziwym dobrodziejstwem i niepożyte zasługi położy dla całego społeczeństwa. Co daj, Boże!

ks. Grzegorz Augustynik

DATING FROM 1902 REPORT OF THE PRIEST, GRZEGORZ AUGUSTYNIK ON ZAGŁĘBIE DĄBROWSKIE

In 1902, Grzegorz Augustynik, the rector of a parish In Dąbrowa Górnicza and the priest of the Diocese of Kielce, wrote an article which described towns and settlements of Zagłębie Dąbrowskie. The article was published in "Dzwonek Częstochowski" and it is one a few decriptions of this region at the turn of 19th and 20th century. Grzegorz Augustynik described how he witnessed the change of the particular settlements of Zagłębie and the way people lived which was the result of industrial development. He paid special attention to Dąbrowa Górnicza and Towarzystwo Dobroczynności which was situated in the parish of Dąbrowa Górnicza.

tłum. Szymon Wojciechowski

O. Paweł Mazanka CSsR

RECENZJA
Refleksje o „radykalnej ortodoksji" Johna Milbanka

We wrześniu 2006 roku odbyło się w Granadzie (Hiszpania) interesujące sympozjum pt. *Wiara i metafizyka*. W ciągu trzech dni wygłoszono, w kilku sekcjach, aż 98 referatów. Uczestnicy przyjechali z różnych krajów, m.in. z Chile, Gwatemali czy Australii. Z Polski obecnych było czterech prelegentów. Głównym organizatorem i postacią *numer jeden* tego zjazdu był John Milbank[1]. Mówi się, że co pewien czas pojawia się w danej nauce ktoś, kto przekształca pole badań, bądź nadaje mu nowy kierunek. Taką osobą jest niewątpliwie John Milbank, który stając na czele ruchu zwanego *radykalną ortodoksją* (*Radical Ortodoxy),* próbuje dokonać twórczego fermentu w dziedzinie teologii. Milbank nazywany jest metafizycznym teologiem o proweniencji platońsko-augustyńskiej. Sam o sobie mówi, że jest postmodernistycznym, krytycznym augustynistą. Od kilku lat rozwija, wraz z Graham'em Ward i Catherine Pickstock, radykalną ortodoksję, czyli międzykonfesyjny chrześcijański kierunek, którego nazwa pochodzi od zbioru esejów publikowanych przez wydawnictwo Routledge w 1999 r. i opatrzonych tytułem: *Radical Orthodoxy*.

CZYM JEST *RADYKALNA ORTODOKSJA*?

Istotą dzieła Milbanka jest przekonanie, że współczesna kultura zachodnia osiągnęła swój kres, a wraz z nią wszystkie systemy prawdy oparte na uniwersalnym rozumie – koncepcji wypracowanej jeszcze przez filozofów okresu

[1] John Milbank od 2004 r. wykłada na teologicznym wydziale Nottingham University, prowadził także zajęcia na uniwersytetach w Cambridge i Virginia. Jest profesorem zajmującym się religią, polityką i etyką. Jego najbardziej znane książki to: *Theology, Language, Culture* (Blackwell 1996); *Theology and Social Theory* (Blackwell 1991) oraz ostatnio *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge 2003).

oświecenia. Słabości współczesnej kultury widać szczególnie w kryzysie, który dotknął religię, a który nazywa się sekularyzacją i sekularyzmem. Jak wiadomo, sekularyzacja kultury jest pewnym procesem, w którym religia, tzn. wartości religijne, religijna świadomość oraz instytucje religijne, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego. Sekularyzacja jest procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych, wymagań religijnych), a w sferze praktycznej – spod opieki instytucji religijnych. W sekularyzacji religia nie znika, ale zostaje spychana na margines życia społecznego i indywidualnego.

