

Rodzina w trosce o życie
– Kościół w trosce o rodzinę



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 56

Redaktor serii:
ks. Artur Malina

Rodzina w trosce o życie
– Kościół w trosce o rodzinę

Redakcja
ks. Roman Buchta



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2010

© 2010 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:

ks. dr hab. Radosław Chałupniak WT Opole

Redakcja:

Bożena Pietyra

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-722-6

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Wita Stwosza 18, 40-043 Katowice

tel. + 48 32 356 90 56, faks + 48 32 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: + 48 32 251 19 59

faks: + 48 32 258 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

zamówienia: sklep@ksj.pl

Łamanie tekstu:

Bożena Pietyra

Druk i oprawa:

Drukarnia Archidiecezjalna, ul. Wita Stwosza 11, 40-042 Katowice

SPIS TREŚCI

Ks. Roman Buchta <i>Wprowadzenie</i>	9
---	---

Rodzina środowiskiem wychowania do miłości, katechezy i troski o życie ... 13

Ks. Piotr Łabuda <i>Dom jako chrześcijańska wspólnota wychowania</i>	15
---	----

Ks. Jan Kochel <i>Katecheza rodzinna w Kościele starożytnym</i>	38
--	----

Anna Zellma <i>Udział rodziny chrześcijańskiej w wychowaniu młodego pokolenia do altruistycznej miłości</i>	49
--	----

Elżbieta Osewska <i>Polska rodzina jako środowisko wychowania religijnego</i>	60
--	----

Ks. Tadeusz Michalik <i>Prymarna rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka</i>	70
---	----

Sylwia Łastowska <i>Środowisko rodzinne w kształtowaniu zachowań u dzieci</i>	82
--	----

Ks. Krzysztof Sosna <i>Katecheza rodzinna dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych</i>	93
--	----

Ks. Andrzej Sułek <i>Troska rodziny o życie zagrożone samobójstwem</i>	105
---	-----

Kościół w trosce o rodzinę 125

Ks. Janusz Królikowski <i>Małżeństwo i Eucharystia</i>	127
---	-----

Ks. Tomasz Seweryn <i>Życie duchowe małżonków</i>	137
--	-----

Ks. Józef Stala <i>Transcendencja osoby fundamentem antropologii i pedagogiki Jana Pawła II</i>	148
Elżbieta Tkocz <i>Kierunki i formy ewangelizacji rodzin w duszpasterskiej działalności ks. biskupa Stanisława Adamskiego</i>	157
Ks. Bogdan Biela <i>Rola ks. Franciszka Blachnickiego w odnowie życia rodzinnego</i>	169
Ks. Roman Buchta <i>Katecheza parafialna młodzieży szkół ponadgimnazjalnych wsparciem w procesie przygotowania do małżeństwa i do życia w rodzinie</i>	183
Rodzina – Kościół – społeczeństwo	203
George Weigl <i>Bądźmy świadkami Chrystusa w rodzinie</i>	205
Ks. Arkadiusz Wuwer <i>„Geniusz kobiety” w życiu społecznym. Nota na marginesie „Evangelium vitae”</i>	215
Ks. Antoni Jucewicz <i>Ideologia postmodernizmu a współczesne zagrożenia rodziny</i>	229
Ks. Jerzy Kostorz <i>Rola szkolnej katechezy w wychowaniu młodzieży do demokracji</i>	242
Ks. Wojciech Surmiak <i>O „zbytecznym” życiu „w zamrażarce”. Etyczna ocena wytwarzania zarodków nadliczbowych i kriokonserwacji</i>	250

CONTENTS

Fr. Roman Buchta <i>Introduction</i>	9
Family as an environment of education for love, catechesis and life care	13
Fr. Piotr Łabuda <i>Home as a Christian community of education</i>	15
Fr. Jan Kochel <i>Family catechesis in the ancient Church</i>	38
Anna Zellma <i>Participation of a Christian family in education of a new generation for an altruistic love</i>	49
Elżbieta Osewska <i>Polish family as an environment of a religious upbringing</i>	60
Fr. Tadeusz Michalik <i>Primary role of a family in developing a child's conscience</i>	70
Sylvia Łastowska <i>Family environment in developing children's behaviour</i>	82
Fr. Krzysztof Sosna <i>Family catechesis of children in special educational situations</i>	93
Fr. Andrzej Sulek <i>Family's care for life threatened by suicide</i>	105
Church's care for a family	125
Fr. Janusz Królikowski <i>Marriage and Eucharist</i>	127
Fr. Tomasz Seweryn <i>Spiritual life of spouses</i>	137

Fr. Józef Stala <i>Transcendence of a person as the basis of an anthropology and pedagogy of John Paul II</i>	148
Elżbieta Tkocz <i>Directions and forms of evangelisation of families in a pastoral activity of bishop Stanisław Adamski</i>	157
Fr. Bogdan Biela <i>Role of father Franciszek Blachnicki in a role of a renewal of a family life</i>	169
Fr. Roman Buchta <i>Parish catechesis of the youth of post-secondary schools as a support of a process of preparation for marriage and family</i>	183
Family – Church – society	203
George Weigl <i>Let us be witnesses to Christ in families</i>	205
Fr. Arkadiusz Wuwer <i>„Genius of a woman” in a social life – a note on the margin of „Evangelium vitae”</i>	215
Fr. Antoni Jucewicz <i>Church in the face of new social and cultural paradigms and an ideological threat to a family</i>	229
Fr. Jerzy Kostorz <i>Role of a school catechesis in upbringing children for democracy</i>	242
Fr. Wojciech Surmiak <i>„Life in a freezer” – ethical assessment of cryoconservation of embryos</i>	250

WPROWADZENIE

Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* zdecydowanie podkreśla, że Kościół w Europie we wszystkich formach swej działalności i życia musi wiernie głosić prawdę o małżeństwie i rodzinie. Zadanie to, wynikające z powierzonej mu misji ewangelizacyjnej, jawi się dziś jako niezwykle pilne, gdyż liczne czynniki kulturowe, społeczne i polityczne przyczyniają się do coraz bardziej widocznego kryzysu rodziny. Godzą one w różnej mierze w prawdę i godność osoby ludzkiej, poddając w wątpliwość samą ideę rodziny. Lekceważona jest wartość nierozzerwalności małżeństwa przy jednoczesnym dążeniu do prawnego uznania związków faktycznych i zrównania ich z prawomocnym małżeństwem. Próbuje się również akceptować wzorce związku dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli (zob. EiE 90).

Wobec powyższych tendencji, zdaniem Jana Pawła II, „Kościół powinien głosić z nową mocą to, co Ewangelia mówi o małżeństwie i rodzinie (...). Szczególnie konieczne jest stanowcze potwierdzenie, że te instytucje w rzeczywistości stanowią wyraz woli Boga. Trzeba przypominać prawdę o rodzinie jako głębokiej wspólnocie życia i miłości, otwartej na przyjęcie nowych istot; jak również o jej godności «Kościła domowego» i jej udziale w posłannictwie i życiu społeczeństwa” (EiE 90).

Wskazane zadanie nie odnosi się, bynajmniej, jedynie do Kościoła reprezentowanego w osobach jego pasterzy. Dlatego też papież, zwraca się z apelem do wszystkich rodzin chrześcijańskich: „Rodziny, stańcie się tym, czym jesteście. Jesteście żywym obrazem Bożej miłości: spoczywa na was bowiem misja strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy. Jesteście sanktuarium życia (...): miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Jesteście fundamentem społeczeństwa jako pierwsze miejsce humanizacji osoby i życia społecznego, wzorem nawiązywania relacji społecznych przeżywanych w miłości i solidarności. Bądźcie wy same wiarygodnymi świadkami Ewangelii nadziei! Jesteście bowiem *gaudium et spes*” (EiE 94).

Niniejsza publikacja *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę* jest formą odpowiedzi na przytoczony apel papieża Jana Pawła II, wzywający Kościół do szczególnej troski o rodzinę – zaś wszystkie chrześcijańskie rodziny,

do podjęcia troski o życie. Publikacja łączy się także ściśle z założeniami programu duszpasterskiego, który w latach 2008/2009 realizowany jest przez Kościół w Polsce pod hasłem „Otoczmy troską życie”¹. Niniejsza praca skierowana jest do wszystkich, którym powinno leżeć na sercu szeroko pojęte dobro rodziny, a więc duszpasterzy i katechetów, rodziców i wychowawców, jak również przedstawicieli instytucji na co dzień wspierających rodzinę w pełnieniu powierzonej jej misji.

Książka składa się z trzech zasadniczych części zatytułowanych: „Rodzina środowiskiem wychowania do miłości, katechezy i troski o życie”, „Kościół w trosce o rodzinę”, „Rodzina – Kościół – społeczeństwo”. Takie ujęcie problematyki dotyczącej rodziny stwarza możliwość szerokiego omówienia przez autorów licznych zagadnień szczegółowych.

Pierwsza część publikacji zawiera artykuły, których tematyka skoncentrowana jest na zadaniach rodziny, zwłaszcza odnoszących się do wychowania religijnego i moralnego. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, autorzy ukazują rodzinę jako podstawowe środowisko wprowadzania w życie społeczne i religijne. Piotr Łabuda, odnosząc się do świadectw biblijnych, ukazuje dom jako chrześcijańską wspólnotę wychowania. Jan Kochel wskazuje na pierwszeństwo katechezy rodzinnej (katechezy dorosłych), wydobywa jej biblijne i patrystyczne przykłady oraz zachęca do ponownego czerpania inspiracji z tego czystego źródła dla współczesnego nauczania i wychowywania w wierze. Anna Zellma dokonuje analizy zadań rodziny chrześcijańskiej dotyczących wychowania młodego pokolenia do altruistycznej miłości. Elżbieta Osewska poszukuje odpowiedzi na pytania o mocne i słabe strony polskiej rodziny, jako środowiska wychowania religijnego. W artykule podjęta została próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytania, na podstawie przeprowadzonych badań empirycznych. Tadeusz Michalik, rozważając sprawę wychowania dziecka w kontekście formacji sumienia, ukazuje prymarną rolę rodziny jako miejsca, w którym rozpoczyna się proces jego kształtowania. Sylwia Łastowska omawia wpływ środowiska rodzinnego na kształtowanie zachowań u dzieci. Krzysztof Sosna przedstawia zagadnienia związane z katechezą rodzinną dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych. Andrzej Sułek, podejmując temat troski rodziny o życie zagrożone samobójstwem, przybliży podstawowe uwarunkowania tendencji samobójczych, zasadnicze działania profilaktyczne oraz wskazuje co w profilaktykę samobójstw może wnieść spojrzenie chrześcijańskie.

W drugiej części książki zebrane zostały teksty związane z szeroko rozumianym duszpasterstwem rodzin. Troska Kościoła o rodzinę wyraża się bowiem na co dzień w różnorodnych działaniach wspierających ją w pełnieniu powierzonych

¹ Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, Poznań 2008.

jej zadań. Janusz Królikowski wskazuje na znaczenie wspólnie przeżywanej przez małżonków Eucharystii. Tomasz Seweryn podejmuje temat życia duchowego małżonków i płynącej stąd właściwej im religijności. Józef Stala koncentruje się na zagadnieniu transcendencji osoby, która była podstawą zarówno antropologii jak i pedagogiki Ojca Świętego Jana Pawła II. Elżbieta Tkocz prezentuje główne kierunki i formy ewangelizacji rodzin w duszpasterskiej działalności ks. biskupa Stanisława Adamskiego. Bogdan Biela omawia rolę Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego w odnowie życia religijnego rodzin związanych z Ruchem Domowego Kościoła. Ostatni z tekstów tej części publikacji, autorstwa Romana Buchty ukazuje znaczenie katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w procesie przygotowania do małżeństwa i rodziny.

W części trzeciej zaproponowane zostają czytelnikom artykuły szerzej związane z zasadniczą tematyką publikacji. Refleksja autorów prowadzona jest w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych, które nie pozostają bynajmniej bez wpływu na kondycję i obraz współczesnej rodziny. George Weigl, autor wielu znanych książek, wśród nich biografii Jana Pawła II, podejmuje temat przemian kulturowych i prawnych w krajach współczesnej Europy, które – zdaniem autora – prowadzą do niszczenia tradycyjnego modelu rodziny, a w dalszej konsekwencji całej kultury i cywilizacji europejskiej. Arkadiusz Wuwer, odnosząc się do myśli Jana Pawła II wyrażonych w encyklice *Evangelium vitae*, prowadzi refleksję na temat niedocenianego często, niestety, „geniuszu kobiecego” w życiu społecznym. Antoni Jucewicz podejmuje temat właściwej postawy Kościoła wobec nowych paradygmatów społeczno-kulturowych prowadzących do ideologicznego zagrożenia rodziny. Jerzy Kostorz w swoim przedłożeniu pokazuje rolę szkolnej katechezy w wychowaniu młodzieży do demokracji. Całość pracy kończy tekst Wojciecha Surmiaka, podejmującego jakże aktualny – wobec toczącej się w Polsce debaty o legalizacji *in vitro* – temat etycznej oceny kriokonserwacji zarodków.

Dziękując wszystkim Autorom artykułów za podjęcie współpracy, wypada żywić nadzieję, że oddawana w ręce czytelników publikacja wesprze nurt obrony życia wobec szerzącej się cywilizacji śmierci i będzie wyrazem troski Kościoła o bezpieczną przyszłość rodziny.

Ks. Roman Buchta

Rodzina środowiskiem wychowania do miłości,
katechezy i troski o życie

Ks. dr Piotr Łabuda

Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie

DOM JAKO CHRZEŚCIJAŃSKA WSPÓLNOTA WYCHOWANIA

Jezus, głosząc Dobrą Nowinę, wielokrotnie ukazywał swoje zatroskanie o rodzinę i o przebiegający w niej proces wychowania człowieka (zob. Mk 10,2n; Mt 19,1n; Łk 16,18). Troska o małżeństwo i rodzinę jako o nierozzerwalną wspólnotę życia i wychowania uwidacznia się szczególnie, kiedy Mistrz z Nazaretu przypominał pierwotny zamysł Stwórcy (zob. Rdz 2,24; Mt 19,4-6; Mk 10,6-8). Małżonkowie, współpracując z Bogiem, winni kształtować swój związek, mając na uwadze jego pierwotną doskonałość. Takiej bowiem doskonałej wspólnotcie rodzinnej Bóg powierza dar nowego życia, czyniąc tę wspólnotę odpowiedzialną nie tylko za zrodzenia, ale za cały proces wychowania dzieci¹.

Mówiąc o rodzinie, należy pamiętać, że w czasach starożytnych określenie to posiadało szerokie znaczenie. O ile bowiem w języku polskim na określenie wspólnoty męża, żony, dzieci, ale też na bliższych i dalszych krewnych, zasadniczo używa się określenia *rodzina*, to w terminologii greckiej jest więcej wyrażań, pochodzących od różnych słów, określających relacje pokrewieństwa. I tak termin *rodzina* oddawany jest w tekstach greckich rzeczownikiem *suggeneia* bądź *suggnes*² (zob. Łk 1,36.58; 14,12; 21,16; J 18,26; Dz 7,3.14), czy *patria*³ (zob. Mk 6,1; Mt 13,54; Łk 2,4; Dz 3,25). Częściej jednak na określenie rodziny autorzy nowotestamentalni używają terminu *oikos* (od rzeczownika *oikos* pochodzi także złożenie np. w Mt 13,52). Zaznaczyć jednak trzeba, że język grecki nie ma równoważnika terminu „rodzina”. Określenie „familia” jest terminem łacińskim i zasadniczo ma znaczenie prawnicze⁴.

Termin *oikos*, będący tłumaczeniem hebrajskiego *bait*, miał w starożytności dwa główne znaczenia. W pierwszym i zasadniczym oznaczał budynek – budowlę,

¹ Na ten temat zob. szerzej A. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986; C. Miglietta, *L' Evangelo del Matrimonio*, Milano 1994, s. 69n; A. Miralles, *Il matrimonio*, Milano 1996, s. 82n; S.D. Koźul, *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal C.I.C al Vaticano II*, Vicenza 1980, 66n.

² Greckie określenia pochodzące od złożenia *sun genos* czy też *ginomai* oznaczają także: 'pokrewieństwo, powinowactwo, krewnych, rodzinę, ród, rodaka, powinowatego'; zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997³, s. 571.

³ 'Rodzina, ród, klan, naród'; zob. tamże s. 478.

⁴ Zob. E. Meyer, *Römischer Staat und Staatsgedanke*, Darmstad 1961², s. 30n.

przeznaczoną do zamieszkania (zob. np. Mt 9,6.7; Mk 2,1.11; 3,20; 5,19.38; 7,17.30; 8,3.26; Łk 1,23.40.56; 5,24.25). W szerszym znaczeniu oznaczał rodzinę i to w sensie wszystkich zamieszkujących dane mieszkanie, jak również i potomków rodu, plemię, ród (zob. Łk 10,5; 12,52; 19,9; Dz 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8; 1 Kor 1,16; 1 Tm 3,4.5.12; 5,4; 2 Tm 1,16)⁵. Termin *dom* występuje w Piśmie Świętym zarówno w pierwszym, jak i drugim znaczeniu. Znamiennym jest, iż częściej pojawia się on w księgach Nowego Testamentu. Oba znaczenia tego słowa są niezwykle ważne w zrozumieniu roli i znaczenia domu we wspólnotach pierwszych chrześcijan.

DOM JAKO WSPÓLNOTA WIARY I WYCHOWANIA W ŻYCIU I NAUCE JEZUSA

Wydaje się, że dla Mistrza z Nazaretu jednym z ważniejszych miejsc głoszenia królestwa Bożego był właśnie dom. Już opis zwiastowania Maryi czy też Józefowi wskazuje na wagę miejsca zamieszkania, na znaczenie domu w dziejach historii zbawienia (zob. Łk 1,26n; Mt 1,18n). Również kolejne passusy, szczególnie trzeciej Ewangelii, pokazują, że Jezus – choć w łonie Matki – wkracza do domu Elżbiety, wnosząc w niego radość i pokój (zob. Łk 1,39n). Wzmianka św. Łukasza o powrocie do Nazaretu, posłuszeństwie rodzicom, a także o wzrastaniu w łasce u Boga i u ludzi (zob. Łk 2,51n), również wyraźnie nawiązuje do tematu wychowania i wspólnoty rodzinnej. Warto mieć na względzie, że Jezus wzrastał w łasce u Boga i u ludzi. Można zatem powiedzieć, że jako dziecko był On kształtowany w nazaretańskiej rodzinie Józefa i Maryi w duchu tradycji narodu wybranego.

Zasadniczym zadaniem każdej rodziny w Izraelu było wychowanie dzieci na ludzi miłych Bogu. Nieodłącznym, wręcz zasadniczym, składnikiem codziennego wychowania w ramach rodziny izraelskiej była wiara w jedyne Boga oraz wszelkie praktyki religijne, które dokonywały się zarówno w zaciszu domowym, jak i publicznie. Życie każdej izraelskiej rodziny, będącej najmniejszą wspólnotą religijną, normowane było przez rytm różnych nabożeństw i religijnych ceremonii. Z czasem poza najważniejszym świętem – Paschą, niezwykle ważnymi formami pobożnościowymi rodzin izraelskich stały się pielgrzymki do sanktuariów. Prawo wyznaczało trzy zasadnicze święta pielgrzymkowe (zob. Wj 34,23), które obligowały szczególnie mężczyzn do udania się do Jerozolimy. Były to święto Paschy, z czasem złączone z Przaśnikami, święto Pięćdziesiątnicy oraz święto Zbiorów (Wj 23,14n; 34,23)⁶.

⁵ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 423.

⁶ Na temat wychowania i rodziny zob. szerzej *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997; H.S. Kreis, *Święta Rodzina z Nazaretu. Medytacje biblijne*, Kraków 2004.

Proces wychowawczy w ramach narodu wybranego dokonywał się w rodzinie poprzez wspólne życie, pracę i modlitwę. Jednak inaczej przebiegało wychowanie dziewcząt, a inaczej chłopców⁷. Dziewczynki bowiem pozostawały pod wyłączną opieką matki (zob. Ez 16,44). Dziewczynka uczona była umiejętności koniecznych do prowadzenia całego gospodarstwa domowego, w skład którego wchodziły prace domowe, prace na roli, udział w żniwach, wypas owiec (zob. Rdz 29,9n). Chłopcy natomiast jedynie początkowo pozostawali pod opieką matek. Wychowywanie przez matkę trwało do trzeciego roku życia (zob. 2 Mch 7,27), kiedy to chłopiec przechodził pod opiekę ojca rodziny (zob. Rdz 21,8; 1 Sm 1,22), który miał nauczyć syna miłości do Prawa Mojżeszowego, często nazywanego przez Izraelitów wychowawcą⁸. Nauczanie ojca zasadniczo miało miejsce w domu, czy też w czasie rozmaitych wspólnych zajęć i prac. Polegało na tym, że syn pytał ojca, który objaśniał mu wszystko, zwracając szczególną uwagę na dzieje narodu wybranego (zob. np. Wj 10,2; 12,26-27; Joz 4,6)⁹. Powyższe uwagi wydają się być szczególnie ważne, gdyż również Jezus w domu w Nazarecie znajdował się pod opieką swojego ziemskiego ojca – opiekuna, Józefa, który zapewne stosował się do wszelkich starotestamentalnych zasad wychowania.

Publiczna działalność Jezusa zasadniczo jest czasem gromadzenia i wychowywania uczniów, którzy sami zbliżając się do królestwa niebieskiego, równocześnie mieli się stać wychowawcami kolejnych zastępów wyznawców. Ta działalność Jezusa łączy się z przebywaniem w wielu domach, wśród rodzin. Rola i znaczenie więzi rodzinnych w tekstach Ewangelii zostało podkreślone, m.in. poprzez wielokrotnie przypomnianie Ewangelistów, że Jezus miał rodzinę – braci i siostry (zob. Mt 12,26n par. 13,55n; J 2,12; 7,1n)¹⁰. Sam Jezus wraz z wybranymi przez siebie uczniami wchodził do domów ludzi sobie bliskich, ale także i do tych, którzy byli nastawieni względem Niego obojętnie czy nawet wrogo (zob. Łk 5,29; 10,38; Mk 1,29; 2,15; 5,38; Mt 26,6). W domach tych nauczał, uzdrawiał, przygotowując słuchaczy do przyjęcia Dobrej Nowiny. Rozsyłając swoich uczniów czy udzielając im władzy nad złymi duchami i leczenia chorób, Mistrz z Nazaretu przykazuje im, by przybywszy do poszczególnych miast, zatrzymywali się

⁷ Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 235.

⁸ Zob. H.R. Weber, *Jesus und die Kinder*, Hamburg 1980, s. 73.

⁹ Zob. H.J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, s. 53-55.

¹⁰ Więzy krwi łączące wszystkich w obrębie danej rodziny sprawiały, że na określenie członków tej wspólnoty używano określeń „brat” czy „siostra”, także w odniesieniu do różnego stopnia pokrewieństwa rodziny. Stąd też na kartach Biblii nie znajdziemy osobnego określenia „kuzyn”, „kuzynka”, gdyż język hebrajski takich określeń nie posiadał. Co prawda, można je znaleźć w Starym Testamencie, jednakże tylko w tłumaczeniu Septuaginty (zob. np. Lb 36,11; Tb 9,6). W tłumaczeniu z hebrajskiego słowo *ben* - ‘syn’, zostało oddane greckim terminem *anefios* - ‘kuzyn’. Zob. szerzej J. Szlaga, *Oto moja matka i moi bracia*, w: *U boku Syna*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 99-101; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 49-54; tenże, *Bracia Jezusa*, *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (1973) z. 2, s. 257-264; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwester Jesu*, Stuttgart 1967.

w jak najbardziej godnych domach. Domy te, miały być dla nich miejscem odpoczynku i pracy. W zmian za przyjęcie apostołów Chrystusa miały one otrzymać Boży pokój (zob. Mt 10,5n; Mk 6,7n; Łk 9,1n; 10,3n). W nauce Chrystusa można odnaleźć także troskę o domy – rodziny, osób słabych i biednych. Opis taki można znaleźć m.in. w przekazie św. Marka, który jako jedyny wspomina ostrzeżenie Jezusa przed uczonymi w Piśmie, którzy, poza zaszczytami i władzą, w sposób szczególny lubili bogactwo zdobywane kradzieżą w domach wdów. Te zaś, nie mając opieki męża, nie mogły się bronić (zob. Mk 12,38-40)¹¹.

Warto również zwrócić uwagę na to, że w swoich wypowiedziach Chrystus nazywa świątynię jerozolimską swoim domem. W trzeciej Ewangelii można o tym przeczytać we fragmencie opisującym odnalezienie w świątyni dwunastoletniego Jezusa przez rodziców. Stwierdza On, że ich niepokój o Niego był niepotrzebny, gdyż przebywał w domu swojego Ojca. Stąd też Jego pełne zdziwienia pytanie: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49)¹². Po raz kolejny świątynia jerozolimska zostaje nazwana przez Jezusa domem, kiedy przed świętem Paschy wyrzuca On ze świątyni bankierów oraz sprzedawców zwierząt. Dom Ojca ma być bowiem domem modlitwy, nie zaś targowiskiem (zob. J 2,13-22; Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Łk 19,45-48).

Domy ludzi bliskich Mistrzowi z Nazaretu są też miejscami, w których lubi On przebywać (zob. Łk 10,38-42; J 11,1n), w których następuje Jego namaszczenie (zob. Mk 14,3-9; Mt 26,6-13; J 12,1n), gdzie nakazuje On uczniom przygotować Paschę (zob. Mk 14,12n; Mt 26,17n; Łk 22,7n). Jak przekazuje tradycja, sala, w której Jezus spożył wraz ze swymi uczniami Paschę, znajdowała się w domu jerozolimskiej patrycjuszki, matki Jana Marka. Dom ten po męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa stał się miejscem spotkania apostołów. W nim również miały miejsce spotkania ze Zmartwychwstałym. Tutaj też dokonało się zesłanie Ducha Świętego.

Można zatem powiedzieć, że od samego początku dom zarówno dla Chrystusa, jak i dla Jego uczniów – dom w znaczeniu budowli i wspólnoty rodzinnej – łączył się z pojęciem wiary i wychowania. W domach bowiem odbywało się nauczanie Chrystusa, w domach również Jezus dokonywał znaków i cudów, które uwiarygodniały Jego misję i posłannictwo. Wreszcie w domu ludzi sobie bliskich Pan spożył Ostatnią Wieczerzę, potem zaś – po swojej męce i zmartwychwstaniu – objawił się uczniom i obdarzył ich zapowiedzianym darem. Po wniebowstąpieniu

¹¹ Warto zwrócić uwagę, że dla Marka dom jest figurą Kościoła, wdowa zaś jest reprezentantem uczniów, którym został zabrany oblubieniec. Zob. V. Taylor, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, s. 577-579; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1973, s. 255-257; S. Fausti, *Rozważaj i głoś Ewangelię. Katecheza narracyjna Ewangelii według św. Marka*, Kraków 2002, s. 430; S. Fausti, V. Canella, *W szkole św. Marka. Ewangelia do czytania, słuchania, modlitwy i dzielenia się*, Kraków 2004, s. 232.

¹² Zob. szerzej F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband: Lk 1,1-9,50, Zürich 1978, s. 159n.

Jezusa, według opisu autora *Dziejów Apostolskich*, dom, w którym gromadzą się apostołowie wraz z Maryją i braćmi Chrystusa, zostaje nazwany domem modlitwy (zob. Dz 1,12n).

WSPÓLNOTY DOMOWE – „DOMOWE KOŚCIOŁY”

Wspólnoty domowe – „domowe Kościoły” – były niezwykle ważnym elementem również dla popaschalnej wspólnoty pierwotnego Kościoła¹³. W pierwszym etapie tworzenia Kościoła chrześcijanie gromadzili się bowiem właśnie w domach prywatnych, które z czasem stawały się miejscami wspólnej modlitwy: „Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. (...) Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, spożywali posiłek w radości i prostocie serca” (Dz 2,42.46). Pierwszym, i jak się wydaje najważniejszym, takim domem był ten, w którym odbyła się Pascha. Prawdopodobnie właśnie do tego domu przybywają Piotr i Jan, po uwolnieniu ich przez Sanhedryn (zob. Dz 4,23n). Dom Marii, matki Jana, zwanego Markiem (zob. Dz 12,12), zostaje przez autora *Dziejów Apostolskich* nazwany miejscem, w którym wielu chrześcijan zbierało się na modlitwie (zob. Dz 12,12). Tam właśnie przybywa Piotr, po cudownym uwolnieniu z więzienia Heroda (zob. Dz 12,1nn)¹⁴. Również w czasie pobytu w Lidzie, czy kiedy przechodzi do oddalonego o kilka kilometrów portowego miasta Jafa, Piotr udaje się do domów, w których dokonuje uzdrowienia Eneasza i Tabity, nawracając również mieszkających tam Żydów (zob. Dz 9,32n). Także posłańcy Korneliusza, którzy przybywają do Piotra modlącego się na dachu – tarasie, domu Szymona garbarza, proszą, aby Księżę Apostołów udał się z nimi do setnika kohorty italskiej, Korneliusza. Przybywszy do Cezarei, Piotr zastał w domu Korneliusza nie tylko samego setnika, ale zgromadzonych z nim krewnych i przyjaciół. Według św. Łukasza, po przemowie Piotra, którą można nazwać wczesnochrześcijańską katechezą, na słuchaczy zstąpił Duch Święty, po czym Piotr ochrzcił wszystkich słuchających (zob. Dz 10,1n).

Szczególna rola i znaczenie domu, jako miejsca wspólnej modlitwy, uczyty eucharystycznej, katechezy i udzielania sakramentów, uwidacznia się podczas misyjnej działalności młodego Szawła. Co ważne, iż już po wydarzeniach u bram Damaszku, neofita zostaje zaprowadzony do domu niejakiego Judy, na ulicy Prostej. Tam też zostaje wysłany przez Chrystusa Ananiasz, który uzdrawia i udziela Szawłowi chrztu (zob. Dz 9,1n).

¹³ Zob. szerzej L. Schenke, *Zur sogenannten „Oikosformel” im Neuen Testament*, Kairos NT 13 (1971), s. 226-243.

¹⁴ Zob. B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Michigan-Cambridge 1998, s. 200n, 386; H. Marshall, *The Acts of the Apostles. An introduction and Commentary*, Michigan 1980, s. 209, 210.

Wspólnoty „domowego Kościoła” szczególnie ważną rolę odgrywały w kolejnych podróżach misyjnych Apostoła Narodów. Idąc za J. Gnilką, słusznym wydaje się przyjęcie tezy, że właśnie spośród wspólnot „Kościołów domowych” wywodzili się późniejsi katecheci, których niejednokrotnie do tego dzieła przygotowywał sam Paweł¹⁵. Dla porządku warto tylko wymienić wydarzenia, które miały miejsce podczas poszczególnych etapów pielgrzymek św. Pawła, w których misja apostoła Pawła łączyła się z działalnością w domach chrześcijańskich. Rzecz jasna, mówiąc o działalności Apostoła Narodów, należy pamiętać, że w każdej miejscowości pierwsze kroki kierował on do synagog wspólnoty narodu wybranego żyjącego w diasporze, w których mógłby przemawiać do zgromadzonych. Będąc dobrym mówcą, objaśniał czytany fragment tekstu. Najczęściej nawiązywał wtedy pierwsze kontakty i więzi ze słuchaczami. Często także, kiedy miał sposobność przemawiania w czasie kolejnego nabożeństwa, wykraczał poza naukę i tradycję judaistyczną, aby przedstawić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. Bardzo często Żydzi odrzucali wtedy Pawła (zob. np. Dz 13,15n), jednak z wielką radością był przyjmowany on przez pogan – tzw. „bojących się Boga”.

Głoszenie słowa Bożego, po opuszczeniu Antiochii, Szaweł wraz z Barnabą i Janem Markiem rozpoczyna na Cyprze, w sposób szczególny w domu prokonsula Sergiusza Pawła (zob. Dz. 13,4n). Z Cypru misjonarze udają się w kierunku Antiochii Pizydyjskiej, potem zaś do miast w Likaonii, krainy przylegającej do gór Taurus (zob. Dz. 13,13nn). Wszędzie tam, pomimo prześladowań ze strony wyznawców judaizmu, ustanawiali starszych, którzy kierowali życiem religijnym nowo powstających wspólnot (zob. Dz 14,23). Po tzw. soborze jerozolimskim, Paweł wraz z Sylwanem, a potem i Tymoteuszem, wyruszają w kolejną podróż. W jej trakcie, na szczególną uwagę zasługuje wydarzenie mające miejsce w Filipi. W mieście tym rozbudowanym około 340 roku przed Chrystusem przez Filipa II Macedońskiego, ojca Aleksandra Wielkiego, nie było żydowskiej synagogi¹⁶. Z Łukaszewego opisu wynika, iż w Filipi mieszkało niewiele Żydów. Najprawdopodobniej nie było tam nawet synagogi. Stąd też Żydzi gromadzili się nad brzegiem rzeki, aby tam dokonywać obmyć przewidzianych przed modlitwami. Kiedy więc Paweł przybył do Filipi wraz z Łukaszem, Tymoteuszem oraz Sylwanem, udał się wraz z nimi nad rzekę, aby tam móc spotkać się z nieliczną diasporą, dla której miejsce to było „miejszem modlitwy” (zob. Dz 16,13)¹⁷. Relacjonując te wydarzenia, św. Łukasz pisze: „W tym mieście spędziliśmy kilka dni. W szabat wyszliśmy za bramę nad rzekę, gdzie – jak sądziliśmy – było miejsce modlitwy. I usiadłszy, rozmawialiśmy z kobietami, które się zeszyły” (Dz 16,12-13). W czasie pobytu nad rzeką Gangites, która stanowi dopływ Strymonu, misjonarze

¹⁵ Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 103.

¹⁶ Według licznych świadectw religijne życie Filipian nacechowane było synkretyzmem; zob. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 2.

¹⁷ Zob. tenże, *Paweł z Tarsu...*, s. 107.

spotkali niewiasty, które – jak się wydaje – z niezwykłą otwartością przyjęły słowa Pawła. Prawdopodobnie w gronie kobiet poza Żydówkami znajdowały się poganki, wśród nich były takie, które określano mianem „bogobojnych”. „Bogobojnymi” określano pogan, którzy nie w pełni należeli do wspólnoty narodu wybranego. Można powiedzieć, że byli oni niejako w trakcie przyjmowania Prawa. Osobą taką była Lidia, która pochodziła z Tiatyry. W Filipi zaś zajmowała się sprzedażą purpury. Pod wpływem tchnienia Bożego Lidia uważnie słuchała słowa Bożego i wydaje się, że skutkiem tego była jej decyzja o przyjęciu chrztu. Nie wiadomo jednak kiedy została ona ochrzczona. Wszystko wskazuje na to, że od pierwszego spotkania misjonarzy i Lidii nad rzeką musiało upłynąć trochę czasu. „Kiedy została ochrzczona razem ze swym domem, zwróciła się z prośbą: «Jeżeli uważacie mnie za wierną Panu, przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim». I wymogła to na nas” (Dz 16,15). Działanie Lidii względem misjonarzy, swoistego rodzaju „wymuszenie”, wydaje się być wyrazem niezwykłej osobowości tej kobiety, która była bez reszty oddana sprawie Ewangelii. W domu Lidii apostołowie prawdopodobnie znaleźli dogodny warunki do odpoczynku i pracy katechetycznej, ona zaś w ten sposób mogła wyrazić im wdzięczność za dar wiary i chrztu¹⁸.

Na podstawie relacji dotyczącej chrztu Lidii i całego jej domu można przypuszczać, że kobieta ta była wdową bądź też osobą samotnie prowadzącą dom w Filipi. Stanowisko takie wydaje się słuszne, gdyż Łukasz, wspominając o chrzcie Lidii, podkreśla, że razem z nią został ochrzczony jej dom. A zatem nie wydaje się, by Lidia była kobietą zamężną w chwili, kiedy przyjmowała chrzest. Pamiętać bowiem należy, że w starożytnym domu pierwszoplanową rolę odgrywał zawsze mężczyzna. Skoro tak, to w Łukaszowym opowiadaniu można by było oczekiwać zapisu o tym, że chrzest przyjmie najpierw mąż, potem zaś jego małżonka¹⁹. Jeśli zaś tak w prowadzeniu handlu purpurą, jak i w wydarzeniu przyjęcia chrztu wymieniana jest jako pierwsza kobieta, to słusznym wydaje się wniosek, iż była ona wdową bądź – co jest już mniej prawdopodobne – osobą samotną²⁰. Wydaje się także, że skoro Lidia zajmowała się handlem purpurą, to musiała należeć do grupy osób raczej dość wpływowych i zamożnych²¹.

Zapewne dom Lidii stał się bazą dla działalności misjonarzy. Przypuszczalnie właśnie z tego domu zdążali oni na miejsce modlitwy, kiedy Paweł uzdrowił niewolnicę opętaną przez ducha wieszczego (zob. Dz 16,16n). Wskutek tego

¹⁸ Zob. K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995, s. 86n.

¹⁹ Zob. W. Fogler, *Die Bedeutung der urchristlichen Heusgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*, ThLZ 107 (1982), s. 785n.

²⁰ Choć fragment ten niektórzy interpretują inaczej; zob. H. Langkammer, „*Kościół domowe*” w *Nowym Testamencie*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 8.

²¹ Purpura w starożytności uważana była za tkaninę luksusową, której Rzymianie chętnie używali do przygotowywania swoich strojów. Posiadanie zatem domu ze służbą oraz prawdopodobnie niemałej działalności handlowej wydadają się potwierdzać zamożność Lidii.

wydarzenia apostołowie zostają oskarżeni, że „głoszą obyczaje, których Rzymianom nie godzi się przyjmować ani stosować się do nich” (Dz 16,21). Zarzut ten, w czasach Pawła był niezmiernie poważny. Żydom bowiem przysługiwało prawo wyznawania wiary w jedyne Boga, jednak nie wolno im było propagować swoich poglądów wśród Rzymian. Działalność taka była surowo karana. Przejście Rzymianina na judaizm nazywane było „apostazją narodową”²². Stąd też Paweł i Syłas zostali pojmani, ubiczowani i wtrąceni do więzienia (zob. Dz 16,22n). W więzieniu w Filipi miało miejsce niezwykle wydarzenie. Po trzęsieniu ziemi Paweł wraz z Syłasem nie korzystają z możliwości ucieczki, nie chcąc obciążać winą pilnującego ich strażnika. Ten, widząc ich prawość i szlachetność, pyta jak można osiągnąć zbawienie. Usłyszawszy naukę, zabiera ich do swojego mieszkania, aby tam wraz z całym domem przyjąć chrzest (zob. Dz 16,25n). A zatem po raz kolejny dom, nie tyle w znaczeniu budowli, co raczej wspólnoty rodzinnej, stał się miejscem głoszenia słowa Bożego.

Faktem godnym uwagi jest również to, że po uwolnieniu z więzienia apostołowie nie odchodzą z Filipi, ale najpierw udają się do domu Lidii: „wyszedszy z więzienia, wstąpili do Lidii, zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli” (Dz 16,40). Stało się tak, gdyż misjonarze zapewne chcieli zabrać z domu Lidii pozostawione tam wcześniej rzeczy, niezbędne w dalszym głoszeniu Dobrej Nowiny. Wydaje się także, że nade wszystko chcieli się także pożegnać z mieszkańcami gromadzącymi się w domu tej niezwykle niewiasty. Zapewne czuli się szczególnie związani z tamtejszą wspólnotą. Być może w domu Lidii zbierała się wspólnota chrześcijan założona właśnie przez apostoła Pawła. Jeśli tak, to najprawdopodobniej był to jeden z pierwszych wczesnochrześcijańskich Kościołów domowych. Właśnie dlatego, odchodząc z Filipi, misjonarze chcieli pożegnać tych, za których czuli się odpowiedzialni.

Pośród domów, w których Paweł znalazł schronienie i sposobność do głoszenia Dobrej Nowiny, szczególnym wydaje się dom Pryscylli i Akwili (zob. Dz 18,1n). Małżeństwo to było bardzo bliskie i oddane Apostołowi Narodów. Są oni „wzorem życia małżeńskiego odpowiedzialnie zaangażowanego w służbie całej wspólnoty chrześcijańskiej”²³. Do Koryntu przybyli oni z Rzymu, około 49/50 roku, zmuszeni do zmiany miejsca zamieszkania przez dekret cesarza Klaudiusza, skazujący wszystkich Żydów mieszkających w Rzymie na wygnanie. Swetoniusz stwierdził, że Klaudiusz wypędził Żydów, bo „wywoływali zamieszki z powodu niejakiego Chresta”²⁴. Do Koryntu przybyli tuż przed Pawłem (zob. Dz 18,1-3). Znamiennym jest, że chociaż Akwila większą część majątku musiał zostawić w Rzymie, to jednak szybko zaczęło się mu dobrze powodzić

²² Zob. T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Darmstadt 1961, s. 177.

²³ Benedykt XVI, *Małżonkowie Pryscylla i Akwila*, OsRomPol, 293 (2007) z. 5, s. 49.

²⁴ Zob. Swetoniusz, *Żywoty cesarów. Klaudiusz*, Wrocław 1987, s. 25; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 102n.

w Koryncie. Być może działa się tak dlatego, że razem z żoną byli dobrymi i uczciwymi rzemieślnikami. Właśnie w ich domu znalazł schronienie apostoł Paweł, oczekując na przybycie Sylasa i Tymoteusza. Nie wiadomo dlaczego apostoł wybrał właśnie ich mieszkanie. Wzmianka, iż zajmowali się oni tkactwem czy też rymarstwem, wyrobem materiału na pokrycie namiotów, może sugerować, że Paweł przystał do nich, gdyż znał się na uprawianym przez nich rzemiośle. Wydaje się jednak, że byli oni już chrześcijanami wcześniej, stąd też kiedy spotkali apostoła Pawła, zaprosili go, by zamieszkał wraz z nimi²⁵.

Według Jana Chryzostoma, praca apostoła w domu Pryscylli i Akwili polegała na przygotowywaniu skór, z połączenia których powstawały pokrycia namiotowe. Natomiast Orygenes stwierdza, że Paweł nie tyle przygotowywał i wyprawiał skóry na namioty, co raczej zajmował się ich zszywaniem w większe całości. Współpraca ta musiała układać się dobrze, skoro Paweł spędził w domu tego małżeństwa dłuższy czas. Pracy musiało być też sporo, skoro nawrócony u bram Damaszku Beniaminita jedynie w szabat miał czas na głoszenie Ewangelii. Zmiana nastąpiła, gdy do Koryntu przybyli Sylas i Tymoteusz, którzy przejęli obowiązki Pawła (zob. 2 Kor 11,9; Dz 18,5).

Wydaje się, iż koryncki dom Pryscylli i Akwili nie był tylko terenem wzmoczonej pracy zawodowej, ale nade wszystko miejscem spotkań chrześcijan i głoszenia Dobrej Nowiny. Mówiąc więc o domu Pryscylli i Akwili, można przypuszczać, iż był to dom szczególny. Po przybyciu tego niezwykłego małżeństwa z Rzymu i wspólnym zamieszkaniu z Apostołem Narodów, prawdopodobnie stał się on swoistego rodzaju centrum działalności chrześcijan, a z czasem i misjonarzy głoszących Dobrą Nowinę w Koryncie. Być może, nawet jeśli to apostoł Paweł ochrzcił Akwilę i Pryscyllę w Koryncie, poprzez gościnę i gorliwą współpracę małżonkowie spłacali dług wdzięczności za otrzymany dar wiary, a w każdym razie za dar umocnienia w wierze, które dokonało się dzięki posłudze Apostoła Narodów.

Przypuszczalnie również późniejsze wydarzenia, jak np. to, że Pryscylla i Akwila wyruszają z Pawłem do Efezu, można tłumaczyć tym, że małżonkowie czuli się zobowiązani względem apostoła (zob. Dz 18,18-20). Stąd też po raz kolejny zmieniają swoje miejsce zamieszkania – udają się do Efezu, miasta założonego przez ateńskiego syna króla Kordusa, Androklosa. Przybywszy tam, najprawdopodobniej jesienią 51 roku, przygotowują mieszkańców Efezu na przybycie apostoła Pawła²⁶. Na podstawie Łukasowego przekazu wydaje się, że również w Efezie dom Pryscylli i Akwili staje się miejscem odpoczynku, a nade wszystko, przekazu Dobrej Nowiny. Z informacji autora Dziejów Apostolskich

²⁵ Według papieża Benedykta XVI, Akwila i Pryscylla „przyjęły wiarę chrześcijańską w latach czterdziestych w Rzymie, a potem spotkali w Pawle człowieka, który nie tylko podzielał z nimi tę wiarę - że Jezus jest Chrystusem - ale był również apostołem, powołanym osobiście przez zmartwychwstałego Pana”; Benedykt XVI, *Małżonkowie Pryscylla i Akwila*, s. 49.

²⁶ Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł...*, s. 169-171.

wynika bowiem, że właśnie dom tego chrześcijańskiego małżeństwa odegrał „kluczową rolę w dopełnieniu formacji chrześcijańskiej aleksandryjskiego Żyda Apollosa. Znał on wiarę chrześcijańską tylko pobieżnie, toteż «gdy go Pryscylla i Akwila usłyszeli, zabrali go ze sobą i wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą»” (Dz 18,26)²⁷. Zapewne więc w Efezie, podobnie jak w Koryncie, dom Pryscylli i Akwili stał się miejscem spotkań chrześcijan. Swoją postawą małżonkowie ci zyskali niezwykle uznanie apostoła Pawła. Zostali oni wymienieni w liście, który Paweł napisał z Efezu do Koryntian (zob. 1 Kor 16,19), stąd też można przyjąć, że we wrześniu bądź w październiku 54 roku, kiedy apostoł Paweł pisał list do tejże wspólnoty, małżonkowie byli jeszcze z nim w Efezie. Z Efezu udali się najprawdopodobniej przed 56 rokiem do Rzymu. Na początku bowiem 56 roku Paweł napisał List do Rzymian, w którym pozdrowił Pryskę i Akwilę, nazywając ich współpracownikami w Jezusie Chrystusie, którzy za życie Pawła nadstawiali swoje głowy, którym jest winien wdzięczność (zob. Rz 16,3). W nawiązaniu do tych wydarzeń Ojciec Święty Benedykt XVI powie: „cóż za niezwykłą pochwałą obojga małżonków zawierają słowa, które wypowiada nie kto inny, tylko apostoł Paweł. Uznaje on ich wyraźnie za prawdziwych i cennych współpracowników w swym apostołacie. Fakt, że swoją wdzięczność Paweł łączy wręcz z wdzięcznością wszystkich Kościołów nawróconych pogan pozwala nam się domyślać, jak wielki zasięg miało ich działanie, a w każdym razie ich wkład w szerzenie Ewangelii. Z ich przykładu możemy wyciągnąć jeszcze jedną ważną naukę: każdy dom może stać się małym Kościołem. Zarówno w znaczeniu, że powinna w nim panować miłość chrześcijańska, którą cechuje altruizm i wzajemna troska, jak jeszcze bardziej w znaczeniu, że życie rodzinne oparte na wierze winno być skoncentrowane wokół Jezusa Chrystusa jako jedyne Pana. Nieprzypadkowo w Liście do Efezjan Paweł porównuje więź małżeńską do obłubieńczej komunii, jaka istnieje między Chrystusem i Kościołem (por. Ef 5,25-33). Co więcej, możemy uważać, że apostoł pośrednio wzoruje życie całego Kościoła na życiu rodzinnym. Kościół jest bowiem rodziną Bożą. A zatem czcimy Akwilę i Pryskę, bo dali przykład życia małżeńskiego odpowiedzialnie zaangażowanego w służbie całej wspólnoty chrześcijańskiej. Znajdujemy w nich wzór Kościoła, rodziny Bożej po wszystkie czasy”²⁸.

Opuściwszy Efez, Paweł udał się do Troady, gdzie wraz ze swoimi towarzyszami spędził siedem dni. Pod koniec pobytu Pawła w jednym z domów tamtejszych chrześcijan, miało miejsce niezwykle wydarzenie. W czasie sprawowania Eucharystii, apostoł „przemawiał do braci i przedłużył mowę aż do północy. (...) Pewien młodzieniec, imieniem Eutychem, siedział na oknie pogrążony w głębokim śnie. Kiedy Paweł przedłużał przemówienie, ten zmorzony snem spadł z trzeciego piętra na dół. Podniesiono go martwego. Paweł zszedł, przypadł

²⁷ Benedykt XVI, *Małżonkowie Pryscylla i Akwila*, s. 49.

²⁸ Tamże.

do niego i wziął go w ramiona: «Nie trwóście się – powiedział – bo on żyje». I wszedł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił jeszcze długo, bo aż do świtania. Potem wyruszył w drogę. A chłopca przyprowadzono żywego ku niemałej radości zebranych” (Dz 20,7-12). Opisane wydarzenie raz jeszcze podkreśla wagę domów jako „małych wspólnot Kościoła”. W tych właśnie domach, które obejmowały całe rodziny, krewnych, a z czasem także i mieszkających w pobliżu chrześcijan, były miejscami pierwotnej katechezy.

Na podstawie tych kilku przykładów z działalności Apostoła Narodów można dostrzec pewien schemat, według którego, jak się wydaje, przebiegały pierwsze działania misyjne tak wśród Żydów, jak i wśród pogan. Kiedy we wspólnotach żydowskich uczniowie Mistrza z Nazaretu byli usuwani z synagog czy też kiedy misjonarze, szczególnie w środowiskach pogańskich, nie mieli miejsca do głoszenia Dobrej Nowiny, udawali się do domów osób im życzliwych czy też nowo nawróconych. To właśnie tam tworzyły się pierwsze wspólnoty, nazywane „Kościółami domowymi”, które najczęściej obejmowały całą rodzinę wraz ze służbą i ludźmi bliskimi domownikom. Wydaje się, że tworzenie Kościołów lokalnych, rozpoczynało się od tzw. „Kościółów domowych”. Wspólnoty domowe, takie jak np. koryncki dom Stefanasa, które Paweł nazywa „pierwocinami” (1 Kor 16,15), stawały się jakby bazami dla działalności misyjnej apostołów. Z tych domów rozchodziła się Dobra Nowina, tworząc coraz to większą wspólnotę uczniów Chrystusa²⁹.

„KODEKSY DOMOWE” JAKO WYRAZ TROSKI PAWŁA O „KOŚCIOŁY DOMOWE”

Znaczenie i wagę rodziny – domu, jako miejsca przekazywania wiary i nieustannego pozyskiwania oraz kształtowania uczniów Chrystusa, potwierdzają obszernie passusy Pawłowych listów, w których apostoł koncentruje się na sprawach dotyczących wychowania i rodziny. W sposób szczególnie troska Apostoła Narodów o rodzinę uwidacznia się we fragmentach jego listów pasterskich i więziennych, które nazywane są często „tablicami domowymi” czy też „kodeksami domowymi”³⁰. Nie wdając się w dociekania, czy pouczenia zawarte w „tablicach domowych” pochodzą ze schematów katechetyczno-propagandowych hellenistycznych, judaistycznych czy chrześcijańskich, warto zwrócić uwagę, że w listach św. Pawła: Kol 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; 1 Tm 2,8-15 oraz 6,1-2; Tt 2,1-10

²⁹ Zob. H.J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg 1992, s. 45n.

³⁰ Szerzej na temat znaczenia i genezy „tablic domowych” zob. M. Sibelius, *An die Kolosser, Epheser. An Philemon*, Tübingen 1953, s. 40n; J.P. Hering, *The Colossian and Ephesian Haustafeln in Theological Context: An Analysis of Their Origins, Relationship, and Message*, New York 2007; K. Weidinger, *Die Haustafeln, ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig 1928.

zajmują one szczególnie ważne miejsce³¹. We wszystkich tych tekstach, Paweł zasadniczo przyjmuje porządek pouczeń obowiązujący w podobnych tekstach hellenistycznych, judaistycznych czy chrześcijańskich. Stąd też wskazówki zostają udzielone najpierw dla kobiet, które w kulturze starożytnej uchodziły za najslabsze w rodzinie. Kolejno następują zalecenia dla dzieci, niewolników, a wreszcie dla ojców³². Dotyczą one zatem wszystkich członków „domu”, całej rodziny, mających we wspólnocie domowej różny status społeczny.

Najstarszymi spośród tekstów nowotestamentalnych wydają się być „tablice domowe” znajdujące się w Liście do Kolosan³³. W liście do wspólnoty mieszkającej w pobliżu Laodycei i Hierapolis, której Dobrą Nowinę prawdopodobnie jako pierwszy głosił współpracownik Pawła – Epafras (zob. Kol 1,4; 4,12-13), Apostoł Narodów stwierdza: „Żony bądźcie poddane mężom, jak przystało w Panu. Mężowie, miłujcie żony i nie bądźcie dla nich przykrymi! Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu. Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha. Niewolnicy, bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym panom, nie służąc tylko dla oka, jak gdybyście się mieli ludziom przypodobać, lecz w szczerości serca, bojąc się prawdziwego Pana. Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę. Służycie Chrystusowi jako Panu! Kto bowiem popełnia bezprawie, poniesie skutki popełnionego bezprawia; a u Niego nie ma względu na osoby. Panowie, oddawajcie niewolnikom to, co sprawiedliwe i słuszne, świadomi tego, że i wy macie Pana w niebie” (Kol 3,18–4,1).

Tekst „tablic domowych” zawarty w przesłaniu do wspólnoty w Kolosach obejmuje dziewięć wierszy i jest najbardziej zwięzłym spośród nowotestamentalnych tekstów „kodeksów domowych”. Następuje on po wskazaniach, które winny cechować chrześcijański styl życia we wspólnocie (zob. Kol 3,5-17) i charakteryzuje się regularną strukturą wewnętrzną.

Pouczenia zawarte w tym Pawłowym przesłaniu tworzą trzy pary pouczeń dotyczących trzech zasadniczych relacji kształtujących starożytną rodzinę: czyli relację między mężem a żoną (zob. Kol 3,18n), ojcem a dziećmi (zob. Kol 3,20n) oraz panem domu a niewolnikami (zob. Kol 3,22n). Każde z kolejnych wezwań, które jest kierowane do poszczególnych stanów rozpoczyna się od rzeczownika poprzedzonego rodzajnikiem w liczbie mnogiej, który ma sens wołacza. Stąd też

³¹ Poza listami Pawłowymi bardzo podobny zestaw parenetyczny można znaleźć w Pierwszym Liście św. Piotra (zob. 1 P 2,13–3,7); zob. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007, s. 170n.

³² Wymienienie głowy rodziny na końcu (paterfamilias) może być także potwierdzeniem patriarchalnej struktury starożytnych domów; zob. P. Łabuda, *Rodzina - wspólnota życia i wychowania w Biblii*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 29.

³³ Zob. szerzej B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan, Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2006, s. 325n.

w Kol 3,18 jest „żony”, w 3,19 „mężowie”, w 3,20 „dzieci”, w 3,21 „ojcowie”, w 3,22 „niewolnicy”, w 4,1 „panowie”.

Pierwsze z sześciu wezwań – napomnień, skierowane są do żon. Użyty przez Pawła rzeczownik *gune* oznacza tu, podobnie jak w Liście do Koryntian 1 Kor 14,34n, kobietę zamężną, czyli żonę³⁴. Według św. Pawła, żony winny być poddane mężowi. Jednak użyty tu grecki czasownik *hupotasso*, oznacza także podporządkowanie, bądź także podleganie – choć nie tyle w sensie władzy, co raczej opiece (zob. Rz 8,7,20; 13,1; 1 Kor 14,32; Ef 5,21)³⁵. Jednak owo poddanie czy też podporządkowanie ma być, według Apostoła Narodów, w Panu. A zatem, nie w znaczeniu ślepej uległości, ale w sensie troski o porządek i ład w domu³⁶ czy też dbałość o ład i porządek w Kościele, w którym poprzez swoje mowy i zachowanie nie powinny wprowadzać zamieszania³⁷. Wszystko bowiem w liturgii Kościoła winno mieć swój porządek i ustaloną kolejność. Żona, według św. Pawła, winna zawsze naśladować Chrystusa, prawdziwego i jedyne Pana.