Sekularyzacja ma jednakże tendencje przekształcania się w sekularyzm. Sekularyzm, ostro krytykowany przez J. Milbanka i jego współpracowników, rozumiany jest jako pewna *filozofia życia*, postawa życiowa, charakteryzująca się tym, że człowiek w swojej codzienności ogranicza zakres prawdziwych wartości tylko do wartości doczesnych, takich jak np. postęp, zdobycie wykształcenia, dobrej pracy. Tylko te wartości mają przyczyniać się do naturalnej doskonałości człowieka. W sekularyzmie zrywa się wszelką relację z Bogiem i to zarówno w życiu ziemskim, jak i po śmierci. W postawie tej znika perspektywa pozamaterialna, nadprzyrodzona, a ewentualne rozważania problemu istnienia Boga, czy niematerialnej zasady w człowieku (ludzkiej duszy), uważa się za pozbawione większego znaczenia, już choćby dlatego, że leżą one poza kompetencją naukowych badań. Zarówno w naukach szczegółowych, jak i w filozofii, moralności, polityce, sztuce – człowiek ze swoją wolnością i ze swoimi ziemskimi planami staje się jedynym punktem odniesienia. Dlatego też sekularyzm może być określany również jako pewna ideologia będąca rezultatem procesu sekularyzacji. Nic dziwnego, że sekularyzm negatywnie nastawiony jest do religii, a czasami może przechodzić na pozycje zdecydowanego ateizmu, czy nawet antyteizmu.

J. Milbank nie opłakuje jednak tego kryzowego okresu, w którym przyszło nam żyć, dostrzega w nim bowiem wyjątkową okazję dla chrześcijańskiej teologii, by odzyskała ona na nowo swój ważny głos dla kształtowania ludzkiego życia. Publikacje Milbanka stanowi otwartą krytykę poglądu, że religia po prostu utraciła jakiekolwiek intelektualne znaczenie, jakie posiadała w poprzednich wiekach. Warto podkreślić, że autor stawia sobie za cel m.in. przezwyciężenie tego, co nazywa *patosem* nowożytnej teologii, patosem, który tkwi w jej pokorze. Twierdzi on, że nowożytna teologia zrezygnowała ze swego dążenia do pełnego, całościowego pojmowania życia ludzkiego i otaczającego świata. Teologia poczuła się zmuszona do konformizmu z neopozytywistycznymi normami naukowej *obiektywności*. Jednak wraz z nadejściem postmodernistycznej krytyki rozumu oraz przyznaniem, że wszelka myśl jest usytuowana w specyficznych problemach kulturalnych i językowych, teologia ma okazję, by odzyskać swoją utraconą pozycję.

Autor nie zgadza się na to, aby świeckie normy wyjaśniania i rozumienia rzeczywistości, obecne w naukach przyrodniczych, stały się metodologicznym modelem dla teologii. Teologia bowiem, a wraz z nią religia chrześcijańska, oferuje wyjątkową, bo całościową i zrozumiałą wizję rzeczywistości, również tej społecznej i politycznej. Można więc powiedzieć, że *radykalna ortodoksja* jest próbą przywrócenia dla współczesnej *anemicznej* teologii, jak i całej kultury, takiego rozumienia chrześcijaństwa, jakie było obecne w okresie patrystycznym, w średniowieczu, a także w renesansie.

ŹRÓDŁA *RADYKALNEJ ORTODOKSJI*

Tym, co charakteryzuje *radykalną ortodoksję*, jest bycie pod silnym wpływem greckiego neoplatonizmu z IV i V wieku, a także nawiązywanie, często w formie krytycznej, do francuskiej filozofii postmodernistycznej. Zainteresowanie greckim neoplatonizmem przejawia się w korzystaniu z dwóch raczej zaskakujących źródeł, jakimi są pogańscy pisarze: syryjski Iamblichus z Chalcedonu (ok. 245–325) i bizantyjski Proclus (412–485). Te neoplatońskie źródła są obecne w ruchu Milbanka poprzez jego nawiązywanie do filozofii Mikołaja z Kuzy i Mistrza Eckharta. Pozostając pod wpływem tego nurtu, J. Milbank podkreśla, iż błędem jest przyznawanie filozofii autonomii wobec teologii. W większość swoich dzieł poddaje krytyce teologów i filozofów, którzy opowiadają się za taką autonomią. Ostrze swej krytyki zwraca głównie ku niemieckojęzycznym pracom Szwajcara Ursa von Balthazara i Karla Bartha. Natomiast przychylnie ocenia prace francuskiego teologa H. de Lubaca za jego *ortodoksyjne* powiązanie filozofii i teologii, szczególnie w zagadnieniu relacji łaski do natury.

Milbank dystansuje się od takich postmodernistycznych teologów i filozofów jak Jean-Luc Marion. Jego zdaniem Marion, działający w tradycji Heideggera, zakłada autonomiczną ludzką dziedzinę istniejącą przed przyjęciem Bożego daru. Heideggerowska czy nietzscheańska linia myślenia bardzo wpłynęła na współczesnych nihilistów, przynosząc negatywne skutki dla teologii. Milbank zgadza się natomiast z takimi chrześcijańskimi myślicielami, jak G. B. Vico, J. G. Hamann, J. G. Herder i F. H. Jacobi, którzy łączą analizy językowe i kulturowe z założeniami trynitarnymi i chrystologicznymi. Omawiany autor nawiązuje do tych myślicieli, by na nowo przemyśleć i wyrazić współczesnym językiem stare prawdy obecne już u św. Augustyna i św. Tomasza o tym, że wszystkie rzeczy wiążą się ze sobą oraz z Bogiem, źródłem wszelkiego istnienia.

Dlatego *radykalną ortodoksję* niektórzy postrzegają jako próbę drugiego renesansu, po niepowodzeniu pierwszego z powodu reformacji i kontrreformacji. Podobnie jak włoski renesans, tak i ten – wykazuje zainteresowanie zarówno nauką, sztuką i polityką, a wszystko to stara się czynić w nowej unifikującej,

teologicznej wizji. Chociaż ten brytyjski renesans, inaczej niż włoski, nie ma jeszcze w swoich szeregach wielu naukowców i artystów i jest na razie renesansem bez patronatu, to jednak ten zaledwie dziesięcioletni ruch jest jednym z najbardziej uderzających i fascynujących zjawisk we współczesnej teologii i wywiera niewątpliwie wielki wpływ na teologię anglojęzyczną. Myśliciele takiej miary, jak Charles Taylor i Nicholas Lash, wyrażają swoją pochwałę dla energii i ambicji programu Milbanka atakującego powierzchowność i samozadowolenie wielu laickich *krytyków* religijnych postaw, wieszczących rychły koniec religii chrześcijańskiej.

J. MILBANKA DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEGO SEKULARYZMU

Wzywając teologię do tego, aby odzyskała swój głos jako *mistrz dyskursu*, Milbank stara się systematycznie pokazać, jak doszło do powstania współczesnego sekularyzmu, innymi słowy w jaki sposób powstała filozofia, która stała się anty-teologią. Temu zagadnieniu poświęcił swoje zasadnicze dzieło pt. *Theology and Social Theory*. Milbank twierdzi, że świecki (sekularystyczny) światopogląd wypływa z dwóch źródeł: jednego *heretyckiego* (tzn. zasadniczo chrześcijańskiego, lecz nie będącego w obszarze ortodoksyjnego nauczania), drugiego *pogańskiego* (leżącego w ogóle poza chrześcijaństwem). Obydwa te aspekty łączą się w jednym zasadniczym założeniu, że o rzeczywistości decyduje fundamentalny konflikt lub chaos, leżący jakby w sercu otaczającego nas świata. Różnica polega głównie na tym, jak reagują one na ten konflikt.