O ile w Kol 3,18 Paweł wzywa żony do swoistego samoograniczenia się w aspiracjach i dążeniach, wzorem Chrystusa, to wydaje się, że w przesłaniu do Efezjan autor natchniony wymagania te, szerzej opisując i dodając im uzasadnienie teologiczne, nieznacznie zaostrza. W Liście do Efezjan, w którym znajduje się dłuższy wywód parenetyczny, Paweł stwierdza „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim” (Ef 5,22-24). Podobnie jak w Kol 3,18, tak i w Liście do Efezjan apostoł za ideał stawia Kościół, który jest wzorem relacji żony względem mężczyzny. Jak Kościół poddany jest we wszystkim Chrystusowi, tak również żona we wszystkim winna ulegać mężowi. Ważne, aby Ef 5,22-24 odczytywać w łączności z poprzedzającym ten fragment passusem. Autor bowiem, rozpoczynając pouczenia, stwierdza: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej!” (Ef 5,21). A zatem, w pouczeniu skierowanym do żon, Pawłowi nie chodzi o panowanie czy też niewolnicze podporządkowanie, ale o miłość. Żona winna być poddana mężowi z miłością, czy też w miłości, tak jak Kościół jest poddany swojemu Oblubieńcowi – Chrystusowi³⁸.

Swoistym uzupełnieniem tych pouczeń jest przesłanie Listu do Tytusa, w którym Paweł nakazuje starszym kobietom: „Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom – aby nie bluźniono słowu Bożemu” (Tt 2,4-5). Zadaniem zatem kobiety, według Pawła, było prowadzenie domu, troska i rodzenie dzieci

³⁴ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 115, 116.

³⁵ Tamże, s. 630, 631.

³⁶ Zob. E. Schüssler, *Der vergessene Partner*, Düsseldorf 1964, s. 60-67.

³⁷ Zob. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan...*, s. 328.

³⁸ Zob. W. Barclay, *List do Efezjan*, Warszawa 1980, s. 146.

oraz dbałość o ich chrześcijańskie wychowanie³⁹. Stąd też w kolejnym zbiorze „kodeksu domowego”, który można znaleźć w Liście do Tymoteusza, apostoł zaleca: „nauczać kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz chcę, by trwała w cichości” (1 Tm 2,12). W następnych wersetach przesłania do Tymoteusza, Paweł odnosi się również do konieczności skromności i dbałości kobiet w ich postępowaniu. Ozdobą kobiety, podobnie jak mężczyzny, jest modlitwa (zob. 1 Tm 2,8-9a), jak również dobre uczynki. Nauczanie zaś i przewodzenie nie należą do zadań żon, powinny one natomiast dążyć do zbawienia, a to dokonuje się przez rodzenie i wychowywanie dzieci⁴⁰. Stąd też apostoł, za pośrednictwem Tymoteusza, poucza kobiety mieszkające w Efezie: „Kobiety – w skromnym odzieniu, niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami, albo kosztownym strojem, lecz przez dobre uczynki, co przystoi kobietom, które się przyznają do pobożności. Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz chcę, by trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; będą zbawione wszystkie, jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem” (zob. 1 Tm 2,9-15).

Polecenie posłuszeństwa względem męża skierowane do żon (czasownik *upotasso* w Kol 3,18a występuje w formie rozkazującej) zostaje uzupełnione w kolejnym wersecie. Mężowie bowiem mają miłować żony. Miłość – (gr. *agapao*), o której pisze Paweł, nie oznacza tu jedynie upodobania, ale oznacza cnotę chrześcijańską⁴¹. O ile w pierwszym pouczeniu, skierowanym do żon, Paweł podaje uzasadnienie wskazanego postępowania, to pareniezie skierowanej do mężów, imperatywem wszelkiego działania jest miłość, będąca bezinteresowną życzliwością⁴². Potwierdzeniem tego jest druga część wersetu (Kol 3,19b), gdzie Paweł konkretyzuje wymaganie miłości i wskazuje potrzebę zaniechania czynienia przykrych gestów względem żon. Użyty przez apostoła czasownik *pikraino* nie oznacza jedynie pojedynczych wybuchów gniewu męża względem żony, ale stałą gorycz, nieustanne okazywanie niezadowolenia, napełnianie kogoś goryczą⁴³.

Krótkie pouczenie mężów, znajdujące się w Liście do Kolosan, znajduje niejako swoje rozwinięcie w „tablicach domowych” Listu do Efezjan, w których najwięcej miejsca zajmują pouczenia skierowane właśnie do mężów. „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie,

³⁹ Zob. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967, s. 238n.

⁴⁰ Zob. A. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 126-128; H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 250n.

⁴¹ Zob. J.E. Crouch, *The Origin and the Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen 1972, s. 11n.

⁴² Zob. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament; analyses des textes*, vol. I, Paris 1958, s. 278.

⁴³ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 492.

aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,25-30). Również Pawłowe zalecenie miłowania żon łączy się z miłością. Jak Chrystus umiłował Kościół, tak mąż winien miłować swoją żonę. Miłość bowiem mężów do żon jest zabezpieczeniem ich własnego dobra. Św. Paweł jednak nie rozumie miłości w sposób egoistyczny. Nie chodzi tu bowiem o miłość przynoszącą korzyść, którą może odnieść mąż. Autor natchniony, mówiąc o miłości *agape*, ma na myśli miłość na wzór miłości między Chrystusem a Kościołem⁴⁴. Mąż zatem nie może być despotycznym władcą. Będąc bowiem głową żony, ma względem niej poważne obowiązki. Tak jak Chrystus oddał samego siebie za Kościół, wysłużył mu dar oczyszczenia i uświęcenia, tak i mąż, choć nie może wobec niej dokonać czegoś aż tak wzniosłego, to jednak winien przyczyniać się do jej uświęcania. Jak Chrystus żywi i pielęgnuje Kościół, jak człowiek dba o swoje ciało, tak też i mąż winien z miłością troszczyć się o swoją żonę⁴⁵. Szczególne pouczenie dla mężów zawiera List do Tymoteusza, gdzie Paweł stwierdza: „Chcę więc, by mężczyźni modlili się na każdym miejscu, podnosząc ręce czyste, bez gniewu i sporu” (1 Tm 2,8). Zasadniczym zatem przesłaniem jest konieczność praktykowania modlitwy, w każdym miejscu, do którego dociera Dobra Nowina⁴⁶. Z modlitwą tą Paweł łączy czystość i wolność serca od jakiegokolwiek gniewu i sporu. Mówiąc o modlitwie mężów, warto zwrócić uwagę, iż werset 1 Tm 2,9a, dotyczący kobiet, apostoł rozpoczyna od stwierdzenia „podobnie”. A zatem konieczność nieustannej modlitwy dotyczy w takiej samej mierze mężów, jak i żon. Każdy mąż winien dążyć do tego, aby być człowiekiem trzeźwym, statecznym, roztroprnym, odznaczającym się zdrową wiarą, miłością i cierpliwością (zob. Tt 2,2).

Mówiąc o relacjach i pouczeniach w „kodeksach domowych” dotyczących żony i męża, należy podkreślić, że Paweł wyraźnie zaznacza równouprawnienie małżonków⁴⁷. Stąd też w przesłaniu do wspólnoty w Koryncie Paweł stwierdza: „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (1 Kor 7,3-4).

W „tablicach domowych” Apostoła Narodów miejsce szczególne zajmują napomnienia dotyczące relacji pomiędzy rodzicami a dziećmi. W pouczeniach

⁴⁴ Zob. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament...*, s. 285n.

⁴⁵ Zob. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 230.

⁴⁶ Zob. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp - przekład z oryginału - Komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 337.

⁴⁷ Zob. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 159.

tych Paweł rozpoczyna od wskazań dla dzieci, które były stroną słabszą. „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu” (Kol 3,20). O ile jednak w odniesieniu do żon Paweł, na oznaczenie poddania – podporządkowania mężom, używał greckiego terminu *upotasso*, mówiąc zaś o poddaniu dzieci względem ojca rodziny, używa czasownika *upakouo*. Oba czasowniki są terminami bliskoznacznymi. Jednak należy zauważyć, że określenie *upakouo* używane było zasadniczo dla podkreślenia całkowitego poddania się czyjejś władzy⁴⁸. Choć użyty czasownik sugeruje bezwzględne poddanie się woli głowy rodu, to jednak Paweł wyraźnie zaznacza, iż owo posłuszeństwo zasadza się na świadomym przyjęciu takiej postawy, co winno wynikać z pragnienia bycia miłym Bogu.

A zatem w przesłaniu do Kolosan nie ma mowy o wymuszonym i bezwzględnym posłuszeństwie, ale o świadomym i w pełni wolnym przyjęciu przez dzieci postawy poddania względem rodziców. Zobowiązanie posłuszeństwa winno być przyjęte ze względu na Boga, jak również ze względu na autorytet innych ludzi, który zasadza się na autorytecie samego Boga⁴⁹. Co ważne, określenie „dzieci” (greckie *teknon*) nie ogranicza ani wieku, ani płci. A zatem odnosi się tak do dzieci młodszych, jak i do starszych – chłopców i dziewcząt. Wymóg posłuszeństwa odnosi się do odpowiedniej postawy względem obojga rodziców⁵⁰. Swoim rodzicom mają być one posłuszne we wszystkich sprawach, a zatem w sprawach dotyczących religii, planowania swojego życia czy też w kwestiach materialnych. O potrzebie posłuszeństwa dzieci, które jest miłe dla Pana, Paweł pisze również w innych swoich pismach. I tak w Liście do Galatów apostoł stwierdza, że jak długo dziecko jest nieletnie, „niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego. Aż do czasu określonego przez ojca podlega on opiekunom i rządcom” (Ga 4,1-2). Stan poddania dzieci swoim wychowawcom Paweł argumentuje ich chwiejnością i nieśmiałością (zob. Ef 4,14).

Nieco inaczej sprawę posłuszeństwa dzieci względem rodziców ukazuje List do Efezjan. Według przesłania skierowanego do tej wspólnoty, dzieci winny być posłusznymi rodzicom, dlatego że jest to sprawiedliwe. To bowiem jest miłe Bogu. „Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe. Czcij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi. A wy, ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Pańskie!” (Ef 6,1-4). Okazując szacunek rodzicom, dzieci wypełniają Prawo

⁴⁸ *Upakouo* oznacza ‘być posłusznym, być uległym, poddawać się komuś’; zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 623.

⁴⁹ Zob. E. Schweitzer, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997⁴, s. 165n.

⁵⁰ Zob. U. Szwarz, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 241.

Starego Zakonu i respektują sprawiedliwe prawo naturalne⁵¹. Wyrażają także wdzięczność za wszelkie dobro otrzymane od rodziców. Rodzice zaś, w szczególności zaś ojcowie, winni stosować się do nowego ideału wychowawczego – innego od zalecanego w Starym Przymierzu – umiarkowanego w stosowaniu różnych kar i napomnień⁵². Warto zwrócić uwagę, iż wszelkie karcenie dzieci ma być „Pańskie”, to znaczy mają mieć na względzie osobę Jezusa Chrystusa, który jest jedynym i pierwszym Mistrzem dla wszystkich wychowawców.

Wydaje się, iż do pouczeń dla dzieci i ich wychowawców zaliczyć można również wskazania dla młodzieży, znajdujące się w „tablicach domowych” Listu do Tytusa. Apostoł zachęca adresata, aby pouczał i upominał ludzi młodych, „aby byli umiarkowani” (Tt 2,6). Ludzie bowiem młodzi często dają się ponieść młodzieńczemu temperamentowi, który prowadzi do przesady.

Obowiązki jednak, według św. Pawła spoczywają nie tylko na dzieciach, ale również na rodzicach. Stąd też kiedy apostoł nakazuje dzieciom posłuszeństwo względem rodziców, to w kolejnym wersecie poucza ojców: „nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha” (Kol 3,21). Rodzice zatem winni szanować wrażliwość ludzi młodych, aby ich nie zrażać do wiary. Paweł podkreśla

⁵¹ Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian - Do Kolosan - Do Filemona - Do Efezjan. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1962, s. 492.

⁵² R. Rubinkiewicz, omawiając w swoim opracowaniu starozakonne wychowanie, podkreśla, iż grecki termin *paideuein*, który w pierwszym i zasadniczym znaczeniu tłumaczy się jako ‘wychowywać, kształcić, ćwiczyć, poprawiać, kierować’, w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego czasownika *jasar*, który oznacza zasadniczo ‘upominać, karcić’. Stąd też wypowiedź „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowieka swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8,5) zostaje rozwinięta w stwierdzeniu „Upomnieniem Pańskim nie gardź, mój synu, nie odrzucaj ze wstrętem strofowań. Bowiem karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3,11-12). W rozważaniach swoich R. Rubinkiewicz niejako wprost wskazuje, iż do istoty wychowania w narodzie wybranym należało karcenie i karność. Szczególnie karność młodego człowieka zostaje uznana za nieodzowną. Podobnie jak Bóg doświadcza swój naród, tak i trzeba, by i dzieci w rodzinie czasami doznawały karcenia, co, według autorów Starego Testamentu, pomaga w dobrym wychowywaniu młodego pokolenia. Wychowanie bowiem jest niezwykle ważnym zadaniem rodziców, którzy mają pieczę nad kształtowaniem dzieci. Nie chodzi tu o bezmyślne i bezzasadne karcenie, ale o ład i porządek, który sprzyja właściwemu wychowaniu. Stąd też autor Księgi Syracha stwierdza: „Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć. Kto wychowuje swego syna, będzie miał z niego pociechę i dumny będzie z niego między znajomymi. Kto kształci swego syna, budzi zazdrość u wroga, a wobec przyjaciół będzie nim się cieszył. Skończył życie jego ojciec, ale jakby nie umarł, gdyż podobnego sobie zostawił. W czasie życia swego widział go i doznał radości, a i przy śmierci swej nie został zasmucony. Przeciwnikom zostawił mściciela, a przyjaciołom tego, który im okaże wdzięczność. Rozpieszcza syna swego ten, kto opatruje każdą jego ranę i komu na każdy jego głos wzruszają się wnętrzności. Koń nieujędzony jest narowisty, a syn zostawiony samemu sobie staje się zuchwały. Pieść dziecko, a wprawi cię w osłupienie, baw się z nim, a sprawi ci smutek. Nie śmieję się razem z nim, abyś nie został wraz z nim zasmucony i abyś na koniec nie zgrzytał zębami. W młodości nie dawaj mu zbytnej swobody, okładaj razami boki jego, gdy jest jeszcze młody, aby, gdy zmęźnieje, nie odmówił ci posłuchu. Wychowuj syna swego i używaj do pracy, abyś nie został zaskoczony jego bezczelnością” (Syr 30,1-13). Zob. R. Rubinkiewicz, *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, w: *Biblia o rodzinie*, s. 39n.; G. Bertram, *Paideuo*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1932-1979, s. 608.

i przypomina rodzicom, że dzieci są „wasze”. We wszelkich zatem relacjach winny uwidaczniać się przywiązanie i dobroć. W innym bowiem przypadku dzieci mogą tracić odwagę, ducha, zapał. Mogą popadać w stan smutku i przygnębienia⁵³. A zatem do zadań rodziców, w sposób zaś szczególny ojca, według św. Pawła, należy dbałość o atmosferę rodzinną. Brak bowiem pokoju, który winien zasiewać sprawiedliwe i dobre decyzje rodziców, może powodować niepotrzebny bunt przeciwko nim. Każdy zaś uczeń Chrystusa, bez względu na wiek, winien dążyć do życia w pokoju i wzajemnej miłości.

Ostatnią grupą, do której Apostoł Narodów kieruje pouczenia i wskazania, są niewolnicy i ich panowie⁵⁴. Mówiąc o niewolnikach, należy pamiętać, że osoby te najczęściej traciły swoją wolność podczas wojny, kiedy jako przegrani dostawali się do niewoli bądź też w niewolę byli oni sprzedawani za swoje długi⁵⁵. Rzecz jasna, że liczną grupę niewolników stanowili ludzie urodzeni już w niewoli. Ich status i los był często bardzo podobny do losu dzieci pana czy jego małżonki. Tak bowiem dzieci, jak i niewolnicy podlegali całkowicie władzy ojca rodziny⁵⁶. Warto pamiętać, że apostoł Paweł tak w kwestii małżeństwa, jak i w sprawie niewolnictwa, przeciwstawia się swobodnym poglądom. Dla niego bowiem odkrycie prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa, nie znosi obowiązujących praw społecznych⁵⁷. Znamionym jest, że w Liście do Koryntian poucza niewolników: „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz się stać wolnym, raczej skorzystaj z twego niewolnictwa. Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwolencem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa” (1 Kor 7,21-22). W podobnym tonie Apostoł utrzymuje pouczenia dla niewolników w Liście do Kolosan⁵⁸. Odnoszą się one do kwestii posłuszeństwa, rzetelnego wypełniania

⁵³ Takie właśnie pole znaczeniowe posiada czasownik *athumeo* czy rzeczownik *thumos*; zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 12, 284.

⁵⁴ Według niektórych w dzisiejszej rzeczywistości można odnosić je do relacji panującej między pracownikami a pracodawcami; zob. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan...*, s. 332. Mówiąc o kwestii niewolnictwa w Nowym Testamencie, należy pamiętać, że teksty te nie zawierają żadnych wzmianek czy prób usprawiedliwienia czy też potępienia tej powszechnej w czasach Chrystusa instytucji. Jednak autorzy nowotestamentalni widzą niewolnictwo jako problem, stąd też - szczególnie św. Paweł - wykazują troskę o wszystkich ludzi, szczególnie zaś słabych, chorych i będących w niewoli.

⁵⁵ Zob. F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, s. 31.

⁵⁶ Zob. A. Kondracki, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 269n; M. Barth, H. Blanke, *The Letter to Philemon. A New Translation with Notes and Commentary*, Grand Rapids, Cambridge 2000, s. 5n.

⁵⁷ Zob. J. Rumak, *Św. Paweł a kwestia społeczna*, RBL 12 (1959), s. 541n; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 241.

⁵⁸ Na określenie niewolników apostoł Paweł stosuje rzeczownik pochodzący od czasownika *douleo*, oznaczający ‘służyć, pracować jako niewolnik, pełnić służbę niewolnika’. Termin *douleo*, jak również terminy pochodne od tego czasownika, oznaczają ‘czynienie kogoś niewolnikiem, zmuszanie kogoś do poddaństwa, do służby’; zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 144, 145.

powierzonych obowiązków oraz nieuczciwego postępowania. „Niewolnicy, bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym panom, nie służąc tylko dla oka, jak gdybyście się mieli ludziom przypodobać, lecz w szczerości serca, bojąc się prawdziwego Pana. Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę. Służycie Chrystusowi jako Panu! Kto bowiem popełnia bezprawie, poniesie skutki popełnionego bezprawia; a u Niego nie ma względu na osoby” (Kol 3,22-25). Sprawą godną uwagi jest to, że w „kodeksach domowych” w przesłaniu do wspólnoty w Kolosach Paweł poświęca tak dużo uwagi właśnie niewolnikom. Winni oni, podobnie jak dzieci i młodzież, być bezwzględnie posłuszni we wszystkich sprawach (gr. *upakouete kata panta*). Uległość względem doczesnych panów, którzy są ich panami tylko według ciała (gr. *tois kata sarka kuriois*), motywowana jest tym, że będąc posłusznymi „doczesnym panom” stają się miłymi i posłusznymi samemu Chrystusowi, który jest ich „prawdziwym Panem” (w tekście greckim jest *ton kurion*)⁵⁹. Chrystus jest zatem ostatecznym uzasadnieniem konieczności lojalnego i rzetelnego postępowania niewolników. Niewolnik bowiem winien z pełnym zaangażowaniem spełniać powierzane mu prace (Kol 3,22b-24). Zła jest praca jedynie dla oka, aby przypodobać się ludziom. Od Pana bowiem człowiek otrzyma prawdziwą zapłatę. Wiedza o tej zapłacie jest pewna i znana adresatom, o czym świadczy termin *eidotes* – ‘wiedząc’, który rozpoczyna werset 24. Paweł potwierdza tu, że każdy rzetelnie pracujący niewolnik zapłatę odbierze od Pana. Zapłatą tą jest otrzymanie dziedzictwa pochodzącego nie od pana ziemskiego, który niewolnika mógł obdarzyć wolnością, ale od prawdziwego Pana (Kol 3,24a), który wiernemu słudze da udział w królestwie Bożego Syna. Chcąc podkreślić tę myśl, Paweł na końcu parenezy kierowanej do niewolników, raz jeszcze przypomina o służbie dla Chrystusa, który jest Panem (Kol 3,24b).

Podobne w treści i znaczeniu przesłanie do niewolników przekazuje Paweł w Liście do Efezjan: „Niewolnicy, ze czcią i bojaźnią w prostocie serca bądźcie posłuszni waszym doczesnym panom, jak Chrystusowi, nie służąc tylko dla oka, by ludziom się podobać, lecz jako niewolnicy Chrystusa, którzy z duszy pełnią wolę Bożą. Z ochotą służcie, jak gdybyście służyli Panu, a nie ludziom, świadomi tego, że każdy – jeśli uczyni co dobrego, otrzyma to z powrotem od Pana – czy to niewolnik, czy wolny” (Ef 6,5-8). W liście tym Paweł, zachęcając do rzetelnej i prawdziwej służby, wydaje się wskazywać, że służba ta staje się niejako aktem liturgicznym, a więc czynnością wręcz uświęcającą, gdyż jej centrum stanowi sam Chrystus⁶⁰. Każdy z niewolników winien służyć nie ze względu na zewnętrzną powinność, ale ze względu na Boga, dla którego każdy z Jego uczniów wszystko czyni. Paweł przypomina adresatom, iż wszyscy ludzie

⁵⁹ Zob. A. Jankowski, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 2, Poznań-Warszawa 1975, s. 900; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 137.

⁶⁰ Zob. A.R. Sikora, *Rodzina w „tablicach domowych”*, w: *Biblia o rodzinie*, Lublin 1997, s. 58.

są niewolnikami Chrystusa. Wszyscy, czy to niewolnicy, czy też ludzie uważani za wolnych, mają jednego Pana, który jest w niebie, i który odda każdemu według jego uczynków (zob. Ef 6,8).

Również w kolejnym piśmie zawierającym „tablice domowe”, w Liście do Tymoteusza, Paweł stwierdza: „Wszyscy, którzy są pod jarzmem jako niewolnicy, niech własnych panów uznają za godnych wszelkiej czci, ażeby nie bluźniono imieniu Boga i naszej nauce. Ci zaś, którzy mają wierzących panów, niechaj ich nie lekceważą z tego powodu, że są braćmi, ale niech im lepiej służą, dlatego że są oni wierzącymi i umiłowanymi jako uczestnicy dobrodziejstwa” (1 Tm 6,1-2). Co ciekawe, w przesłaniu do Tymoteusza Paweł dzieli panów na wierzących i niewierzących w Chrystusa. W porównaniu ze wskazaniem zawartym w listach do Kolosan i Efezjan, zauważyć można także nowy motyw posłuszeństwa względem panów. Niewolnicy względem panów niewierzących winni być ludźmi uległymi i posłusznymi, aby nikt spośród nich nie mógł bluźnić imieniu Boga i nauce chrześcijańskiej. Natomiast względem panów chrześcijańskich niewolnicy winni jeszcze gorliwiej spełniać swoje zadania. Względem niewierzących panów niewolnicy przez swoją pracę winni stawać się głosicielami Chrystusa. Jeśli zaś posiadali panów wierzących, to według apostoła nie powinni tego faktu wykorzystywać na niekorzyść panów. Wspólna wiara, winna jeszcze bardziej determinować do lepszej i bardziej gorliwej służby⁶¹.

Podobny wydźwięk ma również przesłanie do Tytusa, w którym Paweł stwierdza: „Niewolnicy niech będą poddani swoim panom we wszystkim, niech się starają im przypodobać, niech się im nie sprzeciwiają, niczego sobie nie przywłaszczają, lecz niech okazują zawsze doskonałą wierność, ażeby pod każdym względem stali się chlubą dla nauki naszego Zbawiciela, Boga” (Tt 2,9-10). Podobnie, jak w dwóch pierwszych listach, tak również w Liście do Tytusa, Paweł podkreśla konieczność poddania (gr. *potasso*). Zachęca niewolników, by nie tylko byli poddanymi, ale by starali się swoim panom przypodobać, by byli takimi, którzy mogą się podobać, którzy są miłymi (gr. *euairetos*)⁶², by nigdy nic przeciwko swoim panom czy przeciw ich słowom nie mówili (gr. *antilego*)⁶³ oraz by niczego nie brali dla siebie, by niczego sobie nie odkładali, nie oddzielali niczego dla siebie (gr. *nosfidzomai*)⁶⁴. Takie wierne postępowanie, pod każdym względem, będzie sprawiało, że staną się oni chlubą dla Jezusa Chrystusa.

Ostatnia część Pawłowych „kodeksów domowych” tak w przesłaniu do wspólnoty w Kolosach, jak i do Efezjan odnosi się do postawy panów wobec niewolników: „Panowie, oddawajcie niewolnikom to, co sprawiedliwe i słuszne, świadomi tego, że i wy macie Pana w niebie” (Kol 4,1). „Panowie, tak samo wobec nich

⁶¹ Zob. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, s. 369.

⁶² Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 240.

⁶³ Zob. tamże, s. 49.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 412.

postępujcie: zaniechajcie groźby, świadomi tego, że w niebie jest Pan zarówno ich, jak wasz, a u Niego nie ma względu na osoby” (Ef 6,9). Zmieniennym jest, że jak niewolnicy przestrzegani byli przed nieuczciwością i nieprawością, tak panowie wzywani są przez apostoła do zapewnienia niewolnikom za dobrze wykonywaną pracę tego, co sprawiedliwe i uczciwe. Podobnie również jak niewolnikom, tak i panom Paweł wskazuje motywację religijną ich właściwego postępowania. Wszystko to winni czynić ze względu na Boga, który jest w niebie, a który jest Panem wszystkich ludzi. Prawo Boże jest dla Pawła gwarantem właściwego postępowania tak niewolników, jak i ich Panów.

Wszystkie powyższe treści zawarte w „tablicach domowych” w listach do Kolosan, Efezjan, Tymoteusza i Tytusa, wydają się tworzyć Pawłowy wzorzec właściwie żyjącej rodziny chrześcijańskiej. Ich istotą jest nie tyle zasadność przyjęcia patriarchalnej struktury starożytnej rodziny, co raczej uznanie konieczności właściwych relacji między członkami rodziny. Jeśli zostanie to oparte o miłość Chrystusa będzie prowadzić wszystkich do zbawienia⁶⁵.

„KODEKSY DOMOWE” W TRADYCJI PIERWSZYCH WIEKÓW

W kolejnych wiekach działalności Kościoła, Pawłową formę pouczeń kierowanych do wspólnot rodzinnych, przyjęli również Ojcowie Kościoła. Teksty podobne, czy też nawiązujące, do pism nowotestamentalnych można znaleźć w literaturze pozakanonicznej pierwszych wieków Kościoła. Autor *Didache* zachęca adresatów: „Nie trzymaj twojej ręki z dala od syna lub córki twojej, lecz już od dzieciństwa ucz ich bojaźni Bożej. Niewolnikowi twemu lub niewolnicy, pokładającej nadzieję w tym samym Bogu, nie dawaj nigdy poleceń ze złością, aby nie przestali bać się Boga, który jest nad nimi i nad nami. Nie przychodzi On powoływać ludzi według zewnętrznych pozorów, lecz przychodzi do tych, których ducha już przygotował. A wy, niewolnicy, bądźcie poddani waszym panom niby wizerunkom Boga, z szacunkiem i należną bojaźnią” (*Didache* 4,9-11)⁶⁶. Podobne pouczenia znaleźć można w Liście św. Klemensa do wspólnoty w Koryncie. Następca św. Piotra, Linusa i Anakleta, dowiedziawszy się o mających tam miejsce nadużyciach, pisze: „Czejmy Pana Jezusa Chrystusa, którego krew została za nas wylana, szanujmy naszych zwierzchników, poważajmy starszych, młodych wychowujmy w bojaźni Bożej, a żony nasze kierujmy ku dobremu. Niechaj będą one dla wszystkich zwierciadłem czystości obyczajów, niech dowodzą, że szczerze dążą do łagodności, niech swym milczeniem świadczą o wstrzeźliwości języka,

⁶⁵ Zob. M. Paz, *List do Kolosan*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1554.

⁶⁶ *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 42-43.

a miłością, nie kształtowaną ludzkimi skłonnościami, obejmującą na równi wszystkich, którzy żyją w bojaźni Boga. Niech dzieci nasze uczestniczą w wychowaniu w Chrystusie. Niechaj się uczą, jak ogromną ma siłę wobec Boga pokora, ile może u Boga czysta miłość, jak piękna i wielka jest bojaźń Boża, zdolna zbawić każdego, kto żyje w niej święcie szczerym sercem. Bóg przenika bowiem nasze myśli i pragnienia, złożył w nas swego ducha i zabierze go, kiedy zechce” (*List do Kościoła w Koryncie* 21,6-9)⁶⁷. Pouczenia odnośnie wychowania i kształtowania rodziny znaleźć można także w Liście św. Polikarpa ze Smyrny (†156). W *Liście do Filipi* zachęca chrześcijan, aby żyli w sposób godny chwały Bożej. „Nauczcie i wasze kobiety zachowywać daną im wiarę, miłość i nieskazitelność, kochać własnych mężów w doskonałej wierności i kochać również wszystkich innych jednakowo w sposób całkowicie czysty, a dzieci swoje wychowywać w bojaźni Bożej. Wdowy niech będą mądre w wierności, jaką winne są Panu, niech modlą się nieustannie za wszystkich, trzymając się z dala od wszelkiej obmowy, oszczerstwa, fałszywego świadectwa, zachłanności na pieniądze i zła każdego. Niech widzą, że są ołtarzem Boga. On wszystko dokładnie bada i nic się przed Nim nie ukryje ani z naszych myśli, ani z naszych uczuć, ani z tajników naszego serca. Tak samo i młodzież niech będzie bez zarzutu w każdej sprawie, przede wszystkim strzegąc czystości i powstrzymując się od zła wszelkiego. Dobrą jest zaiste rzeczą odciąć się od pożądań tego świata, bo wszelkie «pożądania walczą przeciw duchowi» i «ani rozpustnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą nie odziedziczą królestwa Bożego», ani ci, co czynią rzeczy niewłaściwe. Dlatego też młodzi muszą stronić od tego wszystkiego oraz być poddani kapłanom i diakonom jak Bogu i Chrystusowi. Dziewice powinny żyć z sumieniem czystym i bez skazy” (*List św. Polikarpa do Filipian* 4,2–5,3)⁶⁸.

We wszystkich tych tekstach wyraźnie widać nawiązania do myśli nowotestamentalnych autorów, w sposób zaś szczególnie do „tablic domowych” znajdujących się w listach św. Pawła, a także w 1 P 2,13-3,7. Wszystkie te fragmenty, podobnie jak i „tablice domowe” Pawła i Piotra, nie stanowią jednak całej, czy systematycznej, nauki o rodzinie. Są one jedynie pewnymi wyznacznikami, które kształtowały społeczność Kościoła domowego, który tak w działalności Chrystusa, jak i w nauce pierwotnego Kościoła był fundamentalną instytucją. Znamiennym jest, że rodzina chrześcijańska zawsze stanowiła wspólnotę ukierunkowaną ku Chrystusowi. Stąd też we wszystkich pouczeniach tak częste odniesienia do liturgii i zbawienia w królestwie Bożym. Przestrzeganie zaś zasad i norm moralno-społecznych sprawiało, że rodzina chrześcijańska stawała się prawdziwym Domem Boga⁶⁹.

⁶⁷ *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 79,80.

⁶⁸ *List do Kościoła w Filipi*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 193, 194.

⁶⁹ Zob. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 250n.

SUMMARY

Home as the Christian community of upbringing

The significance of a family – a home as a place, where faith is passed on and Christ's disciples are continuously influenced and educated, is widely presented in St Paul's Epistles, in which the author concentrates on the issues of family education. The texts included in the "family boards" (see Kol 3, 18-4, 1; Eph 5, 22-6,9; 1 Tm 2,8-15 and 6,1-2; Tt 2,1-1), create Paul's model of a family, which follows true Christian patterns in their life. Their main aim is to show how important the proper relations between family members are. Once they are based on Christ's love then they will lead all people to salvation.

Ks. dr hab. Jan Kochel

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

KATECHEZA RODZINNA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Katecheza czasów apostoelskich skierowana była przede wszystkim do osób dorosłych¹. Rozwijala się w małych wspólnotach rodzinnych i gminach chrześcijańskich. „Apostołowie – zauważa Jan Paweł II – dobierają sobie w dziele nauczania «wielu innych» (Dz 15,35) uczniów; a nawet zwykli chrześcijanie rozproszeni na skutek prześladowania «przechodzili z miejsca na miejsce, głosząc słowo» (Dz 8,4)” (CT 11). Św. Paweł opisuje w swych listach dynamiczny rozwój pierwotnego Kościoła w ramach wspólnot zwanych z gr. *oikos* (por. Rz 16,3-24; Kol 4,15; 1 Kor 15,32; 2 Kor 1,8-9)². Modelem organizacyjnym Kościoła były wówczas tzw. *domus ecclesiae* czy *ecclesia domestica* – „Kościoły domowe”³. Wczesnochrześcijańska katecheza właśnie w takich środowiskach kontynuowała nauczycielską posługę Apostołów i ich pierwszych współpracowników. Kolejni Ojcowie Kościoła przede wszystkim przepowiadali (głosili *kerygmat*), ale równocześnie zaczęli spisywać wygłoszone przez siebie katechezy (*didache*). Oni też zakładają pierwsze «szkoły katechetyczne», w których nauczano nowego sposobu życia opartego na doktrynie chrześcijańskiej⁴. Niniejszy artykuł ma wskazać na pierwszeństwo katechezy rodzinnej (katechezy dorosłych), wydobyć jej biblijne i patrystyczne przykłady oraz zachęcić do ponownego czerpania inspiracji z tego czystego źródła dla współczesnego nauczania i wychowywania w wierze.

1. PIERWSZEŃSTWO KATECHEZY DOROSŁYCH SKIEROWANEJ DO RODZICÓW

Praktyka pierwotnego Kościoła i oficjalne dokumenty wyraźnie wskazują na pierwszeństwo katechezy dla dorosłych jako „najznakomitszej formy” (CT 43).

¹ W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 13.

² M. Gielen, *Zur Interpretation der paulinischen Formel, he kat' oikon ekklesia*, ZNW 77 (1986), s. 109-125; H.J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt (Kirche bei Paulus)*, Freiburg 1992.

³ J. Kochel, *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005, s. 30. 218-223; por. K. Misiaszek, *Kościół jako komunია w przekazie katechetycznym*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 445-461; A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła wyzwaniem dla katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 25-36.

⁴ A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?*, TThZ 60 (1951), s. 243-266; tenże, *Katechetenschule*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1986, t. VI, s. 34-35; C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*, w: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1995, s. 16-37.

Osoby dorosłe wykonują najistotniejsze zadania we wspólnocie, dlatego potrzebują pogłębionej formacji. To zwłaszcza dorośli są zdolni „do życia według orędzia chrześcijańskiego i to w jego pełni” (CT 43). Dostrzegły to kraje, w których kryzys przekazu wiary osiągnął poziom sytuacji misyjnej. Objawia się to chociażby tym, że wydaje się tam wprawdzie katechizmy dla dorosłych, a później katechizmy dla dzieci i młodzieży (por. Włochy, Francja, Niemcy, Hiszpania...). U nas wciąż czekamy na tego typu katechizm (por. FC 39)⁵. Drukuje się wiele (chyba za wiele) podręczników katechetycznych dla dzieci i młodzieży, a brak właściwych opracowań dla dorosłych. Prawie każda diecezja ma ambicje, aby pochwalić się własnym pakietem podręczników. Brak natomiast prostych opracowań na miarę *kompedium*, służących przepowiadaniu ewangelizacyjnemu, które zmierzałoby „do wychowania chrześcijan w poczuciu ich tożsamości jako ochrzczonych, wierzących i członków Kościoła, otwartych i prowadzących dialog ze światem. Przypomina im podstawowe elementy wiary, inspirowane w rzeczywistym procesie nawrócenia, pogłębia w nich prawdę i wartość orędzia chrześcijańskiego wobec zastrzeżeń teoretycznych i praktycznych, pomaga im w wyborze i przeżywaniu Ewangelii w życiu codziennym, uzdalnia ich do uzasadnienia nadziei, jaka jest w nich, dodaje im odwagi do realizacji ich powołania misyjnego przez świadectwo, dialog i głoszenie” (DOK 194).

Postulowana „katecheza ewangelizacyjna” sięga do wzorców ewangelicznych⁶. Jedyny Nauczyciel wszak gromił uczniów, kiedy przeszkadzali dzieciom przychodzić do Niego: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie...” (Mk 10,14); przypominał, że „do takich należy królestwo niebieskie” (Mt 19,14); kładł na nie ręce i im błogosławił (por. Mt 19,15; Mk 10,16; Łk 18,15-17), lecz konsekwentnie nauczał dorosłych. Mistrz z Nazaretu krzewił przekonanie, że tylko uformowani dorośli (rodzice) mogą ułatwić dzieciom spotkanie z Nim (*pozytywnie*: „Pozwólcie...” – Mk 10,14a; *negatywnie*: „Nie zabraniajcie im” – Mk 10,14b). Oni

⁵ W ostatnim czasie ukazało się kilka opracowań katechizmowych dla dorosłych; por. *Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego*, red. J. Charytański, A. Spławski, Kraków 1999; *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katechizm dla dorosłych*, red. S. Łabędowicz, Sandomierz 1999; A. Orczyk, *Chrystus naszą nadzieją. Katechezy dla dorosłych*, Sandomierz 2003; *Katechizm Płocki*, t. 1-2, Płock 2009.

⁶ Por. R. Murawski, *Charakter ewangelizacyjny katechezy*, Ateneum Kapłańskie 85 (1992) z. 2, 181-193, P. Tomasik, *Katecheza w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Refleksja na I części nowego „Dyrektorium ogólnego o katechizacji”*, *Katecheta* 42 (1998) z. 6-7, s. 9-18; J. Kochel, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria kard. Martiniego*, Opole 1999; tenże, *Katecheza ewangelizacyjna*, *Horyzonty Wiary* 12 (2001) z. 1, s. 19-38; tenże, *Propozycja koncepcji katechetyki o charakterze ewangelizacyjnym*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 201-218; A. Offmański, *Katecheza jako ewangelizacja. Ewangelizacyjna funkcja katechezy*, *Horyzonty Wiary* 7 (1996) z. 3, s. 9-20; tenże, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000*, Szczecin 2000; G. Puchalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002; *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002; *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002; W. Osiał, *Pierwsza ewangelizacja i nawrócenie. Refleksja katechetyczno-pastoralna w kontekście ewangelizacyjnych wyzwań pod adresem Kościoła - część I i II*, *Katecheta* 53 (2009) nr 1-2, s. 3-12.

pierwsi będą kształtować właściwy obraz Boga, zapoznawać z *tajemnicą* Chrystusa. Aby to było możliwe najpierw sami muszą tę tajemnicę zgłębiać (CT 5; por. Ef 3,9.18n), wsłuchiwać się w Jego Ewangelię, praktykować wiarę we wspólnocie Kościoła. Wielu dorosłych chrześcijan zapomina o podstawowym obowiązku dawania świadectwa (por. Dz 1,8; Łk 24,47n), zwłaszcza wobec dzieci i młodzieży. A jakże pięknie jest dzielić się z najbliższymi tym, „co można wiedzieć o Bogu” (por. Rz 1,19; 10,15; Iz 52,7).

Powszechne jest przekonanie, że pierwszą i najlepszą formą katechezy to samo życie rodzinne przepełnione atmosferą religijną. „Całokształt życia rodzinnego – przekonują E. Osewska i J. Stala – rozgrywane się w nim wydarzenia, a zwłaszcza walory osobowe rodziców i rodzeństwa, czynią Boga żywym i dostępnym dla dzieci”⁷. Stąd działalność katechetyczna w rodzinie i samo środowisko rodzinne ma swój szczególny walor, „niczym w żaden sposób nie zastąpiony, a podkreślony bardzo słusznie przez Kościół” (CT 68; por. KK 11; 35; KDK 52; DWCH 3; DA 11; 30).

Katecheza rodzinna od początku wyprzedzała każdą inną formę katechezy, towarzyszyła jej i poszerzała, a czasem „«kościół domowy» pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę” (CT 68), stąd prawo-obowiązek wychowania w rodzinie jest „pierwotny i ma pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowej miłości łączącej rodziców i dzieci, i nie może być zawłaszczony przez żaden inny podmiot wychowawczy” (PDK 127; por. FC 36)⁸. Warto spojrzeć na najstarsze, wciąż inspirujące przykłady rodzinnego wychowania w wierze, których dostarcza nam żywa Tradycja.

2. RODZINNE WYCHOWANIE W WIERZE W BIBLI I TRADYCJI KOŚCIOŁA

Pismo Święte i Tradycja Kościoła dostarczają wiele przykładów katechezy rodzinnej. Skupimy uwagę na kilku przekazach wczesnochrześcijańskich. Wśród współpracowników św. Pawła wyróżniał się Tymoteusz, który urodził się w rodzinie (mieszanej) żydowsko-hellenistycznej. Pierwszą formację religijną otrzymał od babki Lois i matki Eunice (2 Tm 1,5)⁹. Te dwie dzielne kobiety odznaczające się „szczerą

⁷ E. Osewska, J. Stala, *Katecheza rodzinna*, w: *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. bpowi Gerardowi Kuszowi*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyra, Opole 2004, s. 219.

⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001 [dalej: PDK].

⁹ Według zwyczajów żydowskich wychowanie było na wskroś rodzinne i religijne. Dzieciom wpajano wielki szacunek dla rodziców (Wj 20,12; Kpł 20,9; Pwt 27,16; Prz 30,17; Łk 2,51). Tymoteusz jako chłopiec winien być wychowywany przez ojca (on jednak był poganinem, Grekiem; Dz 16,1; 2 Tm 1,5; 3,15), stąd edukacją religijną zajęły się matka i babka. One wdrażały go w lekturę Tory, opowiadały o wielkich dziełach Bożych, przekazywały pamięć o historii Izraela

wiarą” oraz inni „świadkowie wiary” (2 Tm 2,1-2; 3,10-11) położyli fundament pod dalszą formację, którą Tymoteusz otrzymał od Apostoła Narodów¹⁰. Religijne wychowanie rodzinne w tradycji judeochrześcijańskiej dało mu świetną znajomość Pisma Świętego (2 Tm 1,13a). Emfaticzne wyrażenie „od dziecka” wskazuje na edukację w rodzinie i synagodze, która „z racji przyjęcia wiary w Chrystusa, stała się umiejętnością czytania i rozumienia Pisma z perspektywy chrystologicznej” (w. 13b)¹¹.

Autor Dziejów Apostolskich wspomina, że Apostoł postanowił zabrać Tymoteusza ze sobą w podróż misyjną. W jego szkole misyjnej przeszedł kolejne etapy inicjacji chrześcijańskiej: od młodości, kiedy Paweł nazywa go „umiłowanym synem” i „dzieckiem w wierze” (por. 1 Kor 4,17; Flp 2,22; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2), poprzez czas wiernej współpracy misyjnej i katechetycznej, kiedy nazywa go „pomocnikiem”, „towarzyszem podróży”, „współpracownikiem”; „bratem” (Dz 19,22; 20,4; Rz 16,21; 1 Tes 3,2; 2 Kor 1,1; Kol 1,1; 1 Tes 3,2; Flm 1), aż po wybór na urząd biskupa Efezu (1 Tm 1,1-4), kiedy zostaje obdarzony wzniosłym tytułem *nauczyciela – didaktikos*. Termin używany jest w odniesieniu do tego, kto powinien być „stałe gotowy, skory, zdolny do nauczania” (por. 1 Tm 3,2; 2 Tm 2,24). Określenie jest *zwieńczeniem* szeregu tytułów, które Paweł przypisał umiłowanemu uczniowi z Listry, który walczył w *dobrych zawodach o wiarę*, by zdobyć życie wieczne (1 Tm 6,12) dla siebie i dla powierzonych sobie wiernych (2 Tm 4,7)¹².

Tymoteusz okazał się najwierniejszym i najbardziej zaufanym pomocnikiem Apostoła. Towarzyszył mu we wszystkich jego przedsięwzięciach misyjnych. Paweł wielokrotnie powierzał mu samodzielne zadania w różnych wspólnotach lokalnych (por. Dz 20,4; 1 Tes 3,2; 1 Kor 4,17; 16,10). Apostoł Paweł wprowadzał ucznia w nurt tradycji apostoelskiej (por. J 4,35-38), pozostawiając mu – niejako w testamentie – następujące zalecenie: „To, co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaż wiarygodnym ludziom, którzy będą zdolni nauczać też innych” (2 Tm 2,2). Mowa tu o całości kształcie ustnego nauczania – o „Ewangelii Bożej” (por. Rz 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Tes 2,2,9; 2 Tm 1,8; 1 P 4,17).

W Kościele pierwotnym wspieranie własnej rodziny było uznawane za cnotę (1 Tm 5,8), lecz tradycyjny obraz rodziny uległ zmianie z powodu traktowania całej społeczności chrześcijańskiej jako nowej rodziny (por. Ga 6,10). W Liście do Efezjan Apostoł Narodów wskazuje na Kościół jako dom i rodzinę Bożą, w której

(por. Wj 13,14; Pwt 6,7); por. U. Szwarz, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 240-244; T. Drwał, *Przesłanie o wychowaniu w Biblii*, w: *Przyszłość wychowania*, red. A. Solak, Tarnów 2001, s. 22-37; J. Bagrowicz, S. Jankowski, „Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8,5). *Studia z pedagogiki biblijnej*, Tarnów 2005.

¹⁰ S. Harzęga, *Rola Pisma Świętego w Kościele według 2 Tm 3,14-17*, *Verbum Vitae* 13 (2008), s. 174n.

¹¹ Tamże, s. 175.

¹² C.M. Martini, *La via di Timoteo*, Casale Monferrato 1995; por. J. Kochel, *Kard. C.M. Martini nauczycielem w Szkole Słowa Bożego*, w: *Uważajcie, jak słuchacie (Łk 8,18). Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Harzęga, Kielce 2004, s. 116-130.

dzięki [Chrystusowi] mamy dostęp do Ojca w jednym Duchu (2,18). W braterskiej wspólnotce potrzeba wzajemnego wybaczenia sobie win, łagodności i miłosierdzia (4,32). W takiej społeczności nauczanie i wychowywanie w wierze polegało na świadectwie życia, na trwaniu „w nauce Apostołów i we wspólnotce, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42). W środowisku domowym (rodzinnym) wszyscy członkowie wspólnoty uczestniczą w złożonym procesie nauczania, wychowywania i inicjacji w wierze. Każdy z nich otrzymuje właściwe prawa i obowiązki oraz specyficzne zadania. Stąd też, mówiąc o *oikos* (por. Rz 16,3-24; por. Kol 4,15; 1 Kor 15,32; 2 Kor 1,8-9)¹³ jako o miejscu pierwotnej katechezy, nie mamy tylko i wyłącznie na uwadze miejsca, w którym dochodzi do spotkań pomiędzy rodzicami i dziećmi czy innymi członkami wspólnoty eklezjalnej, ale także należy mówić o wszechstronnym wzajemnym ubogacaniu się i oddziaływaniu wychowawczym. W Kościele pierwotnym dom rodzinny był od samego początku miejscem szeroko rozumianej formacji: nauczania, wychowania i inicjacji w życie Kościoła. W rodzinie chrześcijańskiej odzwierciedlone są różne aspekty i funkcje życiowe wspólnoty eklezjalnej: posłanie, katecheza, świadectwo, modlitwa itd. (por. KK 11; FC 49; DOK 255). Pierwszymi nauczycielami wiary byli rodzice¹⁴. Wierzące matki i ojcowie rozumieli swoje powołanie rodzicielskie jako dawanie codziennego świadectwa wiary i żywego przekazu Ewangelii o królestwie Bożym.

Inne przykłady wczesnochrześcijańskiego nauczania w rodzinie, z rodziną (katechezy rodzinnej) pochodzą z późniejszej tradycji patrystycznej. Łacińska tradycja patrystyczna z Tertulianem, Cyprianem, Augustynem oraz grecka z Janem Chryzostosem bardzo mocno podkreślają katechetyczną rolę rodziców, choć akcentują w niej przede wszystkim wymiar moralny¹⁵.

Jan Chryzostom wymagał od swych słuchaczy uważnego słuchania homilii, w których zazwyczaj komentował teksty Pisma Świętego. Ponadto polecał, by w celu szybszego zrozumienia jego wywodów przed każdym kazaniem wierni w swych domach prywatnych zapoznali się z biblijnym tekstem, który będzie rozważany: „Dlatego wzywam was, abyście słuchali z wielką gorliwością, byśmy pod przewodnictwem Chrystusa dotarli do głębi tego, co zostało napisane. Aby zaś pouczenia były bardziej przystępne, prosimy was i błagamy (jak to czyniliśmy

¹³ M. Gielen, *Zur Interpretation der paulinischen Formel, he kat' oikon ekklesia*, ZNW 77 (1986), s. 109-125; H.J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt (Kirche bei Paulus)*, Freiburg 1992; J. Kochel, „*Kościół domowy*” *pierwotnym środowiskiem katechezy*, *Ateneum Kapłańskie* 149 (2007) nr 3, s. 504-515.

¹⁴ R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do edyktu Mediolańskiego - 313 r.)*, Płock 1999, s. 62-66; A. Żurek, *Święci synowie świętych matek - chrześcijańskie wychowanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 228-239; E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, w: *Katecheza szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 258.

¹⁵ G. Gatti, *Katecheza rodzinna*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, wyd. pol. K. Miśiaszek, Warszawa 2007, s. 453.

przy innych księgach) o wcześniejsze przeczytanie fragmentu Pisma, który mamy objaśniać¹⁶. Innym razem kaznodzieja tłumaczył swoim słuchaczom, że po wysłuchaniu kazania powinni pójść do swych domów, gdzie jeszcze raz mają rozważać usłyszaną naukę¹⁷ oraz porozmawiać z przyjaciółmi¹⁸ lub rodziną na temat usłyszanych treści, trzymając Biblię w rękach¹⁹.

W nauczaniu Ojców Kościoła Biblia zajmowała centralne miejsce²⁰. Znanych jest wiele dzieł patrystycznych, będących wyrazem biblijnego nauczania wiary i wychowania do chrześcijańskiego życia, które później utrwalane było w rodzinie, a przekazywane kolejnym pokoleniom. Pismo Święte według św. Hieronima jest pokarmem podobnym do pokarmu eucharystycznego²¹, jest źródłem i bodźcem życia chrześcijańskiego. Katecheza Hieronima była na wskroś biblijna. Swoją pogląd na wartości katechetyczne Pisma Świętego przedstawiał w krótkich zwrotach, łatwych do zapamiętania i powtórzenia w domu, które do dziś nie straciły aktualności i przeszły do katechizmów i podręczników; np. „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa” (por. KKK 133)²² albo „Chrześcijanin, który nie żywi się Pismem Świętym, ten nie żyje²³”. Tego typu nauczanie nie tylko miało cel naukowy, lecz również duszpastersko-katechetyczny. „Ojcowie Kościoła – przekonuje J. Kudasiewicz – rozumieli, że katecheza wyjaśniająca Biblię i wprowadzająca do niej miała szczególne walory wychowawcze. Taka katecheza pozwalała samemu Bogu uczyć i wychowywać. Ułatwiała nauczonym usłyszeć Słowo Boga i na to słowo odpowiedzieć. Wprowadzała w atmosferę biblijnej pedagogii²⁴”. Katecheza biblijna okazała się również najlepszą formą katechezy rodzinnej.

3. KATECHUMENAT RODZINNY

Rodzina poprzez wieki pozostawała podstawowym środowiskiem katechezy. Jej wychowawczo-katechetyczna funkcja szczególnie ujawniła się w pierwszych

¹⁶ Jan Chryzostom, *In Matthaem* 1,6 (PG 57,20-21), *Źródła Myśli Teologicznej* 18, s. 24; por. P. Szczurek, *Zasady pedagogiczne św. Jana Chryzostoma w homiliach*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 176.

¹⁷ Jan Chryzostom, *In Genesim* 28,1 (PG 53,252).

¹⁸ Tenże, *In Genesim* 6,6 (PG 53,61).

¹⁹ Tenże, *In Matthaem*, hom. 5, 1 (PG 57, 55; *Źródła Myśli Teologicznej* 18, s. 68): „Nie powinno się od razu po wyjściu z [naszego] zebrania rzucać się ku zajęciom niestosownym dla usłyszonej nauki, lecz przyszedłszy do domu zaraz wziąć księgę do ręki, przywołać żonę i dzieci do uczestnictwa w przypominaniu tego, coś słyszał, a dopiero potem przystąpić do zajęć domowych”; podaję za P. Szczurek, *Zasady pedagogiczne św. Jana Chryzostoma...*, s. 176.

²⁰ J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 11.

²¹ Hieronim, *Sermo in Gen.* 10,3.

²² Tenże, *Commentariorum in Isaiam libri XVIII* 1 (PL 24,17B).

²³ Tenże, *In Ev. Matthaem* 4, 4 (PL 26,20).

²⁴ J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, s. 12.

wiekach chrześcijaństwa²⁵. Wynikała wprost z sakramentu małżeństwa. Rodzice otrzymują naturalny (pierwotny) mandat nauczania, wychowywania i wprowadzenia swoich dzieci „w pełnię życia chrześcijańskiego” (CT 18; por. CT 68). Rodzina jest też „uprzywilejowanym *miejszem* katechezy” (PDK 126; DOK 255), tam „przez świadectwo życia chrześcijańskiego rodziców, dzieci doświadczają pierwszych religijnych przeżyć, które często pozostawiają decydujący ślad na całe życie” (PDK 126; por. DOK 256). Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*, gdy posłannictwo wychowawcze rodziny uznał jako „prawdziwą posługę, poprzez którą dokonuje się przekazywanie i promieniowanie Ewangelii, tak że życie rodzinne staje się drogą wiary i jakby inicjacją chrześcijańską oraz szkołą naśladowania Chrystusa” (FC 39). W rodzinie, świadomej takiego daru, „wszyscy członkowie jej ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji” (EN 71).

Funkcja *inicjacyjna* i *ewangelizacyjna* katechezy rodzinnej wypływa wprost z nakazu Jezusa skierowanego do uczniów (por. Mt 28,19; Mk 16,15-18) oraz *wielkiej tajemnicy* jaka tkwi w sakramencie małżeństwa (Ef 5,32; por. J 3,29; 2 Kor 11,2; Ap 21,2.9)²⁶. Przez rodziców, jako pierwszych nauczycieli i wychowawców w wierze, dokonuje się głębsze wtajemniczenie w życie chrześcijańskie ich dzieci (PDK 126; por. DWCH 3; FC 37; DOK 255) oraz ich pierwsza ewangelizacja (DOK 227)²⁷.

Instytucja *katechumenatu* pojawiła się już w II wieku²⁸. Nikt nie mógł być ochrzczony bez – choćby krótkiego – uprzedniego pouczenia. Apostoł Paweł, opierając się na judaizmie przedchrześcijańskim, nazywa prawdziwego Żyda *katechumenos tou nomou*, gdyż został on „pouczony Prawem, [zna] Jego [Bożą] wolę, [umie] rozpoznać, co lepsze...” (Rz 2,18). W Liście do Galatów zestawia on tego, który udziela nauki wiary chrześcijańskiej (gr. *katechon*) z *katechumenem*, który otrzymuje pouczenie (Ga 6,6). Zakres tego nauczania św. Łukasz streszcza w Dz 18,25 w formule dotyczącej Apollosa, który został (nie wiemy w jaki sposób) *katechumenos ten hodon tou kyriou* („znał [już] drogę Pańską”) i sam nauczał (gr. *edidasken*) „dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa”. Tak więc już w Kościele pierwotnym *katechumenami* nazywano tych, którzy po nawróceniu przygotowywali się do przyjęcia chrztu. Ten „nowicjat życia chrześcijańskiego” (Tertulian) obejmował formację doktrynalną i określone wymagania moralne, dotyczył osób dorosłych. Później, w epoce masowych nawróceń (po edykcie

²⁵ J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 240n.

²⁶ G. Gatti, *Katecheza rodzinna*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 455.

²⁷ S. Dziekoński, *Ewangelizacja w podstawowych środowiskach katechetycznych*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. tenże, Warszawa 202, s. 216-220.

²⁸ P. Franquesa, *Catecumenato*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1969, t. 2, kol. 206-208; B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański*, *Communio* 3 (1983) nr 1, s. 9-27; M. Dujarrier, *Krótką historia katechumenatu*, tł. A. Świeykowska, U. Grabczyk, Poznań 1990; G. Callotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i padri*, Bologna 1996; *Iniziazione cristiana e catechumenato. Divenire cristiani per essere battezzati*, Bologna 1996.

mediolańskim – 313 r.), rozróżniano wśród kandydatów: *katechumenos*, *baptizomenos*, *fortizomenos*, czyli osoby na kolejnych etapach przygotowania katechetycznego²⁹.