Heretycka wersja sekularyzmu, widoczna np. w filozofii Thomasa Hobbesa, twierdzi, że to właśnie *prawo* jest potrzebne do przezwyciężenia tego konfliktu, do powstrzymania rywalizacji jednostek, gdy dążą one do wzajemnej dominacji. Korzenie tego poglądu tkwią w późnoscholastycznym nominalizmie (doktryna, według której pojęcia ogólne lub abstrakcyjne istnieją tylko jako nazwy i nie maja obiektywnego odniesienia) i woluntaryzmie (doktryna, według której wola jest podstawową zasadą działania jednostek lub wszechświata). *Pogańska* natomiast wersja sekularyzmu, której wzorem jest Machiavelli, przyjmuje formę roztropnego działania politycznego, przez które władca, obojętny wobec względów moralnych, może zdobywać władzę i zachowywać ją w obliczu konfliktu. Korzenie *pogańskiego sekularyzmu* tkwią we wczesnej fazie odrodzenia, zwracającego się do mitów greckich i rzymskich, które nie idealizowały sprawiedliwości i miłosierdzia, lecz takie cechy, jak: moc, piękno i zdolność do przechytrzenia przeciwnika[2].

[2] Ta analiza sekularyzmu wyrastającego z *heretyckich* i *pogańskich* korzeni daje Milbankowi podstawę do krytyki współczesnej socjologii, oraz teorii politycznej i ekonomicznej. Milbank krytykuje sposób, w jaki socjologia religii (w pracach Peter Bergera,

Milbank odrzuca nowożytne stanowisko, że w sercu rzeczywistości istnieje fundamentalny chaos i konflikt, który należy rozwiązać przez transcendentalną zasadę rządu rozumu i prawa (nazywaną przez niego *totalizującym rozumem* lub *przemocą legalności*). Przedstawia alternatywną wizję teologiczną, proponując właśnie tzw. *radykalną ortodoksję*. Jego zdaniem w sercu rzeczywistości nie ma chaosu i przemocy lecz *zgodność harmonijnej różnorodności* opartej na Boskim akcie stwórczym. Autor sięga tu wyraźnie do poglądu św. Augustyna, że wszystkie stworzenia, pomimo swej różnorodności, są nastawione na Boga, a tym samym na siebie. Wobec tej podstawowej *zgodności* – przemoc, czyli jakakolwiek postać chaosu czy konfliktu, musi być zawsze drugorzędna, a na pierwszym miejscu musi być zawsze *pokój*, czyli *życie* we wzajemnej harmonii.

Przedstawiając chrześcijaństwo jako reakcję na filozofię nowożytną, Milbank odrzuca wszelkie pojęcie uniwersalnego rozumu lub prawa i pod tym względem różni się od MacIntyre. Twierdzi on, że w odpowiedzi na chaos lub konflikt można tylko wystąpić z cnotą chrześcijańskiego życia bez przemocy. Jego argumenty na rzecz *zgodności harmonijnej różnorodności* odbiegają wyraźnie od tego, co uważa on za nihilizm w postawie J. Derridy. Milbank twierdzi, że teologia chrześcijańska może *opanować* teorię społeczną jedynie przez *nie panowanie,* czyli przez wprowadzanie pokojowego, pojednanego porządku społecznego, który znajduje się poza rzekomo absolutnym, obiektywnym lub uniwersalnym pojmowaniem rozumu czy prawa[3].

Interesujący jest sposób, w jaki J. Milbank zwraca się do analizy języka teologii i filozofii, by przemyśleć klasyczne chrześcijańskie doktryny, a szczególnie doktrynę o Odkupieniu i Wcieleniu. Autor stara się w jak największym stopniu ukazać racjonalność tych prawd, dlatego unika przedstawiania tych religijnych treści jako tylko objawionych, *zesłanych z nieba*. Milbank ukazuje *wewnętrzne* racje, dla których stanowią one samo centrum chrześcijańskiej wiary. Postępuje tutaj drogą *eklezjalnej dedukcji* ich racjonalnego charakteru. I tak np. zdaniem autora Wcielenie ma sens tylko wtedy, gdy rozumie się, że Jezus założył nową wspólnotę, której eschatologiczne nadejście utożsamia się z wprowadzeniem osoby Chrystusa do eklezjalnego (kościelnego) kultu i praktyki. Natomiast pokuta i odkupienie jest najlepiej zrozumiałe, jeśli skuteczność śmierci Jezusa określa się w związku ze sposobem, w jaki inauguruje On praktykę przebaczenia jako nowego sposobu społecznego bytu kościoła. Nacisk, z jakim Milbank podkreśla eklezjalną praktykę przy interpretacji osoby i dzieła Chrystusa, uwy-