Katecheza przedchrzcielna lub pochrzcielna obejmowała cztery etapy:

- *prekatechumenat*, w którym ma miejsce pierwsza ewangelizacja prowadząca do nawrócenia i przekazanie kerygmatu pierwszego głoszenia;
- *katechumenat* w sensie ścisłym, różny od katechezy integralnej; zostaje on zapoczątkowany „powierzeniem Ewangelii”;
- czas *oczyszczenia i oświecenia*, stanowiący okres intensywnego przygotowania do sakramentów wtajemniczenia, w którym ma miejsce „przekazanie Symbolu” i „przekazanie Modlitwy Pańskiej”;
- czas *mistagogii*, który charakteryzuje się doświadczaniem sakramentów i wejściem do wspólnoty Kościoła (DOK 88-89).

Od początku chrztu udzielano nie tylko dorosłym, ale również dzieciom urodzonym w rodzinach chrześcijańskich³⁰ oraz osobom związanym z rodziną (np. niewolnikom – Flm 8-19). Z tym wiązała się odpowiednia katecheza dla dorosłych. Nie istnieje w tym okresie instytucjonalna katecheza dla ochrzczonych dzieci. To nie oznacza, że dzieci w ogóle nie były katechizowane, bowiem ich wychowanie religijne dokonywało się w domu, przez rodziców; dokonywało się też przez wrastanie dzieci w religijne życie Kościoła³¹. Potwierdzenie takiej praktyki znajdziemy np. w homiliach Jana Chryzostoma, który dość często upominał rodziców, by nie zaniedbywali obowiązku chrześcijańskiego wychowywania swoich dzieci³².

W środowisku domowym momentem wychowawczym stawało się „samo życie rodzinne, które we wszystkich i rozmaitych okolicznościach jest pojmowane jako powołanie Boże i aktualizowane jako synowska odpowiedź na Jego wezwanie: radość i ból, nadzieje i smutki, narodziny i rocznice urodzin, rocznice ślubu rodziców, wyjazdy, rozłąka i powroty, dokonywanie trudnych i ważnych wyborów, śmierć drogich osób itd. Oznaczają wkroczenie miłości Bożej w życie rodziny” (FC 59). W środowisku „domowego Kościoła” miała też miejsce

²⁹ Istnieje bogaty zbiór nauk i katechez przedchrzcielnych i mistagogicznych: *De Baptismo* Tertuliana, *Traditio apostolica* Hipolita Rzymskiego, *Catecheses illuminandorum* i *Catecheses mystagogicae* Cyryla Jerozolimskiego, *Catecheses* Teodora z Mopswestii, *De sacramentis*. *De Mysterioris* Ambrożego, *Catecheses baptismorum* Jana Chryzostoma, *De catechizandis rudibus* Augustyna; por. R. Murawski, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 44-64; Cz. Krakowiak, *Katechumenat*, w: EK, t. 8, kol. 1057-1063; G. Groppo, *Katechumenat starożytny*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 490-493.

³⁰ R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 154-163.

³¹ W. Koska, *Katechetyka*, s. 16; por. J. Kochel, *Katecheza pierwotnego Kościoła*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 27-67; R. Murawski, *Katecheza czasów apostołskich*, *Bobolanum* 7 (1996), s. 58-78.

³² Jan Chryzostom, *In Genesim* 7,1 (PG 53,61-62); podają za: P. Szczurek, *Zasady pedagogiczne św. Jana Chryzostoma...*, s. 173; por. W. Ceran, *Przykłady z życia wzięte w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, s. 155-166.

inicjacja w życie wspólnoty, interioryzacja wartości chrześcijańskich i celebrowanie liturgii domowej (tj. modlitwa małżonków, wspólna modlitwa rodzinna oraz przeżywanie roku liturgicznego). Ewangelizacja w rodzinie dokonuje się zazwyczaj poprzez ciche świadectwo: „Takie świadectwo już jest wieszczaniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym” (EN 21).

Warto wskazać na trzy charakterystyczne cechy takiego świadectwa:

- *radosne*; było zwiastowaniem radosnej Nowiny (Łk 2,10); nie mogła być skuteczniej przekazywana jak tylko z radością, która napełniała samego Jezusa (por. Łk 10,21) i Apostołów (por. 1 Tes 1,6; 1 J 1,4). Świadectwu winien towarzyszyć entuzjazm, uśmiech, ogień słów i przekonanie w spojrzeniu. Radość była pierwszym znakiem ewangelizacji i owocem Ducha (por. Ga 5,22);
- *krótkie*; dobre świadectwo koncentrowało się na tym, co podstawowe dla zbawczego dzieła Boga, bez wchodzenia w przypadkowe czy skomplikowane szczegóły, np. „Panem jest Jezus” (por. Rz 10,9; por. Dz 8,37; Rz 1,3n; 1 Kor 15,3nn; Ga 4,4-6; Ef 4,5; Flp 2,6nn; KKK 185-197)³³. Istotne było to, co pozostawało w bezpośredniej relacji z nawróceniem;
- *skoncentrowane na Chrystusie* – nie skupiało się na tym, kto je wygłasza, lecz na samym Jezusie, który stał się Chrystusem, Panem i Zbawicielem. Chodziło o podstawowy *kerygmat* – „ogłoszenie, przepowiadanie prawdy zbawczej” (por. Łk 11,32; Rz 16,25; 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tm 4,17; Tt 1,3)³⁴.

Obok krótkich formuł *wyznania wiary* należy wyróżnić też inne wczesnochrześcijańskie zbiory pouczeń katechetycznych: tzw. *tablice domowe* – tablice obowiązków rodzinnych (por. Ef 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; 1 Tm 2,8-15; 6,1; Tt 2,1-15; 1 P 2,13–3,7) czy *katalogi cnót i występków* (por. Rz 1,29-32; 13,13; 1 Kor 5,10-13; 6,9-10; 2 Kor 12,20n; Ga 5,19-21; Ef 4,31; 5,3-5,9; Kol 3,5n), zasady dotyczące zachowania się wobec władzy państwowej (Rz 13,1-7; 1 P 2,13-25; Tt 3,1), które mogły pomóc w naświetleniu nowego stylu życia i zawierały zasady określające życie wspólne³⁵. Zbiory te używane były zwłaszcza przy nauczaniu kandydatów do chrztu. R. Schnackenburg zauważa, że część tych formuł uporządkowano systematycznie, ale nie da się na podstawie dostępnych danych wykazać istnienia jednolitego „katechizmu” pierwotnego chrześcijaństwa³⁶.

³³ A. Breklemans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele. Powstanie i funkcje*, Conc 6 (1970) z. 1, s. 14-18; G. Groppo, *Symbol wiary*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 858-860; S. Longosz, *Symbol wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1158-1164.

³⁴ S. Irla, *Jak dzielić się Chrystusem? - przygotowanie i wygłoszenie świadectwa*, Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym 1/100 (2009), s. 65n; por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, tł. K. Skorulski, Łódź 1993.

³⁵ Podobne katalogi można znaleźć w pismach z Qumran; por. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (BZNW 25), Berlin 1959; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2004, s. 360; J. Kochel, *Katecheza Królestwa Bożego*, s. 25-57.

³⁶ R. Schnackenburg, *Der „Katechismus der Urchristenheit“*, w: *Einführung in den Katholischen Erwachsenen Katechismus*, red. W. Kasper, Düsseldorf 1985, s. 36.

Tego typu nauczanie o charakterze inicjacyjnym i ewangelizacyjnym domino- wało w Kościele starożytnym. Katecheza rodzinna „nasycona była sokiem ewan- gelicznym i sporządzona w języku przystosowanym do czasu i osób” (EN 54). Zmierzała ona do „wychowania chrześcijan w poczuciu ich tożsamości jako ochrzczonych, wierzących i członków Kościoła, otwartych i prowadzących dia- log ze światem”; przypominała im „podstawowe elementy wiary, inspirowała w rzeczywistym procesie nawrócenia, pogłębiała w nich prawdę i wartość orędzia chrześcijańskiego” (DOK 194).

* * *

Współczesna katecheza odzyska swoją *siłę oddziaływania*, gdy odrodzi się kate- cheza dorosłych skierowana do rodzin³⁷. Podstawowym celem takiej katechezy bę- dzie świadome i zamierzone rozbudzenie wiary i doprowadzenie jej do dojrzałości (CT 20). Przykładem katechezy, która inicjuje proces „[ponownego] stawania się chrześcijaninem” są różne formy katechezy inicjacyjnej. Ważnym kierunkiem poszukiwań jest powrót do wczesnochrześcijańskiego katechumenatu³⁸. Odnowa soborowa odkryła na nowo instytucję katechumenatu, a wraz z nim konieczność katechizacji dorosłych (por. KL 64; EN 44; DCG 20. 92; CT 44; KKK 1231; DOK 59. 88-91. 256). W tym wypadku chodzi nie tyle o *katechezę doktrynalną*, lecz o ponowne odkrycie katechezy jako procesu inicjacji chrześcijańskiej w życie Kościoła: „Właśnie ze względu na to, że Kościół znajduje się na nowo w świecie pogańskim, musi odzyskać katechumenat, który w Kościele pierwotnym stano- wił oś ewangelizacji”³⁹. Propozycja ponownego katechumenatu dorosłych (*deute- ro-katechumenatu*) skierowanego do rodzin, może uświadomić wspólnocie wier- żących jej wymiar macierzyński i ojcowski, a także zmotywować do większego zaangażowania się na polu parafialnym, charytatywnym i społecznym⁴⁰. W kate-

³⁷ E. Osewska, J. Stala, *Katecheza rodzinna*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, s. 214-223; por. *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002; *W poszukiwaniu ka- techezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2007; S. Łabendowicz, *Katecheza dorosłych Kościoła posoborowego w świetle dokumentów i literatury katechetycznej*, Radom 2007.

³⁸ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988; por. K. Wojtyła, *Katechumenat XX wieku*, Znak 34 (1952), s. 402-413; R. Murawski, *Katechumenat dwudziestego wieku*, ComP 13 (1983) 1, s. 28-45; R. Pisula, *Potrzeba ini- cjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim: ku katechezie katechumenalnej*, *Katecheta* 43 (1999) 1, s. 9-20; C.M. Martini, *Quale catechesi per un Paese da rievangelizzare?*, *Catechesi* 9 (1987), s. 9-20; S. Barbetta, *Una comunità per rievangelizzare gli adolescenti*, *Catechesi* 5 (2004/5), s. 27-37; G. Gennarini, *Ponowne odkrycie katechumenatu według Karola Wojtyły i zatwierdzenie Drogi Neokatechumenalnej*, w: *Droga Neokatechumenalna. Statut*, Roma 2002, s. 144-152; G. Pu- chalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, s. 155-164; P. Mąkosa, *Przyszłość katechezy inicjacyjnej*, w: *Przekroczyć próg Kościoła*, red. K. Mielcarek, J. Niewierkiewicz, P. Sokołowski, Lublin 2006, s. 109-123.

³⁹ G. Gennarini, *Ponowne odkrycie katechumenatu...*, s. 146.

⁴⁰ Grupa osób zaangażowana w *Drogę Neokatechumenalną* zaczęła już wprowadzać formację chrześcijan ochrzczonych; por. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, *Notitiae* 95/96 (1974), s. 229, 230.

chumenacie rodzinnym dominować będzie aspekt duchowy, a nie spekulatywny. Tutaj inicjacja chrześcijańska to proces, który prowadzi do doświadczenia wiary i w konsekwencji do odnowienia życia.

RIASSUNTO

La catechesi familiare nella Chiesa antica

La catechesi dei tempi apostolici fu rivolta, prima di tutto, agli adulti ed alle comunità familiari. Si sviluppò nei piccoli comuni principali. „Gli Apostoli – nota Giovanni Paolo II – scelgono per sé nell’opera dell’insegnamento «tanti altri» (At 8,4)” (*Catechesi Tradendae*, nr 11). San Paolo, nelle sue lettere, descrive lo sviluppo dinamico della Chiesa antica negli ambienti delle comunità chiamate in greco *oikos* (cf. Rm 16,3-24; Col 4,15; 1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-9). Il modello organizzativo della Chiesa furono allora, così dette: *domus ecclesiae* oppure *ecclesia domestica* – „chiese domestiche”. La catechesi cristiana originaria, proprio in questi ambienti, continuò il servizio magisteriale degli Apostoli e dei loro primi collaboratori. Seguivano poi i Padri della Chiesa che, prima di tutto, annunciarono il *kerygma*, ma contemporaneamente iniziarono a scrivere le catechesi pronunciate – *didache*. Fondarono anche le prime „scuole catechistiche”, nelle quali insegnarono un nuovo stile di vita fondato sulla dottrina cristiana. In questa pubblicazione desideriamo indicare il ruolo primario della catechesi familiare, estrarre gli esempi biblici e patristici e, vogliamo stimolare a riattingere le ispirazioni da questa fonte limpida per l’insegnamento attuale ed educazione nella fede.

Propozycje programu inspirowanego katechumenatem daje też C.M. Martini w programie edukacyjnym *Itinerari educativi*, Milano 1988, 50-55 oraz w dokumencie posynodalnym *Diocesi di Milano. Sinodo 47*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, s. 139-156. Inne formy ewangelizacyjnego nauczania we Włoszech proponuje program *Centri di ascolto* (Centra słuchania) i drogę ewangelizacji *Shalom* oraz program duszpasterskiej odnowy wspólnot parafialnych *Chiesa-mondo*; por. G. Florioi, *Shalom. Itinerario bielico per l’evangelizzazione degli adulti*, Brescia 1992; A. Fallico, *Progetto parrocchia, comunione di comunità, alla luce della Christifideles laici di Giovanni Paolo II*, Catania 1990; E. Alberich, A. Binz, *Forme e modelli di catechesi con gli adulti. Esperienze e riflessioni in prospettiva internazionale*, Torino 1995. We Francji ponowny katechumenat jest już wypróbowaną formą katechezy dorosłych; por. E. Młyńska, *Katecheza dorosłych we Francji*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, red. K. Misiaszek, Warszawa 2002, s. 293-299; H. Bourgeois, *Redécouvrir la foi. Les recommençants*, Paris 1993. Warto wskazać też na rodzime doświadczenia, np. *Droga Neokatechumenalna* (por. <http://www.droganeokatechumenalna.pl/>), Wspólnota modlitewna *Marana-Tha* (por. <http://www.marana-tha.pl/>), której celem jest ewangelizacja i katechizacja dorosłych lub Wspólnota Przymierza Rodzin *Mamre* (por. <http://www.mamre.pl/Strona/wspopraca-mamre.html/>). Bp Z. Kiernikowski podczas obrad XII Synodu Biskupów zauważył, że „Jedną ze współczesnych propozycji katechumenatu jest Droga Neokatechumenalna. Koncepcja Drogi bazuje na kerygmacie początkowym. Po nim następuje właściwy proces inicjacji pod kierunkiem Kościoła (...). Katechumenat, także dla tych, którzy są już ochrzczeni, ale nie mają dojrzałej wiary, to proces, w którym człowiek uczy się odnoszenia Słowa do własnego życia, by doświadczyć go jako działającej mocy Bożej (zob. Rz 1,16); por. *Potrzeba inicjacji do właściwego słuchania Słowa*, OsRomPol 29 (2008) 12, s. 31.

Dr hab. Anna Zellma, prof. WTL

Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

UDZIAŁ RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W WYCHOWANIU MŁODEGO POKOLENIA DO ALTRUISTYCZNEJ MIŁOŚCI

Zachodzące zmiany cywilizacyjne i okres przemian ustrojowych w Polsce powodują nierównomierny dostęp do dóbr materialnych i kulturowych. Prowadzą też do licznego rozwarstwienia dochodowego społeczeństwa, czyli do wyraźnego podziału na grupę bogatych i ubogich. Daje się przy tym zauważyć dwojakiego rodzaju reakcje społeczeństwa: zarówno ofiarną i bezinteresowną pomoc potrzebującym, jak też gwałtownie zwiększającą się obojętność społeczną. To ostatnie zjawisko wymaga szczególnej uwagi nie tylko polityków i pedagogów, ale także rodziców. Rozwarstwienie społeczeństwa na grupę bogatych i ubogich oraz nierównomierny dostęp do dóbr kulturowych i osiągnięć cywilizacyjnych sprawia, że młody człowiek coraz częściej odczuwa zagubienie i osamotnienie, a niekiedy także wyobcowanie społeczne. Jednocześnie implikuje szereg nowych wyzwań społecznych i edukacyjnych. Trudno tu przecenić rolę jaką w eliminowaniu materialnego i duchowego ubóstwa społecznego może odegrać rodzina chrześcijańska. Dodatkowym argumentem za położeniem akcentu na wychowanie do altruizmu w rodzinie jest Chrystusowe wezwanie do ofiarnej i bezinteresownej służby bliźniemu.

Zanim zostaną podjęte analizy dotyczące zadań rodziny chrześcijańskiej w wychowaniu młodego pokolenia do altruistycznej miłości, zwróci się najpierw uwagę na sam termin wychowanie do altruistycznej miłości. Celem artykułu jest bowiem analiza teoretyczna tego rodzaju wychowania w kontekstach współczesnej rodziny chrześcijańskiej, na którą mają wpływ przemiany cywilizacyjne zachodzące w społeczeństwie polskim.

KILKA UWAG O TERMINIE WYCHOWANIE DO ALTRUISTYCZNEJ MIŁOŚCI

W polskiej literaturze psychologicznej i pedagogicznej końca XX i początku XXI wieku można zauważyć wzrost zainteresowania altruizmem. Pojawiło się przy tym wiele ujęć i interpretacji procesów związanych z kształtowaniem zachowań altruistycznych, których analiza wykracza poza zakres tematyczny

niniejszego opracowania¹. Aktualnie, chcąc zrozumieć istotę wychowania do miłości altruistycznej, należy jedynie wskazać na podstawowe znaczenie samego pojęcia „altruizm”².

Badacze są zgodni, że altruizm należy do problemów wieloznacznych i różnie rozumianych³. W polskich opracowaniach najczęściej bywa rozpatrywany w kontekście zachowań prospołecznych i jako taki ma wiele konotacji oraz odniesień do swoistych zachowań, jakie podejmują poszczególne osoby⁴. Tym, co, zdaniem badaczy, wyróżnia altruizm jest „postawa całkowicie bezinteresownej troski o dobro innych ludzi, a w przypadku kolizji dobra własnego i cudzego – tendencja, skłonność do realizacji tego ostatniego”⁵ oraz „postawa przeciwstawna egoizmowi”⁶. Poza tym autorzy podkreślają, że zachowanie altruistyczne musi być podjęte świadomie i dobrowolnie z myślą o drugiej osobie, zwłaszcza o tym, by przynieść jej korzyść⁷. Do innych, istotnych cech altruizmu badacze zaliczają: podejmowanie działań altruistycznych bez oczekiwania nagród zewnętrznych, gdyż pomaganie innym jest dla danej osoby wartością samą w sobie⁸. Takie rozumienie zachowań altruistycznych stanowi punkt wyjścia do wypracowania zakresu znaczeniowego terminu wychowanie do miłości altruistycznej.

Podjmując próbę określenia terminu *wychowanie do miłości altruistycznej*, należy stwierdzić, że jest to rodzaj wychowania, w którym akcentuje się motywowanie wychowanków do podejmowania bezinteresownych działań na rzecz drugiego człowieka. Chodzi tu głównie o uwrażliwianie młodych na dobro innych

¹ Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się m.in. do: J. Karyłowski, *O dwóch typach altruizmu*, Wrocław-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982; M.W. Poznańska, *Altruizm jako styl życia*, Kultura i Edukacja, 1 (1999), s. 12nn; J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001; A. Szuster, *W poszukiwaniu źródeł i uwarunkowań ludzkiego altruizmu*, Warszawa 2005.

² Warto dodać, że za twórcę tego pojęcia uznaje się Augusta Comte. Dla tego autora altruizm był tożsamy z bezinteresownym dążeniem woli skierowanej na dobro innych osób, z troską o innych ludzi i gotowością poświęcenia interesów osobistych dla dobra społecznego. Zob. więcej na ten temat np. u: S. Kamiński, *Comte August*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, k. 565-566.

³ Zob. np. J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, s. 9nn; A. Szuster-Kowalewicz, *Dylemat altruizmu, czyli o zagadce ludzkiej bezinteresowności*, Psychologia w Szkole 1 (2006), s. 87nn.

⁴ Zainteresowanych tą problematyką odsyła się np. do: J. Śliwak, *Altruizm a miłość*, *Analecta Cracoviensia* 35 (2003), s. 67-85; J. Śliwak, *Społeczne i sytuacyjne uwarunkowania zachowań altruistycznych: przegląd badań*, *Roczniki Psychologiczne* 3 (2003), s. 35-47; J. Śliwak, E. Hajduk, *Przystosowanie społeczne osób o różnym poziomie altruizmu*, *Roczniki Filozoficzne* 44 (1996), s. 171-193.

⁵ M. Łobocki, *Altruizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 100. Podobnie definiuje altruizm m.in. M.W. Poznańska, *Altruizm jako styl życia*, s. 12-14 oraz A. Zalewska, *Ważność altruizmu jako wartości dla uczącej się młodzieży*, *Psychologia Wychowawcza* 2 (1999), s. 108-119.

⁶ M. Łobocki, *Altruizm*, s. 100.

⁷ Tamże; J. Śliwak, *Altruizm a miłość*, s. 67-71; J. Śliwak, P. Leszczuk, *Poziom altruizmu a obraz siebie. Badania empiryczne dorastającej młodzieży*, *Roczniki Filozoficzne* 42 (1994) z. 4, s. 119-121.

⁸ J. Śliwak, *Altruizm i jego pomiar. Kwestionariusz A – N*, *Roczniki Psychologiczne* 8 (2005) nr 1, s. 121-125.

i wspieranie ich w nabywaniu cech osobowości, które uzdalniają do pełnego bycia dla i z drugim człowiekiem, czyli do całkowicie bezinteresownego działania dla dobra innych. Taki proces wychowania wiąże się z wdrażaniem dzieci i młodzieży do praktykowania miłości, u podłoża której znajduje się altruizm motywowany egzocentrycznie, czyli zorientowany głównie na osobie, której świadczy się pomoc⁹. Zostaje w nim przesunięty środek ciężkości z dążenia do zaspokojenia własnych potrzeb i osiągnięcia wymiernych korzyści czy też sukcesów na bezinteresowną troskę o dobro innych ludzi¹⁰. Wychowanie do miłości altruistycznej nie stoi więc w sprzeczności z propagowaną w pedagogice chrześcijańskiej ideą formacji integralnej. Przeciwnie, pokazuje, że w pełni bezinteresowna pomoc udzielana drugiemu człowiekowi sprzyja realizacji podstawowego celu wychowania, jakim jest dążenie do osiągnięcia pełni rozwoju ludzkiego i duchowego. Owa pomoc o charakterze altruistycznym jest też wyrazem realizacji przykazania miłości bliźniego, chociaż nie można jej utożsamiać z miłością bliźniego¹¹. Sam zaś proces wychowania do miłości altruistycznej sprzyja kształtowaniu w młodym pokoleniu ducha ofiarnej i bezinteresownej służby drugiemu człowiekowi. Dodatkowo motywacja religijna, czyli podejmowanie owych działań ze względu na Boga, nadaje głębszy sens konkretnym zachowaniom altruistycznym. Pozwala powiązać je z poszanowaniem godności osobistej każdej istoty ludzkiej i niesienia jej pomocy, zwłaszcza w trudnych dla niej sytuacjach życiowych, czyli z praktykowaniem uczynków miłosierdzia chrześcijańskiego.

ZADANIA RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W WYCHOWANIU MŁODEGO POKOLENIA DO MIŁOŚCI ALTRUISTYCZNEJ

Poddając pod analizę wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, większość badaczy podkreśla, że proces ten pozostaje w ścisłym związku z integralną formacją potomstwa, obejmującą także osobowy i społeczny rozwój. Rodzice chrześcijańscy są zobowiązani do niesienia pomocy wychowawczej każdemu dziecku w celu prawidłowego ukształtowania go tak w płaszczyźnie ludzkiej, jak i nadprzyrodzonej¹². Pod wpływem oddziaływań podejmowanych przez rodziców kształtuje się dojrzała osobowość, której wyrazem jest między innymi zdolność

⁹ J. Śliwak, *Altruizm a miłość*, s. 68-71.

¹⁰ Tamże.

¹¹ W tym miejscu należy zauważyć, że miłość bliźniego: 1) jest pojęciem szerszym niż altruizm; 2) wynika z przesłanek religijnych; 3) wiąże się nie tylko z konkretną pomocą, ale także z życzliwością; 4) wymaga całkowitej bezinteresowności, czyli wyłącznego liczenia się z dobrem bliźniego, bez oczekiwania w zamian jakiegokolwiek nagrody (nawet gratyfikacji wewnętrznej czy poczucia osobistej satysfakcji). Zob. i por. więcej na temat miłości bliźniego u: C. Caffara, *Miłość bliźniego*, *Społeczeństwo* 17 (2007) nr 2, s. 279-286; A.F. Dziuba, *Teologia bliźniego jako podstawa miłosierdzia chrześcijańskiego*, *Homo Dei* 75 (2005) nr 1, s. 51-58.

¹² Zob. więcej na ten temat np. u: M. Cogieli, *Katecheza rodzinna w dokumentach Kościoła*, *Zeszyty Formacji Katechetów* 4 (2004) nr 4, s. 33-37.

przewycięzania egocentryzmu, nawiązywania oraz podtrzymywania autentycznych i właściwych relacji interpersonalnych, jak też podejmowanie działań na rzecz ulepszania życia społecznego¹³. Tego rodzaju czynności są powiązane z podstawowymi wartościami życia ludzkiego, jakie dziecko ma rozpoznawać i internalizować w rodzinie chrześcijańskiej. Do tych wartości zalicza się między innymi uczenie się sprawiedliwości zapewniającej poszanowanie ludzkiej godności, wzrastanie w wolności wobec dóbr materialnych oraz kształtowanie w sobie miłości wobec samego siebie i drugiego człowieka, z której wynika bezinteresowna, świadoma i autentyczna troska o drugich i chęć służenia bliźnim¹⁴. Właśnie te ostatnie działanie wprost wiąże się z wychowaniem do miłości altruistycznej. Motywowana religijnie miłość bliźniego jak siebie samego stanowi punkt wyjścia w podejmowaniu działań wychowawczych ukierunkowanych na wdrażanie młodego pokolenia do przewycięzania egoizmu i indywidualizmu oraz poświęcenia się dla drugich, zwłaszcza potrzebujących pomocy i wsparcia. Jednocześnie rodzina chrześcijańska, jak podkreślają Ojcowie Soboru Watykańskiego II i papież Jan Paweł II, stanowi pierwszą szkołę cnót społecznych potrzebnych każdemu społeczeństwu¹⁵. Do jej zadań należy między innymi wspomaganie potomstwa w kształtowaniu postawy miłości bliźniego¹⁶.

W kontekście powyższych stwierdzeń rodzice chrześcijańscy są zobowiązani do podejmowania konkretnych działań wychowawczych, które uzdolnią kolejne pokolenia do świadczenia miłości altruistycznej. Młody człowiek ma szansę stać się altruistą wtedy, gdy zostanie wprowadzony przez wychowawców w rzeczywistość miłości bliźniego, przyjmie ją jako wartość i nią będzie kierował się w swoim życiu, zwłaszcza w codziennym działaniu. Rodzice mają zatem tak wychowywać dziecko, aby było ono zdolne do bezinteresownego podejmowania czynów miłosierdzia i innych dobrych uczynków, służących osobom potrzebującym¹⁷. Mogą to czynić np. stopniowo ucząc potomstwo oraz dając przykład troski o potrzeby materialne i duchowe bliźnich¹⁸. Działania te, jak słusznie zauważa Jan Paweł II, wymagają formacji w dziecku „(...) postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec drugich, zwłaszcza najbiedniejszych i potrzebujących”¹⁹.

Zakres zadań wychowawczych rodziców, ukierunkowany na wspomaganie młodego pokolenia w formowaniu postawy miłości altruistycznej, obejmuje także uczenie otwartości na bliźnich i trafnego rozpoznawania potrzeb drugiego

¹³ S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006, s. 230.

¹⁴ FC 37.

¹⁵ DWCH 3; FC 37.

¹⁶ FC 36-37.

¹⁷ DA 11.

¹⁸ Tamże 30. Por. też więcej na ten temat u: S. Dziekoński, *Funkcje katechezy w wychowawczym posłannictwie rodziny chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 75-83.

¹⁹ FC 37.

człowieka w powiązaniu z wartościami chrześcijańskimi²⁰. Innymi słowy, chodzi tu o wzmacnianie zachowań altruistycznych o charakterze egzocentrycznym, czyli bezinteresownych, podyktowanych troską o dobro bliźniego. To w tych działaniach można dostrzec wyraźne odniesienie do prawdziwej miłości bliźniego, w której jest obecna troska, odpowiedzialność, poszanowanie, szczerłość, bezinteresowność, ofiarność, życzliwość i autentyzm.

Z całą pewnością wyżej opisane działania wychowawcze wymagają powiązania ze wspieraniem młodego pokolenia w nabywaniu cech świadczących o społecznej dojrzałości osoby. Owa pomoc ze strony rodziców może polegać na stwarzaniu dziecku sytuacji wychowawczych wymagających przekraczania własnego egoizmu i otwierania się na innych. Wymaga jednak bezpośredniego powiązania ze wspieraniem potomstwa w odkrywaniu wartości poza sobą samym i w rozwijaniu w sobie zdolności do transcendencji własnego „ja”²¹. W praktyce wychowawczej realizacja tego zadania dokonuje się w atmosferze dialogu połączonego z zadaniami wymagającymi składania bezinteresownego daru z siebie dla drugiego, najpierw w kręgu najbliższych, a więc rodziców, rodzeństwa, krewnych, a stopniowo także poprzez otwarcie na inne osoby, zwłaszcza potrzebujące. Ważną rolę spełnia tu, podobnie jak we wcześniejszych zadaniach wychowawczych, przykład rodziców²². Właśnie świadectwo rodziców wzmacnia wszelkie działania o charakterze perswazyjnym i przyczynia się do internalizacji wartości rozpoznawanych w toku interakcji wychowawczych.

Wspomniane wyżej zadanie kształtowania postawy otwartej na potrzeby bliźnich, wiąże się wprost ze wspomaganiami młodego pokolenia w rozwijaniu zdolności do empatycznego reagowania na stany innych osób, czyli zdolności identyfikowania się i zrozumienia sytuacji, emocji i motywów postępowania innych osób²³. Szczególną rolę ma tu do spełnienia doświadczenie zdobywane w rodzinie. Zdaniem J. Reykowskiego „u człowieka dochodzi do wytworzenia wrażliwości na cudze emocje pod wpływem określonych doświadczeń, w trakcie których cudza emocja zostaje powiązana z emocją podmiotu. W rezultacie emocja jednej osoby wywołuje emocje u innych. Zjawisko to określane jako emocjonalna empatia wyraża się np. w reagowaniu przykrością na widok cudzej przykrości, strachem pod wpływem cudzego strachu”²⁴. Właśnie umiejętność spoglądania na świat z punktu widzenia innej osoby znajduje się u podstaw wrażliwości na bliźnich i troszczenia się o nich. Na jej rozwój istotny wpływ ma środowisko

²⁰ P. Góralczyk, *Rodzina wychowuje do wspólnoty życia, wiary i miłości*, Paedagogia Christiana 1 (2005), s. 209nn.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Zob. więcej na ten temat np. u: N. Eisenberg, *Empatia i współczucie*, w: *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jonse, Gdańsk 2005, s. 849-867; E. Potemska, G. Sobieska-Szostkiewicz, *Rozwój empatii i kompetencji społecznych*, Warszawa 2003; E. Trzebińska, *Empatia drogą do innego i do siebie*, *Charaktery* 1 (2006), s. 8-13.

²⁴ J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1979, s. 128-129.

wychowawcze. Dzieci i młodzież, spotykając się z osobami, które kierują się empatią uczą się nowego spojrzenia na drugiego człowieka i jego potrzeby²⁵. Tak więc rodzice chrześcijańscy, chcąc wychowywać młode pokolenie do miłości altruistycznej, są jednocześnie zobowiązani do rozwijania w nim zdolności do silnej reakcji empatycznej. Mogą to czynić na wiele różnych sposobów i to od najmłodszych lat dziecka, gdyż jak potwierdzają badania psychologów, dziecko już od około 3 roku życia jest w stanie odczuwać współczucie i uczyć się go²⁶. W tej edukacji, podejmowanej przez rodziców, ważne są ćwiczenia i zabawy, które prowadzą do poznania samego siebie: swego ciała, emocji, uczuć, zmysłów, zainteresowań, potrzeb, reakcji, możliwości, samokontroli oraz do oceny swego postępowania i obserwacji dorosłych²⁷. Postawy rodziców i podejmowane przez nich działania odgrywają tu znaczącą rolę. Dlatego rodzice chrześcijańscy mają tak kierować procesem wychowawczym, aby rozwijać zainteresowanie dzieci drugą osobą, zwłaszcza tym, co ona czuje, czego potrzebuje, w czym można jej pomóc. Równie ważne w kształtowaniu empatii są zabawy integracyjne oraz interakcyjne, pozwalające poznać sposoby współdziałania w grupie. Jednak najważniejszą rolę spełnia tu dialog rodziców z dzieckiem, podczas którego ma miejsce odwoływanie się do przeżyć i uczuć dziecka²⁸. Poza tym im bardziej rodzice są otwarci na własne emocje, tym lepiej potrafią wspierać dzieci w odczytywaniu emocji własnych i innych osób. Rodzice, którzy nie są świadomi tego, co czują, okazują się zdezorientowani kiedy mają pomóc dziecku w określeniu tego, jakie uczucia nurtują ich oraz osoby znajdujące się wokół nich. Stąd tak ważną rolę spełnia inteligencja emocjonalna samych rodziców, a zwłaszcza zdolność do odczytywania własnych stanów emocjonalnych oraz innych osób²⁹.

Na rozwój – tak istotnej w wychowaniu do miłości altruistycznej – empatii wpływa także atmosfera panująca w domu rodzinnym. Pozytywne znaczenie ma tu wzajemna życzliwość małżonków i innych członków rodziny, zaufanie, otwartość, pozytywne nastawienie do drugiego człowieka, akceptacja i poszanowanie każdej osoby³⁰. Niekorzystnie natomiast wpływa krytyka, stres, konflikty oraz silne uczucia o zabarwieniu negatywnym, np. gniew, złość, a także agresja. Właśnie takie emocje wywołują lęk u dziecka i uniemożliwiają lub utrudniają pojawienie się reakcji empatycznych. Mimo że dzieci wychowywane w atmosferze awantur i kłótni czy też trwałej przemocy psychicznej lub fizycznej stają się niekiedy niezwykle czułe na emocje innych osób ze swego otoczenia, to jednak

²⁵ A.J. Moveno, M.M. Klute, J.L. Robinson, *Relation and individual resources as predictors of empathy in early childhood*, Social Development 17 (2008) nr 3, s. 613-637.

²⁶ Więcej na ten temat zob. w: tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ J. Matejczuk, *Czynniki stymulujące rozwój empatii*, Edukacja 4 (2005), s. 77-87.

²⁹ M. Laskowska, *Więź empatyczna i naturalna: rodzina jako instytucja wychowawcza*, Oświata i Wychowanie 5 (2005), s. 10-14.

³⁰ Tamże.

czynią to w sposób nieprawidłowy. Pojawia się bowiem wtedy tzw. nadwrażliwość, która nie daje prawdziwego obrazu sytuacji. Jak już zostało wspomniane, właściwie rozumiana empatia oznacza to, co czujemy wobec innej osoby, nie doznając jednak w żadnej mierze tych samych co ona uczuć. Jej kształtowanie należy do istotnych zadań rodziców chrześcijańskich. Prawidłowe relacje z rodzicami oraz atmosfera miłości, akceptacji, zrozumienia, spokoju i zainteresowania w rodzinie korzystnie wpływają na rozwinięcie empatii, czyli cechy niezbędnej w podejmowaniu działań motywowanych miłością altruistyczną. Nie może przy tym zabraknąć prawidłowego komunikowania z dzieckiem na temat uczuć, jakie wywołują konkretne zachowania. Przykładowo, rodzice mogą mówić do dzieci: „bijesz koleżankę ona płacze, pamiętasz jak bolało, kiedy ciebie uderzono?”. Takie stwierdzenie polega na odwołaniu się do przeżyć dziecka, a przez to pomaga w identyfikowaniu uczuć drugiej osoby oraz otwiera na drugiego człowieka i kształtuje postawę troski o bliźnich³¹.

Najważniejszym czynnikiem budowania i podtrzymywania empatii w dzieciach jest poszanowanie ich indywidualności poprzez dawanie pozytywnego przykładu, zrozumienie i troskę³². Na przykład, rodzic zaczynając wypowiedź dotyczącą niestosownego zachowania dziecka od słów: „przykro mi, że tak się zachowałeś...” zwraca uwagę dziecka na jego uczucia i empatyzuje z jego sytuacją. Rodzice mogą też rozwijać uczucie empatii poprzez wyjaśnianie wpływu niegrzecznego zachowania potomka na innych. Natomiast krzyk i bicie jako sposób radzenia sobie z brakiem dyscypliny zmniejsza zdolność empatii, a przez to także ogranicza jakość wpływów wychowawczych związanych z kształtowaniem postawy zdolnej do miłości altruistycznej. Gdy na nieodpowiednie zachowanie dziecka rodzice reagują złością, uczą je postępowania bez przywiązywania wagi do uczuć innych. Natomiast okazywany dziecku szacunek, atmosfera życzliwości i dialogu w rodzinie przyczyniają się do wzrostu empatii u dziecka³³. Z kolei ta cecha jest niezbędna w uczeniu dzieci tego, jak odczytywać uczucia innych osób, w jaki sposób reagować na potrzeby bliźnich, jak dzielić się z innymi dobrami materialnymi i duchowymi. Tak więc stosowanie pozytywnych strategii wychowania w rodzinie nie tylko pomoże w kształtowaniu zdolności empatycznych, ale także sprawi, że potomstwo stopniowo będzie uczyło się miłości altruistycznej.

Biorąc pod uwagę powyższe zadania rodziców chrześcijańskich w wychowaniu młodego pokolenia do miłości altruistycznej, należy podkreślić znaczenie osobowości rodziców i ich osobiste odniesienie do bezinteresownej troski o drugiego człowieka. Z tego względu zadaniem rodziców jest dawanie dobrego przykładu³⁴. Działa tu bowiem mechanizm modelowania, który polega zarówno

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ B. Tarnowska, *O rozwijaniu kompetencji społecznych*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 47 (2007) nr 4, s. 35-37.

na odwzorowywaniu zaobserwowanych zachowań, jak również na modyfikowaniu zachowań dawniej już ujawnionych³⁵. Dzieci, obserwując rodziców, w tym przypadku ich postępowanie o charakterze altruistycznym, uczą się wzorów podobnych zachowań. Taki proces ma miejsce niezależnie od świadomości i intencjonalności działań rodziców, ale jego wartość i skuteczność wychowawcza jest większa wtedy, gdy rodzice zwracają uwagę na jakość osobistego przykładu.

Z uwagi na fakt, że niemały wpływ na wychowanie młodego pokolenia do miłości altruistycznej ma doznawana przez wychowanków różnego rodzaju pomoc od innych osób, w tym szczególnie od rodziców, implikuje to kolejne zadanie. Właśnie rodzice mają udzielać dzieciom pomocy w różnych sytuacjach. Jak słusznie zauważa M. Łobocki „otrzymana pomoc sprawia, iż później [dzieci] same chętniej pomagają innym. Pomocy udzielają wtedy nie tylko osobom, które oddały im potrzebne usługi, lecz także skłonne są do generalizacji otrzymanych świadczeń”³⁶, czyli pomagania także osobom, którym nic nie zawdzięczają.

Kolejny obszar zaangażowania rodziców w wychowanie młodego pokolenia do miłości altruistycznej wiąże się z powierzaniem dzieciom konkretnych zadań, które mają na celu niesienie pomocy innym osobom³⁷. Chodzi tu zwłaszcza o stawianie dzieci wobec określonych sytuacji wymagających osobistego zaangażowania, konkretnej postawy i podjęcia efektywnych działań, często wymagających rezygnacji z własnych potrzeb na rzecz drugiej osoby. Na przykład proste zadania na rzecz domu i rodziny, typu wynoszenie śmieci, dbanie o czystość w pokoju, pielęgnacja roślin, przygotowanie posiłków, opieka nad młodszym rodzeństwem sprzyjają wychowaniu do miłości altruistycznej. Wymagają bowiem otwarcia na drugiego człowieka, odpowiedzialności i ofiarności. Sprzyjają też nabywaniu doświadczeń w czynnym wspomaganium innych. Przy tym rodzice są zobowiązani do stawiania zadań rzeczywiście wynikających z realnych potrzeb odczuwanych w ich rodzinie oraz zachęcania w formie pochwał lub uwydatniania korzyści, jakie odnoszą dzięki tym zadaniom inne osoby³⁸. Z czasem tego rodzaju działania przybierają formę wzmocnień pozytywnych. Do zadań rodziców należy też przekonywanie potomstwa o wartości miłości altruistycznej i tłumaczenie na czym ona polega. Służyć temu może perswazja wsparta rozmową i dyskusją prowadzoną w atmosferze życzliwości, akceptacji i uważnego słuchania³⁹. Dzięki takim postępowaniom rodziców dziecko doświadcza podmiotowego traktowania oraz uczy się nawiązywania i podtrzymywania kontaktów interpersonalnych, które stają się podstawą jego permanentnego rozwoju emocjonalno-społecznego. Sprzyja to także wyzbywaniu się egocentryzmu i kształtowaniu się postaw altruistycznych.

³⁵ J. Mastalski, *Zarys teorii wychowania*, Kraków 2002, s. 166-168.

³⁶ M. Łobocki, *Altruizm a wychowanie*, s. 84.

³⁷ Tamże, s. 86-93.

³⁸ Tamże.

³⁹ J. Mastalski, *Zarys teorii wychowania*, s. 168.

Oprócz działalności podejmowanej przez rodziców bezpośrednio, czyli związanej z organizowaniem zadań dzieci, do ich zadań należy troska o jakość książek, czasopism, filmów i gier komputerowych, po które sięga młode pokolenie. Odpowiednio dobrane utwory literackie, filmy i gry pobudzają wyobraźnię, ukazują potrzeby innych osób, upowszechniają podstawowe wartości ludzkie i chrześcijańskie oraz wskazują na wzory właściwej miłości altruistycznej. Można w nich bowiem znaleźć przykłady bezinteresownej troski o bliźnich, ofiarności i wierności wartościom. To oddziaływanie wychowawcze jest istotne zwłaszcza w okresie dzieciństwa. Właśnie dzieci kierują się nieraz przekonaniem, że postawy społeczne podejmowane w życiu codziennym powinny odpowiadać zachowaniom bohaterów utworu. Co więcej, wychowankowie pod wpływem treści lektury czy filmu podejmują określone działanie – np. przedstawiają fabułę utworu w zabawach i pracach plastycznych⁴⁰.

Proces wychowania młodego pokolenia do miłości altruistycznej wymaga także rozwijania wśród potomstwa pozytywnego myślenia i pogody ducha. Właśnie te cechy, jak coraz częściej zauważają to pedagodzy, ściśle wiążą się z zachowaniem altruistycznym. Świadczą bowiem o akceptacji samego siebie i optymizmie, a takie osoby są otwarte i wrażliwe na potrzeby innych⁴¹.

W świetle wyżej opisanych zadań związanych z wychowaniem młodego pokolenia do miłości altruistycznej zasadnym jest stwierdzenie, że sami rodzice są zobowiązani do rewizji osobistego myślenia o pomaganiu innym oraz do podejmowania działań świadczących o altruizmie. Ich zachowanie, jak już zostało zauważone, dostarcza licznych wzorów otwartości na potrzeby drugiego człowieka i współdziałania społecznego celem wspomagania potrzebujących. Korzystny wpływ na proces wychowania do miłości altruistycznej wywierają modele bezkonfliktowego zachowania się rodziców, życzliwej postawy wobec dzieci, podmiotowości, akceptacji, demokratycznego stylu wychowania i postawy dialogu. I chociaż nie zawsze rodzice są w stanie skutecznie wspomagać dziecko w rozwoju, mogą jednak próbować stworzyć takie warunki, by doświadczenia dzieci wyniesione z domu rodzinnego sprzyjały ich rozwojowi emocjonalnemu i społecznemu, a zwłaszcza życiu nie tylko dla siebie samego, ale także i przede wszystkim dla innych. Rola rodziców w wychowaniu do altruizmu jest zatem znacząca, a stawiane przed nimi zadania obejmują szerokie spectrum wychowawcze.

ZAKOŃCZENIE

Świadomie podejmowane działania wychowawcze rodziców związane z kształtowaniem wśród potomstwa zdolności do miłości altruistycznej mają na celu wprowadzenie w świat wartości ludzkich i chrześcijańskich, wprost

⁴⁰ B. Borzęcka, *Funkcje czasopism dziecięcych*, Kwartalnik Edukacyjny 4 (2006), s. 34-37.

⁴¹ Zob. więcej na ten temat np. w: A. Żywczok, *Wychowanie do radości życia*, Warszawa 2004.

wynikających z przykazania miłości Boga i bliźniego. Wiążą się też z przygotowaniem do demokratycznego udziału w życiu społecznym oraz do odpowiedzialnego podjęcia w przyszłości obowiązków małżeńsko-rodzinnych, wymagających poświęcenia i przyjmowania poświęcenia drugiej osoby. I chociaż nie gwarantują one skuteczności w sposób automatyczny, to jednak uwidaczniają obszary zaangażowania rodziców w wychowanie młodego pokolenia do miłości altruistycznej. Chodzi tu przede wszystkim o wysiłki skierowane na tworzenie odpowiedniej atmosfery w rodzinie, dawanie przykładu i organizowanie sytuacji zadaniowych będących doskonałą okazją do doświadczenia na czym polega bezinteresowna troska o drugiego człowieka.

Istotna wydaje się także pedagogizacja rodziców w zakresie skutecznego wychowania potomstwa do miłości altruistycznej. Nie ulega wątpliwości, że wielostronne przygotowanie rodziców do podejmowania zadań wychowawczych może efektywnie wpływać na rozwijanie u dzieci społecznie pożądanych postaw altruistycznych. Cała intencjonalność wychowawcza, czyli świadomość celów i metod, powinna być wzmacniana osobistym zaangażowaniem i świadectwem życia. Ważna jest również współpraca z innymi osobami odpowiedzialnymi za wychowanie młodego pokolenia, a zwłaszcza ze szkołą i wspólnotą Kościoła.

Należy mieć jednak świadomość, że współczesna rodzina chrześcijańska nie jest jedynym środowiskiem, które wpływa na jakość wychowania młodego pokolenia do miłości altruistycznej. Istotną rolę spełniają tu media, szkoła i grupy rówieśnicze. Proces edukacji szkolnej powinien zatem wspierać rodzinę w kształtowaniu wśród dzieci i młodzieży postaw altruistycznych. Aby to było możliwe potrzebne są odpowiednie działania podejmowane w szkole, a obejmujące różne świadczenia na rzecz innych. Mogą one obejmować obronę drugiego człowieka przed naruszeniem jego prawa do godności i szacunku, podtrzymywanie na duchu osób smutnych czy też udzielanie pomocy koleżeńskiej osobom przeżywającym problemy w nauce. Również w środkach społecznego komunikowania należałoby większą uwagę zwracać na treści, które służą propagowaniu miłości altruistycznej. Tylko w ten sposób można odpowiednio kierować rozwojem młodego pokolenia i wspierać go w otwartości na potrzeby drugiego człowieka: najpierw w najbliższym otoczeniu, a stopniowo, z biegiem lat, w szerszych kręgach społecznych. Dla rodziny chrześcijańskiej wynika stąd dość istotna konstatacja, iż w życiu codziennym należy zwracać większą uwagę na sytuacje, które uzdalniają do otwartości na potrzeby innych i świadczenia bliźnim bezinteresownej miłości.

SUMMARY

Participation of the Christian family in the upbringing of the young generation to altruistic love

This article describes the participation of the Christian family in the upbringing of the young generation to altruistic love. First, the semantic scope of the term “upbringing to altruistic love” was defined. It was stated that this was the sort of upbringing in which motivating the raised children to take unselfish actions for another person was stressed. Upbringing understood in this way is favourable to the aspiration for attaining complete human and spiritual development. In the next part of the study, tasks of the Christian family in the upbringing of the young generation to altruistic love were specially analysed. It was emphasized that the parents themselves were obliged to revise personal thinking about helping others and to take altruistic actions. Their tasks include, besides the testimony of life, entrusting children with specific tasks which aim at bringing help to other persons, and care for the integral formation of the offspring. To make it possible, parents should form in themselves appropriate human traits and grow in faith development.

Dr hab. Elżbieta Osewska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

POLSKA RODZINA JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWANIA RELIGIJNEGO

Wychowanie religijne w rodzinie włączone w proces wychowania ogólnego ma charakter stały, co sprzyja utrwaleniu się wpływów wychowawczych, a tym samym może ułatwić oddziaływanie wychowawcze. Odznacza się ono także niespotykaną w takim stopniu w innych środowiskach kompleksowością i wielostronnością wpływów. Wszystko bowiem, co dokonuje się i gromadzi w rodzinie posiada wartość wychowawczą, zarówno oddziaływania zamierzone, realizowane na skutek wyraźnej interwencji osób starszych, odnoszące się do młodszych w celu przyjęcia przez nich określonych postaw religijnych, jak i oddziaływania nieplanowane, nieświadome, nieprzewidziane przez rodziców¹. Całe środowisko domowe przedmioty, osoby, ich wzajemne odniesienia, kultura życia mają intensywny wpływ na członków rodziny², stąd niezwykle ważne jest postawienie kilku pytań: Czym charakteryzuje się polska rodzina jako środowisko wychowania religijnego dzieci? Czy w domu polskiej rodziny znajdują się symbole i znaki religijne?

¹ Por. J. Słonimska, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 4-6; J. Wilk, *Problemy współczesnego katechumenatu rodzinnego*, Lublin 1976, [mpss], s. 93-95.

² Por. S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000; M. Majewski, *Zainteresowanie katechezą rodzinną i próby jej interpretacji*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22 (1975) z. 6, s. 39-54; M. Majewski, *Całościowa interpretacja katechezy rodzinnej*, w: M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy rodzinnej*, Kraków 1995, s. 61-74; S. Semik, *Miejsce katechezy rodzinnej w procesie religijno-moralnego wychowania dziecka*, Seminare (1981), s. 111-124; J. Tarnowski, *Katecheza w rodzinie: obawy i nadzieje*, Katecheta 25 (1981) nr 6, s. 255-258; J. Tarnowski, *Spotkać Boga w rodzinie*, Katecheta 26 (1982) nr 1, s. 101-110; J. Wilk, *Próba teologicznego uzasadnienia katechumenatu rodzinnego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 24 (1977) z. 6, s. 71-83; J. Wilk, *Wartość katechumenatu dla wychowania chrześcijańskiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30 (1983) z. 6, s. 273-283; E. Osewska, *Katecheza rodzinna. Katecheza w rodzinie*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Lomianki 1999, s. 186-188; *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002; E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 255-292; E. Osewska, *Katecheza w rodzinie jako element integrujący podstawowe doświadczenia ludzkie z rzeczywistością wiary*, *Studia nad rodziną* 1 (1999), s. 143-153; E. Osewska, *Katecheza w rodzinie - prawda i złudzenia*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 41-62; J. Stala, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej*, Tarnów 1998; J. Stala, *Tradycja katechezy rodzinnej w diecezji tarnowskiej*, Tarnów 1999; J. Stala, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*, Tarnów 2004; *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005; *Rodzina – bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006; *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007; J. Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*, Tarnów 2008.

Czy i w jakim zakresie dokonuje się w niej przekazywanie orędzia zbawienia poprzez czytanie i rozważanie Pisma Świętego oraz rozmowy na tematy religijne? Czy i w jakim zakresie dokonuje się w polskiej rodzinie wtajemniczenie w wiarę chrześcijańską? Czy i jak często rodzice uczestniczą wraz ze swoimi dziećmi we Mszy świętej? Czy rodzice dają dzieciom świadectwo życia pełnego oddania się Bogu? Jakie są mocne i słabe strony polskiej rodziny jako środowiska wychowania religijnego? W niniejszym artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi na powyższe pytania na podstawie badań empirycznych. Najpierw jednak zostaną ukazane wskazania zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II dotyczące rodziny jako środowiska wychowania religijnego. Niniejsze wskazania będą stanowić punkt odniesienia do przeprowadzonych badań. Następnie zostaną zaprezentowane różnorodne uwarunkowania wychowania religijnego w polskiej rodzinie, aby w ostatniej części przedstawić wnioski i postulaty pastoralno-katechetyczne umożliwiające podjęcie konkretnych działań duszpastersko-katechetycznych.

1. WSKAZANIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Prawo każdej rodziny do wychowania religijnego dzieci podkreślali zdecydowanie autorzy dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, przypominając, że „rodzice ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stwarzać taką atmosferę rodzinną, przepojoną szacunkiem i miłością do Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom” (DWCH 3). Niniejszy tekst Soboru Watykańskiego II wprowadza nowe spojrzenie na proces wychowania, ukazując działalność wychowawczą nie jako kompetencje różnych instytucji, ale raczej jako wspólną służbę³. Ojcowie Soborowi prezentują szeroką panoramę zagadnień dotyczących wychowania, a zwłaszcza wychowania religijnego w rodzinie. Chociaż treści dotyczące wychowania religijnego w rodzinie są bardzo rozproszone (*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, *Dekret o apostołstwie świeckich*), to jednak podane wskazania układają się w pewną zwartą całość⁴.

Autorzy dokumentów Soboru Watykańskiego II przypominają zadania rodziny odnoszące się do konieczności tworzenia dzieciom i młodzieży warunków

³ Por. J. Stala, E. Osewska, *Działania wychowawcze w katechezie*, Tarnowskie Studia Teologiczne XXVII/2 (2008), s. 29-40.

⁴ Por. J. Ozdowski, *Rola rodziny w wychowaniu młodzieży*, Zeszyty Naukowe KUL 3 (1969), s. 29-41.

pozwalających na zaspokajanie ich potrzeb i rozwijanie ich właściwości. Kierując się integralną koncepcją człowieka, przedstawiają wszystkie potrzeby: fizyczne, moralne, intelektualne i religijne. Warto podkreślić, że Ojcowie Soborowi w aspekcie zaspokajania przez rodzinę potrzeb religijnych dzieci przypominają, iż już na płaszczyźnie wychowania naturalnego, rodzice powinni pobudzać je do doskonalszego poznawania i miłowania Boga (por. DWCH 1). Tym bardziej na płaszczyźnie wychowania chrześcijańskiego rodzice są zobowiązani wpajać dzieciom podstawy chrześcijańskiej nauki i ewangeliczne cnoty (por. KK 41). W ujęciu autorów dokumentów Soboru Watykańskiego II, rodzina, będąc ze swej natury pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa, kształtuje w dzieciach istotne wartości życia ludzkiego. W rodzinie istnieją optymalne warunki nabywania ludzkich sprawności i – co jest ważne ze względu na współzycie międzyludzkie – kształtowania fundamentalnych cnót sprawiedliwości i miłości oraz licznych cnót szczegółowych, jak solidarność, ofiarność, wyrzeczenie, poświęcenie, karność, odpowiedzialność i odwaga cywilna. Natomiast odkryte u potomstwa powołanie, matki i ojcowie mają z troską pielęgnować, służąc mądrą pomocą w wyborze drogi życiowej (por. DA 11).

Zadania wychowywania religijnego wskazywane przez Ojców Soborowych mogą natrafiać na wiele trudności i wpływów przenikających do współczesnej rodziny, jako środowiska otwartego, ze strony mediów i społeczności, które lansują inne wartości, a nawet podważają wpływy wychowawcze rodziców. Dlatego potrzeba, aby współczesna rodzina spełniała funkcję filtru, przez który jakby naturalnie przenikają do ich dusz z biegiem lat młodzieńczych wypróbowane formy kultury ludzkiej (por. KDK 61).

Realizacja procesu wychowywania religijnego w rodzinie wymaga, aby sama rodzina w swoim wnętrzu odznaczała się specyficznymi właściwościami. Na pierwszym miejscu chodzi o atmosferę rodzinną. Ojcowie Soboru wskazują na potrzebę nadania rodzinie formy braterskiej wspólnoty miłości (por. KK 4), aby relacje w rodzinie były oparte na pełnej miłości współpracy wszystkich członków (por. KDK 48). Ważne zatem, by rodzice i dzieci budowali w rodzinie atmosferę wzajemnego poszanowania godności osobowej wszystkich członków rodziny, troszcząc się o siebie wzajemnie i umacniając na drodze rozwoju religijnego.

2. UWARUNKOWANIA WYCHOWANIA RELIGIJNEGO W POLSKIEJ RODZINIE

Badania empiryczne przeprowadzone w wiejskiej parafii⁵ na terenie północno-wschodniej Polski pozwalają na sformułowanie wielu wniosków pastoralnych dotyczących polskiej rodziny jako środowiska wychowania religijnego. Badaniami

⁵ Badania zostały przeprowadzone pod kierunkiem dr Elżbiety Osewskiej przez studentów Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie w latach 2007-2008.

objęto 150-osobową grupę rodziców z terenu diecezji łomżyńskiej posiadających dzieci do szóstego roku życia⁶.

Synteza uzyskanych wyników⁷ dotyczących podmiotowego uwarunkowania wychowania religijnego w rodzinie wskazała, że wszyscy badani rodzice pogłębiają swoje życie religijne. Największy odsetek czyni to poprzez uczestnictwo w spotkaniach rekolekcyjnych, co jednak może budzić pewne zastrzeżenia, bowiem jest to forma pogłębiania życia religijnego, która występuje w parafii bardzo rzadko, bo tylko dwa razy do roku. Duży procent ankietowanych (36,2%) nie dostrzega potrzeby katechezy dorosłych, co może wskazywać na minimalizm religijny tychże rodziców oraz przeświadczenie, że wiedza, którą posiadają, jest wystarczająca w procesie wychowania religijnego dziecka. Niestety, większość udzielanych przez respondentów odpowiedzi świadczy o tym, że rodzice nie znają następujących po sobie etapów rozwoju dziecka, stąd nie rozumieją jak ważne są pierwsze lata jego życia dla budowania podstaw zarówno rozwoju osobowego jak i religijnego. Być może dlatego większość rodziców (64,0%) uważa, że najlepszym momentem na rozpoczęcie wychowania religijnego ich dziecka jest czas od kiedy będzie ono coś rozumiało. Niestety, matki i ojcowie nie potrafią podać, kiedy ten czas nastąpi i na podstawie jakich kryteriów rodzice będą wiedzieli, iż ich dzieci rozumieją zagadnienia religijne. Można zatem tę wypowiedź uznać za „samousprawiedliwienie” braku świadomych działań w zakresie wychowania religijnego skierowanych wobec najmłodszych dzieci. Wielu rodziców uważa, że nie są kompetentni, aby przekazywać dzieciom podstawowe prawdy chrześcijańskie i uważają, że zajmą się tym w przyszłości nauczyciele religii, katecheci i duszpasterze.

Biorąc pod uwagę uwarunkowania przedmiotowe wychowania religijnego w rodzinie, wybrano do badań obecność symboli religijnych w domu. Wyniki ukazały, że we wszystkich domach badanych rodziców znajdują się znaki i symbole religijne, do najczęściej wymienianych należy: krzyż, różaniec oraz obrazy z postaciami świętych. Zatem od strony obecności znaków religijnych w najbliższym otoczeniu dziecka polska rodzina mieszkająca na wsi jest dobrym środowiskiem rozwoju religijnego, jednak obecność znaków religijnych domaga się dopełnienia poprzez rozmowy z dziećmi na temat treści religijnych podawanych przez niniejsze znaki. Stawia to przed rodzicami, dziadkami i osobami z najbliższego otoczenia wymóg doskonalenia umiejętności rozmowy z dziećmi na tematy religijne, a przede wszystkim udzielania odpowiedzi na podstawowe pytania dzieci dotyczące obecnych w domu znaków, np. „Kto jest na tym obrazie?”, „Dlaczego Jezus wisi na krzyżu?”, „Do czego służy woda święcona?”, „Jak ma na imię mama Jezusa?”, „Dlaczego te obrazy wiszą w naszym domu?”. W zależności

⁶ Por. A. Skibińska, *Wychowanie religijne w rodzinie dzieci w wieku od 2-6 lat na przykładzie badań prowadzonych w parafii św. Rocha w Długosiodle, Łomianki 2008*, [mps], s. 33, 37.

⁷ Por. tamże, s. 38-96.

od umiejętności odpowiedzi na pytania dzieci następuje sprawne i systematyczne przyswajanie przez dzieci wiedzy religijnej albo jej infantylizacja, co może skutkować późniejszym odrzuceniem religii.

Dlatego przekazywanie dziecku pierwszych informacji o Bogu było kolejnym podejmowanym podczas badań zagadnieniem. Zebrany materiał empiryczny ukazuje, że większość dzieci badanych rodziców stawia pytania o treści religijnej (66,3%). Dotyczą one najczęściej istoty Boga oraz osoby Jezusa Chrystusa. 69,7% matek i ojców udziela dzieciom odpowiedzi na zadawane przez nie pytania, tłumacząc im wszystko w odpowiedni, najbardziej zrozumiały dla nich sposób, niezrządco korzystając przy tym z pomocy Biblii lub odpowiednich ilustracji. Wielu rodziców zamieszkujących na terenie wiejskim opowiada swoim dzieciom nie tylko o Bogu, ale także o Jezusie (85,4%). Co ciekawe, rodzice wskazują iż wolą opowiadać potomstwu o Jezusie niż o Bogu (różnica wynosi 6,8%). Prawdopodobnie jest to ściśle związane z przeżywaniem roku liturgicznego w rodzinie, którego kanwa skłania dorosłych do podejmowania rozmowy z dziećmi, a dodatkowo Jezus Chrystus jako Bóg i człowiek jest prezentowany na wielu obrazach i ilustracjach religijnych, co ułatwia rodzicom uzupełnienie opowiadania obrazem i większe zainteresowanie dzieci. Najczęstszym tematem dotyczącym Jezusa, jaki poruszają rodzice z dziećmi, jest Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie. Bardzo często ujawnia się w opowiadaniach obraz narodzin Jezusa w Betlejem, nauczanie tłumów, uzdrawianie chorych, a także męka, śmierć i zmartwychwstanie, co może budzić wiele zastrzeżeń, gdyż krwawe opisy męki nie powinny być prezentowane małym dzieciom⁸. W najmniejszym stopniu matki i ojcowie przedstawiają dzieciom osobę Jezusa, jako kochającego Syna Bożego, co może być uznane za pewną nieprawidłowość, bowiem dziecku już od najmłodszych lat winna towarzyszyć świadomość boskości Jezusa, Jego ogromnej miłości skierowanej do wszystkich ludzi oraz Jego stała obecność wśród wierzących. Przedstawiając osobę Boga, rodzice sięgają po Pismo Święte oraz książki religijne. Tylko 20% ankietowanych posługuje się przy tym opowiadaniem własnymi, co może być spowodowane zbyt małą wiedzą, jaką rodzice posiadają na temat Boga Ojca.

Kolejne pytania odnosiły się do formowania dziecięcej modlitwy. Ankietowani zostali zapytani między innymi o to, czy w ich domu znajduje się szczególne miejsce modlitwy, na co ponad 50% rodziców odpowiedziało przecząco. Świadczy to o tym, że rodzice nie dbają, aby w domu było miejsce przeznaczone specjalnie do tego celu. Zadawalający jest jednak fakt, że zdecydowana większość badanych dostrzega jak ważna jest wspólnotowa modlitwa rodzinna, co przedstawiają wyniki badań – nieco ponad 75% rodziców klęka wraz z dzieckiem do modlitwy, w tym 37,3% czyni to regularnie. Wyniki te można uznać za zadowalające zwłaszcza wobec opinii wielu katechetów, mówiącej o tym, że istotny w rozwoju religijnym dziecka jest odpowiedni wzorzec, tak więc dziecko

⁸ Por. E. Osewska, *Katecheza dzieci w wieku przedszkolnym*, Łomża 2002, s. 28, 29.

widzące modlących się rodziców wcześniej czy później samo zapragnie ich w tym naśladować. Rodzice winni mieć jednak świadomość tego, że są pierwszymi przekazicielami wiary i to do nich należy obowiązek nauczania dziecka pierwszych modlitw i słów skierowanych do Boga. Zatem zostali oni zapytani o to, czy i w jaki sposób uczą dziecko odpowiednich modlitw. Pod tym względem wyniki były następujące: 75,3% badanych stwierdza, że uczy dziecko modlitwy, choć dosyć spora część nie podała konkretnych sposobów (23,3%). Na szczęście największy odsetek (32,7%) stanowili ci rodzice, którzy poprzez wspólne odmawianie modlitwy starają się nauczać swoje dzieci słów skierowanych do Boga. Dzięki takiej postawie rodziców praktycznie wszystkie dzieci wykazują przejawy pragnienia modlitwy, okazując to rodzicom w różnoraki sposób.

Ostatnia część badań odnosi się do wdrażania dzieci w liturgię Kościoła. Uznając, że dziecko w pierwszej kolejności ma kontakt z liturgią Kościoła „domowego” rodzice zostali zapytani o wspólne przeżywanie niedzieli i dni świątecznych, przygotowanie dzieci do przeżywania świąt religijnych oraz wspólny udział we Mszy świętej i nabożeństwach religijnych. Odpowiedzi respondentów świadczą, że we wszystkich badanych rodzinach niedziela oraz święta są przeżywane w odmienny sposób niż dzień powszedni. Najczęstszym elementem dnia świątecznego są praktyki religijne, do których rodzice zaliczają wspólną modlitwę oraz uczestnictwo we Mszy świętej. Wiele rodzin stara się wykorzystać świąteczny czas, spędzając go w gronie rodzinnym często przy wspólnym posiłku. 78,9% rodziców stara się przygotowywać dziecko do odpowiedniego przeżywania świąt i uroczystości religijnych. Najpopularniejszą formą takich przygotowań są opowiadania związane z danymi świętami oraz udział w nauce rekolekcyjnej przed Bożym Narodzeniem i świętami Wielkanocnymi. Uzyskane dane potwierdzają, że w badanych wiejskich rodzinach dziecko uczestniczy w liturgii Kościoła domowego, która jest wprowadzeniem oraz zapoczątkowaniem jego udziału w liturgii Kościoła powszechnego.

Warto przypomnieć, iż jednym z najważniejszych momentów, od których rozpoczyna się dziecięcy udział w liturgii jest przyprowadzenie dziecka do Kościoła oraz zainteresowanie dziecka świątynią, by chciało jak najczęściej w niej przebywać⁹. Udzielane przez respondentów odpowiedzi wskazują, że ponad 80% rodziców uczestniczy wspólnie z dzieckiem we Mszy świętej, a 26,7% czyni to w każdą niedzielę oraz święta. Dość znaczna grupa wprawdzie potwierdziła udział z dzieckiem w liturgii eucharystycznej, jednak nie podała częstotliwości pobytu w Kościele. Rodzice nie biorący udziału z dzieckiem we wspólnej Mszy świętej, stanowiący 18,6%, argumentują taką sytuację przede wszystkim tym, że dziecko jest jeszcze zbyt małe lub nie potrafi odpowiednio zachowywać się w Kościele. Niestety, rodzice nie czynią żadnych starań w tym kierunku, aby przyprowadzić dziecko do pustej świątyni, zapoznać je z nowym miejscem

⁹ Por. tamże, s. 53-62.

i przedmiotami w niej znajdującymi się oraz wyjaśnić znaczenie całej świątyni jak i jej poszczególnych elementów. Aż 42,7% rodziców, głównie mężczyzn i osoby powyżej 35 roku życia, w żaden sposób nie pomaga dziecku w poznawaniu przedmiotów sakralnych oraz znaczenia liturgii Mszy świętej, co powoduje, że dziecko nie jest w stanie zrozumieć toczącej się akcji liturgicznej. Niewątpliwie bardzo duży wpływ na kształtowanie się religijności dziecka ma wspólne przeżywanie z nim ważnych wydarzeń mających miejsce w życiu rodziny. Tylko niewiele ponad 60% ankietowanych rodziców okazuje pomoc dziecku w radosnych, bądź trudnych dla niego chwilach i ważnych wydarzeniach rodzinnych, a tylko 9,3% pomaga mu poprzez współprzeżywanie i towarzyszenie.

Aby dziecko mogło w prawidłowy sposób rozwijać swoją religijność musi mieć dobre wzorce w osobach, które są w jego najbliższym otoczeniu. Nie ma nic ważniejszego, jak świadectwo życia jego własnych rodziców. Z przeprowadzonych badań empirycznych wynika, że wszyscy respondenci dają swoim dzieciom przykład życia chrześcijańskiego, chociaż na różne sposoby. Najwięcej rodziców czyni to poprzez regularne uczestnictwo we Mszy świętej i przystępowanie do sakramentów oraz wzajemną pomoc, zarówno w rodzinie jak i względem innych ludzi.

Przedstawiając dane empiryczne dotyczące wychowania religijnego dzieci do szóstego roku życia w rodzinie, dokonano podziału wypowiedzi respondentów ze względu na płeć: kobiety i mężczyźni oraz wiek: do 35 roku życia i powyżej 35, zakładając istnienie różnic w udzielanych odpowiedziach między wymienionymi grupami. Dokonana analiza potwierdziła przypuszczenia. Kobiety znacznie bardziej niż mężczyźni angażują się w wychowanie religijne swoich dzieci. To na nich zazwyczaj spoczywa obowiązek wspólnej modlitwy z dzieckiem czy uczestnictwa we Mszy świętej. W swoich odpowiedziach mężczyźni wielokrotnie podkreślali, że spełnianie określonych praktyk religijnych wraz z dzieckiem zostawiają żonie. Taka postawa płci męskiej jest zauważalna praktycznie we wszystkich zagadnieniach zawartych w materiale empirycznym. Także przyjmując wiek respondentów jako kryterium badania, dostrzega się różnice w ich wypowiedziach. W postawie rodziców starszych dostrzega się pewną bierność, jeśli chodzi o wspomaganie rozwoju religijnego dzieci. W ich wypowiedziach przeważa zazwyczaj brak zaangażowania we wspólną modlitwę oraz brak cierpliwości wobec dziecięcej niewiedzy czy wielokrotnie stawianych pytań. Za to rodzice młodszy wiernie towarzyszą dziecku w odkrywaniu przez nie prawdziwego obrazu Boga oraz doświadczaniu Jego obecności.

3. POSTULATY PASTORALNE I KATECHETYCZNE

Korzystając z danych empirycznych, zebranych w badanej przykładowej parafii wiejskiej oraz dokumentów Kościoła, można sformułować postulaty odnoszące się do polskiej rodziny jako środowiska wychowania religijnego dzieci.

Dzięki analizie przeprowadzonych badań możliwe stało się wyciągnięcie podstawowych wniosków pedagogicznych i katechetycznych oraz wskazanie postulatów, które posłużą odnowieniu procesu wychowania religijnego w rodzinie. Niewątpliwie taka odnowa jest niezbędna, bowiem zauważa się poważne braki w wychowaniu religijnym dzieci.

Dostrzeżono konieczność ścisłego współdziałania z rodziną, które sprawi, iż rodzice chętniej i z większą świadomością podejmą wychowanie religijne w rodzinie. Wymaga to najpierw dokonania prawidłowej diagnozy aktualnej sytuacji rodzin żyjących w danej parafii, rozpoznanie ich potrzeb, oczekiwań oraz problemów. Kolejnym działaniem, które winno być podjęte, aby zmienić obecny stan wychowania religijnego w rodzinie jest systematyczna i długotrwała katecheza rodziców¹⁰ oraz obudzenie w nich świadomości odpowiedzialnego rodzicielstwa, co ma szczególne znaczenie w zmieniającym się społeczeństwie.

Rodzicielstwo jest szczególną misją małżonków we współczesnym świecie. To oni poprzez współdziałanie z Bogiem w zrodzeniu potomstwa stają się jego pierwszymi wychowawcami i przekazicielami wiary¹¹. To zadanie, powierzone im i zadane przez Boga, wymaga odpowiednich umiejętności wychowawczych oraz przynajmniej podstawowej wiedzy religijnej. Aby matki i ojcowie byli w stanie podjąć wychowanie religijne swoich dzieci potrzeba¹²:

- uświadomić im, że są odpowiedzialni za wychowanie religijne swoich dzieci;
- ukazać i podkreślić, jak wielkie znaczenie mają fazy rozwojowe dziecka, zwłaszcza obejmujące pierwsze 6 lat jego życia;
- przypomnieć, że są dla dziecka żywym przykładem wiary i postaw chrześcijańskich, które wpływają na kształtujący się obraz Boga w dziecku;
- zachęcić rodziców do wspólnej modlitwy razem z dzieckiem;
- pomóc w nabyciu umiejętności rozmawiania o Bogu prostym, zrozumiałym i interesującym językiem;
- podkreślić, że świadectwo ojca ma ogromne znaczenie w prawidłowym kształtowaniu obrazu Boga, dlatego winien włączyć się w wychowanie religijne dziecka;
- zapoznać rodziców z głównymi kierunkami wychowania religijnego, które obejmują: doświadczenie Boga, wprowadzenie do modlitwy oraz wychowanie liturgiczne, wychowanie społeczno-moralne;
- ukazać, jak ważne jest zabieranie dziecka do świątyni oraz zapoznawanie go z przedmiotami, które się tam znajdują;
- podkreślić, że obowiązkiem rodziców jest zadbanie o to, aby dziecko w rodzinnym domu mogło się czuć bezpiecznie (niewątpliwie wpływ na to będzie miała zgoda i miłość panująca w rodzinie);

¹⁰ Zob. *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007.

¹¹ Por. J. Stala, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie...*, s. 424-443.

¹² Por. A. Skibińska, *Wychowanie religijne w rodzinie...*, s. 89, 90; E. Osewska, *Katecheza w rodzinie...*, s. 41-62.

- ukazać znaczenie trwania osób najbliższych przy dziecku oraz współprzeżywania z nim ważnych wydarzeń rodzinnych i religijnych.

Rodzice nie mogą być osamotnieni w podejmowaniu wychowania religijnego swoich dzieci. Znaczącym wsparciem mogą być dziadkowie, rodzice chrzestni, katecheci, nauczyciele religii, ale także duszpasterze oraz cała wspólnota parafialna, która winna zaoferować swoją pomoc, aby rodzice doświadczyli, iż wszystkim wierzącym zależy na wychowaniu chrześcijańskim dzieci i młodzieży¹³. Pomoc rodzicom może przybierać różnorakie formy:

- prowadzenie regularnych spotkań dla rodziców (np. przynajmniej raz w miesiącu), na które będą zapraszani specjaliści goście, tak aby rodzice mogli w pełni poznawać uwarunkowania wychowania religijnego w rodzinie;
- cotygodniowa Msza święta z udziałem małych dzieci;
- systematyczne kontakty duszpasterzy oraz katechetów z rodzicami małych dzieci;
- nauki rekolekcyjne, homilie oraz kazania skierowane do rodziców podejmujące tematykę pastoralno-pedagogiczną;
- zadbanie o to, aby w każdej rodzinie było czytane Pismo Święte;
- udzielanie pomocy rodzinom dysfunkcyjnym;
- pomoc materialna i duchowa rodzinom znajdującym się w trudnej sytuacji duchowej i materialnej;
- organizowanie w parafii festynów, dni rodziny, podczas których rodzice będą mogli spędzić czas wspólnie ze swoimi dziećmi;
- zaangażowanie rodziców i dzieci do przygotowywania prac przedświątecznych, związanych z naszymi polskimi tradycjami (przygotowanie stajenki, grobu Pańskiego itp.);
- poszerzenie działalności parafialnej poradni rodzinnej o dyżury duszpasterzy, pedagogów, psychologów, prawników;
- organizowanie pielgrzymek dla całych rodzin, aby mogły się wspólnie spotkać, wymienić doświadczeniami, radościami lub opowiedzieć sobie o problemach;
- tworzenie klubów rodziców, grup wsparcia i wspólnot religijnych obejmujących rodziców posiadających dzieci w zbliżonym wieku.

Podane postulaty i wnioski pastoralne są jedynie propozycją, gdyż każda parafia powinna szukać adekwatnych form pomocy rodzicom w wychowaniu religijnym dzieci. Duszpasterze, katecheci i rodzice w danej parafii winni zająć się o dokonanie prawidłowej diagnozy sytuacji rodziny jako środowiska wychowania religijnego, aby na podstawie uzyskanych danych przygotować

¹³ Por. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006; *Miejsca katechezy rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005; *Rodzina - szkoła - Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003; *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004; J. Stala, *Współpraca rodziny, szkoły i parafii w dziele wychowania*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. 1, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 339-371.

realny i odpowiadający na potrzeby rodzin plan działań duszpastersko-katechetycznych.

SUMMARY

Polish Family as Environment of Religious Upbringing

The article presents the results of empirical research taken in the village situated in North-East part of Poland, which lead to conclusion that the religious upbringing in the Polish family has changed along with social, economic, and cultural life. The family of 2008 is not supported by the society, which is undergoing a process of specialization. Nowadays parents believe that the best time for starting religious upbringing is the moment when the child achieves a certain level of mental competence (64%). This supports the assumption that most parents do not comprehend the importance of the first months and years for developing religious attitudes. Some of the parents have difficulty in passing on knowledge about religious issues to young children. This is not due to the lack of theological knowledge but because of the inability to express themselves in simple words and to adjust their conversation to the mental level of the child. Young children usually ask parents about God, then about Jesus. The part of research concerning teaching the child how to pray reveals the parents' responsibility for the formation of the child's prayer (75,3%). A part of religious upbringing of the child is his/her church attendance. Most parents go to church with their children. However, regularity fell by 26,7%. Some parents do not go to church with their children, as they would not know how to react to their bad behaviour. Religious upbringing of the child depends largely on the example set by parents. Unfortunately, they seem not to notice the connection between religious formation and everyday life. Parents still try to preserve a religious atmosphere at home by using religious symbols, religious practices, including prayer, but rarely try to connect events within family life with religious reality.

Ks. dr Tadeusz Michalik

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

PRYMARNĄ ROLA RODZINY W KSZTAŁTOWANIU SUMIENIA DZIECKA

Rozważając sprawę wychowania w kontekście sumienia, nie sposób nie zatrzymać się nad źródłem i początkiem tego procesu, jakim jest rodzina, gdyż właśnie w niej dziecko po raz pierwszy styka się z normami moralnymi i ona stanowi źródło jego moralności¹. Dlatego w poniższych rozważaniach zostanie ukazana rola rodziny jako miejsca, gdzie rozpoczyna się kształtowanie sumienia.

RODZINA A SUMIENIE DZIECKA

Dziecko nie rodzi się z ukształtowanym sumieniem i musi nauczyć się zarówno odróżniania dobra od zła, jak również posługiwania się sumieniem w celu kontrolowania własnego postępowania². Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, iż wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia, że od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, rozpoznawanego przez sumienie. Dalej czytamy, iż rozropne wychowanie kształtuje cnoty, chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu i pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca³. Jak podaje Z. Chlewiński, formację tę należy rozpocząć jak najwcześniej, już w okresie dzieciństwa, aby „od wczesnych lat uczyć dzieci i młodzież własnych wyborów, uczyć zasad właściwych ocen moralnych, uczyć odkrywać w różnych konkretnych sytuacjach rzeczywiste wartości moralne”⁴. Aby formować sumienie, należy najpierw wiedzieć, czym ono jest lub czym powinno być. Rozumienie sumienia zależy od założeń filozoficznych, psychologicznych lub teologicznych. Przyjmijmy więc stwierdzenie ogólne mówiące, że każdy człowiek, niezależnie od poziomu kultury i cywilizacji, posiada pewną świadomość moralną, która w istotny sposób wiąże się z jego naturą⁵. Dzięki tej świadomości każdy

¹ Zob. A. Brich, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, Warszawa 2005, s. 169n.

² Zob. E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. 2, Warszawa 1985, s. 186.

³ Zob. KKK 1784.

⁴ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 84.

⁵ Zob. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 286.

człowiek posiada praktyczny sąd naszego rozumu, mówiący nam, co mamy robić, a czego nie i orzekający już po dokonaniu czynku o jego wartości moralnej⁶. Dla nas ważna jest soborowa definicja sumienia. Sobór w Konstytucji dogmatycznej o Kościele w sposób jasny podaje: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w sercu wypisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie sądzony. Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu. Dzięki sumieniu w niezwykle sposób ujawnia się to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”⁷.

Sumienie nie jest czymś gotowym, otrzymanym od Boga, ale ma charakter dynamiczny. Należy więc kierować jego rozwojem tak, aby nie błędziło i nie przyzwyczajało się do grzechu, zaś dobrze uformowane sumienie prawidłowo określa postępowanie człowieka w kategoriach dobra, zła lub powinności moralnej⁸. M. Jakubiec twierdzi, że rodzina stanowi najwłaściwsze miejsce formacji sumienia, a Kościół czy szkoła powinny nieść pomoc w tym zakresie⁹. Pamiętać należy o tym, że sumienie dziecka jest sumieniem wspieranym, to znaczy, że wspierają je dorośli, tym bardziej, że ma ono charakter chwiejny z racji bycia w stadium inicjacji. Trzeba pamiętać również, że charakterystyczne sumienie dziecięce stanowi bazę do dalszego rozwoju¹⁰. Stąd też podstawowym zadaniem rodziców i wychowawców będzie uwrażliwienie dziecka na obiektywne normy moralne, ale zawsze w odniesieniu do Boga osobowego jako jedyne Sędziego i Prawodawcy. Odpowiedzialnymi za ukształtowanie sumienia są w pierwszej kolejności rodzice¹¹, gdyż właśnie w rodzinie dziecko, obserwując zachowania rodziców, stopniowo przyswaja sobie ich wartości, normy i zachowania¹².

ETAPY ROZWOJU SUMIENIA

Wychowanie sumienia łączy się z procesem kształtowania ocen i postaw moralnych u dziecka, który jest długi i dość złożony. Psychologowie wyróżniają w nim cztery fazy, określając je, jako: anomia, heteronomia, socjonomia i autonomia. Pierwszą fazę charakteryzuje amoralność, czyli chaos moralny, w którym

⁶ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 22.

⁷ KDK 16.

⁸ Zob. T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, Kraków 1977, s. 301.

⁹ Zob. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka*, s. 283-305.

¹⁰ Zob. tamże, s. 289.

¹¹ Zob. FC 36.

¹² Zob. B. Siniarska, *Wychowanie w rodzinie - dla rodziny*, CTh 50 (1980) cz. 1, s. 15n.

człowiek szczególnie młody pozbawiony jest wyraźnych drogowskazów. W stadium anomicznym dziecko nie zdaje sobie sprawy z istnienia norm moralnych, zwraca uwagę nie na normy zachowania się, lecz na przykrość lub przyjemność związaną z danym postępowaniem. Dziecko jest jedynie w stanie określić to, co jest przyjemne i to, co jest przykre, w konsekwencji dobro i zło są dla dziecka wyłącznie subiektywne. Dobro jest tym, co daje przyjemność, zło tym, co jest nieprzyjemne¹³.

W stadium heteronomicznym istnieje świadomość obowiązywania norm moralnych, ale ich akceptacja wypływa z systemu kar i nagród. W tej fazie rozwoju sumienia dominuje autorytet starszych, najpierw rodziców, a następnie wychowawców i nauczycieli. Dorośli dają dziecku odczuć, jakie zachowania są dobre, a jakie złe, niezależnie, czy stanowią one dla dziecka źródło przyjemności, czy przeciwnie¹⁴. Ten etap kształtowania się sumienia charakteryzuje się ścisłym uzależnieniem od rodziców i nazywany jest także „nauczoną koncepcją życia”¹⁵. Sumienie heteronomiczne dąży najczęściej do unikania tego, co spotyka się z dezaprobatą dorosłych. Dziecko, dostrzegając tę dezaprobatę, doświadcza negatywnych stanów emocjonalnych, jak lęk czy frustracja, i stara się unikać takich zachowań, o których wie, że doprowadzą do takich uczuć¹⁶. Kolejne stadium rozwoju sumienia to etap socjonomiczny, charakteryzujący się tym, że przestrzeganie norm uzależnione jest od grup społecznych, głównie rówieśniczych. Na tym etapie rozwijają się natomiast uczucia wyższe, jak przyjaźń, troska o innych, życzliwość wobec otoczenia itp.¹⁷

Ostatnim etapem rozwoju jest sumienie autonomiczne, które charakteryzuje się wewnętrznym przekonaniem o słuszności zasad i własnego postępowania niezależnie od sankcji zewnętrznych¹⁸. Pogłębioną formą sumienia autonomicznego, w której punktem odniesienia są zinternalizowane zasady moralne pochodzące od Boga, jest sumienie teonomiczne¹⁹. Tę fazę cechuje ujawnianie się i umacnianie w podmiocie zdolności do oceny swych czynów według własnych, rodzących się we wnętrzu reguł moralnych. Zdolność tę nazywa się sumieniem,

¹³ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 3, *Wartościowanie moralne. Prawo - sumienie - dobro - zło*, Warszawa 1988, s. 128n; zob. także: J. Bagrowicz, *Pokuta w wychowaniu religijnym i katechezie*, AK 70 (1977) 412, s. 225n; S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 89n; M. Chłopowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, WPT 2 (1994) 2, s. 64n.

¹⁴ Zob. J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967, s. 80-84.

¹⁵ M. Rusiecki, *Uwarunkowania kształtowania się sumienia dziecka*, w: *W służbie dziecku*, red. J. Wilk, t. 3: *Społeczna troska o dziecko w XX wieku*, Lublin 2003, s. 10.

¹⁶ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 263.

¹⁷ Zob. E. Sujak, *Życie jako zadanie*, Warszawa 1989, s. 201.

¹⁸ Zob. Z. Chlewiński, Cz. Walesa, *Dziecko (Rozwój moralny)*, w: EK t. 4, kol. 523n; zob. także: J. Kostorz, *Katecheza dzieci w młodszym i średnim wieku szkolnym*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 85.

¹⁹ Zob. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 149-258; A. Drożdż, *Sakrament pojednania z Bogiem i z Kościołem. Teologia moralna szczegółowa*, cz. 4, Tarnów 2002, s. 137.

a powstającą na gruncie jego działania strukturę norm i ocen – moralnością autonomiczną (w psychologicznym znaczeniu autonomii)²⁰.

M. Nowak, odwołując się do poglądów R. Guardiniego, wyróżnia następujące etapy rozwoju sumienia: dzieciństwo, kryzys dojrzewania, młodość, przejście w wiek dojrzały i starość²¹. W odniesieniu do okresu dzieciństwa autor ten stwierdza, że sumienie dziecka charakteryzuje się „swoistym realizmem, obiektywizmem i ukierunkowaniem na to, co teraz”²². Twierdzi też, że ten etap jest bardzo ważny, stanowi bowiem podstawę dla kolejnych etapów rozwoju. „Jeśli dziecko nie przeżyje tej pierwszej fazy rozwoju jako dziecko, trudno oczekiwać dojrzałości sumienia w następnych fazach. (...) Dziecko, które nie uformowało w sobie przez współdziałanie z innymi (heteronomia) zachowań moralnych o charakterze realistycznym, nie nabędzie wiarygodnej autonomii sumienia – jako dorosły. Tak więc etap dzieciństwa jest bardzo istotny i konstytutywny dla dalszego życia i dla wychowania sumienia, w którym to okresie szczególne znaczenie pełni pierwsza spowiedź i Komunia św.”²³

Warto zatrzymać się nad tymi etapami i przedstawić je pod kątem psychologicznym, gdyż rozwój sumienia dokonuje się właśnie w sferze psychicznej człowieka. Są różne koncepcje rozwoju moralnego, a tym samym i sumienia²⁴. Stąd została wybrana teoria poznawczo-rozwojowa jako najbardziej odpowiednia dla naszych rozważań. Jej twórcą jest J. Piaget, który w rozwoju moralnym wyróżnił stadium heteronomii moralnej, gdzie normy traktowane są jako zewnętrzne względem jednostki i przestrzegane ze względu na autorytet dorosłych oraz sankcje, jakie grożą za ich naruszenie²⁵. Kolejnym etapem jest realizm moralny polegający na tym, iż reguły społeczne są przez dziecko traktowane jako realnie istniejące, narzucone z zewnątrz i tak jak prawa fizyczne nie podlegają dyskusji ani jakimkolwiek zmianom²⁶. Temu etapowi towarzyszy tak zwana immanentna sprawiedliwość objawiająca się w przekonaniu, że złamaniu czy też naruszeniu pewnej reguły zawsze towarzyszy następstwo w charakterze kary, z tym też związane jest poniekąd posługiwanie się przez dziecko kryterium odpowie-

²⁰ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, s. 264.

²¹ Zob. M. Nowak, *Wychowanie sumienia*, w: *Człowiek sumienia*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1997, s. 75.

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże.

²⁴ Zob. J. Trempała, D. Czyżowska, *Rozwój moralny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, cz. 3, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2004, s. 108-118. Autorzy wyróżniają koncepcję psychoanalityczną Freuda, gdzie stwierdzono, iż osobowość ma wewnętrzną organizację, która rozwija się z wiekiem jednostki. Podstawowym mechanizmem w teorii Freuda jest identyfikacja. Kolejną koncepcją jest teoria rozwoju moralnego jako wyniku uczenia się, a także poznawczo-rozwojowa koncepcja rozwoju moralnego.

²⁵ Zob. J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka*, Wrocław 1993, s. 120. Szersze opracowanie tych zagadnień można znaleźć w: J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967.

²⁶ Zob. J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka*, s. 121n; zob. także J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, s. 160-180.

działności obiektywnej, czyli uzależnienie moralnej oceny sytuacji od jej fizycznych i obiektywnych skutków, a nie od intencji sprawcy czy też ważności normy. Kolejnym krokiem w rozwoju jest etap moralnego relatywizmu polegający na dopuszczaniu zmian w obowiązujących regułach w zależności od sytuacji²⁷. Ostatnim etapem jest okres moralności autonomicznej, w którym człowiek kieruje się własnymi wartościami i zasadami, wiedziony wewnętrznym poczuciem obowiązku moralnego. Tutaj zanika już egocentryzm i dana osoba zaczyna rozumieć, że ludzie mogą się różnić poglądami. Pojawia się racjonalna świadomość moralna i ocenianie sytuacji pod kątem sprawiedliwości, równości i kontekstu sytuacji moralnej²⁸. Warto jeszcze wspomnieć inną koncepcję wypracowaną przez Kohlberga, który wyróżnia fazy moralności przedkonwencjonalnej, prowadzącej się do widzenia sytuacji w kategoriach bezpośrednio spostrzeganych i doświadczanych potrzeb. Następnie ma miejsce moralność konwencjonalna, podczas której dokonuje się internalizacja reguł i norm społecznych, a także moralność pokonwencjonalna, gdzie jednostka przyjmuje indywidualny punkt widzenia na określone sprawy. Tu człowiek akceptuje ogólnie przyjęte zasady i normy postępowania za własne²⁹. Według wyżej wymienionych etapów następuje również moralna formacja sumienia człowieka.

UWARUNKOWANIA ROZWOJU SUMIENIA

Rodzina jako kolebka dziecka i miejsce jego wzrostu odgrywa szczególną rolę w procesie formacji sumienia. Na ten problem zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Pomimo często bardzo poważnych dziś trudności w dziele wychowania, rodzice winni ufnie i z odwagą kształtować w dzieciach istotne wartości życia ludzkiego. Dzieci winny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, przyjmując prosty i surowy styl życia w głębokim przekonaniu, że więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”³⁰. Dlatego też rodzina jest tak bardzo ważnym środowiskiem dla prawidłowego kształtowania sumienia, ponieważ ma fundamentalne znaczenie w rozwoju człowieka, gdzie zmiany rozwojowe osobowości dokonują się zawsze w interakcji z otoczeniem. Dla dziecka tym otoczeniem jest właśnie rodzina³¹. Dziecko uważnie obserwuje swoje otoczenie,

²⁷ Zob. R. Stefańska-Klar, *Późne dzieciństwo. Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, cz. 2, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2006, s. 136; zob. także: J. Trempała, D. Czyżewska, *Rozwój moralny*, s. 113n.

²⁸ Zob. J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka*, s. 122n.

²⁹ Zob. J. Trempała, D. Czyżewska, *Rozwój moralny*, s. 115; zob. także: R. Murawski, *Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży*, CTh 50 (1980) cz. 1, s. 39-45; A. Brich, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, s. 166n.

³⁰ FC 37.

³¹ Zob. M. Tyszkowa, *Jednostka a rodzina: interakcje, stosunki, rozwój*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, cz. 1, red. M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowa, Warszawa 2006, s. 124n.

a szczególnie zachowanie rodziców, którzy poprzez własny przykład wychowują moralnie³².

Od strony biologicznej warunkiem rozwoju sumienia jest prawidłowe ukształtowanie się mózgu, pozwalające na myślenie i mówienie. Natomiast podstawowe czynniki kulturowo-społeczne warunkujące prawidłowy rozwój sumienia tkwią przede wszystkim we wczesnych oddziaływaniach rodziny. Na kształtowanie sumienia ma wpływ całościowy funkcjonowania rodziny, a nie tylko przekazywanie wskazówek, jak należy postępować³³. Na rozwój sumienia dziecka w rodzinie wpływa zachowanie się jej członków, głównie rodziców, oraz świadome motywowanie rodziców do właściwego postępowania³⁴. Dlatego też jednym z podstawowych uwarunkowań tworzących sumienie jest otaczająca dziecko atmosfera miłości rodziców względem siebie i w stosunku do niego samego. Ważne jest, aby małżonkowie utrwalali, uszlachetniali i pogłębiali swoją wzajemną miłość. Wtedy również ich dzieci będą w stanie założyć kiedyś prawdziwe chrześcijańskie rodziny i będą umiały kochać swoich rodziców³⁵. Przeżywane dzięki miłości poczucie bezpieczeństwa ma dla kształtu wewnętrznego osądu miejsce o tyle wyjątkowe, że stanowi fundamentalne doświadczenie dobra, przejmujące w okresie późniejszym rolę wzorca moralnego oraz normy gwarantującej prawa bliźniego. Pozbawione tak powstałej skali porównawczej dziecko traci z oczu punkty orientacyjne, co się później objawi w ciągłym szukaniu rekompensaty za doznaną krzywdę lub będzie oznaczać utratę wiary w siebie i poddawanie się negatywnym wpływom otoczenia³⁶. Klimat miłości jest więc koniecznym warunkiem wyrabiania sumienia dojrzałego³⁷.

ROLA RODZICÓW W KSZTAŁTOWANIU I WYCHOWANIU SUMIENIA DZIECKA NA POSZCZEGÓLNYCH ETAPACH ROZWOJU

W procesie kształtowania sumienia dziecka bardzo ważny jest okres jeszcze przed jego narodzeniem. Procesy duchowe dokonujące się w łonie matki, chociaż są jeszcze nieuświadomione, to jednak rzutują na całe życie człowieka i pozostają w nim na zawsze. Tymi procesami można kierować przez odpowiedni tryb życia matki. Nie bez znaczenia jest atmosfera skupienia, modlitwy i pogody ducha, ponieważ jest rzeczą udowodnioną, że nie tylko czynniki fizyczne, ale i duchowe łączą matkę z dzieckiem. Pobożność matki rzutuje na późniejszą religijność dziecka,

³² Zob. H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, w: F. Adamski, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 202n.

³³ Zob. Z. Chlewiński, *Kształtowanie się sumienia dojrzałego*, *Dobry Pasterz* 12 (1992), s. 51.

³⁴ Zob. tamże, s. 51.

³⁵ Zob. H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, s. 202-204.

³⁶ Zob. M. Chłopowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, s. 63.

³⁷ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna*, s. 135.

która będzie bardziej spontaniczna, a dziecko bardziej otwarte na wartości religijne³⁸.

Nie można świadomie pokierować wychowaniem sumienia dziecka, jeśli nie posiada się przynajmniej elementarnej znajomości psychicznej struktury sumienia wieku dziecięcego. O budzeniu się sumienia w dziecku można mówić dopiero pod koniec drugiego i na początku trzeciego roku życia. Budzi się wtedy w dziecku świadomość własnego „ja” i rozpoczyna się okres rozwoju intelektualnego oraz rozwoju wyobraźni³⁹. W metodyce kształtowania sumienia chodzi o poruszenie przez wychowawcę bodźców służących do budzenia i aktywizacji tego uzdolnienia. Tak jak w przypadku innych treści wychowania, kształtowanie sumienia zaczyna się już w okresie życia nieświadomego. Możemy mówić wtedy o sumieniu jako przeżyciu porządku.

Dziecko ma swoje pragnienia dotyczące pokarmu i fizycznej bliskości osoby kochanej, które są nie zawsze spełniane; zdobywa nieświadomie doświadczenie, że jego pragnienia nie są ostateczną instancją, lecz spełnienie ich jest zależne od dorosłych. Dużą rolę w tym kształtowaniu odgrywają rodzice, starając się spełniać lub nie spełniać potrzeby dziecka, jednak nie mogą w tym kierować się humorami lub własnymi zachciankami, lecz zawsze powinno to wynikać z wychowawczego planu miłości i odpowiedzialności. W tym okresie życia kodeksem moralnym dla dziecka jest oblicze matki, które jest radosne, gdy akceptuje zachowanie dziecka lub zasmucone, gdy dziecko zachowuje się źle⁴⁰. Na tym można później budować prawidłowe sumienie, rozumiejąc przeżycie porządku moralnego jako coś ustanowione przez mądrość i miłość Stwórcy, a nie tylko jako sumę nakazów i zakazów, którym należy się podporządkować ze strachu przed karą⁴¹. Z pewnością rola, jaką odgrywa środowisko rodzinne, jest nieoceniona dla młodego człowieka, stąd też od odpowiedniego wychowania zależy dalszy rozwój dziecka. Dobrze jest, gdy rodzice umieją odpowiednio wypośrodkować swe działania wychowawcze, tak by z jednej strony nie okazywać przesadnej miłości, a z drugiej unikać surowości, bowiem takie postawy odbijają się negatywnie na dziecku i w konsekwencji wypaczają jego rozwój⁴².

Doświadczenie powinności jest również ważnym elementem kształtowania sumienia w przypadku dziecka najmłodszego. Kategoria powinności od początku jest skuteczna, ponieważ zanim można zacząć mówić o wyraźnej świadomości dziecka co do reguł postępowania, normy zaczynają je już kształtować. Dlatego normy powinności powinny być celowo uświadamiane przez rodziców swoim

³⁸ Zob. H. Piszkański, *Program religijnego wychowania w świetle psychologii prenatalnej*, Katecheta 23 (1979) 2, s. 53; zob. także: M. Chołowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, s. 63-65.

³⁹ Zob. E. Sujak, *Stawanie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*, Znak 24 (1972) 215, s. 691.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 692n.

⁴¹ Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 189.

⁴² Zob. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka*, s. 292n.

dzieciom. Po każdym spełnieniu przez dziecko powinności, rodzic powinien wyrazić mu uznanie i wynagrodzić jakimś małym dowodem miłości, wyrażającym się choćby poprzez pochwałę. Jest to działanie pedagogiczne, gdyż w hierarchii wartości dziecka w wieku późniejszym będą dominowały te wartości, które dziecko najczęściej doświadczało, a więc wartości materialne lub osobowe i duchowe⁴³. Dla właściwego rozwoju sumienia istotną sprawą jest pomoc dziecku w odkryciu kategorii dobra i zła, tak by miało ono podstawowe pojęcie dotyczące rozróżnienia tego, co dobre od tego, co złe⁴⁴. W okresie, kiedy dziecko przechodzi od życia nieświadomego do życia świadomego, zaczyna w nim dojrzewać sumienie, dzięki któremu zdobywa pierwsze umiejętności kwalifikowania rzeczy oraz spraw na dobre i złe. Można zatem powiedzieć, że pod koniec trzeciego roku życia dziecko posiada już sumienie zdolne do stopniowego wartościowania odkrywanych kategorii. Dziecko w tym czasie nie dysponuje argumentami rozumowymi, stąd wyborami kierują upodobania chwili, a nakazy i zakazy są okazją do budowania samodzielności i niezależności w podejmowaniu decyzji⁴⁵.

W kształtowaniu sumienia dziecka rodzice, a zwłaszcza ich więź uczuciowa z nim i ich postępowanie moralne, spełniają pierwszorzędną rolę. Oni też ukazują dziecku prawdę o tym, że źródłem nakazów i zakazów jest sam Bóg. Jeśli dziecko kocha Boga, a kocha Go także poprzez rodziców, to głos Boży w sumieniu jest najważniejszy i wówczas chce czynić tak, jak Bóg nakazuje. Natomiast jeśli postąpi inaczej, odczuwa wyrzuty sumienia, bo sprawiło przykrość Temu, którego kocha. Sumienie jest głosem Bożym, ale w swym rozwoju jest ono wcześniej głosem rodziców, z którym dziecko się utożsamia, jeśli ich kocha⁴⁶. Kształcenie u dziecka umiejętności wyboru wymaga najpierw wyrabiania w nim wrażliwości na wartości, zwłaszcza wartości duchowe, wartości wyższego rzędu. Człowiek nie będzie wybierał określonych dóbr, jeśli nie będzie przekonany o ich wartości. Dziecko również musi najpierw dostrzec wartość konkretnego dobra, określonego czynu. Musi niejako doświadczyć na sobie, we własnym życiu, że wybór tych wartości przynosi mu radość, że je napełnia szczęściem. Pomocą w wyrobieniu u dziecka takiego przekonania jest duża uczuciowość, wrażliwość, spontaniczność i świeżość przeżyć oraz brak skrupowania różnymi konwenansami i maskami, które utrudniają nieraz życie człowiekowi dorosłemu. Rodzice, chcąc uczulić dziecko na wybór wartości, winni u niego rozwijać różne uczucia wyższe, religijne, moralne, estetyczne, intelektualne, gdyż bogata uczuciowość wyższa w wybitnym stopniu przyczynia się do uwrażliwienia na wartości duchowe⁴⁷. Rodzice mogą uwrażliwiać dziecko na wartości wyższe, wykorzystując do tego celu różne

⁴³ Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, s. 190n.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 191n.

⁴⁵ Zob. M. Chłopowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, s. 66n.

⁴⁶ Zob. P. Poręba, *Wychowanie moralne w rodzinie*, w: *W służbie ludowi Bożemu*, red. B. Bejze, Poznań-Warszawa 1983, s. 280n.

⁴⁷ Zob. M. Wolicki, *Rozwój moralny dziecka w rodzinie*, CST 14 (1986), s. 241n.

sytuacje codziennego życia: poznawanie przyrody, kontakt z ludźmi, poznawanie nowych rzeczy i zjawisk, podróże i wycieczki, a także różne wypadki losowe i nieszczęścia, które są okazją do pogłębienia życia duchowego dziecka. Wrażliwość na wartości wyższe jest podstawą wyboru tychże wartości⁴⁸.

Wiek przedszkolny wymaga dalszej pracy w dziedzinie kształtowania sumienia. Dusza dziecka jest otwarta i zawsze gotowa na przyjęcie każdego dobra, jest to okres pierwszych przeżyć religijnych, od których zależy całe późniejsze wychowanie. W tym czasie istnieje także zagrożenie dalszego rozwoju dziecka, ze strony matki, jeżeli po urlopie macierzyńskim wraca ona do pracy zawodowej i nie może się już zajmować dzieckiem w tak bezpośredni sposób jak dotychczas. Dla dzieci, które w pierwszym okresie swego życia, dzięki świadomemu prowadzeniu przez matkę, poznały podstawową Bożą prawdę i razem z rodzicami starały się ją urzeczywistniać w swoim życiu, przedszkole może mieć wielkie znaczenie religijno-pedagogiczne. Jest to okres ujawniania się ogromnej roli autorytetu u dziecka. Przeżycia religijne dziecka pogłębiają się przez wspólnotowość, czyli na podstawie bezpośredniego kontaktu między rówieśnikami i dorosłymi na podłożu wzajemnej miłości. Dlatego należy uwrażliwiać rodziców i ciągle im przypominać, że nie powinni przenosić całego ciężaru wychowania religijnego i odpowiedzialności za nie na przedszkole. Gdy w pierwszych latach życia dziecka zostały ukształtowane podstawy życia religijnego, to w okresie przedszkolnym należy je kontynuować⁴⁹.

W pierwszym okresie rozwoju dziecka jednym ze środków wychowawczych pomagających w kształtowaniu sumienia jest przyzwyczajanie. W wieku przedszkolnym stopniowo rozwija się jego własna wola, która najlepiej jest ćwiczona i uzewnętrzniana w tak zwanym „wieku przekory”. Dlatego w tym wieku można już utwierdzać dziecko w takim postępowaniu, które będzie wymagało jego osobistego aktu woli w celu kształtowania swojej postawy zgodnie z obowiązującymi zasadami moralnymi. Mamy tu na myśli wyrobienie w nim „cnót dziecięcych”, czyli prawdziwego obrazu „dobrego dziecka”. Dzieje się to na dwóch płaszczyznach: miłości wertykalnej i horyzontalnej. W odniesieniu do Boga należy wymienić: życie modlitewne, chętnie spełnianie woli Bożej, czyli posłuszeństwo głosowi sumienia, które mówi, jakim Bóg chce widzieć dziecko oraz usposobienie pokutne wyrażające się w zwracaniu do Boga w celu przeproszenia i starania się o naprawienie tego, co było złe. W kierunku horyzontalnym będzie to gotowość pomagania innym, którą dziecko powinno wprowadzać w czyn, a także czyny wynikające z życzliwości, wdzięczności, posłuszeństwa⁵⁰. Do cnót dziecięcych należy także bycie dobrym, które nie jest skierowane do drugiego człowieka,

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Zob. M. Chłopowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, s. 68n.

⁵⁰ Zob. D. Waloszek, *Pedagogika przedszkolna*, Kraków 2006, s. 223-232. Zob. także: M. Chłopowiec, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie*, s. 67.

ale jest wyrazem miłości własnej. G. Hansemann ma tu na myśli wesołość, jaką dziecko wynosi z życia, męstwo, z jakim znosi ból, które ma charakter ćwiczenia woli, wstydlivość, czystość ciała. Treść tych wszystkich dziecięcych cnót bardzo często jest ujęta w konkretne reguły, co należy czynić, a czego nie wolno. Wszystkie te normy postępowania składają się na treść sumienia dziecka w omawianym okresie rozwojowym. Kierując dziecko w stronę tych cnót, należy pamiętać zawsze o ich odniesieniu do Boga lub do drugiego człowieka, które powinno być nacechowane miłością. Jeszcze zanim dziecko pójdzie do szkoły, powinno mieć wpojone przekonanie, że im więcej ktoś świadczy miłości, tym jest lepszym człowiekiem⁵¹.

Innym sposobem kształtowania sumienia w tym wieku jest rozbudzanie prawidłowej świadomości winy. Dziecko, angażując się w jakieś działanie, kierowane poczuciem winy, stara się powrócić do poprzedniego stanu. Doświadczenie to jest tak niejasne i zatarte, że dziecko potrzebuje kierownictwa duchowego, aby i tu zdobyło trwałą podstawę dla rozwoju zdrowego sumienia. Dlatego dziecku w wieku przedszkolnym należy wyjaśnić osobowy składnik winy, czyli rozróżnienie między obiektywną i subiektywną winą dziecka. W procesie kształtowania się w dziecku poczucia winy bardzo ważną rolę odgrywają nagroda i kara oraz pochwała i nagana. Ich formacyjna funkcja jest bardzo duża, jeśli będą stosowane w zależności od subiektywnego udziału dziecka w jakiejś czynności. Dlatego dzieci przyjmą nawet surową karę bez żadnej szkody dla ich psychicznego rozwoju i ich stosunku do dorosłych, jeśli będą miały poczucie, że kara jest słuszna. Również pochwała i nagradzanie będą skuteczne tylko wtedy, gdy dziecko będzie odczuwało, że na nie zasłużyło. niesprawiedliwe i niekonsekwentne posługiwanie się nagrodą i karą będzie zakłócało reakcje sumienia, prowadząc do jego zubożenia. Nagradzanie i karanie to zwykłe formy pedagogiczne prawidłowej reakcji wychowawcy, które zawsze muszą być specjalnie uzasadnione. Tylko wtedy osobowy związek dziecka z dorosłymi nie tylko pozostaje utrzymany, ale jeszcze się wzmacnia. Wraz z rozbudzeniem się w nim świadomości winy dziecko wierzące zaczyna rozumieć swoją winę także wobec Boga. Nie można jednak jednoznacznie powiedzieć, że te pierwsze odczucia winy są „grzechami”, ponieważ dziecko dopiero zaczyna się uczyć rozróżniania winy obiektywnej od subiektywnej⁵². Dlatego słowo „grzech” należy wprowadzać do wychowania dopiero w odniesieniu do dzieci, które uczęszczają już do szkoły, gdyż one lepiej potrafią odróżnić winę obiektywną od subiektywnej⁵³.

Duże znaczenie dla kształtowania sumienia dziecka w wieku przedszkolnym ma „teonomia sumienia”. Dziecko powinno poznać, że cały porządek moralny pochodzi od Boga i dlatego przez złe działanie można zawinąć nie tylko względem

⁵¹ Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, s. 194n.

⁵² Zob. Z. Marek, *Wychowywać do wiary*, Kraków 1996, s. 106-111.

⁵³ Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, s. 196n; zob. także: M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka*, s. 292.

drugiego człowieka, ale także względem Boga. Takie treści powinna poruszać z dzieckiem matka lub inna osoba, np. katecheta na podłożu autentycznych więzów miłości. Codzienna modlitwa wieczorna jest najlepszym momentem uświadczenia dziecku teonomii sumienia. W modlitwę zaleca się włączenie spojrzenia na przebieg całego dnia, w czym najczęściej pomaga dziecku matka. Spojrzenie na przebieg całego dnia nie może się ograniczyć jedynie do tego, w czym dziecko zawiniło względem Boga. Czyli nie może to być typowy rachunek sumienia. To spojrzenie powinno także obejmować te wszystkie wydarzenia, w których dziecko zachowało się w sposób właściwy, czyli tak, jak tego chce Bóg. Za to dobro, które udało się w ciągu dnia uczynić, należy Bogu podziękować. To wesprze przekonanie, że do czynienia dobra każdemu potrzeba Bożej pomocy, której On nie odmawia nikomu, kto ma dobrą wolę i dobre intencje. Pozwala to uniknąć także faryzejskiej zarozumiałości, gdyż świadczenie dobra nie jest tylko osiągnięciem samego dziecka, lecz wynikiem działania mocy Bożej. Za wszelkie zło, które dziecko popełniło w ciągu dnia, należy Boga przeprosić, pamiętając o tym, aby z żalem dziecko wiązało także pragnienie poprawy. Możliwe są tutaj także podejmowane konkretne postanowienia, ale muszą one być omówione z matką i z jej pomocą wprowadzane następnego dnia w życie⁵⁴. Działania wychowawcze mają na celu nie tylko wprowadzić dziecko w dziedzinę rozeznawania tego, co dobre, a co złe, lecz także stopniowo odkrywać przed nim zobowiązanie do czynienia dobra. Tu istotnym elementem w wychowaniu jest uwrażliwienie na autorytet Boga, z którym należy się liczyć w zajmowaniu określonych postaw moralnych. Autorytet ten jest też czynnikiem rozstrzygającym w sprawie norm moralnych⁵⁵.

Podsumowując, należy zauważyć, iż ludzkie sumienie kształtuje się stopniowo. Rozpoczyna się od przyzwyczajania dziecka od najwcześniejszych lat do porządku, powinności, odkrywania kategorii dobra i zła, od budzenia w wieku przedszkolnym świadomości reguł postępowania, do moralności opartej na normach w okresie szkolnym i wreszcie do moralności opartej na przekonaniach w wieku dojrzewania. Istotną rolę w tym względzie odgrywają rodzice dziecka⁵⁶. Dojrzałe sumienie kształtuje się zatem poprzez aktywne uczestnictwo, doświadczenie i wypróbowanie swoich decyzji moralnych. Należy więc z całą mocą podkreślić wielką potrzebę formacji sumienia, gdyż od tego zależy przyszłość człowieka.

⁵⁴ Zob. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, s. 198n.

⁵⁵ Z. Marek, *Wychowywać do wiary*, s. 110.

⁵⁶ Zob. S. Kulpaczyński, *Samowychowanie*, *Seminare* 4 (1979), s. 207-212.