Roberta Bellaha) redukuje zjawiska teologiczne do funkcji społecznych. Podobnie zjawisko zajmowali Theodor Adorno czy Jurgen Habermas z Szkoły Frankfurckiej.

[3] Milbank precyzuje swoje stanowisko nie tylko w *Theology and Social Theory,* ale także w artykułach publikowanych w czasopiśmie *Modern Theology*, w tomie, którego jest współwydawcą, pt. *Radical Orthodoxy* oraz w zbiorze artykułów *The Word Made Strange*.

datnia znaczenie jego nauki o Duchu Świętym, a szczególnie jego pojmowanie roli Ducha Świętego w przyjmowaniu świadectwa Syna o Ojcu.

Można powiedzieć, że Milbank przedstawia potężną wizję wspólnoty chrześcijańskiej jako miejsca, w którym ma być wprowadzane przebaczenie Chrystusa. Jednakże trzeba zaznaczyć, że Milbankowi grozi niedocenianie realności grzechu w świecie i w Kościele oraz faktu, że sprawiedliwość Boża – która nie stanowi *totalnej racji* lub bezosobowej „legalności", chociaż może być postrzegana jako taka przez grzeszników – polega na absolutnym osądzeniu realnego, ludzkiego grzechu. Sam św. Augustyn przedstawił pełną analizę zniekształconej miłości (*cupiditas*), kiedy omawiał właściwą miłość Boga i ludzkich istot (*caritas*). Nie trzeba być dualistą, by uznawać siłę grzechu oraz fakt, że nawet, jeśli żyjemy w pełni i mocy zmartwychwstania Chrystusa, to wciąż walczymy z tym, co Paweł nazwał *starym Adamem* i uniwersalnym sądem Boga nad nim (Rz 3, 23). Czytając, a jeszcze bardziej słuchając Milbanka ma się wrażenie prowadzenia konwersacji z błyskotliwym konwertytą kipiącym energią i świeżym spojrzeniem na rzeczy. Jego teologia jest najbardziej zniewalająca z tych, jakie można było spotkać od długiego czasu. Jednak nowi konwertyci muszą stawić czoła złożoności tego, że jest się człowiekiem (wprawdzie odkupionym) lecz grzesznym (mimo przebaczenia).

ZAKOŃCZENIE

Jak można zauważyć, Milbank poddaje ostrej krytyce nowożytne teologie liberalne za ich, jak twierdzi, uleganie pogańskiej lub heretyckiej tradycji. Proponuje pełną i zwartą nową teologiczną alternatywę. Przestawia liczne argumenty, szerokie odniesienia i mocno przekonujące przykłady z intelektualnej historii ludzkości. Jednak nawet ci, którzy zgadzają się z kierunkiem jego myślenia, mogą się zastanawiać, czy autor nie przesadza ze swoim teologicznym optymizmem, czy nie brakuje mu metodologicznej przejrzystości i oddzielenia tego, co jest filozofią, od tego, co jest teologią, socjologią czy inną dziedziną nauki.

Niewątpliwie J. Milbank pragnie podnieść do *nadnaturalnego to, co naturalne*. Wydaje się jednak, że pomija w swoich rozważaniach ważne rozróżnienie, dokonane już przez św. Tomasza, między naturą i łaską, rozumem i objawieniem, czy też to, co Luter i Kalwin nazywali prawem i Ewangelią. Nawet św. Augustyn, który głęboko tkwi w argumentacji Milbanka, pozostawia miejsce dla zwyczajnych cnót (jakkolwiek zostają one przekształcone dzięki cnotom teologicznym) oraz dla ziemskiego miasta (chociaż jest ono osadzone na mieście niebieskim). Rozróżnienia te były klasycznie zachowywane i pomagały w my-

śleniu o tym, jak sprawiedliwość i miłosierdzie aktualnie rzutują na całość kwestii politycznych, etycznych i kościelnych.