ZUSAMMENFASSUNG

Die primäre Rolle der Familie in der Gestaltung des Gewissens des Kindes

In der bedeutsamen Aufgabe, die die Formation des Gewissens eines Kindes schafft, spielt die Familie, die als Quelle der Moral und die erste Erziehungsschule gilt, die bedeutende Rolle. Die Rolle der Familie in diesem Prozess ist so wichtig, dass das Gewissen nicht etwas Fertiges ist, sondern einen dynamischen Charakter hat und eine richtige Steuerung erfordert. Die Erziehung des Gewissens verbindet sich mit dem Prozess, der die Beurteilung und die moralischen Haltungen bei dem Kind gestaltet. Dieser Prozess besteht aus vier Etappen: Anomie, Heteronomie, Sozionomie, Autonomie. Der bedeutende Beitrag von der psychologischen Seite zur Gestaltung des Gewissens leisteten J. Piaget und L. Kohlberg, indem sie die einzelnen Etappen der Gewissensentwicklung charakterisierten. Das Kognitions- und Entwicklungskonzept der moralischen Entwicklung bedeutet nämlich die große Hilfe in der Erforschung von den Fragen, die das Funktionieren des Gewissens betreffen. Zweifellos beeinflusst die Gewissensentwicklung die elterliche Einstellung, die verschiedene Gründe hat: die Kenntnisse über die psychologische, biologische und moralische Entwicklung des Kindes; die Nähe und die Wärme, die dem Kind erwiesen werden; das Beispiel des guten Lebens; das Aufstellen von Anforderungen; der Aufbau der Autorität, aber auch das Beibringen der Sündenempfindlichkeit und die Entwicklung des richtigen Schuldgefühls. Das menschliche Gewissen bildet sich stufenweise und beginnt in jüngsten Lebensjahren. Deshalb muss man sich alle Mühe geben, um sie richtig zu gestalten. Die Quelle dieses Prozesses liegt schon in der Familie.

Sylvia Łastowska
Szczecin

ŚRODOWISKO RODZINNE W KSZTAŁTOWANIU ZACHOWAŃ U DZIECI

Dziecko w ciągu swojego życia poddawane jest oddziaływaniom różnych środowisk wychowawczych. Ich wpływ zmienia się w zależności od etapu rozwoju, na którym się ono znajduje, jak również od indywidualnych doświadczeń życiowych. Rodzina należy do tych środowisk wychowawczych, których wpływ rozciąga się na okres całego życia¹.

Rola rodziców polega nie tylko na żywieniu dziecka, opiece nad nim, wychowaniu i decydowaniu o losach dziecka. Rodzice stanowią istotne oparcie w procesie kształtowania się osobowości dziecka, jego świata myśli, uczuć, dążeń oraz przy wyodrębnianiu poczucia własnego „ja” i tworzeniu się obrazu samego siebie. Zapewniają oni dziecku poczucie bezpieczeństwa².

Wychowanie dziecka dokonuje się wśród różnych środowisk, jednym z nich jest rodzina – pierwsze i podstawowe miejsce³. Najważniejszymi wychowawcami są rodzice. Ich wychowawcze uprawnienia, jak również zobowiązania płyną z faktu macierzyństwa i ojcostwa, jest to naturalna płaszczyzna ich praw i obowiązków⁴. Rodzina jest powszechnie uważana za pierwsze i najtrwalsze ogniw oddziaływań wychowawczych⁵. Zatem nie można izolować zadań rodzicielskich od zadań wychowawczych, a fakt, że rodzice przekazują życie dzieciom, jest zasadniczą podstawą ich uprawnień wychowawczych⁶. Wychowawcza rola rodziców, pierwsza i uprzywilejowana, nie jest jednak w praktyce prawdą tak oczywistą, mimo że to właśnie rodzina jest pierwszą wspólnotą wychowującą⁷. Zwłaszcza rodzice wobec dzieci są pierwszym źródłem poczucia bezpieczeństwa fizycznego i emocjonalnego lub ich braku. Doświadczenie bezwarunkowej

¹ P. Migąła, *Rodzina jako jeden z czynników ryzyka, prowadzących do zaburzeń w zachowaniu i niedostosowania społecznego młodzieży*, w: *Rocznik Pedagogiki Rodziny. Studia i rozprawy*, t. 5, red. H. Cudak, Piotrków Trybunalski 2002, s. 225.

² M. Ziemska, *Rodzina i dziecko*, Warszawa 1986, s. 11.

³ J. Stala, *Istota i zasady katechezy rodzinnej*, w: *Rodzina - szkoła - Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasiak, Warszawa 2003, s. 91.

⁴ S. Dziekoński, *Korelacja i dialog - możliwości i ograniczenia*, w: *Rodzina - szkoła - Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasiak, Warszawa 2003, s. 30.

⁵ Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 79, 80.

⁶ K. Majdański, *Pierwsi wychowawcy*, w: *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 243.

⁷ K. Majdański, *Pierwsi wychowawcy*, s. 258-260.

miłości⁸ wywiera głęboki wpływ na poczucie własnej wartości dziecka i decyduje o tym, czy zechce przyjąć to, czego uczy je rodzina⁹.

Aktualność zagadnienia wydaje się być niepodważalna, z tego też względu w niniejszym tekście poruszony zostanie temat wpływu środowiska rodzinnego na zachowanie dzieci. Istotna w kształtowaniu zachowań dziecka jest atmosfera, w której wzrasta – właśnie jej będzie poświęcona pierwsza część artykułu. Każda rodzina charakteryzuje się swoim specyficznym stylem wychowania – to zagadnienie poruszone zostanie w kolejnej części tekstu. Natomiast ze stylami wychowania ściśle powiązane są postawy rodzicielskie, których wpływ jest ogromny na kształtowanie się zachowań dziecka, ten temat zamyka niejako rozważania artykułu.

1. ATMOSFERA RODZINNA

Ogólnie uznaje się, że każda rodzina posiada swoją indywidualną, niepowtarzalną wewnętrzną organizację oraz układ stosunków rodzinnych. Układ ten mogą wyznaczać czynne w danej rodzinie i na zewnątrz niej siły przyjazne harmonii i wspierające scalanie wspólnoty rodzinnej lub przeciwnie – siły wrogie i zagrażające tej jedności, które mogą spowodować rozkład rodziny, doprowadzając nieraz aż do zupełnego jej rozpadnięcia się. Na wdzieranie się do rodziny sił wrogich jej spistości może ona jednak też zareagować odmiennie – wzmocnieniem swej solidarności. Przyjazne otoczenie, które członkom danej rodziny dostarcza okazji do wyrażania swej osobowości i zdobycia uznania w szerszym kręgu, może spowodować rozluźnienie więzi rodzinnych i zwiększenie aktywności społecznej tych członków. Jeżeli rodzina jest dobrze zorganizowana wewnątrz, to może na to zareagować większym zamknięciem się i zwiększoną satysfakcją jej członków w działalności wewnątrzrodzinnej. Rodzina musi przystosować się od wewnątrz do różnorodnych oddziaływań niezliczonych i zmiennych czynników składających się na życie i wpływających na stosunki jednych członków rodziny do drugich. W warunkach korzystnych uczucia miłości, lojalności przeważają i utrzymana jest harmonia rodzinna. W warunkach

⁸ Ks. prof. Józef Stala słusznie twierdzi, iż „Mówiąc o wychowaniu nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani. Również i wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunika osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości. Rodzicielstwo stwarza sobie tylko właściwe współistnienie i współdziałanie samodzielnych osób”. J. Stala, *Personalistyczny charakter życia i wychowania rodzinnego*, w: *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 379.

⁹ M. Dubiel, *Rodzina - zagrożenia i szanse*, Wychowawca 11 (2006), s. 24-26.

nadmiernych napięć i konfliktów powstają wzajemne antagonizmy, a nawet nienawiść i wówczas całość rodziny jest zagrożona¹⁰.

Warunki i atmosfera życia rodzinnego, jaką tworzy wspólnota bliskich sobie emocjonalnie osób, zespolonych ze względu na silną więź, wymaga od swych członków integralnego zespolenia celów i dążeń, podejmowanych dobrowolnie. Jest ona początkiem i źródłem kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi emocjonalnych między rodzicami i dzieckiem, rodzeństwem. Trwałość więzi duchowej i materialnej, funkcjonalnie związanych z codziennym współdziałaniem wszystkich członków rodziny, świadczy o jedności wspólnoty i jej sile, również w zakresie wychowawczego funkcjonowania. Wspólnota rodzinna stwarza nieograniczone możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie, interakcji, możliwości permanentnego, codziennego obcowania najbliższych osób. W tym między innymi tkwi olbrzymia wartość rodziny jako wspólnoty życia, wspólnoty emocjonalnej, kulturowej, wychowawczej, opiekuńczej i zamieszkania. Od początku życia dziecka, w tej wspólnotcie, rozpoczyna się proces wychowania, pomoc w procesie wprowadzania w świat wartości ogólnoludzkich. Wychowanie rodzinne spełnia się poprzez silną więź osobową między rodzicami i dziećmi, wyrażającą się między innymi w odpowiedzialności za drugiego człowieka, poprzez „dawanie” odpowiedzi na wołanie dziecka¹¹. Papież Jan Paweł II w *Liście do rodzin* ujął wychowanie w rodzinie jako obdarzanie człowieczeństwem, obdarzanie dwustronne (por. LR 16).

Rodzina jest pierwszym środowiskiem dającym człowiekowi możliwość wszechstronnego rozwoju, wprowadzania go w świat norm i wartości. W środowisku rodzinnym podstawowym wymogiem procesu wychowawczego jest sprzyjająca atmosfera. Z tego względu wśród wartości wychowawczych domu rodzinnego na pierwszym miejscu należy wymienić niepowtarzalną atmosferę domową, rodzinną¹².

Atmosfera wychowawcza domu, którą można porównać do klimatu, w którym wzrasta i rozwija się dziecko, ma wielkie znaczenie dla jego prawidłowego rozwoju. Już w pierwszych tygodniach życia otoczenie, osoby najbliższe wywierają swój wpływ na przeżycia emocjonalne dziecka, które stanowią podstawę rozwoju jego uczuć, jego stosunku do ludzi i świata. Atmosfera pogody i życzliwości otaczająca dziecko ma wpływ na jego aktywność, a tym samym na jego lepszy i szybszy rozwój. Ostre konflikty między rodzicami, awantury domowe, powodują ciągłą niepewność sytuacji. Czasem atmosfera panująca w domu, pozornie spokojna na zewnątrz, faktycznie pełna jest napięć, stresów i obcości.

¹⁰ J. Rembowski, *Rodzina jako system powiązań*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 130.

¹¹ J. Izdebska, *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Nowy wymiar dzieciństwa*, w: *Rocznik Pedagogiki Rodziny. Studia i rozprawy*, t. 5, red. H. Cudak, Piotrków Trybunalski 2002, s. 129, 130.

¹² J. Wilk, R. Bieleń, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, w: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006, s. 440.

Atmosfera wychowawcza domu rodzinnego, jeśli jest właściwa, sprzyja realizowaniu zadań wychowawczych. Prowadzeniu rozmów z dziećmi na te tematy sprzyja ciepła i serdeczna atmosfera rodzinna. Jest ona podstawą zaufania i poczucia bezpieczeństwa¹³. Atmosferę rodzinną kształtuje całe życie rodziny, wyrasta ona z naturalnej więzi miłości, która łączy rodziców ze sobą i z dziećmi oraz rodzeństwo pomiędzy sobą. Oznacza to, że najważniejszym źródłem atmosfery rodzinnej są osoby w rodzinie i jakość relacji między nimi, które wytwarzają pewien dominujący nastrój uczuciowy. Mówiąc o wychowawczym znaczeniu atmosfery rodzinnej, należy podkreślić, że dziecko jest w niej niejako zanurzone w sposób naturalny od początku życia. Z tego względu, kiedy atmosfera domowa jest pogodna i życzliwa, wtedy dziecko ma ułatwione uspołecznienie, bowiem kształtowane są w nim odpowiednie postawy społeczne, moralne i religijne. Natomiast, jeżeli jest odwrotnie, dziecko ma utrudniony start życiowy¹⁴. Troska rodziców o dobrą atmosferę wychowawczą domu pozwala wytworzyć właściwe warunki dla rozwoju dziecka i dla jego funkcjonowania w dalszym życiu. Niekorzystna atmosfera wychowawcza w rodzinie często hamuje normalny rozwój intelektualny i emocjonalny dzieci. To ona powoduje, że dziecko czuje się w otaczającym świecie bezpieczne lub ma poczucie zagrożenia, przeżywa stany lękowe, pozytywnie odczuwa bliskość innych ludzi lub czuje się wśród nich zagrożone, samotne. Dziecko pod wpływem złej atmosfery wychowawczej w domu nie liczy się z potrzebami innych kolegów, w wypadku konfliktu z nimi używa często siły fizycznej. Decydujące znaczenie dla kształtowania pozytywnej atmosfery wychowawczej ma odpowiedni styl kierowania i stosowanie odpowiednich środków wychowawczych. Niedopuszczalny jest brak uporządkowanego planu życia codziennego, ponieważ rodzi to napięcia, zdenerwowanie, kłótnie. Od rodziców zależy, czy wszystkie codzienne sprawy ułożą się harmonijnie, czy stworzą wrażenie pośpiechu, niepewności, zamieszania. Na atmosferę w rodzinie wpływa też odpowiedni rytm życia domowego. Rozkład codziennych obowiązków powinien ułatwić tworzenie pozytywnych relacji między domownikami, wdrażanie dzieci do określonych prac, rozwijania wspólnych zainteresowań, wspólnego spędzania czasu¹⁵.

Każda rodzina tworzy swój własny świat, który określa jej spójność, rozwija uczucia i działania, kształtuje i przekształca osobiste dążenia członków rodziny oraz wyobrażenia o sobie i innych. Rodzina wytwarza swoją indywidualną i niepowtarzalną organizację i układ stosunków rodzinnych. Stanowi ona miejsce „przepływu uczuć”, które określają właściwą danej rodzinie atmosferę. Ta właśnie atmosfera wpływa na rozwój osobowości dziecka. W prawidłowo funkcjonującej rodzinie zaspakajane są podstawowe potrzeby psychiczne dziecka, takie jak

¹³ Por. A. Skreczko, *Atmosfera wychowawcza domu*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/atmosfer.html> [dostęp: 15.02.2009].

¹⁴ J. Wilk, R. Bieliń, *Pedagogika rodziny...*, s. 441.

¹⁵ Por. A. Skreczko, *Atmosfera wychowawcza...*

doznawanie i odwzajemnianie miłości, potrzeba akceptacji i afiliacji, bezpieczeństwa, uznania i współdziałania¹⁶.

2. STYLE WYCHOWANIA W RODZINIE

W każdej z rodzin można zauważyć dominujący styl wychowania. Najczęściej wymienia się trzy podstawowe style wychowania: autokratyczny¹⁷, demokratyczny¹⁸ i liberalny¹⁹. Często style wychowania nie tworzą jednego, czystego, określonego typu, lecz stanowią własny układ cech charakterystycznych dla różnych typów. Każdy z nich może cechować się różnym natężeniem, co w zasadniczy sposób wpływa na określone zachowania dziecka²⁰.

2.1. Styl demokratyczny

Zasadą stylu demokratycznego jest wzajemne poszanowanie praw wszystkich członków rodziny. Można wskazać następujące jego cechy²¹:

- wzajemne zaufanie, sympatia, życzliwość;
- poszanowanie praw i uczuć każdego członka rodziny;
- troska o rozwój wszystkich osób w rodzinie;
- wspólne planowanie działań i rozwiązywanie problemów;
- luźne sposoby kontroli;
- nienarzucanie zadań;

¹⁶ Prawidłowy rozwój dziecka zależy od wielu czynników. Należy do nich zaakceptowanie dziecka takim, jakim ono jest. Ważną rolę odgrywa nie tylko przeżywanie przez rodziców uczuć do dziecka, ale także ich okazywanie, które pozwala mu na ukształtowanie postawy wiary w to, że jest osobą kochaną, godną miłości. Do „mądrej” miłości należy poszanowanie praw dziecka, jako pełnoprawnego członka rodziny, stawianie mu rozsądnych wymagań dostosowanych do jego możliwości rozwojowych, współdziałanie z nim w jego aktywności, a także dawanie dziecku właściwej swobody zgodnej z jego poziomem rozwoju. Dziecko kochane wierzy, że jest osobą wartościową, godną miłości, wierzy w siebie, w swoje zdolności i chce je rozwijać. Wielu psychologów podkreśla, że o efektach wychowania dzieci nie decydują specjalne metody, lecz więzi rodziców z dziećmi. Carl Rogers - amerykański psycholog twierdził, że prawdziwe relacje z innymi prowadzą do wzrastania, ulepszania się osób, dojrzewania i rozwoju. U podstaw takich relacji leży autentyczność, czyli to, czy wchodząc w relacje z innymi, człowiek jest sobą, czy jest szczery, otwarty. Aby relacje były prawidłowe potrzebne jest poszanowanie godności drugiego człowieka. Por. M. Ryś, *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa 2004, s. 5-7.

¹⁷ Dominacja rodzica, dziecko jest zobowiązane do posłuchu i wykonywania poleceń. Założeniem autokratyzmu jest stwierdzenie, że rodzice zawsze mają rację, a obowiązkiem dzieci jest bezwzględne posłuszeństwo.

¹⁸ Wiele spraw i problemów jest dyskutowanych razem z dziećmi, uzgadnianych wspólnie. Rola rodziców polega na koordynowaniu działań swoich dzieci.

¹⁹ Styl liberalny można podzielić na dwa rodzaje: kochający, w którym rodzice są z dzieckiem związani i otaczają go czułością i miłością, ale zostawiają mu całkowitą swobodę w wyborach, ocenach, postępowaniu, oraz niekochający, w którym rodzice okazują dziecku obojętność, chłód emocjonalny, brak zainteresowania jego życiem. Dzieci są egocentryczne i mają trudności z przystosowaniem w grupie rówieśniczej.

²⁰ M. Ryś, *Systemy rodzinne...*, s. 17.

²¹ Tamże.

- niestosowanie surowej represji, raczej posługiwanie się perswazją i przedstawianiem argumentów.

2.2. Styl autokratyczny

W rodzinie wychowującej dzieci w stylu autokratycznym napotkamy przeciwieństwa do wyżej przedstawionego stylu demokratycznego, a zwłaszcza²²:

- dziecko zna swoje obowiązki, prawa, wie, co to jest konsekwencja;
- rodzice sądzą, że okazywanie uczuć dzieciom psuje je;
- w rodzinie ważniejsze są dobrze wypełnione przez każdego obowiązki, niż troska o zaspakajanie potrzeb i relacje międzyludzkie;
- sukcesy i postępy dziecka rodzice traktują jako rzecz oczywistą, uważając, że chwalenie i podkreślanie osiągnięć szkodzi w wychowaniu dziecka;
- rodzice wychwytyją i krytykują każdy błąd dziecka, nie stosują nagród, w wychowaniu najważniejszą rolę odgrywa kara;
- rodzice ściśle kontrolują relacje pozarodzinne swoich dzieci.

2.3. Styl liberalny

Styl liberalny cechują przede wszystkim następujące zachowania rodziców²³:

- pozostawienie dziecku całkowitej swobody;
- niehamowanie aktywności i spontanicznego rozwoju;
- interweniowanie tylko w wyjątkowych przypadkach;
- brak stawiania wymagań, odwoływania się do autorytetu;
- okazywanie zainteresowania sprawami dziecka tylko wtedy, gdy samo tego żąda.

W liberalnym stylu kochającym rodzice otaczają dziecko czułością i miłością, są z dzieckiem związani, zostawiają mu swobodę działań i wybór postaw, uważając, że dziecko jak dorośnie samo dokona właściwych wyborów. W stylu niekochającym rodzice okazują dziecku obojętność, a nawet chłód emocjonalny.

Każdy z przedstawionych stylów wychowania nie jest obojętny dla dziecka, pociąga za sobą określone skutki wychowawcze, a co za tym idzie, określone zachowania wśród dzieci²⁴.

Przyglądając się poszczególnym stylom wychowawczym, należy dostrzec niedoskonałość każdego z nich. Rodzice, kształtując dziecko w którymkolwiek z przedstawionych stylów, negatywnie oddziałują na swoje potomstwo, co za tym idzie, na jego późniejsze zachowania i funkcjonowanie poza rodziną. Prawidłowo funkcjonująca rodzina przyczynia się do rozwoju człowieka, funkcjonująca źle – staje się rodziną dysfunkcyjną. Zdrowy system rodzinny stwarza możliwość rozwoju każdemu członkowi rodziny, zaspokaja potrzeby emocjonalne. Stabilność

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ Tamże.

środowiska rodzinnego jest bardzo istotnym czynnikiem równowagi i zdrowia psychicznego dziecka. W prawidłowej rodzinie rodzice zaspokajają potrzeby miłości, akceptacji, kontaktu, więzi. Dziecko w takiej rodzinie ma wystarczająco dużo swobody, aby być sobą, i dużo ciepła, aby czuć się kochanym. Pozytywne relacje w rodzinie i właściwe więzi emocjonalne łączące członków rodziny oraz prawidłowe style wychowawcze przyczyniające się do ukształtowania u dzieci systemu wartości, norm i sposobów zachowania, są najważniejszymi czynnikami chroniącymi dziecko przed nieprawidłowymi relacjami²⁵.

3. POSTAWY RODZICIELSKIE I ICH WPŁYW NA ZACHOWANIE SIĘ DZIECI

Postawy rodzicielskie²⁶ można ogólnie podzielić na pozytywne i negatywne²⁷. Do pozytywnych należą: akceptacja, współdziałanie z dzieckiem, dawanie dziecku rozumnej swobody, uznanie praw dziecka. Akceptacja dziecka sprzyja kształtowaniu się zdolności do nawiązywania trwałej więzi emocjonalnej oraz wyrażania uczuć. Dziecko cechuje przyjaźliwość, pogoda, zdolność współczucia. Uznanie swobody i aktywności dziecka rozwija jego zdolność do kontaktów z rówieśnikami, uspołecznienie, pomysłowość, dążenie do pokonywania przeszkód²⁸. Wśród postaw negatywnych, będących przeważnie wypaczeniem postawy miłości i akceptacji, znajdują się: nadopiekuńczość, postawa krytykująca braki dziecka bez dostatecznej oceny pozytywnej jego zalet, negacja całkowita, nadmierne wymagania, unikanie kontaktów z dzieckiem. Nadopiekuńczość, która wyraża się rozpieszczeniem, zbytnią pobłażliwością, przesadną opieką, utrzymywaniem w zależności, powoduje u dziecka opóźnienie dojrzałości oraz odbiera dziecku poczucie pewności w sytuacjach, w których nie towarzyszą mu rodzice. Dziecko traci poczucie kontroli nad sobą, mając głęboko zaburzoną zdolność autokreacji i przystosowania społecznego. Stałe niezadowolenie rodziców dzieckiem, postawa krytykująca i poprawiająca, powoduje u dziecka brak wiary we własne siły, niepewność, lękliwość. Postawa odtrącania przejawia się w surowych karach, zaniedbaniu dziecka i brutalności, powoduje u dziecka przejawy agresji, zahamowanie uczuć wyższych oraz sprzyja powstawaniu nawet różnych dewiacji osobowościowych. Dziecko może mieć także trudności szkolne

²⁵ M. Ryś, *Znaczenie relacji w rodzinie. Wpływ oddziaływania prawidłowych i nieprawidłowych systemów rodzinnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, red. A. Offmański, Szczecin 2006, s. 74-77.

²⁶ Ze stylem wychowania, o których była mowa wcześniej, łączą się postawy rodzicielskie. Psycholodzy przyjęli definicję postawy rodzicielskiej jako tendencji do zachowania się w specyficzny sposób wobec jakiejś osoby, sytuacji czy problemu. Postawy w stosunku do dziecka zaczynają się kształtować jeszcze przed jego urodzeniem.

²⁷ J. Wilk, R. Bieleń, *Pedagogika rodziny...*, s. 453.

²⁸ Tamże, s. 453-454.

lub z przystosowaniem się społecznym oraz przejawiać niskie aspiracje, brak opanowania uczuciowego i być podatne na frustrację²⁹.

Wpływ środowiska rodzinnego na rozwój i kształtowanie osobowości dziecka przebiega dwoma torami: jako świadoma praca wychowawcza oraz jako oddziaływanie niezamierzone. Rodzina stanowi dla dziecka najlepsze naturalne środowisko rozwojowe, m.in. dzięki możliwości otoczenia go indywidualną opieką i zaspokojenia jego potrzeb. Jednym z istotnych zadań rodziców jest zaspokajanie podstawowych potrzeb psychicznych dziecka. Można wymienić szereg potrzeb psychospołecznych dziecka, lecz do najistotniejszych należą³⁰: miłość, życzliwość i ciepło uczuć, nazywane także potrzebą kontaktu emocjonalnego. Zaspokojenie wymienionych potrzeb warunkuje zaspokojenie pozostałych, ważnych dla kształtowania zachowania się dziecka. Dziecko, doznając życzliwych uczuć ze strony najbliższych mu dorosłych, czuje się pewnie i bezpiecznie. Zaspokajana jest więc tym samym potrzeba bezpieczeństwa. Dziecko traci poczucie bezpieczeństwa wówczas, gdy kontakt emocjonalny z bliskimi nie jest dostateczny lub zostaje zerwany. Dziecku ponadto potrzebny jest częsty kontakt z rodzicami, ich obecność, która zaspokaja potrzebę kontaktu społecznego. Dziecko musi czuć, że rodzice są nim zainteresowani, a także zainteresowani tym, co robi, wówczas dziecko wykazuje zainteresowanie tym, co robią rodzice³¹. Kolejną potrzebą jest potrzeba samourzeczywistnienia, potrzeba własnego rozwoju, rozwoju własnych uzdolnień. Zaspokojenie potrzeby samourzeczywistnienia u dzieci sprzyja rozwojowi samodzielności i aktywności, a następnie twórczości. Ostatnią z głównych potrzeb jest potrzeba szacunku wypływająca z poczucia godności. Dziecko źle się czuje, kiedy jest lekceważone, poniżane i krytykowane. Jeśli otoczenie będzie szanowało jego wysiłki, traktowało je serio, biorąc pod uwagę możliwości dziecka, dziecko będzie miało podstawę do zaufania we własne siły. Niezaspokojenie którejś z wymienionych potrzeb znajduje wyraz w pojawianiu się początkowo zaburzeń w zachowaniu dziecka, a po jakimś czasie może prowadzić do trwałych zaburzeń w osobowości³².

Rodzice będą pierwszymi partnerami interakcji społecznych dziecka, oddziałują na nie w najwcześniejszym i najbardziej plastycznym okresie życia, przy czym kontakty te są częste i długotrwałe. We wspólnocie rodzinnej dziecko uczy się wzorów społecznego postępowania, przyswajają sobie wartości moralne. Tak więc podstawowe zręby wzorów relacji z innymi ludźmi w dużej mierze wynosi się z własnego domu³³. Dziecko obserwuje i naśladuje zachowania rodziców

²⁹ Tamże.

³⁰ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie i ich wpływ na osobowość dziecka*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 155-195.

³¹ Tamże, s. 155-195.

³² Tamże.

³³ M. Ryś, *Systemy rodzinne...*, s. 5-7; M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 218-223.

w stosunku do siebie, naśladuje postawy i poglądy rodziców. Dziecko pochodzące z rodziny o zaburzonych kontaktach uczuciowych czuje się odrzucone, przeżywa stałe frustracje, lęk, niepokój. Jego samoocena jest przeważnie negatywna. Część tych dzieci zachowuje się biernie, apatycznie, ale z reguły przejawia do rodziców wrogość, która nie zawsze musi się łączyć z jawną agresją (np. z obawy przed karami). Są rodzice, którzy nie odrzucają wyraźnie dziecka, nie karzą go, ale mają z nim słaby kontakt uczuciowy; dziecko przejawia wtedy postawy agresywne, w grupie rówieśniczej pragnie zwracać na siebie uwagę, imponować kolegom. I odwrotnie: postawa nadmiernej akceptacji także zniekształca osobowość dziecka. Staje się ono często zarozumiałe, zbyt pewne siebie, oschłe uczuciowo, a czasem nie panuje nad swoimi emocjami – jest wybuchowe. Dziecko, pozbawione kontroli i sankcji, poza domem często przejawia zachowania agresywne wobec osób słabszych, młodszych lub zwierząt. Surowy rygor rodzinny, uniemożliwiając zaspokojenie wielu potrzeb psychicznych, wywołuje u dzieci zanik uczuć życzliwych, opiekuńczych w stosunku do rówieśników³⁴.

W rodzinie dziecko może brać wiele od innych, ale również wiele może dawać z siebie, przewyciężając własny egoizm. Występuje w tej wspólnotce wzajemne przewyciężanie wad, wybaczenie sobie. To w rodzinie przekształca się i ubogaca człowiek w każdym okresie swojego życia. Rodzina jako grupa podstawowa jest miejscem humanizowania człowieka, rozwijania w nim postaw społecznych, uwrażliwiania na potrzeby innych ludzi, na wszelkie przejawy zła w najbliższym i dalszym środowisku. Stanowi ona najbardziej powszechne środowisko życia, w którym zachodzi istotny i znaczący wpływ na zachowanie się jednostek, ich stosunek do innych osób, do świata wartości, do systemu norm i wzorów postępowania. Poprzez zaspokajanie potrzeb fizycznych i psychicznych rodzina w sposób najbardziej pełny kształtuje uczucia dziecka. Rodzice silnie uczuciowo związani z dzieckiem poświęcają mu więcej czasu, a także udzielają wielu wskazówek, pouczeń i wyjaśnień. W trakcie częstych interakcji z rodzicami dziecko przez naśladowanie przyswaja sobie różne formy społecznego zachowania, przyjmuje od rodziców ich wzorce i odtwarza je w konkretnych sytuacjach³⁵.

Z wielu badań wynika, że stopień sympatii, życzliwości, miłości, jakie dziecko przejawia w stosunku do innych osób, w dużej mierze zależy od tego, ile miłości okazano jemu samemu w okresie dzieciństwa. O efektach wychowania dzieci nie decydują specjalne metody, lecz rodzaj więzi rodziców z dziećmi³⁶. Dziecko wychodzące z rodziny prawidłowej otrzymuje najwspanialsze wyposażenie psychiczne na dalszą drogę życia. Dzieci, których rodzice nie potrafili stworzyć spójnej, kochającej się rodziny, mogą odczuwać poczucie mniejszej

³⁴ K. Buławnik-Rusnak, *Wpływ rodziny na zachowanie dzieci*, Edukacja i dialog 126 (2001) nr 3, s. 4-7.

³⁵ H. Cudak, *Wpływ rodziny na kształtowanie systemu wartości u dzieci*, w: *Rocznik Pedagogiki Rodziny. Studia i rozprawy*, t. 5, red. H. Cudak, Piotrków Trybunalski 2002, s. 153-156.

³⁶ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, s. 19-22.

wartości, brak wiary w siebie, mogą mieć kłopoty z nawiązywaniem bliskich relacji z innymi, nie potrafią radzić sobie w trudnych sytuacjach. Wartość i sens prawidłowych relacji najłatwiej zrozumieć wówczas, gdy ich brakuje. Poczucie osamotnienia, zagubienia, mniejszej wartości, brak zaspokojenia podstawowych potrzeb – miłości, bezpieczeństwa, kontaktu – powoduje, że młody człowiek poszukuje akceptacji poza rodziną, czasem w grupach rówieśniczych, niestety czasem w grupach przestępczych³⁷. Postawy rodzicielskie w ogromnej mierze decydują o stylu wychowania, o doborze i skuteczności środków wychowawczych. Te same środki wychowawcze będą dawały inne rezultaty zależnie od postaw stosujących je rodziców³⁸.

* * *

Konieczne jest wyjście naprzeciw otaczającym nas realiom i dążenie do umocnienia pozycji rodziny³⁹. Przekazywanie nabytych umiejętności i doświadczeń pozwala dzieciom na kształtowanie własnych poglądów, uzdolnień i zachowań społecznych⁴⁰. Rodzina jest ważnym składnikiem środowiska wychowawczego dziecka. Stanowi ona pierwsze źródło kontaktów dziecka z otoczeniem, dostarcza mu pierwszych doświadczeń, które rzutują na całe jego dalsze życie⁴¹. Rodzice chcieliby jak najlepiej wychować swoje dzieci. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć jednak wielkiego kryzysu tej instytucji wychowawczej, jaką jest rodzina⁴². O poprawności rodzicielskich działań wychowawczych decyduje w dużej mierze zrozumienie dziecka, kim ono jest. W popularnym ujęciu dziecko określane jest jako wartość dla rodziców i dla rodziny, jako owoc miłości małżonków lub, w przypadku rodziców wierzących, jako dar Boga. Szczegółowa jednak analiza poglądów i zachowań współczesnego społeczeństwa, w tym również dzisiejszych rodziców, pokazuje, że ze zrozumieniem dziecka nie jest najlepiej, że istnieje na jego temat wiele mitów i manipulacji, a w ostatecznym rozrachunku dziecko jest ciągle istotą nieznaną⁴³.

³⁷ M. Ryś, *Znaczenie relacji w rodzinie...*, s. 90, 91.

³⁸ M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1980, s. 89.

³⁹ J. Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*, Tarnów 2008; *W poszukiwaniu katechazy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007; *Rodzina - bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006; *Dzisiejsze aspiracje katechazy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005; *W kręgu rodziny*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2003; *Drogi katechazy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002.

⁴⁰ D. Jędrzejec, *Refleksje o polskiej rodzinie*, w: *Współczesna rodzina polska - jej wymiar aksjologiczny i funkcjonowanie*, red. H. Cudak, H. Marzec, Piotrków Trybunalski 2001, s. 45.

⁴¹ P. Migala, *Rodzina jako jeden z czynników ryzyka...*, s. 228.

⁴² J. Stala, *Współczesne zagrożenia dla środowiska katechazy rodzinnej*, w: *W kierunku katechazy rodzinnej*, E. Osewska, J. Stala, Kielce 2003, s. 161.

⁴³ J. Wilk, R. Bieleń, *Pedagogika rodziny...*, s. 456.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Rolle der Familienumgebung bei Gestaltung des Verhaltens bei Kindern

Erziehung des Kindes wird in verschiedenen Umgebungen vollbracht und eine von ihnen ist eine Familie – der erste und wichtigste Platz. Die wichtigsten Erzieher sind die Eltern. Ihre Erziehungsberechtigungen, sowie auch die Verpflichtungen stammen aus einer Tatsache von Mutter- und Vaterschaft, das ist eine natürliche Rechts- und Verpflichtungsebene. Die Aktualität dieses Problems scheint nicht anfechtend zu sein, aus diesem Grund wird in diesem Text ein Thema vom Einfluss der Familienumgebung auf das Kinderverhalten berührt. Wesentlich bei Gestaltung des Kinderverhaltens ist die Familienatmosphäre, Verhaltensstile, die von den Eltern bevorzugt werden, und auch die Elterneinstellungen. Die Familie ist ein sehr wichtiges Teil von der Erziehungsumgebung des Kindes. Sie bildet die erste Kontaktquelle zwischen einem Kind und einer Umgebung, gibt ihm die ersten Erfahrungen, die sich auf sein ganzes weiteres auswirken.

Übersetzt von Justyna Woźniak

Ks. dr Krzysztof Sosna

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

KATECHEZA RODZINNA DZIECI W SZCZEGÓLNYCH SYTUACJACH EDUKACYJNYCH

WPROWADZENIE

Katechizm Kościoła Katolickiego, definiując katechezę, określa ją jako wychowanie „w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych; obejmuje przede wszystkim wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej, podawane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, w celu wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego”¹. W. Kubik, odpowiadając na pytanie, czym jest katecheza, wskazuje na trzy sposoby rozumienia katechezey. W pojęciu węższym widzi katechezę, jako „elementarne wprowadzenie we wspólnotę chrześcijańskiej wiary”². Dalej, rozumie przez katechezę „całą działalność Kościoła, która pomaga – zarówno wspólnotom chrześcijańskim, jak i poszczególnym jednostkom – coraz lepiej i głębiej odnajdywać siebie w tajemnicy wiary, na drodze życia wiary”³. Wreszcie stwierdza, że „w znaczeniu najszerszym katechezą należałoby nazwać całe życie Kościoła, gdyż wszelkie formy jego działalności mogą ułatwić uczenie się wiary we wspólnocie. Mogą przyczynić się do jej pogłębienia, pomóc dojrzewać w wierze i coraz bardziej konsekwentnie żyć według jej wskazań”⁴.

Dlatego w takiej perspektywie należy spojrzeć na katechezę rodzinną „będącą jedną z najbardziej starożytnych instytucji katechetycznych” i która „wpisuje się wielowymiarowo w sferę działania Kościoła i życia współczesnej rodziny”⁵, bo jak pisze Jan Paweł II „katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezey, towarzyszy jej i poszerza ją”⁶. Warto z takiej perspektywy spojrzeć na znaczenie katechezey rodzinnej w odniesieniu do dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych⁷. Ma ona ogromne znaczenie ze względu na swoją specyfikę

¹ KKK 5.

² W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 70.

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże, s. 72.

⁵ J. Stala, *Słowo wstępne*, w: *Dzisiejsze aspiracje katechezey rodzinnej*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 9.

⁶ CT 68.

⁷ Por. K. Sosna, *Terapeutyczno-rehabilitacyjny wymiar katechezey specjalnej*, w: *Katecheza osób szczególnie troski*, red. A. Kiciński, Kraków 2008, s. 42-44.

i charakter – wynikający ze szczególnych uwarunkowań dzieci – które powodują, że dzieci te nie mieszczą się w przyjętych normach⁸.

1. CELE KATECHEZY RODZINNEJ

Jan Paweł II pisze, że „katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza”⁹. A zatem katecheza rodzinna ma szczególne znaczenie w praktyce Kościoła, i taką rolę pełniła od zarania dziejów. W starożytności chrześcijańskiej nie było mowy o katechezie dzieci i młodzieży, ponieważ katecheza skoncentrowana była na dorosłych¹⁰. „Nie było potrzeby tworzenia innej niż rodzinna, gdyż rodzina była zdolna przekazać depozyt wiary i uformować osobowość chrześcijańską. Bezpośrednie, spontaniczne wychowanie, bliskie więzy rodzinne oraz atmosfera domu rodzinnego sprawiały, że w rodzinie wzrastali świadomi i odpowiedzialni świadkowie Chrystusa”¹¹. Również w średniowieczu katecheza rodzinna stanowiła istotny element wychowania religijnego, a wydarzenia rodzinne, jak narodziny, chrzest, bierzmowanie, śmierć kogoś z członków rodziny były okazją do rozmów na istotne sprawy religijne¹².

Przemiany, jakie nastąpiły w czasie humanizmu i potem w okresie oświecenia przyczyniły się również do zmian odnoszących się do katechezy. W oświeceniu bowiem, szkolnictwo przejmowane było przez państwo, które tworzyło jego nową jakość, z nowymi programami oraz metodami dydaktycznymi i wychowawczymi. Zmieniano również cele programowe, akcentując często wychowanie państwowe, patriotyczne oraz świecki wymiar nauczania¹³. Jak zauważa E. Osewska, „stopniowo formowało się zaufanie całego społeczeństwa do nowego systemu kształcenia. Szkoła zyskała autorytet i stała się pierwszym środowiskiem wychowania i nauczania młodego pokolenia”¹⁴. Również katecheza stała się przedmiotem szkolnym. „Katecheza stała się lekcją, podczas której położono nacisk na przekaz wiadomości religijnych, zapominając o formowaniu wiary. Struktura i metoda zarówno lekcji, jak i katechezy były takie same, dlatego też nie mówiło się już o katechezie, ale o lekcji religii, która różniła się od innych lekcji jedynie treścią”¹⁵.

⁸ Por. Z. Brzezinka, *Katecheza osób w szczególnych sytuacjach*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 292, 293.

⁹ CT 68.

¹⁰ Por. R. Murawski, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 32.

¹¹ E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 255.

¹² Por. M. Owoc, *Katecheza Kościoła w dobie średniowiecza*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 80.

¹³ Por. R. Murawski, *Historia katechezy*, s. 97-99; por. również W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, Warszawa 1987, s. 14.

¹⁴ E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, s. 259.

¹⁵ Tamże, s. 259, 260.

Postępujące zmiany społeczno-polityczne, zmiany gospodarcze oraz industrializacja sprawiły, że rodzice poświęcają obecnie dzieciom coraz mniej czasu, zaś wychowanie cedują na szkołę. Podobnie dzieje się z wychowaniem religijnym, które przyporządkowane jest duszpasterzom i katechetom. E. Osewska pisze wręcz, że „rodzice przeciążeni pracą, odczuwając braki swego wykształcenia religijnego i formacji duchowej uznawali katechetów szkolnych i parafialnych za specjalistów i bez zastrzeżeń oddawali im dzieci”¹⁶.

Ponieważ szkoła nie jest w stanie zrealizować wszystkich celów wychowania religijnego, dlatego tak bardzo potrzebna jest katecheza rodzina. Ponadto należy pamiętać, że w myśl dokumentów Kościoła, to właśnie rodzina jest tym pierwszym miejscem wychowania, „gdyż wychowawcze oddziaływanie rodziców jest tak ważne, że trudno je czymkolwiek zastąpić”¹⁷. Dlatego katecheza rodzinna jest zadaniem rodziców, z którego nie zwalnia ich ani brak właściwego przygotowania merytorycznego, ani też ograniczone dysponowanie czasem. To właśnie oni jako pierwsi mają kontakt z dziećmi i łączy ich z nimi szczególna relacja, niezależna od fizycznej obecności, czy częstotliwości kontaktów. Idąc za myślą dokumentów Kościoła, należy przypomnieć, że celem katechezy rodzinnej jest „wychowanie w wierze”¹⁸. Rozwijając niejako przytoczoną myśl Katechizmu, J. Stala i E. Osewska twierdzą, że „podstawowym celem katechezy rodzinnej jest świadome, zamierzone rozbudzenie wiary, a następnie rozwinięcie wiary początkowej i doprowadzenie jej do pełni życia chrześcijańskiego”¹⁹.

Wspomniani autorzy wymieniają również szczegółowe cele katechezy, takie jak: „przekazanie prawdziwego wyobrażenia Boga, umożliwienie podstawowych doświadczeń religijnych, tworzenie pierwszych pojęć religijnych, kształtowanie mentalności wiary, przedstawienie chrześcijańskiego pojęcia dobra i zła, prowadzenie do głębokiej i osobowej relacji z Bogiem, zapoznanie z Pismem św., wychowanie modlitewne, współprzeżywanie roku liturgicznego, wprowadzenie do życia we wspólnocie kościelnej, inicjacja sakramentalna, wdrażanie do samodzielności i wolności, integracja życia z wiarą, odkrywanie życiowego i chrześcijańskiego powołania, budzenie świadomości uniwersalnej”²⁰.

2. SPECYFIKA RODZINY Z DZIEĆMI W SZCZEGÓLNYCH SYTUACJACH EDUKACYJNYCH

Specyfika rodziny, której członkiem jest dziecko w szczególnej sytuacji edukacyjnej, wynika z faktu złożoności problemów, z jakimi ta rodzina się spotyka.

¹⁶ Tamże, s. 261.

¹⁷ DWCH 3.

¹⁸ KKK 5.

¹⁹ J. Stala, E. Osewska, *Zarys całościowego ujęcia katechezy rodzinnej*, w: *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 16.

²⁰ J. Stala, E. Osewska, *Zarys całościowego ujęcia katechezy rodzinnej*, s. 16.

Rodzice, których potomstwo rodzi się z niepełnosprawnością, doświadczają przeżyć, wpływających na ich życie, jak również na życie ich dziecka. Pedagogika specjalna szczegółowo opisuje doświadczenia funkcjonowania takiej rodziny. W całym procesie jej życia i rozwoju, można wskazać kilka etapów charakterystycznych dla przeżywania tej szczególnej sytuacji. Pedagodzy specjaliści wyróżniają cztery podstawowe okresy: szoku, kryzysu emocjonalnego, pozornego przystosowania i konstruktywnego przystosowania do sytuacji²¹.

Pierwszy etap związany jest z narodzinami dziecka. Bywa nazywany „okresem krytycznym lub okresem wstrząsu emocjonalnego, następuje bezpośrednio po tym, kiedy rodzice dowiadują się, że dziecko jest niepełnosprawne i że nie będzie się rozwijać prawidłowo”²². Dramat, jaki przeżywają wówczas rodzice, prowadzi do kryzysu, który przejawia się w żalu, poczuciu krzywdy, bezradności²³, a w niektórych sytuacjach nawet do urazu psychicznego matki²⁴. „Jeżeli nie zostaną podjęte działania, które będą przeciwstawiały się temu procesowi, to obecność dziecka z niepełnosprawnością w rodzinie może mieć dla niej poważne konsekwencje”²⁵.

Drugi etap, to okres kryzysu emocjonalnego. Rodzice przeżywają silne negatywne emocje, spowodowane sytuacją rozwojową ich dziecka. Nie potrafią jej zaakceptować, co jeszcze bardziej pogłębia stan beznadziejności. W konsekwencji następują często zakłócenia relacji między członkami rodziny. Wizja przyszłości jest ciemna i beznadziejna, wielokrotnie załamują się życiowe plany, związane właśnie z dzieckiem. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu również na psychikę dziecka z niepełnosprawnością²⁶.

Trzeci etap, związany z obecnością w rodzinie dziecka obciążonego niepełnosprawnością, to okres tzw. pozornego przystosowania się. Bywa, że cechuje się on nieracjonalnymi działaniami podejmowanymi przez rodziców, którzy, licząc na zmianę diagnozy o stanie ich dziecka, uciekają się do poszukiwania cudownego leku, bądź też zwracają się w stronę metod paramedycznych, jak np. odwiedzin u bioenergoterapeutów. Innym przejawem tego etapu jest szukanie winnych niepełnosprawności dziecka i to w sposób nieracjonalny. Oskarżają lekarzy o błędy, obwiniają siły nadprzyrodzone, oskarżenia padają pod adresem Boga, a niekiedy sytuacja ta jest odbierana jako kara za własne błędy czy grzechy²⁷. Podejmowane

²¹ Por. A. Twardowski, *Rodzina a dziecko niepełnosprawne*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 2005⁴, s. 21.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 22.

²⁴ Zob. G. Kwaśniewska, *Specjaliści a rodzina dziecka niepełnosprawnego - elementy relacji*, w: *Sfery życia osób z niepełnosprawnością intelektualną*, red. Z. Janiszewska-Nieścioruk, Kraków 2005, s. 64.

²⁵ K. Sosna, *Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną - sytuacja kryzysowa rodziny*, w: *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*, Katowice 2008, s. 73.

²⁶ Zob. T. Ślipko, *Bioetyka*, Kraków 2009, s. 214-216.

²⁷ Zob. A. Twardowski, *Rodzina a dziecko niepełnosprawne*, s. 24, 25.

wówczas działania niejednokrotnie pochłaniają czas i pieniądze, które można było przeznaczyć na konkretne i realne działania terapeutyczno-rehabilitacyjne.

Ostatni etap przeżyć rodziców, to konstruktywne przystosowanie się do zaistniałej sytuacji. Po trzech negatywnych okresach, rodzice poszukają wreszcie faktycznych przyczyn niepełnosprawności oraz zastanawiają się nad jej wpływem na rozwój dziecka i sposobami dalszego funkcjonowania całej rodziny. Podjąwszy wysiłki terapeutyczno-rehabilitacyjne, które przyczyniają się do rozwoju dziecka, wspomagają je, często również potrafią spojrzeć na swoją sytuację z innej strony i dostrzec także jej wartości²⁸.

Analizując kolejne etapy w życiu rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym, można stwierdzić, że „jedynie ci rodzice, którzy osiągają ostatni z opisanych wyżej okresów, potrafią wyjść z kręgu przeżyć paraliżujących ich funkcjonowanie i naprawdę pomóc swemu dziecku”²⁹.

Problemem dla rodziców są również dzieci niedostosowane społecznie. Z. Sękowska zauważa, że „stały wzrost poziomu życia powoduje, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci obserwuje się zjawisko przyspieszonego rozwoju dzieci i młodzieży. Charakterystyczną cechą tego rozwoju jest to, że rozwój jednostki nie przebiega harmonijnie (wyższy poziom rozwoju fizycznego, wcześniejsza dojrzałość płciowa, przyspieszony rozwój intelektualny przy zachowaniu dotychczasowego okresu uzyskiwania dojrzałości społecznej). Rozdźwięk ten powoduje niedostateczną kontrolę jednostki nad własnym postępowaniem, co między innymi może prowadzić do działania niezgodnego z normami społecznymi”³⁰. Również tego typu zaburzenia stają się obecnie częstym źródłem wielu trudności w rodzinach.

Na każdym ze wspomnianych etapów bezwzględnie konieczna jest adekwatna katecheza rodzinna. Doświadczenia współczesnej pedagogiki specjalnej oraz czerpiące z nich katechezy specjalnej podpowiadają, że na każdym z nich przybierze ona inny charakter, zaś podejmowane wysiłki służyć będą innym celom, które zostaną poniżej omówione.

3. ZAŁOŻENIA RODZINNEJ KATECHEZY SPECJALNEJ

Nadrzędnym celem katechezy rodzinnej, prowadzonej w rodzinie z dzieckiem w szczególnej sytuacji edukacyjnej, jest „wychowanie w wierze”³¹. Podobnie określić należy zadania tej katechezy. Jej specyfika wynikać będzie natomiast z metod i środków, jakie muszą być podejmowane. Zależne one będą od rodzaju i stopnia niepełnosprawności dziecka, jak np. niepełnosprawność fizyczna, niepełnosprawność intelektualna czy też niedostosowanie społeczne. Mając na uwadze

²⁸ Zob. tamże, s. 25, 26.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 2001, s. 65.

³¹ Por. KKK 5, CT 18.

powyższe uwarunkowania, można jednak wskazać ogólne cele i zadania katechezy rodzinnej rodzin z dziećmi w szczególnych sytuacjach edukacyjnych.

3.1. Katecheza przed narodzeniem dziecka

Wydaje się słuszne, aby pierwszym etapem katechezy rodzinnej był już czas przed narodzeniem dziecka. Jest to szczególnie ważny moment, gdyż możliwość badań prenatalnych daje obecnie szansę zdobycia wiedzy o niepełnosprawności dziecka jeszcze przed jego narodzeniem. Wiadomość ta wywołuje szok, skłaniając zarazem rodziców do szukania rozwiązania tej trudnej sytuacji, zaś istniejące w Polsce prawne możliwości usuwania ciąży w takich sytuacjach powodują, że dziecko jest zagrożone już u zarania swojego życia.

Rola duszpasterzy polega na otoczeniu rodziców opieką i na pomocy w akceptacji nienarodzonego jeszcze dziecka oraz przygotowaniu ich na przyjęcie potomstwa. Celem katechezy na tym etapie jest pomoc rodzicom, aby w duchu wiary zdecydowali się na urodzenie dziecka. Zadanie to niezmiernie trudne, gdyż wymaga wyjątkowej umiejętności komunikacyjnej, wsparcia psychologicznego, ale nade wszystko spojrzenia w duchu wiary na zaistniałą sytuację, aby przygotować rodzinę na narodzenie się dziecka z niepełnosprawnością.

3.2. Akceptacja dziecka

Drugi etap to tworzenie atmosfery wiary w domu. Ponieważ stale jest mowa o „wychowaniu w wierze”³², dlatego szczególnie ważne jest kształtowanie wiary rodziców, których dziecko urodziło się z niepełnosprawnością. Relacje pomiędzy członkami rodziny tworzą atmosferę, w której dziecko żyje i rozwija się nawet wówczas, kiedy wydaje się ono być nieświadome zaistniałej sytuacji. Atmosfera panująca w domu udziela się dziecku, które słyszy przecież w jakim tonie prowadzone są rozmowy: czy to życzliwym, czy ponurym, pełnym napięcia, a może wzajemnej wrogości. Celem katechezy na tym etapie jest kształtowanie odpowiedniej postawy rodziców wobec siebie, jak również kształtowanie wzajemnej postawy wszystkich członków rodziny, co daje w rezultacie szansę dla lepszego rozwoju dziecka.

3.3. Wychowanie dziecka

Kolejny etap katechezy rodzinnej dotyczy już bezpośrednio samego dziecka. Jego pierwszym i najważniejszym elementem jest świadectwo życia rodziców. Świadectwo to wyraża się w codziennym życiu wiarą. Dziecko powinno mieć możliwość obserwowania modlących się rodziców: na kolanach, z różańcem, z modlitewnikiem. Istnieje szansa, że w świadomości dziecka, niezależnie od stopnia i rodzaju niepełnosprawności, pozostanie wizerunek modlących się rodziców, szczególnie, gdy modlą się oni wspólnie.

³² KKK 5, CT 18.

Dziecko, które wprawdzie nie potrafi jeszcze mówić, lecz może już przysłuchiwać się – niech towarzyszy swoją obecnością modlącym się rodzicom. Wówczas sama jego obecność stanie się modlitwą, szczególnie wtedy, kiedy przyjmowaną postawą czy gestami będzie włączać się w atmosferę modlitwy. Nawet proste gesty, takie jak postawa klęcząca, ręce złożone czy też podniesione, sprawiają, że dziecko zostaje włączone w życie wiary, której przejawem jest odmawiana modlitwa.

Jest to szczególnie istotne, kiedy np. dziecko z niepełnosprawnością słuchową ma jedynie możliwość obserwowania, zanim zdolne będzie w innej formie do włączenia się w życie modlitwy. Podobnie jest w sytuacji dziecka z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, kiedy rodzą się uzasadnione pytania o poziom jego świadomości, poziom rozumienia i odbierania bodźców zewnętrznych. Należy wówczas pamiętać, iż do końca nie wiemy, jaki jest rzeczywisty odbiór tego dziecka, dlatego warto wówczas właśnie w ten sposób podejmować katechezę.

Jednym z celów katechezy rodzinnej jest „przekazanie prawdziwego wyobrażenia Boga”³³. Chodzi tu o tworzenie Jego pozytywnego obrazu, wynikającego z osobistej relacji rodziców do Boga³⁴. Początkiem kształtowania się obrazu Boga są relacje dziecka z jego rodzicami. „Dzięki obrazowi dobrej matki (...), Bóg staje się dla dziecka tym, który podobnie jak matka uwalnia je z sytuacji przykrych, z zagrożeń”³⁵. Niewątpliwie te doświadczenia mają miejsce u dzieci będących w szczególnych sytuacjach edukacyjnych, choć występują one z pewnością z różnym natężeniem. Te podstawowe doświadczenia religijne będą rzutować na osobowość dziecka w kolejnych latach. Wobec powstających wątpliwości, jak owocny będzie rozwój intelektualny dziecka, należy zakładać jego maksymalny rozwój w myśl, podanej przez W. Dykcika, zasady, że „edukacja specjalna oparta jest na optymistycznych założeniach, że można i trzeba uczyć się bez granic, aby działać, aby wspólnie żyć, i być zadowolonym z udanego życia”³⁶.

3.4. Katechetyczny wymiar roku liturgicznego

Szczególne znaczenie dla katechezy rodzinnej ma przeżywanie roku liturgicznego oraz katecheza związana z sakramentami. Rok liturgiczny sam w sobie zawiera ważne elementy katechetyczne. Święto, z punktu widzenia antropologii, jest tak dawne jak sam człowiek. Człowiek potrzebuje święta, aby poznać i w ogóle być człowiekiem. Jak pisze B. Nadolski, „człowiek potrzebował i potrzebuje święta, aby czynić dobrze, tworzyć piękno. Potrzebne mu jest święto jako ‘miejsce’ wyrażenia swoich przeżyć i komunii z innymi. Święto traktowane

³³ Por. J. Stala, E. Osewska, *Zarys całościowego ujęcia katechezy rodzinnej*, s. 16.

³⁴ Por. Cz. Walesa, *Kształtowanie religijności dziecka przedszkolnego*, w: *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2005, s. 214.

³⁵ Z. Marek, *Wychować do wiary*, Kraków 1996, s. 37.

³⁶ W. Dykcik, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, w: *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2006⁶, s. 27.

było jako czas odnalezienia niewinności, utraconego raju, pragnienie odnalezienia dzieciństwa. Przede wszystkim święto było czasem kontaktu z *sacrum*, który dawał człowiekowi odwagę bycia i działania, inspirował sensowność egzystencji. Święto było ‘wydarzeniem’, które obejmowało wszystkie dziedziny życia człowieka³⁷.

Stąd w domowej atmosferze należy podkreślić właśnie rytm roku liturgicznego. Zdaniem B. Nadolskiego, „rok liturgiczny jest najskuteczniejszą formą przepowiadania wiary – nieustającą katechezą, katechizmem (Jungmann)³⁸. Przeżywanie kolejnych okresów liturgicznych i świąt nie tylko w kościele, ale również we wspólnocie rodziny sprawi, że dziecko z niepełnosprawnością będzie dorastało w atmosferze religijnej.

W świątyniach tę atmosferę tworzą dekoracje, często kolorowe, przyciągające wzrok. Na szczególną uwagę zasługuje tu szopka bożonarodzeniowa, grób Pański, jak i inne dekoracje związane z przeżywanymi okresami liturgicznymi. Ze względu na swoją poglądowość, mają one dla dziecka szczególne znaczenie³⁹.

Dla katechety rodzinnej otwierają się tutaj szerokie możliwości włączenia się w atmosferę przeżyć danego okresu liturgicznego. Może temu służyć zrobiona z tej okazji domowa dekoracja. Najbliższe otoczenie będzie miało szczególne znaczenie dla dziecka, które w ten sposób również we własnym domu przeżyje tajemnicę, której doświadcza w kościele.

Powszechnie praktykowany jest zwyczaj budowania w domach szopki, rzadko natomiast robi się jakieś inne elementy dekoracyjne z okazji przypadających okresów liturgicznych czy uroczystości. Tym bardziej cenna byłaby to inicjatywa, jeżeli dziecko mogłoby samo uczestniczyć w tworzeniu takiej domowej dekoracji. Może to być prosty ołtarzyk domowy w okresie nabożeństw majowych czy październikowych. Mniej istotne jest tu intelektualne poznanie, a ważniejsze przeżycie emocjonalne, co wcale nie przekreśla wartości doświadczenia religijnego, które stanie się udziałem dziecka przy takiej formie domowej katechety.

Niewątpliwie szczególnie miejsce w rytuale rodzinnym powinna zajmować niedziela. To dzień, w którym wspominamy wyjątkowe wydarzenia zbawcze: stworzenie, zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego oraz antycypujemy paruzję⁴⁰. „Niedziela jest nie tyle dla Pana, lecz przede wszystkim dniem Pana⁴¹. Dla dziecka z niepełnosprawnością ważny jest sposób przeżywania tego szczególnego dnia. Do właściwej formy należy nie tylko udział w niedzielnej Eucharystii, ale i atmosfera z tym związana: przygotowania do udziału w Eucharystii (święteczne ubranie, porządki w dzień poprzedzający). Do wytworzenia i podtrzymania

³⁷ B. Nadolski, *Liturgika II. Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 13.

³⁸ Tamże, s. 31.

³⁹ Por. K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 109.

⁴⁰ Por. DD 19-30.

⁴¹ B. Nadolski, *Liturgika II. Liturgia i czas*, s. 41.

nia świątecznej atmosfery przyczynia się również wspólny niedzielny posiłek, popołudniowy spacer czy odwiedziny. Są to takie czynności i wydarzenia, które nie mają miejsca na co dzień, gdyż w tygodniu to inne sprawy zajmują pierwsze miejsce w życiu rodziny.

3.5. Katecheza sakramentalna

Bardzo istotnym elementem katechezy rodzinnej jest niewątpliwie katecheza sakramentalna. W procesie przygotowania do sakramentów osób w szczególnych sytuacjach edukacyjnych wyjątkową rolę odgrywają właśnie rodzice. Na ten temat napisano już wiele.

W dokumencie *Quam singulari* stwierdza się, że „do rodziców (...) i ich zastępców oraz spowiednika należy (...) dopuszczenie dzieci do I Komunii świętej”⁴². Jest to wyraźna wskazówka, że na rodzicach spoczywa główny obowiązek przygotowania do sakramentów, tym bardziej w przypadku dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych. Wynika to z faktu, że rodzice są pierwszymi katechetami⁴³. Ponadto, to oni najlepiej znają swoje dziecko, jego możliwości i zdolności percepcyjne, jak również specyficzny język dziecka, którym się ono posługuje, co posiada istotne znaczenie w przekazie treści religijnych.

W głównej mierze przygotowanie to odnosi się do sakramentu pokuty i Eucharystii, jak również do sakramentu bierzmowania, które to sakramenty zasadniczo przyjmowane są w wieku dziecięcym. W zależności od sytuacji dziecka, rodzice muszą dostosować jednak sposób wtajemniczenia w życie sakramentalne.

Pierwszym sposobem jest życie sakramentalne samych rodziców. Dziecko powinno widzieć rodziców przystępujących do sakramentu pokuty i pojednania, jak również do Eucharystii. Ten sposób jest szczególnie wymowny i znaczący dla każdego dziecka, tym bardziej dla dziecka, które ma ograniczone możliwości percepcyjne. Widok praktykujących rodziców staje się najlepszą drogą formowania świadomości sakramentalnej. To wiąże się oczywiście z zabieraniem dziecka do kościoła, na Eucharystię, na nabożeństwa, co z kolei stwarza pewne trudności praktyczne, ale jak pokazuje życie, jest to najlepszy sposób i więcej znaczy niż same słowa.

Rodzinną katechezę sakramentalną powinna otrzymać wsparcie ze strony katechetów i duszpasterzy. Wsparcie to rozumiane jest jednak bardziej jako sama możliwość kontaktu z osobami związanymi z Kościołem, liturgią, może szkołą czy ośrodkiem rehabilitacyjno-terapeutycznym.

Rodzice mają prawo oczekiwać wsparcia w procesie katechezy ze strony miejscowych duszpasterzy i katechetów, którzy powinni z nimi współpracować i służyć im fachową pomocą. Współpraca ta posiada dwa aspekty: teologiczny

⁴² Dekret św. Kongregacji dla spraw Sakramentów świętych „*Quam singulari*” z 8 sierpnia 1910 o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej komunii świętej, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieża i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył ks. R. Rak, Londyn 1987, s. 43.

⁴³ Por. CT 68.

i wychowawczy. Pierwszy z nich, dotyczy podstawowej wiedzy teologicznej odnośnie samych sakramentów, zwłaszcza zaś roli, jaką odgrywają sakramenty w życiu człowieka wierzącego. Aspekt zaś wychowawczy ma pokazać, w jaki sposób przekazywać prawdy dotyczące sakramentów oraz jak wychowywać dzieci do życia sakramentalnego. Dlatego też duszpasterze powinni znać podstawowe zagadnienia dotyczące problematyki pracy z dziećmi w szczególnych sytuacjach edukacyjnych.

Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że rodzinna katecheza sakramentalna, jako swoje podstawowe zadanie przyjmuje wtajemniczenie dziecka w przeżywanie misterium, a nie zaś przekazanie mu wiedzy teologicznej. Właśnie samo przeżywanie misterium oraz towarzyszące temu emocje odgrywają tu główną rolę. Z tego powodu sama możliwość uczestniczenia w obrzędach, nawet wówczas, kiedy dziecko nie przystępuje do sakramentów, będzie skuteczną katechezą, gdyż stanowi istotny krok zmierzający ku przygotowaniu do tego sakramentu.

Niewątpliwie ważnym elementem katechezy rodzinnej jest słowo. Niezależnie od poziomu intelektualnego, nie należy rezygnować z tej formy katechezy rodzinnej. Ponieważ celem niniejszego opracowania jest ukazanie katechezy rodzinnej jako możliwej do zastosowania dla szerokiego grona dzieci, dlatego też nie podejmujemy w tym miejscu analizy poszczególnych grup katechetycznych. Dotychczasowa refleksja pokazuje jednak, że bezwzględnie konieczne jest wypracowanie modelu katechezy rodzinnej adekwatnego dla każdej z grup dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych.

Na każdym etapie katechetycznym można i należy dzieciom czytać lub opowiadać stosowne treści, w zależności od możliwości percepcyjnych dziecka. Są one uzależnione od stopnia i rodzaju niepełnosprawności dziecka. Wszelkie możliwe formy kontaktu z dzieckiem powinny zostać maksymalnie wykorzystane. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na opowiadania biblijne, które ze względu na przystępność formy, mogą skutecznie pobudzić ciekawość i zainteresowanie dziecka. Dają one możliwość rozwijania wyobraźni, a przede wszystkim stanowią rzeczywisty kontakt ze słowem Bożym. Ten aspekt, choć tak bardzo istotny, wydaje się być zbyt słabo dostrzegany. Jeżeli mówi się w teologii o działaniu sakramentów *ex opere operato*⁴⁴, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby odnieść tę analogię do słowa Bożego, które przecież ma wielką moc, skoro prorok Izajasz pisze: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierv nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55, 10-11). Wiara w moc słowa Bożego skłania, by sięgnąć do tego skarbcza również w katechezie rodzinnej.

⁴⁴ Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 257.

Nawiązując do bogatych doświadczeń metodyki pracy z dziećmi w szczególnych sytuacjach edukacyjnych, należy podkreślić, iż abstrakcyjne przedstawianie dzieciom prawd wiary zasadniczo mija się z celem. Natomiast treści pogładowe, jakie zawarte są w opowiadaniach biblijnych, dają szansę wpływu na osobowość dzieci. Prowadząc katechezę rodzinną, należy stale mieć na względzie, że „źródłem wiary chrześcijańskiej jest Biblia, z której czerpane są treści odsłaniające tajemnice Boga”⁴⁵.

Przyjmując kryterium racjonalności, jako zasadnicze kryterium w przekazie katechetycznym, można zastanawiać się nad sensownością katechezy w odniesieniu do niepełnosprawnych umysłowo, kiedy wydaje się, że brak u nich wystarczającej świadomości. Biorąc pod uwagę osiągnięcia pedagogiki specjalnej, trzeba jeszcze raz nawiązać do przemyśleń W. Dykcika, który dość optymistycznie ocenia faktyczne możliwości rozwoju człowieka niepełnosprawnego intelektualnie⁴⁶. Należy przy tym pamiętać, że w kontakcie z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie musimy koniecznie rozróżnić świadomość od przejawów świadomości oraz przyjąć, że „ostatecznie nie do końca wiemy, co dzieje się w umyśle osoby niepełnosprawnej. Nie jest wykluczone, że rozumie ona o wiele więcej niż potrafi wypowiedzieć, zasygnalizować, określić”⁴⁷.

W pełni uzasadnione wydaje się tutaj także odwołanie do słów A. Höfera, który zgodnie z duchem pedagogiki *Gestalt*, proponuje konkretne możliwości wykorzystania tej metody w katechezie. Zdaniem wspomnianego autora, „z punktu widzenia pedagogiki i dydaktyki religii, należy zapytać: przez jakie postacie i formy przetransformuje się samoudzielanie i Objawienie Boże na naszych uczniów tak, aby byli w nie włączeni?”⁴⁸.

Ze względu na ograniczone możliwości niniejszego opracowania, nie wdając się w bliższe szczegóły wspomnianej metody, warto jednak poddać pod przysługą rozważę, w jaki sposób wspomniana metoda może zostać wykorzystana w ramach katechezy rodzinnej. Dla A. Höfera oczywistym jest, że uczniowie „nie spotykają się najpierw z księgą, lecz z jej oddziaływaniem w różnorodnej postaci: w wierze, w modlitwie rodziców i dziadków, w roku kościelnym i świątach rodzinnych, w religijnej treści książek dla dzieci, audycjach radiowych i telewizyjnych, w dźwięku dzwonów, i pieśniach kościelnych, w architekturze kościołów i religijnym obrazie świata, w chrześcijańskim modelu życia i działania, aż do katechetów i lekcji religii”⁴⁹.

⁴⁵ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 99.

⁴⁶ Por. W. Dykcik, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej...*, s. 27.

⁴⁷ K. Sosna, *Kryteria przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej osób niepełnosprawnych umysłowo*, *Katecheta* 7-8 (2002), s. 111.

⁴⁸ A. Höfer, *Pismo Święte miejsce spotkania Boga z człowiekiem*, tł. E. Bochenek, K.J. Wawrzynów, Poznań 1998, s. 19.

⁴⁹ Tamże.

ZAKOŃCZENIE

Katecheza dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych to wyzwanie, przed którym stoi Kościół na progu XXI wieku. „Współdziałanie różnych środowisk i wspólnot w dziedzinie wychowania jest powszechne i uzasadnione. Również na gruncie katechetycznym ujawnia się potrzeba stworzenia wspólnego programu działań odpowiedzialnych za dzieło katechezy: rodziny, parafii i szkoły”⁵⁰.

Katecheza rodzinna odgrywa wyjątkową rolę, ponieważ jest jej pierwszym i najważniejszym miejscem. Zadaniem duszpasterzy jest adekwatne wsparcie takich rodzin, aby mogły spełnić one oczekiwania Kościoła w zakresie katechezy dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych.

ZUSAMMENFASSUNG

Familienkatechese der Kinder in besondere Bildungssituationem

Familienkatechese ist in der Kirchentradition ein Weg, christliches Leben in jeder Entwicklungsphase zu gestalten. Sie bezieht sich auch auf pflegebedürftige Kinder und ist vor allem eine Aufgabe der Eltern, die für die Erziehung im Glauben ihrer Kinder verantwortlich sind und die Persönlichkeit sowie Entwicklungsmöglichkeiten ihrer Kinder am besten kennen.

Die Kindererziehung in besonderen Situationen richtet sich hauptsächlich nach dem Vorbild der Eltern, d.h. ihrem Gebet und ihrer Teilnahme an Liturgie. Eine wichtige Rolle bei der Erziehung spielt die Stimmung beim Erleben von kirchlichen und Familienfesten, die Emotionen der Kinder beeinflussen. Die Emotionen sind nicht nur im Leben der geistig behinderten Kinder von Bedeutung.

⁵⁰ J. Stala, *Konieczność katechezy rodzinnej. Wymiar teologiczny i moralny istoty obowiązku*, w: *W kierunku katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2003, s. 35.

Ks. dr Andrzej Sulek

Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

TROSKA RODZINY O ŻYCIE ZAGROŻONE SAMOBÓJSTWEM

Samobójstwo jako bardzo złożone zjawisko jest przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych: socjologii, filozofii, nauk medycznych, psychologii, psychiatrii, kryminologii i teologii. Zjawisko to wymaga uwagi psychologów, psychiatrów i psychoterapeutów, ale też jest wyzwaniem dla rodziców, nauczycieli, wychowawców, duszpasterzy. Zaangażowanie w proces pomagania osobom zagrożonym samobójstwem przez niespecjalistów jest tym bardziej konieczne, że ponad 80% nastolatków, którzy uzyskali taką pomoc, uzyskali ją od niespecjalistów¹. Dlatego w niniejszym artykule podejmujemy problem: Jakie są uwarunkowania tendencji samobójczych i jak można im przeciwdziałać, jaka jest rola rodziny w przeciwdziałaniu samobójstwom i w procesie pomagania osobom zagrożonym samobójstwem, co w profilaktykę samobójstw może wnieść spojrzenie chrześcijańskie?

I. SAMOBÓJSTWO W ŚWIETLE WIEDZY PSYCHOLOGICZNEJ

Zjawisko samobójstw jest na tyle złożone, że nawet trudno jednoznacznie zdefiniować, czym jest samobójstwo. Przyjmujemy, że samobójstwo jest to śmierć spowodowana obrażeniami, otruciem bądź uduszeniem przy istnieniu świadectw (jawnych lub domyślnych) wskazujących na to, że zmarły sam zadał sobie obrażenia i że chciał swojej śmierci². Według tej definicji istotą samobójstwa jest: 1. skutek, czyli odebranie sobie życia, 2. fakt, że to człowiek sam czyni sobie szkodę i 3. intencja odebrania sobie życia. Analizę psychologiczną zjawiska samobójstw przeprowadzimy, przedstawiając samobójstwo jako formę zachowań autodestrukcyjnych oraz zestawiając przyczyny i uwarunkowania zachowań suicydalnych.

1. Samobójstwo i tendencje samobójcze jako zachowanie autodestrukcyjne

Światowa Organizacja Zdrowia zalicza samobójstwo do zachowań autodestrukcyjnych. Zachowania autodestrukcyjne mogą być bezpośrednie (samobójstwa, samookaleczenia) oraz pośrednie (zaniechanie troski o swoje zdrowie,

¹ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*, Warszawa 1994, s. 117.

² R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, Gdańsk 2002, s. 24.

zachowania zawierające ryzyko śmierci, np. palenie papierosów, nadużywanie alkoholu, sport ekstremalny, brawurowa jazda³. Dynamika zachowań suicydalnych to ciąg, który obejmuje kolejno: sytuację kryzysową, myśli samobójcze, tendencje samobójcze, decyzje i akt samobójczy. Sytuacja kryzysowa może pociągać za sobą niechęć do życia i myśli samobójcze. Osoba myśli o własnej śmierci jako o czymś pożądanym, pojawia się chęć nie-życia, ucieczki od kłopotów, bólu i trudności. Tendencje samobójcze są etapem, w którym pojawia się myślenie o samobójstwie na serio, dana osoba planuje, w jaki sposób można to zrobić, planuje okoliczności, osoby, które należy o tym powiadomić, osoba zaczyna przygotowywać odpowiednią ilość środków, za pomocą których ma być dokonane samobójstwo, pisze listy pożegnalne, dokańcza ostatnie prace, myśli o własnym pogrzebie, czasem podejmuje przygotowania do niego. Podwyższa się poziom lęku i narasta ambiwalentny stosunek do życia. Nie ma ostatecznej decyzji, ale wzrasta zagrożenie życia. Jeśli dana osoba znajdzie wtedy pomocną dłoń i choćby iskierkę nadziei na pozytywne rozwiązanie własnych problemów, często następuje wycofanie się z zamierzonego czynu⁴. Dlatego w profilaktyce samobójstw szczególnie ważna jest interwencja w etapie tendencji samobójczych. Ostatnim elementem w łańcuchu zachowań suicydalnych jest decyzja i akt samobójczy.

2. Motywacyjne korelaty tendencji samobójczych

Analiza zjawiska pozwala wyodrębnić szereg czynników, które wpływają na pojawienie się tendencji samobójczych. Do bardziej całościowego wyjaśnienia zjawiska przyczynić się może model biopsychospołeczny. Autorzy biopsychospołecznego modelu zdrowia akcentują, że stan zdrowia człowieka zależy od interakcji między jego psychiką, biologią i środowiskiem⁵. W odniesieniu do problematyki samobójstw model ten rozpatruje trzy grupy czynników warunkujących zachowania suicydalne: czynniki kliniczne, społeczne i osobiste.

2.1. Czynniki kliniczne⁶

Wczesne prace na temat samobójstw dostarczały wniosków, że to zaburzenia psychiczne są odpowiedzialne za zamachy samobójcze. Jednakże zauważyć należy, że prezentowane wyniki mają charakter korelacyjny a nie przyczynowy, a większość chorych psychicznie nie popełnia samobójstw. Stąd konieczne jest w tej analizie uwzględnienie charakteru każdej choroby i ich współwystępowanie. Analizy przypadków samobójstw oraz badania nad osobami usiłującymi

³ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 129, 130.

⁴ Tamże, s. 131, 132.

⁵ G.L. Engel, *The clinical application of the biopsychosocial model*, American Journal of Psychiatry 137 (1980), s. 535-544 (cyt. za: R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 80).

⁶ R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 45-62.

popęłnić samobójstwo doprowadziły do opisanego charakterystycznych cech klinicznych, występujących z dużą regularnością u samobójców i osób usiłujących popełnić samobójstwo. Należą do nich: depresja, alkoholizm i inne uzależnienia, schizofrenia, zaburzenia osobowości, przemoc fizyczna psychiczna i seksualna wobec dzieci, poprzednie próby samobójcze⁷.

2.1.1. Depresja. Szacuje się, że 15% osób depresyjnych popełnia samobójstwo, a dwie trzecie samobójców cierpiało na depresję. Doświadczane objawy depresji mogą mieć różny związek z tendencjami samobójczymi: osoba doświadczająca uczucia beznadziejności, gniewu i irytacji jest zagrożona bardziej niż osoba klinicznie depresyjna i letargiczna. Ryzyko samobójstwa wzrasta, gdy z depresją współwystępują: samotność, bezsenność, zaburzenia pamięci, zaniedbywanie się, słabe wsparcie społeczne, poczucie beznadziejności. Faza depresji również ma znaczenie prognostyczne. Badania dostarczają danych, z których wynika, że zagrożenie jest szczególnie wysokie na początku oraz gdy człowiek wychodzi z depresji. Kiedy depresja słabnie, chory ma więcej energii, jest bardziej gotów do działania, ma więc większe możliwości podjęcia próby samobójczej. Zauważono też, że osoba w depresji, gdy podejmie decyzję o odebraniu sobie życia doświadcza poczucia determinacji i spokoju; bliscy osób, które popełniły samobójstwo zauważali, że mieli wrażenie, że tej osobie „bardzo się poprawiło” w dniach poprzedzających śmierć⁸.

2.1.2. Alkoholizm. Na ogół wpływ alkoholizmu na podwyższenie ryzyka samobójstwa wynika z tego, że długoletni alkoholizm wpływa negatywnie na relacje interpersonalne, co osłabia wsparcie społeczne, a brak wsparcia zwiększa ryzyko śmierci samobójczej. Warto tu dodać, że ocena ryzyka w sytuacji alkoholizmu jest trudna, alkoholicy bowiem mają tendencję do częstego komunikowania swoich zamiarów samobójczych, co utrudnia rzeczową ocenę, jak poważne są to postanowienia. Ryzyko śmierci samobójczej alkoholika wzrasta, gdy pojawiają się konflikty interpersonalne, kryzysy osobiste i utrata ważnych osób.

2.1.3. Inne uzależnienia od substancji psychoaktywnych. Nadużywanie substancji psychoaktywnych występuje wyraźnie w diagnozie przynajmniej jednej trzeciej samobójców. Ryzyko samobójstwa wzrasta, gdy osoba przyjmuje duże dawki, zwiększa dawki i przejawia zachowania agresywne, nastąpiło zerwanie ważnych relacji i zwiększa się izolacja społeczna, osoba uzależniona ma upośledzoną zdolność oceny oraz na skutek substancji psychoaktywnych występują ostre i chroniczne wahania nastroju.

2.1.4. Schizofrenia. Ocenia się, że 10% schizofreników ginie śmiercią samobójczą, przy czym zauważyć warto, że 75 do 90% schizofreników samobójców to mężczyźni. Istotnym czynnikiem ryzyka są uporczywe halucynacje słuchowe,

⁷ Zob. S. Puzyński, *Samobójstwa i zaburzenia psychiczne*, w: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, Warszawa 1992, s. 216-221.

⁸ R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 47-49; por. S. Puzyński, *Samobójstwa i zaburzenia psychiczne*, s. 219.

gdy choremu wydaje się, że słyszy nakaz odebrania sobie życia. Ale nawet w sytuacji, gdy głosy nie domagają się pozbawienia siebie życia, mogą stać się nieustanną torturą, olbrzymim obciążeniem psychicznym. Ryzyko wzrasta też towarzysząca często schizofrenii depresja. Ocenia się, że nawet połowa schizofreników, którzy popełnili samobójstwo cierpiała na depresję w sześciu ostatnich miesiącach poprzedzających śmierć. Ryzyko jest wysokie zwłaszcza w pierwszych latach choroby, a szczególnie krótko po opuszczeniu szpitala. Prawie połowa tego rodzaju samobójstw dokonuje się w pierwszych trzech miesiącach po hospitalizacji.

2.1.5. Zaburzenia osobowości. Choć nie wiadomo dokładnie jaki jest mechanizm wpływu zaburzeń osobowości na tendencje samobójcze, wpływ ten jest wyraźny: zaburzenia osobowości borderline oraz osobowość psychopatyczną stwierdzono u 5 do 10% osób, które popełniły samobójstwo, a aż u jednej trzeciej młodych samobójców diagnozowano zaburzenia osobowości z pogranicza. Ryzyko samobójstwa zwiększa się, gdy osoby są wyraźnie labilne emocjonalnie, agresywne, impulsywne, wyobcowane z grupy rówieśniczej oraz nadużywające alkoholu lub narkotyków.

2.1.6. Przemoc fizyczna, psychiczna i seksualna wobec dzieci. Niewielka liczba badań na ten temat pozwala stwierdzić, że zagrożone są zarówno ofiary, jak i sprawcy. Wśród matek, które stosują przemoc fizyczną i zaniedbują swoje dzieci, liczba prób samobójczych jest większa, niż w całości populacji. W grupie osób podejmujących wielokrotnie próby samobójcze cechą wspólną była historia nadużyć seksualnych popełnianych przez dorosłych wobec dzieci. Badania potwierdzają związek między przemocą fizyczną, psychiczną i seksualną a późniejszymi samouszkodzeniami. Gdy prób samobójczych było wiele, stwierdzano równocześnie, że przemoc była zazwyczaj okrutniejsza, trwała dłużej, zaczynała się wcześniej i powtarzała w życiu dorosłym.

2.2. Czynniki społeczne

Już E. Durkheim⁹ zauważył, że samobójstwo jest wynikiem interakcji między jednostką a społeczeństwem, kontroli społecznej i wynikających z niej napięć. Opisał 4 rodzaje samobójstw będących skutkiem kontroli społecznej i oddziaływania społeczeństwa na jednostkę: samobójstwo egoistyczne (może do niego dochodzić, gdy jednostka zostaje zepchnięta na margines, nie otrzymuje wsparcia społecznego, jest słabo związana ze społeczeństwem, np. po przeprowadzce na nowe miejsce, gdzie nie ma rodziny, przyjaciół i doświadcza izolacji społecznej), samobójstwo altruistyczne (może się zdarzyć, gdy człowiek jest nadmiernie związany ze społeczeństwem, nie potrafi oprzeć się nadmiernym wymaganiom społecznym i w akcie konformizmu odbiera sobie życie), samobójstwo anomiczne (może się zdarzyć, gdy reguły rządzące naszym dotychczasowym zachowaniem

⁹ E. Durkheim, *Le Suicidie*, Paris 1897 (cyt. za: R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 63).

tracą ważność, zaczyna brakować zasad i człowiek traci stabilność, np. podczas gospodarczego boomu czy ekonomicznej zapaści, albo gdy osoba znajdzie się w sytuacji nieustannego współzawodnictwa, ma kłopoty z prawem albo czuje się zbędna – wówczas anomia, czyli brak zwyczajowych standardów społecznych nie chroni przed samobójstwem), samobójstwo fatalistyczne (może się zdarzyć, gdy osoba traci kierunek w życiu i nie ma wpływu na własny los, jego życie jest skrajnie uregulowane, np. sytuacja niewolnika). Ciekawa, choć mało przydatna w profilaktyce typologia Durkheima otworzyła drogę do dalszych poszukiwań naukowych, które pozwoliły zidentyfikować więcej społecznych korelatów zachowań suicydalnych¹⁰.

2.2.1. Izolacja społeczna. Osoby będące w izolacji społecznej częściej popełniają samobójstwa. Izolacja społeczna kojarzy się z sytuacją, gdy osoba nie ma wsparcia społecznego rozumianego jako możliwość omówienia problemów, przyjęcia rady, pociechy, dóbr materialnych i usług oraz możliwość poczucia się częścią społecznej sieci. Wycofywanie się stopniowe człowieka z ważnych dla niego relacji społecznych ku społecznej izolacji można traktować jako stadium prowadzące do obniżonych nastrojów, a nawet do prób samobójczych. Bardziej zagrożeni samobójstwem są ludzie samotni, ze szczególnym wskazaniem na ludzi starszych. W jednym z badań stwierdzono, że w chwili samobójstwa samotnie mieszkało 50% samobójców w starszym wieku. Jednak mniejsze ryzyko jest, gdy jest to samotność z wyboru, większe, gdy powodem samotności jest niedawna utrata bliskiej osoby. Analiza sytuacji społecznych niepokojów, wojny domowej, dostarczyła ciekawych wniosków, że takie kłopoty rodzą silne poczucie wspólnoty i solidarności, co wzmacniało spójność społeczeństwa i chroniło przed samobójstwami. Przykładem izolacji społecznej jest również więzienie. Obserwacja wskazuje, że największe ryzyko samobójstwa zachodzi w początkowej fazie pobytu w więzieniu.

2.2.2. Osłabienie życia religijnego. Wyższy odsetek samobójstw skorelowany jest z mniejszym udziałem w praktykach religijnych i osłabieniem przekonań religijnych. Ponadto stwierdzone mniejsze natężenie samobójstw katolików w porównaniu z protestantami nasuwa wnioski, że może to wynikać z tego, że ustalony zbiór wierzeń i obrzędów w Kościele katolickim mocniej wiąże wierznych ze sobą niż w protestantyzmie, gdzie relacja religijna jest bardziej zindywidualizowana, co słabiej chroni przed samobójstwem¹¹.

2.2.3. Bezrobocie¹². Istnieją doniesienia z badań, które wskazują, że wśród mężczyzn, którzy popełnili samobójstwo było znacznie więcej bezrobotnych (72%), niż w analogicznej grupie kontrolnej pacjentów psychiatrycznych, którzy

¹⁰ Zob. np.: E. Singel, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, Szczecin 1987; A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001; R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*; S. Pużyński, *Samobójstwa i zaburzenia psychiczne*; H.I. Kaplan, B.J. Sadock, *Psychiatria kliniczna*, Wrocław 1995.

¹¹ R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 72.

¹² Por. H.I. Kaplan, B.J. Sadock, *Psychiatria kliniczna*, s. 187.

nie podejmowali porób samobójczych (43% z nich nie miało pracy). Zależności te nie są zgodnie interpretowane, możliwe, że ludzie o skłonnościach samobójczych nie potrafią utrzymać stałej pracy. Według Cekiery w Polsce w latach 90. bezrobotni stanowili 20% grupy samobójców¹³.

2.2.4. Przykre wydarzenia życiowe. Sytuacje stresowe, trudne wydarzenia życiowe, kryzysy w relacji z bliską osobą, rozwód albo separacja, groźba rozstania, nasycenie relacji interpersonalnych wrogością, gniewem i konfliktami powiększają ryzyko samobójstwa. W grupie osób, które podjęły próbę samobójczą stwierdzono, że osoby te przeżyły przynajmniej dwa razy więcej przykrych wydarzeń ważnych życiowo niż ich rówieśnicy. Stwierdzono też, że osoby podejmujące próby samobójcze gorzej radzą sobie z rozwiązywaniem problemów.

2.2.5. Utrata bliskiej osoby¹⁴. Wydarzenie to często poprzedza próby samobójcze. W grupie samobójców jest więcej osób, które niedawno straciły rodziców. Ryzyko próby samobójczej po stracie bliskiej osoby może narastać nawet do pięciu lat. Ale największe jest w pierwszym i drugim roku. Wiąże się to z zachwianiem mechanizmów społecznego wsparcia. Przy tym im bardziej dana osoba była zależna od zmarłego, tym bardziej wzrasta ryzyko próby samobójczej.

Zarówno czynniki kliniczne jak i społeczne, zwłaszcza fakt depresji, samotności, bezrobocia, utraty bliskiej osoby są wyzwaniem dla rodziny takich osób, krewnych i przyjaciół, aby wzmacniać relacje z nimi, odwiedzać je i zapraszać do siebie, dawać nieustanne wsparcie, że nie są sami w ich bólach, cierpieniach i żmartwieniach.

2.3. Czynniki osobiste

Analiza motywacyjnych korelatów samobójstwa zatrzymująca się na czynnikach klinicznych i społecznych okazuje się niewystarczająca. Trzeba zobaczyć również, na jaki grunt osobisty one trafiają. Wśród czynników osobistych zwiększających ryzyko samobójstwa można wyodrębnić:

2.3.1. Umysł nastawiony samobójczo (samobójczy umysł). Badania nad umysłem osób z tendencjami samobójczymi pozwoliły wyodrębnić dziesięć ogólnych cech wspólnych umysłom nastawionym samobójczo¹⁵:

*1. Wspólnym celem samobójców jest poszukiwanie rozwiązania. W tym poszukiwaniu samobójstwo jawi się osobie jako droga wyjścia z trudnej sytuacji, jako rozwiązanie problemów. Rodziny samobójców zauważają, że przez kilka dni poprzedzających śmierć samobójczą ich bliski wydawał się beztroski, szczęśliwy, wcale nie przygnębiony (nie musi się już martwić, znalazł rozwiązanie swoich problemów).

¹³ Cz. Cekiery, *Człowiek wobec życia, samobójstwa i śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, Kraków 2005, s. 20.

¹⁴ Por. S. Pużyński, *Samobójstwa i zaburzenia psychiczne*, s. 220.

¹⁵ E.S. Shneidman, *The Suicidal Mind*, New York 1996 (cyt. za: R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 83).

*2. Wspólnym celem samobójców jest ucieczka od świadomości. Jest to próba pozbycia się myśli, których treścią jest poczucie winy i odpowiedzialności za trudne wydarzenia z życia rodziny (np. śmierć bliskich osób, rozpad małżeństwa).

*3. Wspólnym bodźcem do popełnienia samobójstwa jest nieznośny ból psychiczny. Ten ból to poczucie, że się jest zamkniętym w pułapce razem ze wszystkimi dręczącymi uczuciami.

*4. Wspólnym stresorem w wypadku samobójstwa są niezaspokojone potrzeby psychiczne. Niezaspokojone potrzeby, np. nieszczęśliwa miłość, są źródłem frustracji i często przyczyniają się do różnych zachowań samobójczych.

*5. Emocją wspólną samobójcom jest poczucie beznadziejności i bezradności. Poczucie bezradności grozi wtedy, gdy osoba nauczy się, że między jej działaniem a jego skutkami nie ma żadnego związku, myśli o przyszłości nasycone są pesymizmem. Ponieważ człowiek niewiele może zrobić, żeby zmienić nieznośną sytuację popada w depresję (beznadziejnościowy model depresji u człowieka).

*6. Stanem poznawczym wspólnym samobójcom jest ambiwalencja. Silne konflikty wewnętrzne utrudniają niemal każdą decyzję. Ambiwalencja ta dotyczy też stosunku do życia i śmierci: człowiek nie chce kończyć ze sobą, ale chce położyć kres bólowi, a samobójstwo wydaje się mu jedynym dostępnym środkiem.

*7. Stanem wspólnym samobójcom jest zawężenie percepcji. To zawężenie percepcji i w ogóle sfery poznawczej zmniejsza zdolność poszukiwania i dostrzegania rozwiązań alternatywnych. Jako jedyne możliwe rozwiązanie pozostaje samobójstwo.

*8. Działaniem wspólnym samobójcom jest ucieczka. Jest to ucieczka z nieprzyjemnej sytuacji, ucieczka od bólu nie do zniesienia, ucieczka przed bolesną samoświadomością.

*9. Aktem interpersonalnym wspólnym samobójcom jest zakomunikowanie swoich zamiarów. Analiza przypadków samobójstw pokazuje, że większość samobójców informuje wcześniej o swoich intencjach, co niestety bywa rozpoznawane dopiero po fakcie. Lekceważenie komunikatów, że ktoś zamierza się zabić wynika ze starego mitu, że ci którzy mówią o samobójstwie nigdy go nie popełniają.

*10. Wzorcem wspólnym samobójstwom jest spójność aktu samobójczego ze stylem życia. Chodzi o to, że cechy charakterystyczne epizodu samobójczego są zgodne z charakterem samobójcy. Osoba niecierpliwa nie wybierze otrucia jako sposobu samobójstwa, bo trwałoby to zbyt długo. Również zachowanie przed śmiercią jest zgodne ze stylem życia człowieka. Jeśli zawsze precyzyjnie załatwiał swoje sprawy, będzie tak działał również przed próbą samobójczą (porządki domowe, zapłacenie rachunków, napisanie testamentu, odwiedzenie krewnych i przyjaciół).

2.3.2. Negatywne myślenie o sobie, świecie i przyszłości – triada poznawcza Becka¹⁶. Myśli samobójcze są nacechowane negatywnymi uprzedzeniami

¹⁶ A.T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, New York 1976 (cyt. za: R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 90).

dotyczącymi siebie (osoba ma negatywny obraz siebie, postrzega siebie jako bezwartościowego i gorszego od innych i dodatkowo wini siebie za tę sytuację), przyszłości (ludzie w depresji są przekonani, że kryzys i nieznośny ból psychiczny nie będzie miłą końcówką) oraz otoczenia (świat jest przeciwko mnie, stawia mi nieuzasadnione wymagania, a ja nie potrafię im sprostać).

2.3.3. Tendencje do zniekształceń pamięci. Okazuje się, że osoby po próbach samobójczych różnią się od innych tym, że potrzebują więcej czasu, by przywołać wspomnienia pozytywne oraz ich wspomnienia mają charakter ogólniejszy, przywołują schemat wspomnień, a nie konkretne przykłady czy sytuacje. Jest to analogiczne do sytuacji, gdy człowiek znalazłszy własny dom nie potrafi dostać się do środka. Wspomnienia konkretnych zdarzeń są zbyt bolesne, dlatego ich unikają, nie przetwarzając ich emocjonalnej treści¹⁷.

2.3.4. Mała umiejętność rozwiązywania problemów. Badania nad osobami o skłonnościach samobójczych wykazały, że w rozwiązywaniu problemów uzyskują one wyniki gorsze od innych, generują mniej pomysłów skutecznych rozwiązań oraz przewidują większą ilość przeszkód.

2.3.5. Negatywny styl poznawczy (atrybucje wewnętrzne, stabilne, ogólne). Na podstawie badań okazuje się, że osoby depresyjne i o skłonnościach samobójczych za zdarzenia negatywne obwiniają siebie (atrybucja wewnętrzna), oceniają, że przyczyny tych zdarzeń będą trwałe zawsze (atrybucja stabilna) oraz że przyczyny te będą wpływać na wszystkie aspekty ich życia (atrybucja ogólna). Według nich sukcesy zależą od przyczyn zewnętrznych i niestabilnych¹⁸.

2.3.6. Perfekcjonizm. Chodzi o perfekcjonizm neurotyczny połączony z przekonaniem, że można osiągnąć doskonałość i nigdy nie można pozwalać sobie na błędy. Cecha ta może wynikać z sytuacji wychowawczych, gdy np. miłość rodziców była uzależniona od osiągnięć dziecka. Motywem do działania dla perfekcjonistów jawi się nie tyle pragnienie sukcesu, ile strach przed porażką. Dlatego czasem perfekjoniści wolą wybrać samobójstwo zamiast niepowodzenia.

II. POMOC OSOBOM Z TENDENCJAMI SAMOBÓJCZYMI

Złożoność problematyki samobójstw sprawia, że pomoc osobom z tendencjami samobójczymi musi uwzględniać ich aktualny stan psychiczny, historię życia i wcześniejsze doświadczenia związane z działaniami autodestrukcyjnymi, ocenę poziomu ryzyka próby samobójczej i uwzględnienie interakcji wszystkich możliwych czynników predysponujących do podjęcia działań suicydalnych. Pomoc przebiega w dwóch kierunkach. Pierwszy to interwencja w sytuacji kryzysowej, można by go nazwać pierwszą pomocą, obejmuje nawiązanie kontaktu, zapewnienie wsparcia, odejście od decyzji o odebraniu sobie życia. Ogromną rolę

¹⁷ R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 92, 93.

¹⁸ Tamże, s. 94.

w tym obszarze mogą odegrać zarówno terapeuci, jak i najbliższa rodzina i inne osoby z bliskiego otoczenia osoby zagrożonej. Drugi kierunek to znajdowanie sposobów na skuteczne rozwiązywanie problemów, które znalazły się u podstaw tendencji samobójczych. W tym zadaniu najczęściej potrzebna jest pomoc specjalistów.

1. Ocena poziomu ryzyka próby samobójczej

O wysokim stopniu zagrożenia samobójstwem mogą świadczyć następujące oznaki: rozdawanie swoich rzeczy, rozmowy o samobójstwie i plany samobójcze, rozmowy o środkach popełnienia samobójstwa i zaopatrywanie się w te środki, wcześniejsze próby samobójcze lub groźby, samookaleczenia i inne działania autoagresywne, obsesja na temat śmierci w tekstach mówionych, pisanych, w muzyce i sztuce, wyrażanie beznadziejności, bezradności, złości na siebie i świat, ciemne, grube linie i/lub oderwane fragmenty postaci w spontanicznych rysunkach i pracach plastycznych, stwierdzenia, że koledzy i rodzina nie będą po nim tęsknić, niedawna śmierć kogoś bliskiego, niedawna śmierć samobójcza kogoś bliskiego, nagła pozytywna zmiana w zachowaniu po okresie depresji, depresja i chwiejność w rocznicę utraty czegoś lub kogoś, niezdolność do przyjęcia pomocy połączona z jednym z wyżej wymienionych czynników¹⁹. Stopień ryzyka można również oceniać na podstawie wyboru metody. Powieszenie, otrucie, zastrzelenie lub skok z wysokości wskazują na poważne ryzyko samobójstwa. O dużym ryzyku świadczy też napisanie listu pożegnalnego. Należy wysoko oceniać takie ryzyko także w przypadku depresji – jest ona najsilniejszym zdrowotnym czynnikiem ryzyka śmierci samobójczej. Trzeba również brać pod uwagę czynniki przyspieszające decyzję o samobójstwie. Dotyczy to zwłaszcza nastolatków. Czynnikiem takimi są: konflikty międzyludzkie, zwłaszcza z rodzicami, szczególnie gdy połączone są z przemocą lub molestowaniem, nadużywaniem alkoholu i narkotyków, dorastanie w rodzinach izolowanych społecznie, brak poważnego traktowania przez rodzinę samobójczych intencji nastolatka, strata rodzica lub rozstanie z ukochaną osobą, umieszczenie nastolatka w więzieniu lub domu poprawczym, diagnoza ciężkiej choroby (np. HIV), niepowodzenia na egzaminach, niechciana ciąża²⁰.

Oznakami średniego stopnia zagrożenia samobójstwem są: otwarte oświadczenia o zamiarze skończenia ze sobą przy jednoczesnym braku konkretnych, szczegółowych planów samobójczych, brak wybranej metody popełnienia samobójstwa, brak oparcia w rodzinie, przyjacielach, pomocy specjalistycznej.

¹⁹ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 125.

²⁰ A. Carr, *Depresja i próby samobójcze młodzieży. Sposoby przeciwdziałania i reagowania*, Gdańsk 2004, s. 52-59.

O niskim zagrożeniu samobójstwem mogą świadczyć: niewyraźne poczucie braku nadziei, brak planów samobójczych, brak otwartych, pisemnych lub ustnych gróźb samobójczych²¹.

2. Interwencja w sytuacji kryzysowej

Interwencja jest jedną z form pomocy, jakiej udziela się osobie kryzysującej zagrożonej samobójstwem²². M.T. Anthony²³ podaje 10 praktycznych kroków w rozmowie z osobą zagrożoną samobójstwem, które można streścić: wysłuchać, okazać zainteresowanie i pomóc.

*Krok pierwszy – zbuduj pomiędzy wami most. Podstawą dla osoby zdesperowanej jest ktoś silny i stabilny, kto stanowić będzie oparcie. Wskazane jest kierowanie tą osobą i pocieszanie jej: Słuchaj mnie. Mogę Ci pomóc. Pożyteczne jest wyrażenie uznania za okazanie rozsądku i zwrócenie się po pomoc oraz okazywanie zainteresowania sprawami tej osoby, tak aby dać jej odczuć, że dla terapeuty jej problem jest ważny, a terapeuta wie, co robi i jest w stanie pomóc²⁴. Dla osoby pomagającej ważne jest wypracowanie w sobie realistycznego poczucia niebezpieczeństwa, a nie tłumienie tego poczucia i ukrywanie go pod płaszczkiem fałszywego spokoju. Osoba zagrożona samobójstwem, odczytując u osoby pomagającej taki przesadny spokój, może poczuć, że nie została zrozumiana, że spotkała się z emocjonalną obojętnością, co może pociągnąć za sobą sięgnięcie po bardziej drastyczne środki w kierunku samounicestwienia. Podobnie osoby zagrożone samobójstwem mogą czuć się niezrozumiane, gdy rozmówca próbuje odciągnąć ich uwagę od samobójstwa przez rozmowy na inne tematy czy próbując zainteresować je czym innym, gdy próbuje okazywać wesołość. Podobnie osoby te mogą czuć się niezrozumiane, gdy osoba pomagająca podaje argumenty przeciwko samobójstwu, podając jego niepożądane konsekwencje: To nie ułatwi całej sprawy. Czy nie wiesz, że Twoja religia traktuje to jako bardzo ciężki grzech?²⁵

*Krok drugi – otwórz drzwi i słuchaj. Trzeba użyć „otwieraczy”, aby pomóc osobie zacząć mówić, a wtedy słuchać, koncentrując się na szukaniu głównego problemu oraz jakie wydarzenie było bezpośrednią przyczyną kryzysu.

*Krok trzeci – oceń rzeczywistość. Jest to ocena, na ile poważne są zamiary skończenia ze sobą, czy osoba ma konkretny plan czy tylko powracające myśli.

*Krok czwarty – oceń napięcie. Chodzi o stopień napięcia emocji. Ważne jest, aby dowiedzieć się, co ta osoba czuje, jak silne są w tej chwili jej emocje, czy jest tylko bardzo wzburzona, czy ma poważne myśli samobójcze, okazać słowami zrozumienie. Należy unikać sloganów: Weź się w garść. Wszystko będzie dobrze.

²¹ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 126, 127.

²² Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, s. 152.

²³ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 130-138.

²⁴ Tamże, s. 131.

²⁵ E. Kennedy, S.C. Charles, *Jak pomagać dobrą radą. Poradnik*, Kraków 2004, s. 428, 429.

*Krok piąty – traktuj rozmówcę poważnie. Czasem osoby umniejszają swoje problemy, co może sprawiać wrażenie, że są to błahe sprawy. Tymczasem należy każdą wypowiedź traktować poważnie. Ważne też, aby osoba usłyszała, że myśli samobójcze nie są czymś kategoriycznie tragicznym: Ludzie czasem czują się bezradni i tracą nadzieję do tego stopnia, że zaczynają myśleć o skończeniu ze sobą. Jeśli Ty czujesz się w ten sposób, nie znaczy to, że musisz tak naprawdę postąpić.

*Krok szósty – zadaj właściwe pytania. Nie należy bać się pytać o myśli samobójcze; pytania o samobójstwo zadane w odpowiednim czasie rzadko przynoszą szkodę, a otwarte postawienie problemu ma wartość terapeutyczną. Przykładowe pytania na początek: Czy ostatnio wszystko wyglądało tak źle, że chciałeś sobie coś zrobić? Jak chciałeś to zrobić? Czy masz do tego środki? Co chciałbyś przez to osiągnąć? Czy mógłbyś to rzeczywiście w ten sposób osiągnąć? Czy próbowałeś już kiedyś popełnić samobójstwo? Dlaczego teraz zdecydowałeś się to zrobić? Co trzymało Cię dotąd przy życiu? Jak myślisz, co Cię czeka w przyszłości? Przykładowe dalsze pytania: Gdybyś się naprawdę zabił, chciałbyś, żeby kto Cię znalazł? Czy te osoby odczułyby stratę wraz z Twoją śmiercią? (jakie stosunki i z którymi osobami mogły wpłynąć na decyzję o samobójstwie), Czy sądzisz, że wybrana metoda naprawdę spowoduje śmierć? (jaka jest wiedza rozmówcy o skuteczności wybranej metody), Czy czułeś się już kiedyś w ten sposób? Co wtedy zrobiłeś, żeby sobie pomóc? (jakie źródło siły i formy pomocy ta osoba wcześniej wykorzystywała), Co robisz w życiu, czego nie chciałbyś robić? Jakie masz marzenia? (skupienie na przyszłości zamiast na przeszłości), Jakie masz zalety, talenty i umiejętności, które mogą Ci pomóc zrealizować marzenia? (jaki są mocne strony rozmówcy – nie istnieje sytuacja absolutnie negatywna, choć trudno to dostrzec w stanie kryzysu)²⁶. Należy też w rozmowie ukazywać pozytywne aspekty w opozycji do negatywnych: „Mówisz, że jest także wiele takich rzeczy, które lubisz w życiu”; „Są dowody za, są i przeciw, aby wybrać życie. Możesz mi powiedzieć coś więcej na ten temat?”²⁷.

*Krok siódmy – znajdź i zmobilizuj systemy oparcia. Na tym etapie szacuje się, jakie zasoby mogą być dla rozmówcy oparciem w pokonywaniu kryzysu (czy wierzy w coś silnie, czy ma oparcie duchowe, czy ma zdrowe mechanizmy racjonalizacji i intelektualizacji, czy ma umiejętności twórcze, kto jest najważniejszą osobą w jego życiu, czy można się z nią skontaktować, czy będzie pomocna. Można zapytać: Kogo chciałbyś mieć teraz przy sobie? To ważne, żebyś Cię teraz z kimś skontaktował. Kto to powinien być?²⁸ Jeśli osobie rozmawiającej z osobą zagrożoną uda się nawiązać z nią wzajemną relację, może być ona dla

²⁶ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 133-135.

²⁷ E. Kennedy, S.C. Charles, *Jak pomagać dobrą radą...*, s. 429.

²⁸ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 135, 136.

niej wsparciem w najbardziej krytycznym momencie, gdy rozważają popełnienie samobójstwa²⁹.

*Krok ósmy – podejmij działania. Należy dać osobie zagrożonej coś, czego będzie się mogła uchwycić (kartka z numerem telefonu – kartka nadziei, obrazek św. Judy Tadeusza – patrona od spraw beznadziejnych lub inny obrazek najlepiej z modlitwą, np. do św. Ojca Pio lub patrona naszego rozmówcy, widokówkę z budującą myślą). Należy odsunąć osobę od środków samozniszczenia, powiedzieć jej, żeby pozbyła się tabletek, broni itp. Potrzebna jest stanowczość: Będę brać udział w Twoim życiu, ale nie w śmierci. Teraz zrobimy to a to.

*Krok dziewiąty – utrzymaj cel. Osoby często w szybkim czasie twierdzą, że kryzys minął. Jest to najczęściej tylko przejściowa ulga, dlatego konieczne jest dalsze postępowanie, włączając w nie długoplanową pomoc.

*Krok dziesiąty – przekaz pałeczkę. Czasem konieczne jest włączenie w pomoc większej liczby osób życzliwych, pozytywnie nastawionych, w tym specjalistów. Jeśli z osobą zagrożoną samobójstwem rozmawia ktoś, kto nie jest rodzicem lub inną osobą z najbliższej rodziny, należy powiadomić, w razie konieczności polecić najbliższemu skontaktowanie się z psychiatrą lub z kliniką, sprawdzić, czy rzeczywiście zapewniono pomoc³⁰. Odwołanie się do pomocy profesjonalistów nie jest porażką, lecz dojrzałym krokiem w kierunku skutecznej pomocy. Takie odwołanie się powinno być poprzedzone wcześniejszym zebraniem wiedzy o dostępnych w danym środowisku lekarzach, psychiatrach, psychologach i innych osobach czy instytucjach zajmujących się pomocą w takich przypadkach³¹, np. ośrodki interwencji kryzysowej.

Na etapie interwencji dużą rolę do spełnienia ma najbliższa rodzina, w przypadku nastolatka jego rodzice. Gdy pobyt w szpitalu nie jest konieczny, albo po pobycie w szpitalu terapeuta zawiera z osobą zagrożoną samobójstwem kontrakt, którego treścią jest zaniechanie próby samobójczej oraz określenie kroków, jakie osoba ta ma podjąć, gdy nasilą się tendencje samobójcze (np. unikanie konfliktów, unikanie wyolbrzymiania straty, angażowanie się w odwracające uwagę działania, takie jak czytanie, słuchanie kojącej muzyki, w przypadku silnych tendencji samobójczych telefon do terapeuty). Natomiast rodzice podejmują się obserwacji zachowań i nastrojów osoby zagrożonej, korzystając ze wskazówek terapeuty. Ta całodobowa czujność ma zapobiec próbie samobójczej oraz zapewnić pomoc fachową, gdy nasilą się tendencje samobójcze³².

Trzeba pamiętać, że interwencja nie rozwiązuje problemów, stąd konieczne jest dalsze postępowanie terapeutyczne zmierzające do rozwiązywania problemów, z którymi boryka się osoba zagrożona samobójstwem.

²⁹ E. Kennedy, S.C. Charles, *Jak pomagać dobrą radą...*, s. 430.

³⁰ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 138.

³¹ E. Kennedy, S.C. Charles, *Jak pomagać dobrą radą...*, s. 430.

³² A. Carr, *Depresja i próby samobójcze młodzieży...*, s. 64, 65.

3. Rozwiązywanie problemów

Liczne sytuacje i czynniki zwiększające ryzyko próby samobójczej są konkretnym wyzwaniem dla pomocy terapeutycznej i obejmują zakres oddziaływań terapeutycznych, których omówienie wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Pomoc nieraz długofalowa potrzebna jest w leczeniu depresji i schizofrenii (farmakoterapia, psychoterapia), w terapii zaburzeń osobowości, osobne programy terapii przeznaczone są dla osób uzależnionych od alkoholu, narkotyków i innych substancji psychoaktywnych, terapii wymagają ofiary przemocy fizycznej, psychicznej i seksualnej. Czynniki społeczne wzmagające ryzyko samobójstwa niosą postulaty przewycięzania izolacji społecznej, wzmacniania życia religijnego, szukania nowych miejsc pracy, uczenia się przetrwania w obliczu trudnych wydarzeń życiowych, zwłaszcza utraty bliskiej osoby. Czynniki osobiste sprzyjające samobójstwu domagają się wzmacniania poczucia własnej wartości, korekty negatywnego stylu poznawczego, negatywnego myślenia o sobie, świecie i przyszłości, uczenia rozwiązywania problemów, przewycięzania perfekcjonizmu. Trzeba tu zauważyć, że są to zagadnienia wymagające specyficznych podejść w ramach poszczególnych obszarów wymagających pomocy. W różnym też stopniu poszczególne kroki zależą od zmagającego się z tendencjami samobójczymi człowieka. Stąd zasadnym i przydatnym jest pomoc klientowi w odróżnieniu tego, co zależy od niego i tego, na co nie ma wpływu. Anthony³³ proponuje jako punkt wyjścia w tym zadaniu modlitwę o pokój ducha: „Boże, daj mi pogodę ducha, bym mógł zaakceptować to, czego nie mogę zmienić, odwagę, bym mógł zmienić to, co mogę zmienić i mądrość, bym umiał te rzeczy rozróżnić”.

3.1. Zaakceptować to, czego nie mogę zmienić

Punktem wyjścia może być pytanie: Co w Twoim życiu, czego nie możesz zmienić, jest dla Ciebie trudne do zaakceptowania? Wśród wymienianych najczęściej pojawiają się: wygląd zewnętrzny, własne ograniczenia, umiejętności, zdolności, ludzie (rodzice, koledzy, krewni), niezależne okoliczności, strata (śmierć, rozwód, przeprowadzka), wcześniej popełnione błędy i pozostałe po nich uczucia żalu, wstydu, winy), doznane krzywdy i związane z nimi uczucia gniewu, bólu, smutku, niepokoju, winy i gorczy. W sytuacji terapeutycznej można zastosować Tabelę Ulicy Pogody Ducha. Na kartce podzielonej pionowo na dwie części, nad lewą kolumną osoba pisze: *Zaakceptować*, nad prawą: *Zmienić*. W kolumnie *Zaakceptować* wpisuje dziedziny życia, których nie może zmienić. Po ich wypisaniu osoba podejmuje decyzję, czy będzie się modlić o pogodę ducha, by zaakceptować to, czego nie może zmienić i odwagę, by zmienić to, co można zmienić, a potem zgodnie z tym postępować. Ważne jest też uświadomić osobie, iż zamiast

³³ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 166.

tracić czas na próby zmiany niezależnych od nas okoliczności i zachowania innych, lepiej skoncentrować się na zmianie tego, co można zmienić.

3.2. Zmienić to, co mogę zmienić

Identyfikację tych obszarów można zacząć od postawienia pytania: W jakich dziedzinach życia mógłbyś dokonać zmian? W odpowiedziach pojawiają się: rozwój niektórych zdolności, własne wartości i priorytety, własne postawy i przekonania, cele, oczekiwania, wybór przyjaciół, przyzwyczajenia. Wypisanie ich na kartce w kolumnie *Zmienić* jest punktem wyjścia do dalszych analiz, który z tych problemów jest najważniejszy i postawienia pytania: Kto lub co jest przyczyną tego problemu? Tu jest miejsce na wypowiedzenie swojego bólu wobec winowajców. Należy też zobaczyć, czy sam klient nie obarcza się winą: Czy przyczyniłeś się w jakiś sposób do zaistniałej sytuacji? Czy zrobiłeś coś, co pogorszyło Twoją sytuację? Te pytania powinny być zadane raczej tonem zaciekawionym niż oskarżycielskim, klient powinien mieć odczucie, że terapeuta ma do niego pozytywną postawę: czy zrobiłeś dobrze czy źle, jestem po twojej stronie. Wyrażanie własnego poczucia winy pozwala klientowi porządkować własne uczucia oraz uczy własnych reakcji na swoje zachowania.