Trzeba jednak stwierdzić, że J. Milbank wytrąca główne nurty teologii z samozadowolenia, zdecydowanie wykazując, że nie jest ona ani zbyt mocno chrześcijańska, ani też ściśle intelektualna w swoim zmaganiu się ze współczesnością. Autor rzuca nam wyzwanie, by dokonać gruntownego namysłu nad tym, jak pogodzić starożytne intuicje i odkrycia dotyczące relacji człowieka z Bogiem, z wyzwaniami przed którymi stoi współczesny chrześcijanin.

INFORMACJA O AUTORACH

Paweł Binek, dr nauk humanistycznych, ur. w 1970 r. we Wrocławiu. Teoretyk przekładu, interesuje się teorią literatury; członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego.

Ks. Tadeusz Borutka, prof. zw. dr hab. teologii (katolicka nauka społeczna), ur. w 1953 r. w Bielsku Białej. Kierownik Katedry Socjologii Religii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; opiekun specjalizacji Teologii Praktycznej na WT PAT; Dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku Białej; diecezjalny duszpasterz prawników i samorządowców; diecezjalny asystent Akcji Katolickiej.

O. Andrzej Derdziuk OFMCap, dr hab. teologii, prof. KUL (teologia moralna), ur. w 1962 r. w Skierbieszowie. Kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologii KUL; rektor seminarium Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie; prodziekan Wydziału Teologii KUL.

Ks. Paweł Góralczyk SAC, prof. zw. dr hab. teologii (teologia moralna), ur. w 1943 r. w Ponikiewach. Kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, członek: Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów, Komitetu Nauk Teologicznych PAN i Międzynarodowego Stowarzyszenia „Societas Ethica".

Ks. Grzegorz Hołub SDB, dr. filozofii (bioetyka), asystent Katedry Bioetyki Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zajmuje się zagadnieniami etycznymi i antropologicznymi współczesnej bioetyki, metodologią bioetyki, etyką ogólną i szczegółową.

O. Jerzy Kempys OCist., dr teologii (teologia moralna), ur. w 1967 r. w Bielsku-Białej. Kapłan Zakonu Cystersów; wykładowca filozofii i katolickiej nauki społecznej w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Krakowie oraz wykładowca

katolickiej nauki społecznej w Studium Apostolstwa Świeckich Archidiecezji Krakowskiej.

Ks. Piotr Kieniewicz MIC, dr teologii (teologia moralna), ur. w 1967 r. w Warszawie. Adiunkt Katedry Teologii Życia na Wydziale Teologii KUL; rektor Mariańskiego Domu Studiów św. Cyryla i Metodego w Lublinie.

Ks. Grzegorz Koss, mgr lic. teologii (teologia moralna), lek. medycyny, ur. w 1973 r. w Sosnowcu. Doktorant na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; wikariusz w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Dąbrowie Górniczej-Strzemieszycach.

Ks. Wojciech Kowalski, dr filozofii, ur. w 1964 r. w Sosnowcu. Wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Sosnowieckiej w Krakowie; wykładowca metafizyki na Wydziale Filozofii PAT oraz w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie i na Wydziale Pedagogicznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie filia w Sosnowcu.

Ks. Marian Machinek MSF, dr hab. teologii, prof. UWM (teologia moralna), ur. w 1960 r. Kierownik Zakładu Teologii Moralnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; redaktor naczelny naukowego rocznika Wydziału Teologii UWM „Forum Teologiczne".

O. Paweł Mazanka CSsR, dr hab. filozofii, prof. UKSW, kierownik Katedry Metafizyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie

Ks. Wojciech Misztal, dr hab. teologii, prof. PAT (teologia duchowości), ur. w 1961 r. Prof. nadzw. Katedry Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; wykładowca w Karmelitańskim Instytucie Duchowości w Krakowie i w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym w Kielcach.