Następnym etapem jest wyznaczanie celów. Im osoba zagrożona samobójstwem bardziej samodzielnie wyznaczy te cele, tym większą weźmie za nie odpowiedzialność w ich realizacji (większość ludzi chętniej realizuje własne postanowienia niż cudze rady). Pytaniem, które otwiera poszukiwanie możliwych celów może być: Co mógłbyś zrobić, żeby poprawić tę sytuację? Gdy klient znajdzie kilka wariantów własnych rozwiązań, stawia się pytanie: Co zrobisz? Ze wszystkich możliwości, które wymieniłeś, na które, twoim zdaniem, powinieneś się zdecydować? Wymienienie, najlepiej na piśmie podjętych decyzji wymaga jeszcze dookreślenia kolejnych konkretnych kroków, jak te cele osiągnąć. Również tu zasadne jest postawienie klientowi pytania: jaka pomoc będzie Ci w tym potrzebna? To pytanie uświadamia osobie, że aby dać sobie radę na tym świecie, trzeba umieć przyjąć od innych pomoc w konkretnych dziedzinach. Krok po kroku przeprowadzona procedura zmian tego, co można zmienić daje klientowi poczucie, że to on kieruje własnym życiem.

4. Rodzinna profilaktyka tendencji samobójczych u dzieci i młodzieży

Rodzina odgrywa istotną rolę w redukowaniu ryzyka samobójczego³⁴. Osiąga to przede wszystkim przez uczenie dzieci otwartej komunikacji i zachętę do niej. Komunikacja taka daje dziecku bezpieczną przestrzeń do rozmowy o wszystkich swoich problemach i zmartwieniach, do stawiania pytań, również takich, które dla rodziców są trudne i niewygodne. Atmosfera życzliwości, szczerości

³⁴ S. Arterburn, J. Burns, *Gdy miłość nie wystarcza. Poradnik dla rodziców*, Lublin 1993, s. 94.

i otwartości pomaga dziecku kształtować pozytywny obraz siebie, czuć się kochane i akceptowane, cieszyć się dobrym samopoczuciem, co oddala depresję i myśli o samobójstwie.

Pokazanie dzieciom własnym życiem zdrowych sposobów radzenia sobie ze stresem jest kolejnym czynnikiem profilaktyki samobójstw. Dzieci, które uczą się, że stres jest częścią życia i kształtują zdrowe sposoby radzenia sobie z nim, lepiej będą radziły sobie z problemami w swoim życiu.

Czuźna obserwacja zmiany emocji i zmiany zachowań dzieci pozwala widzieć w tych zmianach reakcję na to, co dzieje się poza domem, w grupie rówieśniczej, w szkole. Rozpoznanie konfliktów i problemów tam istniejących pozwala je rozwiązywać, zanim pojawić się mogą depresja i myśli samobójcze.

Ważnym elementem w zapobieganiu samobójstwom jest roztropne przechowywanie alkoholu, lekarstw, broni, noży i innych niebezpiecznych przedmiotów poza zasięgiem dzieci.

III. POMOC OSOBOM PO PRÓBIE SAMOBÓJCZEJ

Po podjętej próbie samobójczej wiele osób doświadcza nawrotów tendencji samobójczych. Pomoc takim osobom koncentruje się na opanowaniu tych powracających tendencji. Schneidman i Farberow³⁵ sugerują trzy etapy takiej pomocy:

1. Faza penetrująca

Główne zadanie na tym etapie to zapewnienie danej osobie odpowiedniej ochrony, umożliwiającej jej doświadczenie ulgi wobec doświadczanego niepokoju i poczucia bezradności, a także poprawę jej relacji z rodziną i przyjaciółmi. Hospitalizacja w takich sytuacjach wydaje się czymś niezbędnym.

2. Faza ozdrowieńcza

Rozpoczyna się, gdy osoba po próbie samobójczej gotowa jest do powrotu do swojego środowiska. W tej fazie są one bardzo podatne na nawroty tendencji samobójczych, bowiem powróciły do sytuacji, które wcześniej doprowadziły je do takiego stanu. W czasie powrotu niedoszłych samobójców do normalnych warunków życia i atmosfery rodzinnej, rodzina, krewni, przyjaciele mogą się okazać szczególnie przydatni. Ważne, aby osoby z najbliższego otoczenia nauczyły się odczytywać sygnały, na które być może wcześniej nie zwracano uwagi. Na przykład osoby, które podjęły decyzję o odebraniu sobie życia, zanim podejmują akt samobójczy przechodzą przez fazę ciszy i spokoju. Ten spokój bywa błędnie

³⁵ E.S. Shneidman (red.), N.L. Farberow, *Clues to Suicide*, New York 1957, s. 1963. (cyt. za: E. Kennedy, S.C. Charles, *Jak pomagać dobrą radą...*, s. 431).

interpretowany jako polepszenie się sytuacji, a nie jako stan po podjęciu decyzji o samounicestwieniu. Istnieje duże ryzyko, że rodzina, krewni czy przyjaciele mogą poczuć odprężenie i odwrócić uwagę od tego, co było przedmiotem ich troski.

3. Faza powrotu do normalnego stanu

Osoby, teraz już o wiele silniejsze podejmują trud ponownego wejścia w życie już samodzielnie, o własnych siłach, nabierając coraz większej pewności siebie po każdym dniu zakończonym sukcesem. I choć ryzyko nawrotów tendencji samobójczych nadal istnieje, a rodzina, przyjaciele i terapeuci są blisko i w pogotowiu, to jednak nie mogą dokonać tego procesu za nich.

IV. INSPIRACJE PŁYNĄCE Z BIBLI I DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Autorzy zajmujący się problematyką samobójstw zgodnie zauważają, że w profilaktyce samobójstw Kościoł i duchowość chrześcijańska mają ogromną rolę do spełnienia³⁶. Kościoły zatrudniające entuzjastycznych, zaangażowanych pracowników do spraw młodzieży, prowadzenie rozszerzonego poradnictwa małżeńskiego, duszpasterstwo grupowe i indywidualne stanowią ważny przyczynek w profilaktyce samobójstw. Również dzięki swej roli w tworzeniu kościoła moralnego Kościoł ma ogromny wpływ na zapobieganie powstawaniu poczucia pesymizmu i braku nadziei w życiu³⁷. W tym fragmencie artykułu podejmiemy próbę przyjrzenia się biblijnym i chrześcijańskim inspiracjom pomocnym w terapii i profilaktyce tendencji samobójczych.

1. Samobójstwo i próby samobójcze w Biblii

W Starym Testamencie można się doszukać sześciu przypadków śmierci samobójczej³⁸: Abimelek zraniony przez kobietę nakazuje giermkowi, aby go zabił i uchronił przed wstydem, którego źródłem byłaby śmierć z ręki kobiety (zob. Sdz 9,54); Samson burzy dom, w którym ginie on i wszyscy biesiadnicy (zob. Sdz 16,26-31); Saul i jego giermek zabijają się, aby uniknąć schwywania (zob. 1 Sm 31,5); Achitofel, dawny doradca Dawida, powiesił się, gdy Absalom, syn Dawida i autor buntu przeciw swojemu ojcu nie przyjął jego rady (zob. 2 Sm 17,23); Zimri, przywódca nieudanego buntu przeciwko królowi Izraela Eli, chcąc uniknąć schwywania, ginie pod gruzami swojego pałacu (zob. 1 Krl 16,18). Biblijne

³⁶ Zob. A. Carr, *Depresja i próby samobójcze młodzieży...*; T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*; Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*; R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*; S. Arterburn, J. Burns, *Gdy miłość nie wystarcza...*

³⁷ T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia...*, s. 114.

³⁸ R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, s. 14.

wzmianki tych wydarzeń są krótkie i nie zawierają dodatkowego komentarza czy potępienia takiego zachowania. Nowy Testament zawiera wzmiankę o samobójczej śmierci Judasza (zob. Mt 27,5). Ewangelieści (zob. Mt 26,48, Mk 14,44, Łk 6,16) i sam Jezus (zob. Mt 26,46, Mk 14,42, Łk 22,21) nazywają Judasza zdrajcą, synem zatracenia (zob. J 17,12), nawet diabłem (zob. J 6,71). Pozostaje pytanie, czy w tej ocenie zachowania Judasza decydującą rolę miało samobójstwo, czy fakt zdrady Jezusa. W kontekście duszpasterskim i terapeutycznym warto podkreślić kontrast między Judaszem a św. Piotrem, który również zawiódł, wypierając się Jezusa. Piotr jednak w odpowiednim momencie uznał swój błąd, nie oddał się rozpacz, zwrócił się do Jezusa. Dalsze losy Piotra pokazały, jak wiele zyskał swoim żalem i wyznaniem miłości, jak wiele mógł potem dobrego zrobić dla Kościoła i wierzących. Analiza porównawcza tych dwóch postaci może osobie zagrożonej samobójstwem otwierać oczy na prawdę o miłości Bożej i na perspektywę lepszej przyszłości.

Ważnym wydarzeniem biblijnym w kontekście profilaktyki samobójstwa jest relacja Dziejów Apostolskich o cudownym uwolnieniu Pawła i Sylasa z więzienia w Filipi (Dz 16,25-34). „Gdy strażnik zerwał się ze snu i zobaczył drzwi więzienia otwarte, dobył miecza i chciał się zabić, sądząc, że więźniowie uciekli. «Nie czyn sobie nic złego, bo jesteśmy tu wszyscy!» – krzyknął Paweł na cały głos. Wtedy [tamten] zażądał światła, wskoczył [do lochu] i przypadł drżący do stóp Pawła i Sylasa”. Psychologiczna analiza zachowania strażnika ukazuje jego impulsywne, pochopne zamiary odebrania sobie życia, połączone z konkretną czynnością: dobył miecza. Ryzyko było więc wysokie. Powstrzymała go interwencja Pawła, w której uświadamia mu, że domniemana motywacja odebrania sobie życia jest zupełnie niesłuszna. Lektura tego fragmentu może dać osobie zagrożonej samobójstwem uświadomienie, że przyczyny, dla których chce odebrać sobie życie w rzeczywistości nie istnieją, a sytuacja nie wygląda tak dramatycznie. Fragment ten zwraca też naszą uwagę na konieczność otwartych oczu i szybkiej interwencji w sytuacjach krytycznych.

2. Duchowość chrześcijańska a samobójstwo

Jednym z aspektów duchowości chrześcijańskiej jest walka duchowa. Ta kategoria wydaje się bardzo przydatna w profilaktyce i terapii osób z tendencjami samobójczymi. Całe życie chrześcijanina jest w istocie walką: z przeciwnościami, ze zniechęceniami, ze wszystkimi formami zamknięcia w sobie, egoizmem, rozpaczą. Depresja, poczucie opuszczenia, smutek, samotność, zmęczenie, rozpacz, przekonanie, że wszystko jest stracone, że dobre chwile nigdy nie istniały lub że nigdy nie wrócą są pokusą, której trzeba się odważnie przeciwstawić, próbą, którą trzeba przezwyciężyć, walką, którą trzeba podjąć. I choć depresja nie jest grzechem, poddanie się jej może być rodzajem zaniedbania, rezygnacją

z wysiłku, może mieć związek z brakiem wiary i nadziei, odwróceniem od Boga, które prowadzi do zamknięcia w sobie, czyli do rozpacz, a to wszystko może stać się początkiem grzechu. Św. Ignacy doradza, aby w takich chwilach przypominać sobie chwile pocieszenia. Jest to sposób wyrwania się z przepaści smutku. Wspomnienie czasów, gdy człowiek zaznawał choć odrobinę spokoju, radości i entuzjazmu, pozwala zrozumieć, że w jego życiu jest coś innego niż zwątpienie lub rozpacz. Tym czymś innym jest życie, które aż się prosi, żeby znów wytrysnąć, nadzieja, która nie umarła, wiara w Boga, która – nawet słaba – da siłę, aby się podnieść i zacząć na nowo³⁹.

Analiza biografii różnych ludzi, w tym świętych, może dostarczyć wielu wzmocnień do walki z tendencjami samobójczymi. Św. Ignacy Loyola, jak sam wyznał, doświadczył pokusy samobójstwa. Mówił o sobie: „Bardzo często i z wielką gwałtownością nachodziły go pokusy, żeby się rzucić przez wielki otwór, który był w pokoju”⁴⁰. Jest to przykład ciężkiej wewnętrznej walki, z której Pan Bóg pozwolił mu wyjść zwycięsko, ale nie bez cierpienia⁴¹.

Jednym z ważnych aspektów pracy z osobami z tendencjami samobójczymi jest myślenie o przyszłości w perspektywie wieczności. Nastawienie na tu i teraz, spodziewanie się, że samobójstwo zakończy wszystkie problemy zamyka myślenie o wieczności. Osoby takie zapytane: Co będzie potem? ze zdumieniem stwierdzają, że się nad tym w ogóle nie zastanawiały. Sprowadzenie osoby zagrożonej samobójstwem do myślenia o karze i nagrodzie wiecznej może stanowić ważny element motywacyjny w zaniechaniu próby samobójczej: nadzieja nagrody i lęk przed karą Bożą może skutecznie powstrzymać taką osobę od podjęcia kroków zmierzających do odebrania sobie życia.

Wskazana jest też modlitwa z osobą myślącą o samobójstwie. Modlitwa uspokaja ludzi z tendencjami samobójczymi i kieruje ich ku Bogu, prawdziwemu źródłu nadziei i uzdrowienia⁴².

Zarysowana powyżej problematyka samobójstw i tendencji samobójczych nie wyczerpuje tematu, może jednak posłużyć zarówno terapeutom, jak i rodzicom, nauczycielom, krewnym i bliskim osób zagrożonych samobójstwem do lepszego zrozumienia dynamiki zachowań suicydalnych i skutecznej pomocy osobom z tendencjami samobójczymi, włączając w oddziaływania terapeutyczne i profilaktyczne inspiracje płynące z Pisma Świętego i duchowości chrześcijańskiej.

³⁹ J.F. Catalan, *Depresja a życie duchowe*, Kraków 2002, s. 41-45.

⁴⁰ I. de Loyola, *Récit*, Paris 1987, s. 81 (cyt. za: J.F. Catalan, *Depresja a życie duchowe*, s. 39).

⁴¹ J.F. Catalan, *Depresja a życie duchowe*, s. 39.

⁴² S. Arterburn, J. Burns, *Gdy miłość nie wystarcza*, s. 94.

ZUSAMMENFASSUNG

Sorge der Familie um ein durch den Suizid gefährdetes Leben

Der Artikel setzt sich auseinander mit den Selbsttötungstendenzen und den Möglichkeiten dagegenzuwirken. Es wird nach den Antworten auf die Frage gesucht, welche Rolle spielt die Familie in dem Prozess der Gegenwirkung sowie des Helfens den durch das Suizid gefährdeten Personen. Es wird auch gefragt, was und wie kann der christliche Standpunkt in die Prophylaxe der Selbsttötungen beitragen.

Selbstmord als eine Form der selbst zerstörerischen Tätigkeit kann verschiedene Ursachen und Gründe haben. Es gibt drei Faktoren, die bei einer Selbsttötung in Betracht zu ziehen sind, und zwar klinische, gesellschaftliche sowie persönliche. Des Weiteren werden die Kriterien der Beurteilung des Niveau der Selbsttötungsversuche beschrieben sowie zwei mögliche Wege gezeigt, wie man den Personen, die diese Selbsttötungstendenzen haben, geholfen werden kann, und zwar durch eine Intervention in der Krisensituation, als auch die Suche nach den Lösungen der Probleme, die zu so einer Selbsttötungstendenz geführt haben.

Der Artikel beschreibt auch die Rolle der nächsten Angehörigen in dem Prozess des Helfens den durch die Selbsttötung gefährdeten Personen. Er weist auch auf die Notwendigkeit der familiären Vorbeugung auf solche Tendenzen bei Kindern und Jugendlichen hin. Zum Schluss wird noch auf die Bibel und christliche Spiritualität und daraus hervorgehende Inspirationen zur Vorbeugung eines Suizides hingewiesen.

Kościół w trosce o rodzinę

Ks. prof. UPJPII dr hab. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

MAŁŻEŃSTWO I EUCHARYSTIA

Historia Kościoła wymownie potwierdza, że ma w niej miejsce rozwój doktryny, który dokonuje się niemal nieustannie. Przyczyniają się do niego także trudności, kontestacje i błędy, które pojawiają się w rozmaitych okolicznościach historycznych. W taki sposób wyłoniły się nawet dogmaty trynitarny i chrystologiczny, a więc stanowiące podstawę wiary i życia Kościoła. Podobne zjawisko można odnotować w odniesieniu do sakramentu małżeństwa. W jego rozwoju doktrynalnym szczególnie miejsce zajmuje Sobór Trydencki, który ogłosił specjalny dekret o początku, naturze i sakramentalności małżeństwa na XXIV sesji 11 listopada 1563 r.¹ Analiza historyczna i teologiczna tego dokumentu ukazuje odrębne znaczenie sakramentalności małżeństwa, łącznie z trudną kwestią rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki². Sobór Trydencki nie wyczerpał jednak całego zagadnienia; w kolejnych wiekach dokonało się ważne pogłębienie doktryny dotyczącej małżeństwa, mające na celu ukazanie jego godności i znaczenia egzystencjalnego oraz określenia wielu aspektów społeczno-prawnych, które z nim się łączą i regulują jego realizację zewnętrzną.

Patrząc na historię rozwoju rozumienia małżeństwa kościelnego w okresie między Soborem Trydenckim i II Soborem Watykańskim, znacząco zostały pogłębione przede wszystkim aspekty prawno-moralne dotyczące tego sakramentu. Nacisk położony na te kwestie w znacznym stopniu pozostawił w tle aspekt doktrynalny. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku zwrócono uwagę na potrzebę pogłębienia także kwestii doktrynalnych dotyczących małżeństwa chrześcijańskiego. Wybitny niemiecki teolog, M.J. Scheeben († 1887), także w odniesieniu do małżeństwa stwierdzał, że teologia spekulatywna ma wyjątkowe znaczenie dla autentycznego i głębokiego formowania myśli i serca³. Kard. J.H. Newman, w tym samym czasie (zmarł dwa lata po Scheebenie), wyrażał głębokie przekonanie,

¹ Por. Sobór Trydencki, *Nauka, kanony i inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: (1511-1870), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 715-733.

² Por. K. Reinhardt, H. Jedin, *Ehe-Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971.

³ Por. M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tł. J. Roztworowski, I. Bieda, Kraków 1970, s. 12, 13. („W teologii spekulatywnej widzą niektórzy jedynie ciężkie, oderwane, niepewne, jałowe i niebezpieczne wytwory umysłu. Natomiast osobiście jestem przekonany, że właśnie ta teologia posiada niesłychaną doniosłość dla prawdziwego i wysokiego wyrobienia umysłu i serca, oraz że pod kierunkiem mistrzów Kościoła wytycza ona bezpieczne ścieżki wiodące aż na najwyższe szczyty Bożych prawd. A po ścieżkach tych mogą postępować nie tylko jakies odosobnione

że doktryna jest podstawą autentycznej wiary i prawdziwej pobożności⁴. Uwagi te zostały podjęte przez późniejszych teologów zajmujących się małżeństwem, tak że w stosunkowo niedługim czasie efekty ich pracy mogły zostać już szeroko uwzględnione, czego wyrazem jest między innymi nauczanie II Soboru Watykańskiego, szczególnie zawarte w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*.

W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II dokonał jakby nowej ratyfikacji tego nauczania, uwzględniając posoborową refleksję teologiczną oraz doświadczenia posoborowe, którymi dzielili się biskupi w czasie Synodu Biskupów w październiku 1980 r. Dokument ten stał się ważnym drogowskazem dla Kościoła w odniesieniu do sakramentu małżeństwa oraz wciąż jeszcze przyczynia się on do odnowy życia małżeńskiego w perspektywie kościelnej. Dokument papieski zawiera wiele pogłębionych treści i ważnych propozycji, które jeszcze czekają na recepcję zarówno w ramach refleksji teologicznej, jak również w życiu chrześcijańskim. Niemal w każdym zagadnieniu podjętym przez papieża można znaleźć świadectwa potwierdzające, że nauczanie Kościoła opiera się na wielowiekowym i głębokim doświadczeniu spraw ludzkich, a zarazem odznacza się profetycznym spojrzeniem na przyszłość człowieka. Widać to szczególnie w trzeciej części adhortacji *Familiaris consortio*, która może być uznana za przewodnik życia małżeńskiego i rodzinnego w nowych czasach. W tym miejscu zostanie zwrócona uwaga na jedno z zagadnień, które wnosi niewątpliwie nowy wkład w rozwój doktryny dotyczącej małżeństwa, a mianowicie numer 57., w którym zostały ukazane związki między małżeństwem i Eucharystią. Papież zapisał w nim między innymi taką uwagę i zalecenie: „Odkrycie na nowo i pogłębienie tego związku jest ze wszech miar konieczne, jeśli chce się zrozumieć i przeżywać intensywniej łaski oraz podjąć zadania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej”. Jest to zagadnienie tym bardziej godne uwagi, że dotychczas tylko w bardzo niewielkim stopniu zostało ono zauważone w komentarzach do papieskiej adhortacji, a także w niewielkim stopniu jest dotychczas uwzględniane w teologii małżeństwa, a zwłaszcza podstawowej kwestii jego sakramentalności.

MAŁŻEŃSTWO I CHRZEST

We wspomnianym już numerze 57. adhortacji *Familiaris consortio* czytamy najpierw, że: „zadanie uświęcania rodziny chrześcijańskiej ma swoje pierwsze źródło w chrzcie świętym”. Chrzest jest pierwszym sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego, tworzącym podstawy pod całe życie chrześcijańskie, dlatego też trzeba najpierw zapytać się, co sprawia chrzest i jakie są jego skutki.

i uprzywilejowane umysły, ale wszyscy, którzy przy głębszym nieco wykształceniu wykażą trochę odwagi i energii”).

⁴ Por. J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1918, s. 48, 49.

Skutek chrztu jest zasadniczo potrójny: – ochrzczony zostaje podniesiony do życia nadprzyrodzonego i wszczepiony w Jezusa Chrystusa, Głowę Ciała Kościoła, którego duszą jest Duch Święty; – staje się członkiem Ciała Chrystusa, nawiązując relacje z wszystkimi innymi członkami; – otrzymuje charakter sakramentalny, czyli nieusuwalną duchową pieczęć, która umożliwi mu uczestniczenie w kulcie związanym z kapłaństwem chrzcielnym, czyli powszechnym. Do funkcji związanych z tym kultem należy także przyjęcie i przeżywanie sakramentu małżeństwa; charakter chrzcielny małżonków sprawia, że staje się możliwe podniesienie do godności sakramentu naturalnego związku małżeńskiego. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II naucza: „Przez chrzest bowiem mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia ta głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę, doznaje wywyższenia i włączenia w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą” (nr 13). Chrzest stanowi więc podstawę małżeństwa w wymiarze sakramentalnym oraz pierwotne źródło duchowych darów, które uzdalniają do jego realizacji i ożywiają jego rozwój w aspekcie egzystencjalnym.

MAŁŻEŃSTWO – PRZYMIERZE MIŁOŚCI

W aktualnym obrzędzie małżeństwa, odnowionym zgodnie z postanowieniem II Soboru Watykańskiego, wyrażonym w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (nr 77), wprowadzenie teologiczno-duszpasterskie zwraca mocno uwagę na znak sakramentalny, to znaczy przymierze małżeńskie, czyli na nieodwołalną zgodę, przez którą małżonkowie wyrażają swoje uczestniczenie w tajemnicy jedności i głębokiej miłości między Jezusem Chrystusem i Kościołem. Chodzi o skuteczny znak, który udziela łaski sakramentu małżeństwa. Wprowadzenie do obrzędu wyjaśnia, że małżeństwo jest konstytuowane przez przymierze małżeńskie, poprzez które małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie się przyjmują. Dodaje, że już na poziomie naturalnym to zjednoczenie mężczyzny i kobiety, jak również dobro dzieci, domaga się pełnej wierności małżonków oraz przypomina o nierozzerwalnej jedności węzła małżeńskiego. Są to przymioty i wartości, które sakrament potwierdza i umacnia. Wewnętrzną racją małżeństwa sakramentalnego jest to, że mężczyzna i kobieta, członkowie Ciała Chrystusa, uczynieni takimi przez charakter chrzcielny, łączą się ze sobą za pośrednictwem zgody małżeńskiej, będącej znakiem zjednoczenia między Chrystusem i Kościołem, którą mają urzeczywistniać w swoim życiu małżeńskim. Takie urzeczywistnienie zostaje przypieczętowane przez dopełnienie małżeństwa – „dwoje w jednym cielem” – i dlatego małżeństwo zawarte i dopełnione jest absolutnie nierozzerwalne. W numerze 13. adhortacji *Familiaris consortio* zostaje stwierdzone: „Na mocy sakramentalnego

charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny. Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła⁵.

Analizując teologicznie ten fakt, staje się zrozumiałe, dlaczego św. Paweł niemal woła: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 32). Wspomniany już M.J. Scheeben w tak przenikliwy sposób wyjaśniał nauczanie św. Pawła: „Z racji tej nadprzyrodzonej jedności małżonków jako członków mistycznego Ciała Chrystusowego jest małżeństwo chrześcijańskie wielką tajemnicą w swej najbardziej wewnętrznej istocie. Ponieważ dalej w tej swojej wewnętrznej istocie wyraża ono zarazem najwznioślejszą tajemnicę zaślubin Chrystusa z Kościołem, dlatego zwie się również ich sakramentem. Ponieważ jeszcze z tych zaślubin, będąc ich odbiciem i organem, bierze własną swoją naturę, słusznie można powiedzieć, że jego tajemnicza istota polega właśnie na tej sakramentalności⁶”.

Jest bardzo znaczące, że obrzęd wskazuje na więź małżeńską w perspektywie przymierza, które jest obrazem przymierza miłości między Chrystusem i Kościołem. Papież Jan Paweł I w jednym ze swoich nielicznych spotkań z wiernymi, zwracając się do nowożeńców, przypomniał epizod z obrad II Soboru Watykańskiego, gdy ojcowie soborowi debatujący nad konstytucją *Gaudium et spes*, nie chcieli powiedzieć, co przecież nie jest błędne, że małżeństwo jest „kontraktem”. Napisali natomiast, że jest „przymierzem miłości” – powtarzając zresztą wielokrotnie to określenie. Jest to określenie najwłaściwsze; posiada ono mocne zakorzenienie w wydarzeniach zbawczych zapisanych w Biblii i przeżywanych w liturgii Kościoła, a równocześnie zawiera odniesienia głęboko personalistyczne i humanistyczne⁶.

Biorąc pod uwagę taką wizję małżeństwa, nie zdumiewa więc, że II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes*, przywołując pośrednio myśl wyrażoną już przez M.J. Scheebena i przytaczając wypowiedź papieża Piusa XI, naucza: „Małżonkowie chrześcijańscy w obowiązkach i godności swojego stanu są utwierdzani i jakby uświęceni⁷ szczególnym sakramentem” (nr 48). W ten sposób sakrament małżeństwa wprowadza nową perspektywę w życie małżonków – odtąd ich związek nie ma już tylko celu naturalnego, ale jego przyjęcie i wierna realizacja nabiera charakteru zbawczego, uzdalniając ich do osiągnięcia także celu nadprzyrodzonego, czyli wiecznego zbawienia. Wskazuje więc na nowy sposób i na nowe cele złączone z przeżywaniem rzeczywistości pierwotnej i naturalnej, a tym samym ukazuje, na czym polega charakter podnoszący małżeństwa jako sakramentu.

⁵ M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 476.

⁶ Jan Paweł I, *Przemówienie w czasie audiencji ogólnej*, L'Osservatore Romano, 21 września 1978, s. 2.

⁷ Właściwsze w tym miejscu byłoby przetłumaczenie oryginalnego *consecrati* polskim słowem „konsekrowani”, wskazującym na uzdolnienie ontologiczne do wypełnienia w Duchu Świętym podjętego zadania i zleconej misji.

OFIARA EUCHARYSTYCZNA

Odwołując się do Bożego zamysłu zbawienia, wiemy, że Jezus Chrystus przez swoją mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, stał się powszechnym źródłem łaski dla tych wszystkich, którzy złączyli się z nim jako członki Jego mistycznego Ciała. Potencjalnie są nim wszyscy ludzie, ponieważ Zbawiciel przyjął naszą naturę ludzką, aby dokonać odkupienia wszystkich ludzi. Zjednoczenie między wiecznym Słowem i ludzkością urzeczywistniło się w chwili Jego wcielenia w łonie Dziewicy Maryi i za Jej przyzwoleniem. Prawdziwe przymierze między Chrystusem i Jego Kościołem zostało przypieczętowane Jego krwią na krzyżu. Tam narodził się Kościół, powszechny sakrament zbawienia. Na krzyżu narodziły się również Ofiara eucharystyczna, wszystkie sakramenty i dobra duchowe Kościoła. Wszystko to „wypłynęło z przebitego boku Chrystusa”, jak głosi starożytne pryncypium eklezjalne. Ofiara krzyżowa, z kolei, z woli samego Zbawiciela, uobecnia się w Ofierze eucharystycznej, przez którą są udzielane Kościołowi i każdemu człowiekowi wszystkie łaski, sakramentalne i pozasakramentalne, wysłużone na krzyżu. Św. Tomasz z Akwinu streścił bardzo sugestywnie tę kwestię, mówiąc: „Eucharystia jest sakramentem męki Chrystusa”⁸.

Małżonkowie, jako członki mistycznego Ciała, które uczestniczą w powszechnym kapłaństwie wiernych, mogą odkryć, że ich przymierze małżeńskie wypływa z Eucharystii. A dzieje się tak dlatego, jak wyjaśnia papież Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, że: „Ofiara eucharystyczna bowiem uobecnia przymierze miłości Chrystusa z Kościołem, przypieczętowane Jego krwią na krzyżu” (nr 57). Ich przymierze narodziło się z tego wydarzenia, z niego czerpie swoją moc, a także znajduje w nim swój najwyższy wzór. Można tutaj powiedzieć, że także każde przymierze i każda wspólnota wśród chrześcijan ma zakorzenienie w najwyższym i ostatecznym przymierzu, które dokonało się w ciele Chrystusa, a następnie zostało wpisane dogłębnie w sakrament, będący jego pamiątką. Ma więc w Eucharystii swoje źródło i środowisko swojej realizacji, a także w nim powinno szukać wzoru swojego pełnego urzeczywistnienia.

W numerze 13. adhortacji *Familiaris consortio* znajdujemy szersze uzasadnienie takiego ujęcia: „Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową «caritas» małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującą się na krzyżu”.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 73 a 3 ad 2. Por. I. Biffi, *L'Eucaristia. Comunione della Chiesa alla passione del Signore. Un profilo*, Milano 2004.

Skoro wszyscy chrześcijanie, „uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie”⁹, to także małżonkowie i rodzina muszą zdać sobie sprawę z faktu, że, uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, są powołani do zjednoczenia się z Chrystusem w ofiarowaniu siebie i swojej woli Bogu Ojcu. Czynieć wolę Bożą oznacza następnie nie tylko zachowywanie Jego przykazań i obowiązków swojego stanu, ale także przyjęcie doświadczeń, które pojawiają się w życiu codziennym, starając się je podjąć w duchu Chrystusa. Tylko z tym duchem ofiary będzie możliwe zbudowanie prawdziwej rodziny. Można zbudować prawdziwą wspólnotę tylko naśladowując sposób, w jaki Chrystus zbudował swój Kościół. Odgrywa On w tym względzie rolę w najwyższym stopniu wzorczą, a nawet normatywną, dlatego też życie małżeńskie i rodzinne domaga się „naśladowania Chrystusa” jako swojej wewnętrznej normy oraz gwarancji autentycznego trwania i rozwoju.

Kwestia ta ma tak zasadnicze znaczenie, że II Sobór Watykański nie wahał się stwierdzić: „Nie zbuduje się jednak żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba rozpoczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”¹⁰. W Eucharystii bowiem osoba i życie Chrystusa szczególnie objawiają się wierzącym i udzielają mocy do pójścia Jego śladami.

Pierwszą wspólnotą w Kościele i społeczeństwie jest i musi pozostać rodzina, ponieważ stanowi żywe centrum życia ludzkości. Sobór zachęca więc świeckich, podkreślając: „Uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa. Ofiary te są składane z największą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z ofiarą Ciała Pańskiego”¹¹. Eucharystia nakłada się więc na całe życie ludzkie, które ze swej strony, ze wszystkimi swoimi doświadczeniami i wszystkimi dążeniami, powinno nakładać się na Eucharystię. W takim ujęciu tkanka życia małżeńskiego i rodzinnego zyskuje możliwość pełnego wyrażenia się i osiągnięcia dojrzałości.

Nauczając na temat wspólnoty w rodzinie i jej szerokich wymiarów, Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* podkreślił: „Duch Święty, udzielany poprzez sprawowanie sakramentów, jest żywym źródłem i niewyczerpanym pokarmem nadprzyrodzonej komunii, która gromadzi i wiąże wierzących z Chrystusem i między sobą w jedności Kościoła Bożego” (nr 21). Stosując tę zasadę w sensie eklezyjalnym, papież stwierdził: „Objawienie i właściwe urzeczywistnienie komunii kościelnej ma miejsce w rodzinie chrześcijańskiej, która również z tego powodu może i powinna nazywać się «Kościółem domowym»” (nr 21).

⁹ II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 11.

¹⁰ II Sobór Watykański, Dekr. *Presbyterorum ordinis*, 6.

¹¹ II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 34.

W tym kontekście warto przypomnieć tradycyjne nauczanie Kościoła na temat skutków uczestniczenia w celebracji eucharystycznej. Są skutki, które udoskonalają skutki chrztu, to znaczy wszczepienie w Chrystusa, Głowę mistycznego Ciała; następnie jest skutek społeczny, czyli współwcielenie innych członków do Ciała mistycznego; w końcu Eucharystia jest źródłem nieśmiertelności i pokarmem zapewniającym jej osiągnięcie. Papież Leon XIII w encyklice *Mire caritatis* wyraźnie podkreślił, że Eucharystia jest także źródłem i zadatkiem szczęścia i chwały duszy i ciała¹².

Księga Mądrości, wyjaśniając sens manny na pustyni, dodaje także, iż była ona: „zdolna dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić” (16,20). Manna, którą Bóg sycił i umacniał swój lud była symbolem i zapowiedzią Eucharystii. Jeśli jednak manna mogła dać wszelką rozkosz i zaspokoić wszelki smak, o ile bardziej może uczynić to Eucharystia, w której „zawiera się całe (...) dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy”¹³. Osoby tworzące rodzinę doświadczają wielu potrzeb, obejmujących różne dziedziny życia. Chrystus je zna i kocha każdą z nich, wychodząc ze swoim wsparciem w ich poszukiwania duchowe. Szczególnie wsparcie odnosi się do misji rodzicielskiej i wychowawczej małżonków. Czytamy w adhortacji *Familiaris consortio*: „Stawszy się rodzicami, małżonkowie otrzymują od Boga dar nowej odpowiedzialności. Ich miłość rodzicielska ma stać się dla dzieci widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, «od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»” (nr 14).

WYMIAR EKLEZJALNY

Wymiar eklezjalny rodziny nie ogranicza się do jej ogniska skoncentrowanego na sobie. Także do rodziny został skierowany nakaz Chrystusa dotyczący głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Podstawowym urzeczywistnieniem tego nakazu jest uczestniczenie w Eucharystii, będącej źródłem miłości i natchnieniem do wytrwałego rozwijania podjętej misji. W adhortacji *Familiaris consortio* czytamy: „W darze eucharystycznym miłości rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «posłannictwo»” (nr 57).

Ustanawiając Eucharystię, Nowe Przymierze we krwi swojej, Chrystus dał uczniom również nowe przykazanie: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Całkowite wydanie się Zbawiciela za Kościół, Jego umiłowaną Oblubienicę, jest miarą, którą Jego uczniowie powinni stosować w swoim życiu. Dlatego „uczestnictwo w Ciele «wydanym» i Krwi «przelanej» Chrystusa staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu rodziny

¹² Leon XIII, Enc. *Mire caritatis*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, red. R. Rak, London 1987, s. 15 (por. także s. 25, 26).

¹³ II Sobór Watykański, Dekr. *Presbyterorum ordinis*, 5.

chrześcijańskiej” (FC, nr 57). Wydaje się, że aspekt „misyjny” Eucharystii zasługiwałby na dalsze pogłębienie teologiczne, mając na względzie pokazanie zawierających się w niej uzdolnień i inspiracji do zaangażowania się na rzecz rozwoju Kościoła i społeczeństwa.

ŚWIĘTA RODZINA

Musi stale pobudzać do pogłębienia duchowości małżeńskiej i rodzinnej fakt, że Syn Boży, druga Osoba Trójcy Świętej, wcielił się za pośrednictwem ludzkiej rodziny. I właśnie ta Rodzina posiada szczególne związki z tajemnicą Eucharystii. Ewangelia św. Łukasza rzuca nam pewne światło na życie Świętej Rodziny z Nazaretu. Jest to okres, w którym ukazuje się św. Józef jako głowa rodziny i przedstawiciel Ojca niebieskiego w stosunku do Chrystusa. Na nim spoczęła troska o Jezusa, gdy rodził się w Betlejem, w czasie ucieczki do Egiptu oraz w latach ukrytych Jezusa w Nazarecie. Zadaniem Józefa było chronić Jezusa oraz troszczyć się o Jego rozwój i osiągnięcie ludzkiej dojrzałości. To pozwala spojrzeć na Józefa jako „człowieka ofiarowania”. Jego funkcja, w zastępstwie Boga Ojca, polegała na przygotowaniu Baranka Bożego na ofiarę, i rzeczywiście wierne współpracował z Ojcem niebieskim w wypełnieniu tej misji¹⁴. Był to czas bardzo ważny ze względu na przygotowanie Zbawiciela do wypełnienia woli Ojca, która po życiu publicznym osiąga punkt kulminacyjny na Kalwarii, mając przedłużać się w ofierze eucharystycznej, w której Chrystus jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecny za pośrednictwem obrzędu ustanowionego w czasie Ostatniej Wieczerzy.

Maryja, ze swej strony, wypełniała z miłością i czujnością swoje obowiązki żony i matki. Oświecona przez archaniola Gabriela okazała swoje przyzwolenie, by stać się Matką Słowa wcielonego w cudownej tajemnicy wcielenia. Leon XIII w encyklice *Mire caritatis* wskazał na Eucharystię jako „rozciągnięcie wcielenia”, zarówno dlatego, że Chrystus narodzony z Maryi jest w niej obecny, jak również dlatego, że w tym sakramencie łączy się niewymownie z poszczególnymi wiernymi w ciągu wieków, tak jak złączył się z wszystkimi przez swoje wcielenie¹⁵. Pierwszy cud Jezusa był odpowiedzią na prośbę Maryi wypowiedzianą w czasie wesela w Kanie Galilejskiej, gdy zamienił wodę w wino. Liturgia Objawienia Pańskiego przypomina ten znak jako objawienie boskości Chrystusa. Tradycja Kościoła wskazuje, że w Kanie Maryja nie tylko prosiła o okazanie pomocy nowożeńcom, ale także o symbol Eucharystii¹⁶. Na Kalwarii Maryja była wewnętrznie zjednoczona ze swoim Synem w Jego ofierze, a w chwale pozostaje zjednoczona z każdą Ofiarą eucharystyczną, jak wyznajemy w czasie Mszy

¹⁴ Por. D.L. Lallement, *L'Eucharistie, mystere de la foi*, Paris 1980, s. 385.

¹⁵ Leon XIII, Enc. *Mire caritatis*, s. 13, 14.

¹⁶ Por. I. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. 2, Roma 1933, s. 204.

świętej, ogłaszając, że jesteśmy w tej Ofierze „zjednoczeni z Maryją Dziewicą”. W czasie swojego ziemskiego życia, jako członek pierwszej wspólnoty kościelnej, Matka Zbawiciela, pełna łaski, uczestniczyła w Eucharystii z niezmierną miłością swojego niepokalanego serca, okazując macierzyńskie wsparcie rodzącemu się Kościołowi. Patrząc na ten wzór Maryi, M. De La Taille w swoich studiach nad tajemnicą Eucharystii wykazał, że dynamiczny rozwój pierwotnego Kościoła w tym okresie wynika z nadzwyczajnej świętości Maryi, obecnej i uczestniczącej w Eucharystii po zesłaniu Ducha Świętego¹⁷.

Św. Bonawentura, kontemplując życie eucharystyczne Maryi, inspirująco stwierdza: „Tylko przez odwołanie się do patronatu Błogosławionej Maryi Dziewicy rozumie się moc tego sakramentu. Jak przez Nią zostało nam dane to święte Ciało, tak przez Jej ręce powinno się ofiarować i przyjmować w Sakramencie to, co narodziło się i zostało dane z Jej łona”¹⁸.

Eucharystia posiada więc wymiar „maryjny”, który może okazać się bardzo twórczy pod względem intelektualnym i egzystencjalnym, jeśli zostanie szerzej uwzględniony w refleksji teologicznej, zajmującej się teologią małżeństwa i rodziny.

* * *

W oparciu o zaprezentowany tutaj przegląd kwestii, które uwidaczniają się w ramach relacji zachodzącej między Eucharystią i małżeństwem, zauważamy, że otwiera się w niej ważny obszar refleksji teologicznej, posiadający szerokie odniesienia do egzystencjalnego wymiaru życia małżeńskiego i rodzinnego. Okazuje się, że jeszcze wiele treści zasługuje na uwzględnienie w teologii małżeństwa i rodziny, sięgając do pomocy tego narzędzia, jakim jest teologia spekulatywna, włączając się tym samym w rozwój doktryny kościelnej. Szczególne znaczenie należy przypisać w tym względzie teologii, która szeroko wykorzystuje zasadę wzajemnego powiązania tajemnic (*nexus mysteriorum*). Nie ulega również wątpliwości, że oprócz kształtowania umysłu może ona wnieść znaczący wkład do kształtowania serca chrześcijan, jak podkreślał M.J. Scheeben.

RIASSUNTO

Matrimonio ed Eucaristia

Lo sviluppo della dottrina cristiana è uno dei dati fondamentali della vita della Chiesa influenzando sulla sua vitalità e sul suo progresso nella storia. Questo aspetto

¹⁷ M. De La Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1931, s. 650.

¹⁸ Bonawentura, *Sermo de SS. Corpore Christi*, w: *Opera omnia*, t. 5, Ad Claras Aquas 1902, s. 539.

della dottrina si vede recentemente anche nella dottrina riguardante il matrimonio. Il magistero della Chiesa, soprattutto mediante l'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Familiaris consortio*, ha messo in evidenza il nesso particolare tra matrimonio ed Eucaristia. Il battesimo è questo sacramento che permette di elevare il matrimonio alla dignità sacramentale. In questo senso ne apre l'interpretazione e la realizzazione come alleanza dell'amore. Il matrimonio inteso così dimostra il suo legame necessario con il sacrificio eucaristico come fonte della grazia che scaturisce dal costato di Cristo rendendo possibile la manifestazione suprema del loro sacerdozio comune. In questo modo si manifesta anche la dimensione ecclesiale del matrimonio rendendo possibile la crescita della Chiesa, soprattutto mediante lo sviluppo spirituale degli sposi. La Sacra Famiglia è modello della vita matrimoniale e familiare matura dal punto di vista cristiano in quanto ne costituisce la realizzazione teologica perfetta.

Ks. dr Tomasz Seweryn
Katowice

ŻYCIE DUCHOWE MAŁŻONKÓW

Epoka, w której małżeństwo wydawało się nienaruszalne, przeminęła ze zdumiewającą prędkością. Obecnie często i chętnie mówi się o kryzysie małżeństwa, niektórzy nie wahają się odłożyć tej instytucji do lamusa. Zachód został zdominowany przez kulturę indywidualistyczną, która lansuje pokawałkowanego człowieka, kobietę i mężczyznę ze względu na ich potrzeby konsumpcyjne. Ludzie żyją emocjami, kontakt z drugim traktują jak zabawę, tworząc pary, rozbijając je i tworząc kolejne, przyczyniają się do utraty podstawowej wiary w wierność i trwałość uczuć. W ten sposób płciowość zamiast być Bożym darem budowania relacji, staje się bożkiem wrogim integralności człowieka¹. Sposób widzenia człowieka przekłada się na zachowania, relacje międzyludzkie. Warto więc zapytać, czy rzeczywiście Bogu chodziło jedynie o jedność ciał, czy zdecydowanie o coś więcej?

Wyrażenie ewangeliczne „będą dwoje jednym ciałem” (Mk 10,8) oznacza, poza usprawiedliwieniem seksualnej intymności między małżonkami, także jedność wiary i wierności, można je przełożyć na: „będą mieli we dwoje jedno powołanie”². Drugi opis dzieła stworzenia tradycji jahwistycznej, ukazuje mężczyznę, który dominuje nad naturą, a jednak nadal czuje się samotny. W relacje może wejść jedynie z kimś, kto jest „kością z jego kości i ciałem z jego ciała” (por. Rdz 2,23). To jest ważne wydarzenie duchowe, gdy odkrywa się własną niepełność w stosunku do drugiej płci. Jesteśmy niepełni, a najwyższe dobro, w którym możemy się spełnić jest poza nami. Szukamy więc kogoś, z kim moglibyśmy podzielić swoje losy. Nie chodzi o stopień dwóch osobowości, lecz o ich komunie. Na bazie cielesności mają zjednoczyć się osobowości³. Dwojakość płci była chciana przez Boga, tak by mężczyzna i kobieta razem stali się Jego obrazem i jak On źródłem życia⁴. Spójrzmy przez chwilę na złożoność natury bycia mężczyzną i kobietą.

¹ Zob. C. Lubich, *Charyzmat jedności*, red. M. Vandeleene, Kraków 2007, s. 272.

² T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, Kraków 2001, s. 113.

³ Zob. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości. Duchowość małżeńska w doświadczeniu Equipes Notre-Dame*, Kraków 2002, s. 111.

⁴ Są małżeństwa, które nie są zapoczątkowane miłością. U Hindusów małżonkowie zwykle widzą się pierwszy raz w dniu ślubu. Należy w tym miejscu postawić pytanie: lepiej jest ożenić się z osobą, którą się kocha, czy pokochać osobę, z którą się ożeniło? Optymalnie to kochać, ożenić się i jeszcze lepiej pokochać. Największa miłość potrafi z czasem obumrzeć i na odwrót, może się ona narodzić tam, gdzie na początku nie liczone na szacunek i przyjaźń; por. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 108.

ANTROPOLOGICZNA TRYCHOTOMIA

Przez wieki dominowała psychosomatyczna dychotomia, czyli podział na duszę i ciało, choć na początku człowieka traktowano jako całość. Dzisiaj coraz bardziej rysuje się podział trychotomiczny. Antropologia biblijna ujmuje człowieka przede wszystkim jako osobę, w aspekcie zbawczym w jego relacji do Boga. Dusza do czasów hellenistycznych (IV w. prz.Chr.) określa całego człowieka i nie stanowi odrębnego od ciała czynnika życia⁵. Apostoł Paweł uznaje trójdzielny podział antropologiczny człowieka, w którym obok ciała występuje jeszcze dusza i duch. Uwzględniając ludzką integralność, wszystkie te elementy podlegają zbawieniu⁶. „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony *duch* [*pneuma*] wasz, *dusza* [*psyche*] i *ciało* [*soma*] bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). W greckim tłumaczeniu Biblii – Septuagincie to, co po polsku nazywa się ciałem określają dwa rzeczowniki *sarx* i *soma*. W pierwszym określeniu chodzi o cielesny materiał, tworzywo, z którego zbudowane są istoty żywe. *Soma* natomiast oznacza cielesną formę, charakterystyczną i wyłączną dla każdego cielesnego indywiduum. Jako ludzie jesteśmy identyczni „sarkicznie”, a odmienni od siebie i różni „somaticznie”. Szczególnie widać to przy zewnętrznej urodzie, która jest niepowtarzalna dla każdego człowieka, a jednak z tej samej anatomicznej budowy. Ciało należące do osobowości ludzkiej jest powołane do zmartwychwstania, do przemienienia w ciało chwalebne (por. 1 Kor 15.42-49), a elementy negatywne zepsutej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, apostoł Paweł umiejscawia w cielesności „sarkicznej” (por. Rz 4,14b-15.18; Rz 7,5)⁷. Grzesznego człowieka wybawił na krzyżu Jezus, usprawiedliwiając go i wyzwalając od grzechu, wcześniej przyjmując ludzkie *sarx*. Na przykładzie cielesności Chrystusa widać, jak cielesność pełni rolę pośredniczącą w zbawieniu. Męka, śmierć i zmartwychwstanie dokonują się w kondycji cielesnej. Ciało i ziemską egzystencja Chrystusa stały się znakami naszego zbawienia⁸. Pismo Święte, w tym listy Pawłowe, daje podwaliny nauce Kościoła o nieśmiertelności duszy ludzkiej i o zmartwychwstaniu ciała⁹.

Dusza w Biblii jest jednym z trudniejszych znaczeniowo przypadków. Greckie *psyche*, łacińskie *anima*, w Starym Testamencie oznaczało życie¹⁰. Dusza to słowo

⁵ Zob. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 23.

⁶ Zob. S. Duda, *Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna*, Znak 644 (2009) nr 1, s. 20.

⁷ Zob. tamże, s. 21.

⁸ Zob. J. Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 80.

⁹ Zob. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, s. 30.

¹⁰ Krew zgodnie z wierzeniami wielu starożytnych kultur jest ośrodkiem życia. „Wystrzeżaj się spożywania krwi, bo we krwi jest życie. Nie będziesz spożywał życia razem z ciałem” (Pwt 12,23).

etymologicznie związane z tchem¹¹. W drugim opisie stworzenia, pojawia się opis Boga, który oddechem budzi człowieka do życia (por. Rdz 2,7). Oddech Boga tym samym stał się „Duchem Boga”, który z człowieka czyni „duszę żyjącą”, istotę żywą (hebr. *nefesz*, gr. *psyche*, *dzosa*). Dusza jest określeniem indywidualnego życia, przebywającego w jednostkowym ciele. W chrześcijaństwie dusza nigdy się nie zatracza w niczym i nie roztapia, nawet w Bogu. Po śmierci nadal jest sobą. Zbawienie polega na dojściu duszy do Boga, przebywaniu z Nim twarzą w twarz z zachowaniem całej swojej jednostkowej autonomii¹². *Psyche* nie jest jedynie określeniem ziemskiego życia, skoro sam Jezus doznaje lęku, wzruszenia. Dusza to również ośrodek tego, co zwykle się nazywać dziś emocjami, namiętnościami czy nawet wolą¹³.

Psychika ludzka nie może objąć kwestii ludzkiej duchowości, mimo iż ta ostatnia nie może się wyrazić zewnętrznie bez psychicznego pośrednictwa¹⁴. Bóg stworzył duszę i ciało, które podlegają procesom ewolucyjnym opisywanym przez nauki biologiczne¹⁵. Duch (gr. *pneuma*) jest w człowieku uprzywilejowanym miejscem obecności Boga. „Lampą Pańską jest duch człowieka – on głębiej wnętrza przenika” (Prz 20,27). Jak widać duchowość jest elementem uczestniczenia w życiu Boga¹⁶. Duch czyni z człowieka syna Bożego¹⁷. Paweł tłumaczył Koryntianom prawdę o zmartwychwstaniu ciał, wskazując na to, że powstaje ciało duchowe [*soma pneumatikon*] (por. 1 Kor 15,44). Jak opisuje S. Duda, sam zmartwychwstały Chrystus stał się przez swoje zmartwychwstanie duchem ożywającym wszystkie śmiertelne ciała¹⁸.

Miejsce duszy i ducha w porządku zbawienia opisuje dokładnie Ewangelia św. Jana. Jezus na krzyżu oddał ducha [*pneuma*] (por. J 19,30), a wcześniej mówił, że życie [*psyche*] oddaje za owce (por. J 10,15). Gdy Jezus mówi o oddaniu swojego

¹¹ Stoicy: Zenon z Kition, Antypater i Posejdonios uznawali, że jednym z fundamentalnych wyróżników żywego istnienia, poza ruchem i ciepłem jest dech - oddech. Także w kulturze indyjskiej uważano, że oddech, tchnienie, czyli *prana* jest symbolem życia. *Prana* jest synonimem duszy jednym z najstarszych na terenach Indii; por. I. Kania, *Duszy naszej wyobrażenia*, Znak 644 (2009) nr 1, s. 35.

¹² Duszy na gruncie filozofii chrześcijańskiej nie da się do końca poznać, bo zostaje stworzona przez Boga jako wieczna, czyli jako coś w pewnym sensie nieskończonego. Jej cel jest transcendentny – dojście do Boga. Nieśmiertelność jest kwestią transcendentną przekraczającą możliwość ludzkiego doświadczenia; por. I. Kania, *Duszy naszej wyobrażenia*, s. 39, 40 i 44.

¹³ Zob. S. Duda, *Dusza do zbawienia...*, s. 28.

¹⁴ Zob. P. Madre, *Uzdrowienie i egzorcyzm*, Warszawa 2007, s. 304-318. Autor stosuje podział na ciało - psychikę - duszę. W sposób szczegółowy opisuje naturę każdego z tych elementów, uwzględniając sugestie opracowań z psychologii. W wymiarze duchowym jasno zaznacza, że ludzki wymiar duchowy (LWD) nie należy łączyć z pojęciem życia duchowego. Przedstawia sześć specyficznych zdolności ludzkiego wymiaru duchowego, w których znacząca jest zdolność przyjęcia życia Boga, doprowadzająca do uświęcenia całego człowieka: ciała, duszy i umysłu.

¹⁵ Zob. J. Salij, *Czym nad grube ciało duch jest szlachetniejszy?*, Znak 644 (2009) nr 1, s. 53.

¹⁶ Zob. S. Duda, *Dusza do zbawienia...*, s. 22.

¹⁷ Zob. R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, Kraków 2008, s. 214.

¹⁸ Zob. S. Duda, *Dusza do zbawienia...*, s. 25.

życia za innych, używa słowa „dusza”, w momencie śmierci jednak Jezus oddał „ducha”. W tej ciekawej różnicy ujawnia się z całą mocą podmiotowy charakter duszy i boski, źródłowy charakter ducha. Dusza jest własnością indywidualnego człowieka, która ustanawia go sobą samym w jego jednostkowym życiu i w odniesieniu do innych ludzi, czy całej nieożywionej natury. Duch, w przeciwieństwie do duszy nie jest jednak własnością człowieka, lecz życiodajną zasadą, która w Bogu ma swój początek i do Boga ostatecznie przynależy¹⁹. Dusza nie odgrywa więc wiodącej roli w zmartwychwstaniu, lecz musi być zastąpiona, wspomóżona przez Ducha. Jezus w Ewangelii według św. Mateusza wypowiada zastanawiające zdania: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało [soma], lecz duszy [psyche] zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10,28). Duch, zatem, jest zasadą uprzywilejowaną. Zbawienie człowieka nie może się jednak obyć bez innych antropologicznych komponentów: serca i umysłu, ale także duszy i ciała²⁰. Przez ducha człowiek od chwili swego poczęcia skierowany jest ku celowi nadprzyrodzonemu, a dusza posiada uzdolnienia, by dążyć do komunii z Bogiem²¹. W hymnie *Magnificat* wypowiedzianym przez Maryję dystynkcja między dwoma terminami jest bardzo wyraźna: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu” (Łk 1,46b). W wielbiącej aktywności duszy dostrzec można osobiste uczucia Maryi, emocje związane z byciem kobietą i matką. Radość ducha to jednak coś innego, gdyż wynika ona z rozpoznania Boga jako Zbawiciela²². W Liście do Hebrajczyków znajdujemy argumentację, że słowo Boże, przenika duszę i ducha, aż do rozdzielenia stawów i szpiku, osądzając pragnienia i myśli serca (por. Hbr 4,12). W tym zdaniu dusza, duch i ciało – symbolizowane przez „stawy i szpik” – pozostają w ścisłym związku nie tylko ze sobą, ale i z sercem, które symbolizuje wewnętrzną jedność wyszczególnionych elementów. Serce, to stary biblijny symbol oznaczający ludzkie wnętrze, centrum osobowości. Wnętrze serca jest siedzibą duchowej siły, zdolności, także emocji. Decyzje odnośnie wszystkich ludzkich czynów są podejmowane w sercu (zob. Łk 21,14; 2 Kor 9,7; Dz 11,23)²³. Serce jest symbolem kochania, czyli jednoczenia, mieć dobre serce to znaczy mieć dobrego ducha, dobre usposobienie.