Ks. Piotr Morciniec, ks. dr hab., prof. UO, (teologia moralna), ur. w 1960 r. w Raciborzu. Kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów i Polskiego Towarzystwa Bioetycznego oraz Senackiej Komisji ds. Kształcenia i Studentów.

Ks. Andrzej Muszala, dr teologii, adiunkt w Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej i w Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; duszpasterz akademicki studentów PAT.

Ks. Jan Orzeszyna, prof. dr hab. teologii (teologia moralna), ur. w 1954 r. w Wieluniu. Kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej na Wydziale

Teologicznym PAT w Krakowie; dyrektor Instytutu Teologii Rodziny przy WT PAT w Krakowie; kierownik Studiów Wychowania Prorodzinnego; redaktor naczelny „Sosnowieckich Studiów Teologicznych".

Ks. Stanisław Radoń, dr teologii i psychoterapeuta. Nauczyciel dyplomowany Zespołu Państwowych Szkół Plastycznych w Krakowie, wykładowca w Podyplomowym Studium dla Nauczycieli w Krakowie; ukończył studia teologiczne na Papieskiej Akademii Teologicznej, a psychologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (Podyplomowe Studium Psychoterapii i Poradnictwa Psychologicznego); odbył praktykę psychologiczną w Katedrze Psychiatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Ks. Tadeusz Reroń, dr hab., prof. PFT Wrocław (teologia moralna), ur. w 1950 r. we Wrocławiu. Kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu; wykładowca teologii moralnej w Wyższym seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej, w Kolegium Katechetycznym we Wrocławiu i w Legnicy, w Podyplomowym Studium Dziennikarskim we Wrocławiu; diecezjalny duszpasterz Akademicki.

Monika Starostka, lic. pedagogiki, ur. 1971 r. w Jaworznie, studentka Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie; pracownik Urzędu Skarbowego w Jaworznie.

Ks. Mariusz Trąba, dr nauk humanistycznych (historia), mgr teologii (teologia dogmatyczna), ur. w 1971 r. w Sosnowcu. Wykładowca historii Kościoła na Wydziale Historii Kościoła PAT w Krakowie.

Ks. Tadeusz Żmuda, dr teologii (teologia moralna), ur. w 1963 r. w Kielcach. Wikariusz w parafii św. Wojciecha i Katarzyny w Jaworznie.

CONTENTS

A preface of the bishop of the Sosnowiec Diocese Adam Śmigielski.....5

SELECTED BIOETHICAL ISSUES

Tadeusz BORUTKA
The social character of a nurse's vocation (in the light of John Paul II's teaching).....9

Paweł GÓRALCZYK
Rehabilitated humanity.....33

Grzegorz HOŁUB
Ethical Thinking on Stem Cells.....49

Piotr KIENIEWICZ
A man and a woman on an Internet chat. Lost self-identity in search of love.....61

Grzegorz KOSS
Human cloning – selected moral problems.....73

Marian MACHINEK
The evolution of the idea of family. Theological and moral aspects.....93

Piotr MORCINIEC
Health prevention – an unwanted virtue.....109

Andrzej MUSZALA
Ethical bounds of medical genetics.....125

Jan ORZESZYNA
In vitro fertilization as a pastoral problem.....145

Jan ORZESZYNA
On the rehumanisation of medicine.....157

Tadeusz REROŃ
The legal defence of the conceived child in the parliamentary works.....173

Monika STAROSTKA
Single motherhood as a social and moral problem.....193

ARTICLES AND TREATISES

Paweł BINEK
The general theoretical determinants of biblical poetics in the light of theological and literary genetics research.....213

Andrzej DERDZIUK
The dynamic of the emergence of habitual sin.....235

Jerzy KEMPYS
The characteristics of anger on the basis of Blessed Wincenty Kadłubek's chronicles.....253

Wojciech KOWALSKI
God is Love. The philosophical reflection on the love of God, described in the encyclical of Benedict XVI, in light of the metaphysics Thomas Aquinas and Alfred N. Whitehead.....269

Wojciech MISZTAL
The source and sources of spirituality: Liturgy and the Word.....289

Stanisław RADOŃ
The religious experience of youth and their maturity.....309

Tadeusz ŻMUDA
Moral postulates of family union restitution according to the teachings of John Paul II.....327

PAST AND TEMPORARY TIMES OF THE DIOCESE OF SOSNOWIEC

Jan ORZESZYNA
The chronicle of the science activity in the Diocese of Sosnowiec in 2006–2007.....343

Mariusz TRĄBA
Dating from 1902 report of the priest, Grzegorz Augustynik, on Zagłębie Dąbrowskie.....353

REVIEWS

Paweł MAZANKA
John Milbank's reflection on "radical orthodoxy".....361

Author's Biographies.....369

SPIS TREŚCI

Słowo biskupa Adama Śmigielskiego ordynariusza sosnowieckiego.....5

WYBRANE ZAGADNIENIA Z BIOETYKI

Ks. Tadeusz BORUTKA
Społeczny charakter powołania pielęgniarki (w świetle nauczania Jana Pawła II).....9

Ks. Paweł GÓRALCZYK SAC
Zrehabilitowane człowieczeństwo.....33

Ks. Grzegorz HOŁUB SDB
Etyczna refleksja na temat komórek macierzystych.....49

Ks. Piotr KIENIEWICZ MIC
Mężczyzna i kobieta na czacie. Zagubiona tożsamość w poszukiwaniu miłości.....61

Ks. Grzegorz KOSS
Klonowanie człowieka. Wybrane zagadnienia etyczno-moralne.....73

Ks. Marian MACHINEK MSF
Ewolucja pojęcia rodziny. Aspekty teologiczno-etyczne.....93

Ks. Piotr MORCINIEC
Prewencja zdrowia – cnota niechciana.....109

Ks. Andrzej MUSZALA
Granice etyczne genetyki medycznej.....125

Ks. Jan ORZESZYNA
Zapłodnienie „in vitro" jako problem duszpasterski.....145

Ks. Jan ORZESZYNA
O rehumanizację medycyny.....157

Ks. Tadeusz REROŃ
Obrona prawna dziecka poczętego w pracach parlamentarnych.....173

Monika STAROSTKA
Samotne macierzyństwo jako problem społeczno-moralny.....193

ARTYKUŁY I OPRACOWANIA

Paweł BINEK
Ogólne wyznaczniki teoretyczne poetyki biblijnej w świetle badań teologicznych i genologicznych.....213

O. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Dynamizm powstawania grzechu nałogowego.....235

O. Jerzy KEMPYS OCist.
Charakterystyka gniewu na podstawie kroniki bł. Wincentego Kadłubka.....253

Ks. Wojciech KOWALSKI
Bóg jest miłością. Filozoficzna refleksja nad miłością Boga, opisaną w encyklice Benedykta XVI, w świetle metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada.....269

Ks. Wojciech MISZTAL
Źródło i źródła duchowości: liturgia i słowo.....289

Ks. Stanisław RADOŃ
Przeżycia religijne młodzieży a dojrzałość.....309

Ks. Tadeusz ŻMUDA
Moralne postulaty odrodzenia wspólnoty rodzinnej w świetle nauczania Jana Pawła II.....327

Z PRZESZŁOŚCI I WSPÓŁCZESNOŚCI DIECEZJI SOSNOWIECKIEJ

Ks. Jan ORZESZYNA
Kronika działalności naukowej w diecezji sosnowieckiej w latach 2006–2007.....343

Ks. Mariusz TRĄBA
Relacja ks. Grzegorza Augustynika o Zagłębiu Dąbrowskim z 1902 roku.....353

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Paweł MAZANKA
Refleksje o „radykalnej ortodoksji" Johna Milbanka.....361

Informacja o autorach.....369