Uwzględniając powyższe rozróżnienia, mamy więc w małżeństwie cztery ciała: dwa *sarx i soma*, dwie *psyche* i dwie rzeczywistości duchowe *pneuma*. Być może teraz lepiej widać, czym jest „ciało małżeńskie”. Mówi się przecież potocznie: „ciało pedagogiczne”, „ciało ustawodawcze”, gdy chodzi o pewną grupę osób działającą wspólnie²⁴. Potrzebne jest budowanie pozytywnego dzieła scalającego

¹⁹ To stara dziewiętnastowieczna teza Gustawa F. Oehlera, przedstawiona w jego *Teologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1882, s. 217n; cyt. za: S. Duda, *Dusza do zbawienia...*, s. 27, przypis.

²⁰ Zob. tamże, s. 31.

²¹ Zob. KKK 367.

²² Zob. S. Duda, *Dusza do zbawienia...*, s. 28.

²³ Zob. tamże.

²⁴ Zob. hasło: *Ciało*, w: *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1980, s. 78.

małżonków, z uwzględnieniem wszystkich jakże różnych elementów natury mężczyzny i kobiety. W miłosnej kreatywności stwarzania i łączenia elementów cielesnych z duchowymi Bóg zaprosił małżonków, aby ich zjednoczenie poznawania się było twórcze i wykraczało poza ziemskie sprawy. Ludzkie „my” jest odwzorowaniem Boskiego „My”, w Jego trynitarnej naturze. Bóg małżonków powołuje i pomaga pogłębić im więź życia w jedności przez dzieło Swego Syna i Ducha Świętego. Św. Tomasz zauważał, że w małżeństwie należy uwzględnić więź, a zaręczyny we właściwym znaczeniu odnoszą się do owej więzi i należą do tzw. sakramentaliów małżeństwa²⁵. W narzeczeństwie dusze zrastają się ze sobą prędzej i ściślej, niż ciała, nieprzemijającym afektem zmysłów i uczuć²⁶. Nie chodzi o przemijanie uczuciowe – tzw. zakochania się – lecz o mocne i rozważne postanowienie woli. Z tego złączenia się dusz i z postanowienia Bożego powstaje święty i nierozzerwalny związek²⁷.

JEDNOŚĆ „MALŻEŃSKIEGO CIAŁA”

Duchowość człowieka buduje się na całej jego kondycji, którą tworzą ciało, zmysły, namiętności, zewnętrzne uwarunkowania życia i działania. Akcentując jedynie element cielesny, łatwo popaść w egoistyczną poządlivość ciała. Jan Paweł II zadaje pytanie o sens bycia ciałem: ciałem mężczyzny, ciałem kobiety²⁸. W dzisiejszej, coraz bardziej rozwiązłej, medialnej rzeczywistości trzeba wiele wymagać od siebie, by przewyciężać skutki grzechu i budować jedność mężczyzny i kobiety według odwiecznego planu Stwórcy²⁹, nie bazując jedynie na cielesnej przyjemności. O ile poządlivość odbiera sercu przejrzystość dążeń, o tyle łaska sakramentalna przywraca wolność i czystość pragnień³⁰. Dopiero po przejściu długiej drogi można uznać ciało drugiego za własne, za coś nierozzerwalnie złączonego z własną osobowością, z własną historią, własnymi projekta-
mi³¹. Człowiek stworzony jest do relacji, a to dotyczy również wymiaru cielesnego – ciało komunikuje piękno wewnętrzne³². Gdy ciało jest na usługach ducha, wtedy możemy mówić o właściwie pojętej ascezie. Małżonkowie są wezwani do ścisłego zjednoczenia, by stanowić w „jednym ciele” jedność ducha. *Cor unum et anima una* (Dz 4,32). Miłość obejmuje również ciało ludzkie, które uczestniczy w miłości duchowej³³. „Ciało” w sakramentalnym przymierzu męskości i kobiecości staje się swoistym „tworzywem” trwałego zjednoczenia osobowego,

²⁵ Zob. św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, suppl. 43, art. 1.

²⁶ Zob. Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, wstęp.

²⁷ Zob. *Breviarum fidei* VII, 609.

²⁸ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 400.

²⁹ Zob. tamże, s. 390.

³⁰ Zob. tamże, s. 394n.

³¹ Zob. S. Wawrzyszewicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 111.

³² Zob. J. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 75, 79.

³³ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, p. 11.

które otrzymuje błogosławieństwo płodności i ma również znaczenie oblubieńcze i odkupieńcze³⁴. Wzrost duchowy następuje, gdy wyzbędziemy się egoizmu w pożyciu, czy to seksualnym, czy w czynnościach wypełniających codzienność. Skierować popęd ku duchowi, to znaczy dostrzec osobę poza sferą seksualności, zarówno współmałżonka jak i siebie³⁵. Najistotniejszym elementem budującym jedność jest bezinteresowny dar z siebie, dar osoby dla osoby³⁶.

Małżeństwo, określane jako „sakrament ludzkiego początku”, jest z zamysłu samego Boga zaproszeniem do udziału w Jego stwórczej miłości³⁷. Będąc sakramentem Kościoła jest „słowem Ducha” wzywającym mężczyznę i kobietę, by kształtowali świadomie swoje wspólne obcowanie. Autor Listu do Efezjan każe małżonkom kształtować wzajemne relacje na wzór oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5,32). Miłość oblubieńcza Jezusa uduchawia osobowy byt dwojga małżonków i staje się duszą tej miłości. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł powiada, że wspólnota wierzących jest świątynią, bo Duch Boży (*to pneuma tou theou*) w niej mieszka (por. 1 Kor 3,16-17). Małżonkowie powinni korzystać z „życia wedle Ducha” (Rz 8,4-5; Ga 5,25). Wiąż między małżonkami zyskuje na jakości i trwałości, gdy podążają do Chrystusa nie oddzielnie, ale razem³⁸. Zwykliśmy uważać działanie Ducha Chrystusowego za przyczynę sprawczą życia duchowego. Bóg Trójosobowy zanurza się w duchu człowieka i pociąga go ku Sobie, zanurza się w „duchu małżeńskim”, by go prowadzić. Gdy pozwolimy, by nasze życie duchowe zatraciło się „w miłosiernym uścisku Trójcy”³⁹, wtedy zespolenie osób w prawdzie i miłości, w komunii i jedności na podobieństwo Osób Boskich, scali węzeł małżeńskiej nierozzerwalności i wierności⁴⁰. Chrystus oddał się za swój Kościół, by Go uświęcić (por. Ef 5,25-27), aby wszyscy stanowili jedno (por. J 17,21).

W małżeństwie ma wytworzyć się swoista komunია duchowa, podobna do tej, jaka istnieje między Osobami Boskimi. Bóg na Mszy św. chce wejść w doskonałe zjednoczenie z nami⁴¹. Można dopowiedzieć, że komunია to coś więcej niż tylko ludzka wspólnota, to wielki dar Ducha Świętego dla nas⁴². Jedność życia i miłości małżonków na wzór jedności trzech Osób Boskich można określić mianem *communio personarum*, a to wszystko, co jest ukierunkowane na życie wspólnotowe i miłość z drugim człowiekiem w małżeństwie możemy określić mianem

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, s. 400.

³⁵ Zob. W. Chudy, *Personalizm jako podstawa formacji duchowej*, w: *Jan Paweł II - Mistrz duchowy*, red. M. Chmielewski, Homo meditantis XXVII, Lublin 2006, s. 63.

³⁶ Zob. LG 24; por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, p. 11.

³⁷ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, s. 398.

³⁸ Zob. S. Wawrzenskiewicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 25.

³⁹ T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 141n.

⁴⁰ Zob. GS 24.

⁴¹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 34.

⁴² Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 20.

duchowości komunii. W tej duchowości wpatrujemy się w nadprzyrodzone życie Trójcy, staramy się odczuwać więź z bliźnim na polu wiary, umiemy dostrzec w drugim człowieku wszelkie przejawy dobra. Łatwiej w takiej postawie nosić brzemiona innych (por. Ga 6,2) i odrzucać pokusy egoizmu czy niezdrowej rywalizacji. Przy takiej świadomości uczestniczenie w niedzielnej Eucharystii jest wejściem w prawdziwą komunię z Trójosobowym Bogiem, by następnie tworzyć więzy jedności i miłości z ludźmi⁴³. Jan Paweł II wzywał, abyśmy codziennie na różnych płaszczyznach poszerzali *duchowość komunii*⁴⁴. Komunię małżeńską charakteryzuje jedność i nierozzerwalność na wzór nierozzerwalności Chrystusa z Kościołem. Bóg ustanowił małżeństwo jako arcydzieło miłości. Na fundamencie komunii małżeńskiej powstaje komunizm rodziny, czyli komunizm dzieci z rodzicami, siostr z braćmi, ze wszystkimi krewnymi. Chrześcijanie wszystkich stanów powołani są do pełni życia chrześcijańskiego⁴⁵.

Rodzina jako społeczność osób jest właściwym zaczynem komunii społeczeństwa, czy komunii eklezjalnej, która nie kończy się w momencie śmierci. Stwórca pragnie uczynić ludzką miłość teofanią swej boskiej miłości i ulubionym miejscem swojej obecności. Miłość małżeńska wymaga odczuwania i ukochania w swoim małżonku także Chrystusa obecnego w nim (Mt 10,37-38)⁴⁶. Jak mawiała Chiara Lubich: „Gdybyś już nic nie czuła do twojego męża, musisz nadal go kochać, ponieważ on jest drugim Jezusem (...), musisz jednoczyć się z nim, dzieląc się w pełni wszystkim”⁴⁷. Chrześcijanin kochający miłością małżeńską pamięta o tym, iż ukochana osoba jest Bożym stworzeniem, obrazem Boga, istotą nieśmiertelną, ukochaną przez Chrystusa wieczną miłością i odkupioną przez Niego własną krwią. Patrzymy na współmałżonka jako na osobę przeznaczoną do wiecznej jedności z Bogiem. Dlatego chrześcijańska miłość małżeńska zabiega przede wszystkim o zbawienie wieczne dla współmałżonka⁴⁸. Małżeństwo jako sakrament doczesności człowieka historycznego pełni niezastąpioną posługę wobec jego pozadoczesnej przyszłości, wobec tajemnicy „odkupienia ciała” w wymiarze nadziei eschatologicznej⁴⁹. Małżeństwo jest żywą i życiodajną częścią tego zbawczego procesu⁵⁰, gdyż to, co zniszczalne i śmiertelne nie może odziedziczyć królestwa Bożego (por. 1 Kor 15,50). W rzeczywistości eschatologicznej będą kochać swoją miłością, jednak wszystkie westchnienia będą pulsować Bogiem.

⁴³ Zob. E. Matulewicz, *Duchowość komunii w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II - Mistrz duchowy*, red. M. Chmielewski, Homo meditans XXVII, Lublin 2006, s. 146n.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 45 [dalej: NMI].

⁴⁵ Zob. LG 40.

⁴⁶ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 113.

⁴⁷ C. Lubich, *Gdzie budzi się życie. Rozmowy o rodzinie*, Warszawa 1999, s. 40.

⁴⁸ Zob. S. Wawrzyszkiewicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 23.

⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą...*, s. 397.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 401.

JEDNOCZENIE W CODZIENNOŚCI

Związek małżeński dwojga ludzi ma do urzeczywistnienia nie tylko cel zrodzenia i wychowania potomstwa, ale i udzielanie sobie wzajemnej pomocy (por. Rdz 2,18)⁵¹, a intymna jedność, która następuje w akcie płciowym, powinna występować także w umyśle, w miłości i w codziennym działaniu⁵². Miłość w małżeństwie podlega procesowi nieustannej formacji i wymaga nieustannego odnawiania. Małżonkowie ulegają często pokusie uważania miłości małżeńskiej za swą trwałą własność i traktowania jej jako przedmiotu użycia⁵³. W narzeczeństwie nie kocha się nigdy drugiego takim, jaki jest naprawdę, ale takim, jakim się go sobie wyobraża. Kiedy małżonkowie dojrzewają, stwierdzają, że zanikła między nimi świeżość uczuć, zniknął smak ryzyka, odeszły ideały, ustępując miejsca powierzchownemu pragmatyzmowi. Muszą zbudować nowe doświadczenie miłości, oparte na dialogu i cierpliwości wobec drugiej strony, uwzględniając prawdziwą sprawiedliwość i osobisty honor⁵⁴. Wspólne małżeńskie życie prowadzi do porzucenia wyobrażeń i do poznania drugiego z jego prawdziwymi zaletami i niedoskonałościami. Może to wywołać kryzys, który może stać się okazją dla budowania bardziej realnej miłości⁵⁵. Dzięki długotrwałej znajomości zauważamy wszystkie bogactwa, ale również i biedy drugiej osoby – wszystkie jej ograniczenia, co nie przeszkadza uznać kogoś za jedyne i niezastąpione. Należy stawić czoła znużeniom i rozczarowaniom i starać się odkrywać nowe wartości⁵⁶. Duchowa miłość małżeńska kształtuje się w doczesności również przez wady i niedomagania, a z Jezusem – obecnym w ich sakramencie – uznając swe błędy, mogą zasiąść do stołu grzeszników⁵⁷. Miłość, jeżeli jest pełna, wydaje owoce wyrażające jedność serc, ciał, a przede wszystkim pełnych życia dusz. Wspólnota myśli, duchowe zainteresowania, wspólne przeżycia odgrywają znaczącą rolę, także te niedoskonałe. Małżonkowie nieznużeni sobą umieją nadal wzajemnie się poznawać, aby ciągle budować nowe duchowe postawy i zachowania⁵⁸. Skoro człowiek ciągle się zmienia, to we wspólnym życiu trzeba nieustannie uczyć się siebie na nowo. Rodzina nie może się stać miejscem jedynie powierzchownych spotkań lub hotelem, gdzie się spożywa posiłki i odpoczywa⁵⁹. Jan Paweł II

⁵¹ Zob. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 380.

⁵² Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 113.

⁵³ Zob. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 118.

⁵⁴ Zob. K. Lubowiecki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 322.

⁵⁵ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 109n.

⁵⁶ Zob. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 19.

⁵⁷ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 147.

⁵⁸ Zob. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 19.

⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*, Watykan 25.10.1981.

postulował, aby w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa Kościół stawał się „domem i szkołą komunii”⁶⁰, środowiskiem wspomagającym życie małżeńskie.

Poważnym błędem może być przypuszczenie, że miłość małżeńska odróżnia się od miłości łączącej przyjaciół, wyłącznie elementem cielesnym. Jedność jedynie fizyczna staje się niebezpieczna dla jedności dusz i prowadzi do pogwałcenia wewnętrznej wolności współmałżonka, traktuje go rzeczowo. W małżeństwie porażką jest, gdy jedynie ciało jest naszym darem z siebie, sukcesem, gdy chcemy ofiarować swoje serce, uczucia, ale prawdziwym zwycięstwem jest obdarzyć drugiego tym wszystkim, co duchowe i cielesne – całą swoją osobą. W każdej miłości, i tej małżeńskiej trzeba się dać całkowicie⁶¹. Przyjaźń nie jest sakramentem, a małżeństwo tak, czyli posiada potencjał jeszcze głębszych relacji z mężem, żoną jako przyjacielem i z Chrystusem – przyjacielem najdoskonalszym (por. J 15,15-16).

Istnieje wielka potrzeba afirmacji w związkach międzyludzkich, gdyż każda miłość pragnie wzajemności. Milczenie to zła atmosfera życia. Nie chodzi o to, że nie kochamy, ale o to, że za mało to komunikujemy. Czasem słyszymy od kogoś: „wiem, że mój ojciec troszczy się o mnie, ale nigdy mi o tym nie powiedział”. Ujawnia się głód uczuć, miłości, zrozumienia, aprobaty i afirmacji⁶². Żyjemy w świecie nieustannie podważającym poczucie istniejącego w nas dobra. Równowaga pomiędzy pochwałami, a zdrową krytyką decyduje o dobrym porozumiewaniu się, a zatem o dobrym związku. Umiejętność dziękowania, wychwalania Boga na modlitwie jest afirmacją dla Stwórcy i tego, co stworzył, również własnego związku małżeńskiego. Jak afirmować swoją żonę, męża, to temat na inne opracowanie. Pius XII młodym małżeństwom wymienił zalety małżonki, która jest „słońcem rodziny”, przez swą wielkoduszność, poświęcenie, ustawiczną gotowość, czujną i zapobiegliwą delikatność w stosunku do wszystkiego, co mogłoby uczynić bardziej radosnym życie męża i dzieci⁶³. Jasność spojrzenia przenika duszę, porusza ją i zachęca do ciepłej, życzliwej mowy dowartościowującej drugą osobę.

Rodzina jest wezwana do uświęcania się nie tylko przez poszczególnych jej członków, ale także jako instytucja. Powinna uobecniać wspólnotową formę przez wspólne zajęcia, decyzje, plany, ale także przez wspólny wewnętrzny rozwój w Duchu Chrystusa⁶⁴. Wszystkie działania dnia codziennego, chcemy wykonać jak najlepiej, w domyśle: dla Pana, uwzględniając w ten sposób Boży plan względem rodziny⁶⁵. W religijnym rozwoju duchowym najskuteczniejszymi źródłami duchowości są: słowo Boże, sakramenty – szczególnie Eucharystia oraz modlitwa

⁶⁰ NMI 43.

⁶¹ Zob. S. Wawrzyszkievicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 20.

⁶² Zob. M.H. Padovano, *Uleczyć zranione uczucia. Jak przezwyciężyć trudności życiowe*, Kraków 2007, s. 123-127.

⁶³ Zob. Pius XII, *Małżonka jest słońcem rodziny*. Przemówienie do młodych małżeństw, w: *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 182.

⁶⁴ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 174.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 176.

– najlepiej wspólnotowa. Kilka minut wspólnej modlitwy stanowi ogromną pomoc do życia we dwoje. Miłość małżeńska pochodzi od Boga, więc i wspólną modlitwę małżonków Bóg udoskonala. W modlitwie wspólnotowej razem oddajemy się miłości Chrystusowej i pozwalamy Duchowi rozlewać się w głębiach dusz⁶⁶. Wspólna modlitwa jest jakby przedłużeniem sakramentalnego małżeńskiego „tak”. W takiej modlitwie, jak zresztą w każdej, należy zdjąć swoją maskę, do której być może już się przywykło. Umożliwi to, nawet po wielu latach małżeństwa, odkrycie duszy współmałżonka i jego wewnętrznych aspiracji⁶⁷. Człowiek ze swej natury jest duchowy, gdyż cechuje go: wolność, pragnienie dobra i nieśmiertelności, zdolność miłowania. Rozwija się, gdy umie duchowe wartości włączyć we wszystkie życiowe obowiązki. Dzięki wierze potrafi odkryć sens swojego codziennego, często prozaicznego życia. Należy pamiętać, że w znaczeniu religijnym człowiekiem duchowym jest ten, którego uświęcił Duch Święty⁶⁸. Czasem, gdy jeden z małżonków jest praktykujący, a drugi nie, gdy jedna strona rozwija się duchowo, a druga nie, należy dostrzec nierozzerwalny związek tych dwóch sytuacji duchowych. Chrystus nie ofiarowuje się oddzielnie jednemu z nich, nawet, gdy jedna ze stron czuje się misjonarzem względem drugiej⁶⁹. Nikomu nie odmawiamy prawa do bycia duchowym. Ojciec Gogola pisze, że duchowość jest dla wszystkich, także dla tych, którzy nie odpowiadają naszym schematom: ludzi żyjących w ciągłym pośpiechu, ekstrawertyków czy nerwoców. Chrystus wkracza w ludzkie życie, w takie, jakie ono jest, by je uświęcić i przemienić⁷⁰. Warto odbyć duchową rozmowę dla pogłębienia wewnętrznego życia małżeńskiego. Rodzinna modlitwa, refleksja to oddychanie Duchem Świętym⁷¹. Swojej duchowej drogi nie należy przebywać w pojedynkę. Małżonkowie są przeznaczeni do wspólnego kroczenia ku doskonałości oblubieńczej miłości Chrystusa. Można małżonkowi zwierzyć się ze swojego duchowego wnętrza, ale jeszcze lepiej, gdy zna się jego wnętrze i wspiera się go czynami płynącymi z przeżytej miłości do Chrystusa. Moje życie religijne nie jest tylko dla mnie, ma służyć wspólnocie, rodzinie.

Nie dajmy sobie wmówić, że rodzina to przeżytek, raczej to wielka niezgłębiona przygoda budowania wspólnych relacji duchowo-cieleśnych. Zrozumienie osoby ludzkiej w przedstawionym podziale antropologicznym, osadzonej w procesie nieustannego dynamicznego rozwoju, pozwala potraktować siebie, jako kogoś interesującego. Gdy zwrócimy uwagę, że każda osoba ludzka jest niepowtarzalna,

⁶⁶ Zob. tamże, s. 174.

⁶⁷ Wiele osób pomimo wysiłków i dobrej woli napotyka na ogromne trudności w praktykowaniu takiej modlitwy. Bardzo często czują się wewnętrznie zablokowani. Jest to coś irracjonalnego, jednak dobrze znanego każdemu człowiekowi, który pracuje nad swoim wnętrzem. Swoje wewnętrzne intymne doświadczenia z modlitwy bardzo ciężko jest wyartykułować na zewnątrz, nawet wobec osoby kochanej; por. S. Wawrzenskiewicz, *Małżeństwo drogą świętości...*, s. 84n.

⁶⁸ Zob. J. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 76.

⁶⁹ T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 109n.

⁷⁰ Zob. J. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 75.

⁷¹ T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 181.

ciekawość staje się jeszcze większa, jeśli takie dwie „niepowtarzalności” postanawiają żyć wspólnie, tworząc swoistą siatkę wzajemnych odniesień, relacji, zobowiązań. Fascynacją natomiast musi napawać fakt, gdy nie dwie, ale trzy osoby zawierają przymierze życia wspólnego – sakramentalny związek małżeński. Bóg – Osoba wchodzi w relacje z małżonkami, udzielając im swego Ducha i wszelkich innych potrzebnych darów.

Małżeństwa, które się rozpadają, być może w ogóle nie były świadome, jaka jest złożoność i odpowiedzialność wzajemnych relacji trzech osób: męża, żony, Boga. Pierwszą i chyba główną przyczyną jest pozbawianie siebie, przez materialistyczne zapędy, elementów duchowych i Ducha Bożego, który zapragnął również wejść we wzajemne relacje z małżonkami. Trzecia Osoba Boska jest dana, by nas wszystkiego nauczyć, prowadzić i pomagać powstawać po błędach, upadkach. Może rzeczywiście droga ta nie jest do przejścia jedynie o ludzkich siłach, a bez ostatecznego celu nielogiczna? Stąd Bóg tak bardzo pragnie zadomowić się w małżeństwie, wchodząc we wzajemne relacje. Kapłaństwo i małżeństwo, to przecież odpowiadające sobie rangą sakramenty, w których Bóg chce działać. Wiele trudu trzeba włożyć, by zrozumieć złożoność odniesień, relacji, jakich doświadczamy w sobie i poza nami. Być może w duchowości, a nie w cielesności człowiek najbardziej przystaje do bycia stworzonym na podobieństwo Stwórcy. Tak jak widzimy osobę (Boga, człowieka, siebie) tak ją traktujemy! Nie można się zniechęcać wyśmiewaniem instytucji małżeństwa, ilością rozbitych związków, czy podważaniem katolickiej moralności, lecz być nieustannie zainteresowanym wspólnym życiem, zatroskanym i działającym na rzecz jednoczenia, bowiem *Unita durant* – to, co zjednoczone – trwa!

SUMMARY

A spiritual life of a married couple

This article raises the issue of a marital unity in outer relations like: shared living, work, activities, bodily union, as well as in inner relations like: spiritual unity, shared plans, spiritual interests, psychological expectations. The author describes in detail a three-dimensional view of human nature using the anthropological division into body, soul and spirit, and he considers human integrity of the above-mentioned components in marriage. A lot of space has been given to the spiritual life in marriage as well as the relation of the married couple with God, on the basis of the Church's teachings, pointing to everything which forms the spirituality of the Communion. In the text you will find the answer concerning some reasons of the marital crisis and an effective suggestion how to build up long-lasting, happy and sacramental bonds of matrimony.

Ks. prof. UPJPII dr hab. Józef Stala
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

TRANSCENDENCJA OSOBY FUNDAMENTEM ANTROPOLOGII I PEDAGOGIKI JANA PAWŁA II

Centralnym elementem naukowych oraz duszpasterskich wystąpień Jana Pawła II był człowiek ujmowany w kategoriach bytu osobowego¹. Poszukując prawdy o człowieku, uwzględniał on w swoich poszukiwaniach intelektualnych szeroko rozumiane doświadczenie obejmujące wymiar empiryczny, mistyczny i fenomenologiczny². Dostrzegając popularność redukcyjnych ujęć człowieka, już podczas swojej pierwszej zagranicznej pielgrzymki Papież uznał, iż jednym z największych problemów współczesnej cywilizacji jest niewłaściwa antropologia, starająca się przede wszystkim pozbawić człowieka sfery duchowej³. To właśnie błędne ujęcie człowieka stoi za tymi wszystkimi działaniami, które, traktując go instrumentalnie, lekceważą jego godność⁴. Człowiek jako osoba posiada bowiem tę szczególną wartość, iż powinien być afirmowany dla niego samego, a nie dla jakichkolwiek innych względów⁵. Dlatego wydaje się słusznym podjęcie w niniejszym artykule zagadnienia transcendencji osoby, która była podstawą zarówno antropologii jak i pedagogiki Ojca Świętego Jana Pawła II. Najpierw zostanie wskazana potrzeba obrony człowieka rozumianego jako bytu

¹ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 112; A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004; *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007; *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin 2003.

² Por. Jan Paweł II, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000; C. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, *Zeszyty Naukowe KUL* 1-3 (1979), s. 51-60; R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 72, 73.

³ Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, Puebla 28 I 1979, w: *Nauczanie papieskie. Rok 1980, II/I*, Poznań-Warszawa 1985, s. 88.

⁴ Por. EV 22-23; ChL 4-5; CA 13, 25; SRS 47; A. Rauscher, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, *Ethos* 6 (1993), s. 65-80; M. Pokrywka, *Prymat osoby ludzkiej w życiu społecznym*, *Roczniki Teologiczne* 3 (2000), s. 209-227; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 18-29.

⁵ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 57, 58; P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003; M. Duda, *Myśląc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 2006; E. Tkocz, *Chrześcijańska formacja młodzieży w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*, Katowice 2005; J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002; *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004.

cielesno-duchowego oraz rodzinna genealogia człowieka-osoby, co prowadzi do osobowej natury przymierza małżeńskiego.

1. OBRONA CZŁOWIEKA JAKO BYTU CIELESNO-DUCHOWEGO

Warunkiem obrony człowieka była dla papieża Jana Pawła II wierność antropologii ujmującej go jako podmiot duchowo-materialny, byt psychosomatyczny realizujący się zarówno poprzez swoją fizyczność, jak i sferę życia psychicznego. Jako taki człowiek może aktualizować się zarówno w sferze przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Dlatego w swojej antropologii Ojciec Święty Jan Paweł II nie pomijał żadnych uwarunkowań człowieka, doceniając wszystkie jego potrzeby: fizyczne, moralne, intelektualne czy religijne. O jedności i tożsamości osobowego „ja” stanowi bowiem zarówno element jego cielesności, jak i życia psychicznego⁶. Janowi Pawłowi II obce były te wszystkie ujęcia człowieka, które w nazbyt dualistyczny sposób rozumiały relacje pomiędzy duchową i cielesną sferą człowieka, prowadząc w konsekwencji do bardzo krytycznego spojrzenia na ludzkie ciało⁷. Dlatego zdecydowanie odrzucił tradycję platońsko-augustyńską dostrzegającą w ciele jedynie więzienie duszy⁸. Papież wskazywał przy tym, iż ze względu na swoje ciało człowiek stanowi część przyrody, jest zewnętrznie zdeterminowany przez różnorakie związki łączące go ze światem przyrody. Osoba wyraża właściwą sobie przyczynowość sprawczą, korzystając z bogactwa dynamizmów ciała⁹. Ponieważ ciało ludzkie uczestniczy w jedności podmiotu osobowego, należy powiedzieć, iż ciało jest człowiekiem, a nie, że człowiek ma ciało¹⁰. Ludzkie ciało stanowi miejsce wzajemnego objawiania się osób, miejscem najgłębszego wzajemnego poznania. Poprzez postawy, spojrzenia, słowa, poprzez wyraz twarzy lub inne gesty ciała człowiek objawia się drugiemu człowiekowi. Człowiek

⁶ Por. DWCH 3; DA 11; KDK 52; CT 36; LR 9, 13; Jan Paweł II, *Chrystus a sens życia człowieka i jego pracy. Do Polaków w Szwajcarii, Sion 17 VI 1984*, w: *Papież Jan Paweł II. Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979-1987*, red. R. Dzwonkowski, Londyn 1988, s. 28; J. Wilk, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła Katolickiego*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 292; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 189.

⁷ Por. KKK 1012, 1015; J. Piegsa, *Człowiek - istota moralna. Prawda i wierność*, Opole 2000, s. 118-120.

⁸ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, s. 131.

⁹ Por. A. Doboszyńska, *Zagrożenia zdrowia i życia rodziny*, w: *W trosce o rodzinę*, red. M. Ryś, M. Jankowska, Warszawa 2007, s. 263-270; A. Zięba, *Obrona życia - obroną rodziny*, w: *W trosce o rodzinę*, red. M. Ryś, M. Jankowska, Warszawa 2007, s. 271-283; *Ochrona życia i zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, red. J.W. Czartoszewski, Warszawa 2006; *Współczesne zagrożenia zdrowia i życia rodziny*, red. T.B. Kulik, Stalowa Wola 2002.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 222, 224, 230; EV 39-41; Jan Paweł II, *Człowiek - obraz Boży jest istotą duchowo-cielesną*, *L'Osservatore Romano* 4 (1986), s. 20; J. Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 191, 192; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 230-233.

nie istnieje poza swoim ciałem, a jego niezwykłość to niezwykłość w cielesnym świecie. A dzięki temu, iż poprzez ciało jest głęboko zanurzony w świecie, to powiększa się jego zasób wiedzy o nim¹¹.

Analizując symboliczny sens „początku” człowieka, Jan Paweł II wydobywał z niego przesłanki konieczne dla ukazania jego specyficznego sposobu bytowania. Pierwotne biblijne doświadczenie człowieka zawiera elementy określające sposób bytowania osoby stworzonej „na obraz i podobieństwo” Boga: samotność, jedność, nagość i komunikowalność, czyli zdolność wyrażania i darowania siebie. Bóg, stwarzając osobę ludzką wolnym aktem powołania jej do bytu na swój „obraz i podobieństwo”, objawił w niej to wszystko, co konstytuuje osobę. Ciało jest wyrazem osób, a prokreacja to rozwinięcie i dopełnienie oblubieńczego sensu ciała. W dziedzinie miłości małżeńskiej tak darowanie siebie, jak i afirmacja innej osoby przez podjęcie daru, wykraczają poza porządek natury¹².

Człowiek, choć nie jest bytem doskonałym, nie istnieje jednak tylko jako byt fizyczny, posiada bowiem w sobie istnienie o wiele bogatsze i szlachetniejsze. Wszelki materializm, we wszelkich jego formach, zwłaszcza ateizujących, był według Jana Pawła II, niemal zawsze źródłem podporządkowania człowieka bezdusznej sferze praw przyrody. Dlatego odrzucić należy wszelkie cząstkowe wizje człowieka, które całą prawdę o nim chcą znaleźć w dociekaniach nauk empirycznych¹³. Dzięki sferze życia duchowego¹⁴, usytuowany w centrum stworzonego świata materialnego, człowiek jest w nim bytem najdoskonalszym. Ustępuje, ze względu na doskonałość, jedynie Bogu – swemu Stwórcy i Celowi. Odmienność człowieka od innych materialnych bytów stworzonych polega na tym, że w nim zgodnie współistnieją, wzajemnie się przenikając, elementy materialne oraz duchowe. Ta strukturalna złożoność człowieka, a szczególnie obecność elementu duchowego, nie pozwala redukować go tylko do samej materii, gdyż ta, choć jest częścią owej struktury, nie stanowi jego istoty. Tym, co decyduje o jakościowej odmienności owego *compositum humanum* jest element duchowy – dusza¹⁵.

¹¹ Por. FC 11; LR 9; LP 10-11, 13; ChL 37; EV 52; RH 16. Por. T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 93-96; M.A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 152.

¹² Por. E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 177-182; W. Chudy, *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 235-236; A. Świerczek, *Jana Pawła II nauka o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego*, w: *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. K. Gryz, Kraków 2004, s. 143.

¹³ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 147.

¹⁴ Por. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005.

¹⁵ Por. H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 29-39.

Określając relację między duszą i ciałem, Ojciec Święty Jan Paweł II odwoływał się przede wszystkim do Tomasza z Akwinu. Dusza to „forma” będąca podstawą substancjalnego konstituowania się, jako podstawa działania i zasada celowości. Dusza i ciało tworzą istotę substancjalną człowieka. Dzięki duszy i jej nadrzędnej roli człowiek może przekraczać samego siebie, uniezależniać się od uwarunkowań, którym podlega ze względu na to, iż jest również ciałem. Ma możliwość uwolnienia się od ograniczeń czasoprzestrzennych, od zmienności i przygodności charakterystycznej dla bytów stworzonych, ma możliwość „nawiązania kontaktu” z Bogiem. Ciągłe transcendując świat materialny, nieustannie zmierzając do Boga, człowiek realizuje wartości sakralne, stanowiące najwyższą sferę jego bytowania, najpełniejszy wymiar jego autorealizacji¹⁶.

2. RODZINNA GENEALOGIA OSOBY

Dorastanie człowieka do pełni człowieczeństwa rozpoczyna się poprzez dar życia, który otrzymuje od Boga-Stworzyciela – Dawcy życia stojącego u początku drogi człowieka i współpracuje z Nim. On jako ten, który pierwszy pokochał człowieka, zaprasza do współpracy ze sobą osobę ludzką, którą powołał do istnienia z miłości¹⁷. Człowiek jako istota zrodzona, niosąca w sobie człowieka, wciąż odkrywa wielką prawdę o tym, iż sam powołany jest do obdarowywania człowieczeństwem. Poprzez małżeńską komunie osób mężczyzna i kobieta dają bowiem początek rodzinie, z którą wiąże się genealogia każdego człowieka: genealogia osoby. Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on ze sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby. Jeśli mówimy, że małżonkowie współpracują z Bogiem w zrodzeniu nowego człowieka, to sformułowaniem tym nie wskazujemy jedynie na prawa biologii, ale na to, że w ludzkim rodzicielstwie Bóg sam jest obecny, w inny sposób niż ma to miejsce w każdym innym rodzeniu. Tylko od Niego może pochodzić obraz i podobieństwo, które jest właściwe istocie ludzkiej, tak jak przy stworzeniu. Rodzenie jest zaś kontynuacją stworzenia. Małżonkowie chcą dzieci dla siebie, widzą w nich zwieńczenie swej wzajemnej miłości. Chcą ich też dla rodziny, jako drogiego daru. W miłość małżeńską i rodzicielską wpisuje się pełna prawda o człowieku, którego Bóg chce dla niego samego¹⁸.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000, s. 83-95; T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cieleśna w księżce „Osoba i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974), s. 191 i 194, 195.

¹⁷ Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005, s. 85-96.

¹⁸ Por. LR 9; KDK 50; M. Wójcik, *Człowiek*, w: *Nauki o rodzinie*, red. J. Kłys, Szczecin 1995, s. 140; *Człowiek między losem a wyborem*, red. M. Drożdż, Tarnów 2006; *Rodzina drogą Kościoła*, red. M. Ozorowski, W. Nowacki, Łomża 2005; *Człowiek drogą Kościoła*, red. K. Gryz, Kraków 2004.

W tym kontekście ludzka zdolność do prokreacji jest wielkim darem, jakim Bóg obdarzył człowieka. Na mocy swojego przymierza małżeńskiego mężczyzna i kobieta stają się prawdziwymi współpracownikami stwórczej miłości Boga¹⁹. Sacrum zawierające się w rodzicielstwie jest fundamentem jego godności, ale przesądza też o wielkiej odpowiedzialności, jaką biorą na siebie rodzice, przekazując życie nowej osobie. Z poczęciem każdego nowego człowieka, wraz z jego urodzeniem, stają oni wobec wielkiej tajemnicy. Ta nowa istota ludzka jest, tak jak oni sami, powołana do istnienia osobowego, do życia w prawdzie i miłości. Powołanie zaś otwiera się nie tylko na całą doczesność, otwiera się ono na wieczność w Bogu. Jest to ten wymiar genealogii osoby, który ostatecznie odsłonił nam Chrystus, rzucając światło Ewangelii na ludzkie życie i umieranie, a przez to również na znaczenie ludzkiej rodziny. Bóg chce w każdym ludzkim poczęciu i narodzeniu człowieka jako istoty do siebie podobnej, jako osoby. W osobową konstytucję każdego i wszystkich wpisana jest wola Boga, który chce, aby człowiek posiadał celowość jemu tylko właściwą. Bóg daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu. Rodzice, stając wobec nowej ludzkiej istoty, mają mieć pełną świadomość tego, że Bóg chce tego człowieka dla niego samego. Nowy człowiek od chwili poczęcia przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo, ażeby się urzeczywistniło. W zamyśle Boga powołanie ludzkiej osoby wykracza równocześnie poza granice czasu. Jako stworzona na obraz i podobieństwo Boga, uczestnicząc w życiu Bożym, osoba bytuje dla siebie samej i urzeczywistnia siebie. Kresem tego urzeczywistnienia jest pełnia życia w Bogu²⁰.

3. OSOBOWA NATURA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO

Ujęcie człowieka jako osoby zwraca uwagę na sposób traktowania go w inny sposób niż istniejące wokół nas przedmioty: „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu”²¹. Tylko wtedy więc, kiedy dwie osoby dążą do wspólnego dobra, mogą stać się podmiotami wzajemnych aktów, które będą zgodne z wymogami normy personalistycznej. Ponieważ dojrzała miłość zakłada sąd o wartości osoby i jej prawdziwym dobru, to trwałe przymierze małżeńskie może powstać jedynie na podstawie afirmacji wartości osoby²². Tu właśnie znajduje się racja nierozzerwalności związku małżeńskiego, który jest szczególnym przymierzem, związkiem wzajemnego daru opartego na uznaniu wartości osoby.

Przymierze to słowo o specjalnym religijnym znaczeniu. Pismo Święte mówi nie tylko o przymierzu zawieranym między ludźmi, lecz przede wszystkim o przymierzu między Bogiem a ludźmi. Bóg zawiera przymierze z człowiekiem

¹⁹ Por. J. Bajda, *Teologia rodziny w „Familiaris consortio”*, w: Jan Paweł II. *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 154.

²⁰ Por. LR 9; KDK 24.

²¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 29, 30.

²² Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 140, 144.

od samego początku jego dziejów. Mówiąc o przymierzu małżeńskim, stwierdzamy, że małżeństwo ma z woli Bożej swoje miejsce i swoją rolę w realizacji przymierza Boga z ludzką rodziną. Dzieje się tak od początku, gdy Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i powołując do wspólnoty ze sobą samym, stworzył go jako mężczyznę i niewiastę. Przymierze to jest „głęboką wspólnotą życia i miłości”²³. Przymierze jest związkiem dwojga osób, wynikającym z ich wolnej decyzji, mocą której powierzają się sobie wzajemnie w sposób nieodwołalny – zawierają przymierze. Przymierze osób jest szczególnym miejscem świadectwa, bo w nim osoba staje się obecna wobec siebie i drugiej osoby przez samo-objawienie²⁴. Człowiek ostatecznie odnajduje prawdę o sobie dopiero wtedy, gdy odnajduje siebie samego jako kogoś, kto powinien przyjąć siebie samego jako dar od swego Osobowego Dawcy²⁵. Odtąd prawda daru staje się prawidłem bliżej determinującym normę personalistyczną jako etyczną zasadę odnoszenia się osoby do osoby. Skoro Osobowy Stwórca zdecydował się stworzyć człowieka jako osobowy podmiot, każdy z nas musi zaafirmować w drugim człowieku osobowego partnera. Stosunek każdego do osobowej podmiotowości drugiego człowieka, w przypadku przymierza małżeńskiego współmałżonka, staje się sprawdzianem i wykładnikiem osobowej więzi z samym Osobowym Stwórcą, a także warunkiem należnej mu, jako Stwórcy, afirmacji i wdzięczności za dar osobowego istnienia²⁶. Cała antropologiczno-etyczna struktura przymierza małżeńskiego oparta jest więc na pełnej afirmacji osób współtworzących to przymierze.

Szczególnym sposobem konsekracji osobowego przymierza małżeńskiego jest sakrament małżeństwa. Jako sakrament Kościoła jest on nie tylko sakramentem prywatnej, osobistej świętości samych małżonków, lecz objawia także tajemnicę uświęcenia każdej ludzkiej osoby²⁷. Konsekracja małżeńska posiada głębokie i teologiczne znaczenie, przede wszystkim dla zrozumienia świętości ludzkiej osoby z uwzględnieniem jej cielesności. Miłość między mężczyzną i kobietą prowadzi z istoty swej do pełnego wyboru osobowego, który jest nadaniem ostatecznego kształtu ludzkiemu życiu. Sam Bóg czyni mężczyznę i kobietę, dwa osobowe podmioty – jednością, która została objawiona jako stworzona pełnia człowieczeństwa. Bóg, stwarzając ich jako jedność, sam czyni ich obrazem siebie i tym samym czyni ich głosicielami tej samej miłości, która ich stworzyła. Mężczyzna i kobieta zostają więc niejako konsekrowani mocą tej Stwórczej Miłości. Ponieważ miłość, która łączy dwie osoby w przymierzu małżeńskim jest z Boga, posiada moc konsekracyjną, oczywiście w wymiarze religijno-etycznym, a nie ontologicznym²⁸.

²³ KDK 18.

²⁴ Por. R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 27.

²⁵ Por. T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, t. 2, Warszawa 1990, s. 72.

²⁶ Por. tamże, s. 73.

²⁷ Por. KDK 48.

²⁸ Por. J. Bajda, *Konsekracja ciała...*, s. 196.

Ustanowienie małżeństwa i konsekracja przez Boga tego osobowego przymierza wyraża nie tylko zapoczątkowanie podstawowej ludzkiej wspólnoty, służy kontynuowaniu kreacji, ale wyraża równocześnie zbawczą inicjatywę Stwórcy, nadającą temu przymierzowi nadprzyrodzoną skuteczność²⁹. Małżeństwo, jako sakrament ustanowiony przez Stwórcę, już na początku otwiera małżeństwo na zbawcze działanie Boga, na moce płynące z odkupienia ciała, które pomagają budować jedność małżeńskiego przymierza według ustanowienia Stwórcy. Zbawcze działanie, jakie płynie z tajemnicy Odkupienia, przyjmuje w siebie owo pierwotnie uświęcające działanie Boga w samej tajemnicy Stworzenia. Odkupienie staje się podstawą zrozumienia szczególnej godności ciała ludzkiego, zakorzenionej w osobowej godności mężczyzny i kobiety. Właśnie racja tej godności stoi u podstaw świętości przymierza małżeńskiego³⁰. Małżonkowie otrzymują od Boga w sakramencie małżeństwa szczególną konsekrację, która przenika ich człowieczeństwo świętością. Sakrament ten przenika swoją mocą świętość duszy i ciała: kobiecość i męskość osobowego podmiotu. Taki jest integralny sens znaku sakramentu małżeństwa. Mężczyzna i kobieta wychodzą w nim na spotkanie wielkiego misterium, ażeby światło tego misterium: światło prawdy i piękna, przetłumaczyć na mowę małżeńskiej *praxis*: miłości, wierności i uczciwości³¹.

Istotę małżeńskiego przymierza, związku dwóch osób rozumie się do końca dopiero w kontekście związku osoby z Bogiem. Wzajemny dar małżonków nie może się bowiem dokonać poza fundamentalną dynamiką ich istnienia jako osób. Nie mogą naprawdę należeć do siebie, jeśli Bóg nie daje im sobie wzajemnie i jeśli ich decyzja nie jest przede wszystkim uznaniem tego działania Boga³². To On w sakramencie małżeństwa dokonuje konsekracji tego związku, nadaje mu nie tylko ludzki, ale transcendentalny charakter, który sprawia, że więzi łączące dwie osoby nabierają wymiaru ponadnaturalnego. Dlatego nowożeńcy, przyjmując ten sakrament, zobowiązują się do nierozdzielnej wspólnoty życia, której żadna władza nie może rozwiązać. Wzajemna, doskonała i nieodwołalna zgoda nowożeńców leży u podstaw małżeństwa jako sakramentu³³. Konsekracja sakramentalna uwydatnia, dopełnia i wynosi na zupełnie nowy poziom ten wymiar *sacrum* osoby, jaki należy do jej natury (łaska nie niszczy natury, lecz udoskonala i wypełnia naturę). Małżeństwo jest symbolem związku Chrystusa z Kościołem zawartego za cenę Jego Krwi, którego najważniejszym elementem jest miłość³⁴. Miłość ta jest fundamentem jedności i nierozdzielności małżeństwa; gdyby ona

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Citta del Vaticano 1986, s. 378; J. Stala, *Wstępujący i zstępujący charakter miłości małżeńsko-rodzinnej communio personarum*, Liturgia Sacra 12 (2006) nr 2, s. 299-306.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 390.

³¹ Por. tamże, s. 455-457.

³² Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 169.

³³ Por. C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988, s. 56.

³⁴ Por. Ef 5,32.

była chwilowa, nie mogłaby być symbolem związku Chrystusa z Kościołem. Skoro małżeństwo chrześcijańskie wyraża doskonały związek Chrystusa z Kościołem, musi być nierozzerwalne i trwać do końca życia³⁵. W wyniku decyzji małżeńskiej małżonkowie otrzymują siebie z rąk Bożych w nowej prawdzie istnienia. W wyniku szczególnej konsekracji są oboje niepodzielnie obrazem Boga i Jego miłości. Dlatego deptanie świętości przysługującej małżeństwu i ciału ludzkiemu jest głównym korzeniem ateizmu³⁶.

Wewnętrzna logika i dynamika miłości zwraca osobę mężczyzny i kobiety ku Bogu, który jest źródłem i celem miłości. Bóg, stwarzając ich jako jedność, sam czyni ich obrazem siebie i tym samym czyni ich głosicielami tej samej miłości, która ich stworzyła³⁷. Mężczyzna i kobieta zostają więc konsekrowani mocą tej Stwórczej Miłości³⁸. Konsekracja ta sięga całej treści tego symbolu, którym są i dokonuje się w takim stopniu, w jakim ta miłość w nich jest objawieniem Boga. Jest to oczywiście konsekracja religijno-etyczna, a nie tylko ontologiczna czy metafizyczna. Miłość dana przez Boga człowiekowi staje się zarazem zadaniem, treścią osobowej relacji mężczyzny i kobiety, żyjących w tej nowej formie egzystencji³⁹.

* * *

Potrzebne jest dziś jeszcze większe zaangażowanie na rzecz chrześcijańskiego humanizmu, który pozwoli człowiekowi odkryć pełne spojrzenie na swoją naturę⁴⁰. Ze względu na to, iż człowiek został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś⁴¹. Jego wszystkie dzieła i wytwory stanowić więc powinny tylko świat środków, którymi posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu, podporządkowania sobie świata⁴². Można tu jednak mówić o dwojakiej transcendencji: człowieka wobec świata oraz Boga wobec człowieka⁴³. Bóg nie tylko nie odbiera wolności i autonomii człowieka, lecz ją wzmacnia. Dlatego dążenie człowieka ku Bogu nie tylko nie jest sprzeczne z godnością człowieka, lecz ją implikuje i jest jej gwarantem⁴⁴. Boża transcendencja jest bowiem źródłem ludzkiej transcendencji. Bóg, który przekracza świat przywołuje

³⁵ Por. C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny...*, s. 57.

³⁶ Por. J. Bajda, *Konsekracja ciała...*, s. 200.

³⁷ Por. J. Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*, Tarnów 2008.

³⁸ Por. tamże, s. 195.

³⁹ Por. tamże, s. 196; J. Stala, *Zrozumieć człowieka w Chrystusie. Elementy teologicznej wizji godności człowieka*, Tarnowskie Studia Teologiczne XXIII (2004), s. 339-348.

⁴⁰ Por. Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 111, 112.

⁴¹ Por. KKK 357.

⁴² Por. K. Wojtyła, *Przemówienia i wywiady w Radio Watykańskim*, Rzym 1987, s. 27, 28.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 VI 1980 r.*, L'Osservatore Romano I (1980) nr 6, s. 4.

⁴⁴ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972, s. 11-13.

człowieka, który jest na Jego obraz i podobieństwo, aby on także mógł to czynić⁴⁵. Jako byt przygodny i niesamowystarczalny człowiek skierowany jest ku Bogu, swemu ostatecznemu przeznaczeniu⁴⁶. Osoba ma o wiele głębszy niż cały świat związek z Bogiem⁴⁷. Jeśli więc nie przekracza siebie w Jego kierunku, to staje się istotą bytowo ułomną⁴⁸. Natomiast przez zdolność do transcendencji, która jest wielkim zadaniem i permanentnym obowiązkiem człowieka, może on przybliżyć się do swego pierwowzoru, może uczestniczyć w istnieniu samego Boga⁴⁹. Dlatego antropologia nie może zatrzymywać się tylko na tym, co w człowieku immanentne, nie może zapominać o jego transcendencji⁵⁰. Antropologia odłączona od transcendencji staje się czymś głęboko niehumanym, zaprzecza samej sobie⁵¹. Odbierając człowiekowi jego najważniejszy wymiar, pozbawia go bowiem zarazem możliwości realizacji pełni jego osobowego dynamizmu.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Transzendenz der Person als Grundlage der Anthropologie und der Pädagogik Johannes Pauls II

Ein zentrales Element der Ausführungen Johannes Pauls II. im Rahmen von Lehre und Seelsorge war immer der Mensch in seiner Betrachtung als Wesen mit einer eigenständigen Persönlichkeit. Eine falsch verstandene Auffassung des Menschen führt zu Handlungsweisen, die ihn instrumentalisieren und ihn seiner Würde berauben. Als eigenständige Person besitzt der Mensch den besonderen Wert, der es ermöglicht, ihn allein für sich selbst und aus sich selbst heraus zu bejahen. Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit der Frage nach der Transzendenz der Person, die sowohl für die Anthropologie als auch für die Pädagogik Johannes Pauls II. grundlegend war. Dazu wird zunächst die Notwendigkeit betont, den Menschen als Einheit von Körper und Geist zu betrachten, bevor die familienbestimmte Genealogie des Menschen erläutert wird.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 31.

⁴⁶ Por. RH 14; J. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 112.

⁴⁷ Por. M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1979, s. 380; H. Piluś, *O godności człowieka jako osoby*, *Studia Filozoficzne* 7-8 (1989), s. 173.

⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 57.

⁴⁹ Por. K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1979, s. 26-27; K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu (Rekolekcje w Watykanie 5-12 III 1976 r.)*, Paryż 1980, s. 146.

⁵⁰ Por. L. Balter, *Chryzologiczne podstawy humanizmu*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 313.

⁵¹ Por. RH 10; FR 45; FC 7-8; RP 18; ChL 5; FR 45; W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 42-44 i 54-68; S. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, *Colloquium Salutatis - Wrocławskie Studia Teologiczne* 3 (1971), s. 209-218; S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w dokumentach Vaticanum II*, *Homo Dei* 39 (1970), s. 47-52.

Dr Elżbieta Tkocz

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

KIERUNKI I FORMY EWANGELIZACJI RODZIN W DUSZPASTERSKIEJ DZIAŁALNOŚCI KS. BISKUPA STANISŁAWA ADAMSKIEGO

Przemiany o charakterze społeczno-politycznym w sposób naturalny mają wpływ na funkcjonowanie Kościoła, a problemy społeczne w znacznej mierze wyznaczają kierunek i nadają kształt jego ewangelizacyjnej misji. Niniejsze opracowanie jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakimi drogami bp S. Adamski docierał z Ewangelią do rodzin śląskich w czasach od zakończenia II wojny światowej do końca jego duszpasterskiej posługi, tj. do 1967 roku.

W pierwszej kolejności zostanie krótko zdefiniowane samo pojęcie ewangelizacji, a następnie zostanie omówiony w zarysie kontekst społeczno-polityczny po wojennej rzeczywistości. Charakterystyczne dla owego okresu było występowanie szeregu zewnętrznych zagrożeń utrudniających Ślązakom kontynuowanie rodzinnego modelu rodziny. Wynikały one m.in. ze zniszczeń, jakich dokonała II wojna światowa. Jednak nieporównywalnie poważniejsze były wprowadzane przez komunistów nowe założenia wychowawcze, ateistyczne prądy myślowe, socjalistyczny model kultury, upowszechniane przez środki masowego przekazu. Ideologia komunistyczna stwarzała zagrożenia dla prawidłowego funkcjonowania wspólnoty rodzinnej. Rodzina śląska, żyjąc w trudnym, dla jej rozwoju w wierze, kontekście społeczno-politycznym znalazła się więc w roli szczególnego adresata ewangelizacji. Dlatego zasadniczą część artykułu stanowić będzie przedstawienie głównych kierunków i form oddziaływań ewangelizacyjnych bpa S. Adamskiego.

Celem artykułu nie jest jednak przedstawienie całościowego obrazu podejmowanych przez niego duszpasterskich inicjatyw prorodzinnych, lecz raczej wskazanie na te spośród nich, które stanowiły swoistą, duszpasterską pasję ordynariusza.

1. EWANGELIZACJA – WYJAŚNIENIE TERMINU

Pojęcie „ewangelizacja” pojawia się wielokrotnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W posoborowej literaturze katechetycznej utrwaliło się węższe rozumienie tego terminu pojmowanego jako pierwsze głoszenie Ewangelii, zmierzające do zapoczątkowania wiary¹. Dokładniejszego określenia terminu

¹ Por. R. Murawski, *Ewangelizacyjny charakter katechezy*, Ateneum Kapłańskie 498 (1992), s. 184; por. tenże, *Istotne funkcje katechezy*, Horyzonty Wiary 3 (1996), s. 6.

„ewangelizacja” dokonał IV Synod Biskupów (1974), który obradował na temat ewangelizacji współczesnego świata. Zwieńczeniem jego prac była adhortacja posynodalna Pawła VI *Ewangelii nuntiandi*. W dokumencie tym papież stwierdza, że celem ewangelizacji jest wewnętrzna przemiana i odnowa człowieka (por. EN 18). Papież zwraca też uwagę, że ewangelizacja stanowi proces wielowarstwowy, który składa się z różnych elementów, takich jak: odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, wejście we wspólnotę czy dzieła apostołskie (por. EN 24). Pojęcie ewangelizacji w *Ewangelii nuntiandi* jest więc rozumiane bardzo szeroko, nie tylko jako werbalne głoszenie Ewangelii, ale jako cała działalność zbawcza Kościoła we współczesnym świecie, skierowana zarówno do wiernych (*ad intra*), jak i wszystkich ludzi (*ad extra*). Można więc mówić o dwóch typach ewangelizacji: misyjnej wśród niechrześcijan i duszpasterskiej (pastoralnej) wśród chrześcijan². Należy do nich dodać jeszcze trzeci typ – re-ewangelizację, czyli powtórzną ewangelizację osób lub społeczeństw zdechrystianizowanych. Środowiska, w których nowa ewangelizacja jest niezbędna to te, w których szerzy się zubożenie religijne oraz ateizm praktyczny. W społecznościach tych wiara wprawdzie może być zachowana w niektórych obrzędach i tradycjach, jednak na skutek planowej laicyzacji i ateizacji ze strony elit rządzących, grozi im niebezpieczeństwo całkowitego roztrwonienia chrześcijańskiego dziedzictwa (por. ChL 34).

Powyżej wymienione poszczególne typy ewangelizacji wzajemnie się wiążą, przenikają i uzupełniają³. Różnorodność form ewangelizacji jest uwarunkowana głównie kontekstem społeczno-kulturowym, który zawsze w sposób nieuchronny odbija się echem w postawach moralno-religijnych całych społeczeństw.

2. RODZINA ŚLĄSKA W KONTEKŚCIE REALIÓW SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH DIECEZJI

W nowej, powojennej rzeczywistości rodzina śląska stała się w obliczu planowej przebudowy ideowo-światopoglądowej założonej przez komunistów jako warunek niezbędny do dalszych przemian ustrojowych. W czasie, gdy cała Polska wchodziła w okres stalinizmu, społeczność Śląska została poddana szczególnie ostrej presji ideologicznej. Chciano ten region, znany ze swych tradycji chrześcijańskich, przemienić w bazę dla ruchu komunistycznego. W ramach kampanii mającej na celu laicyzację społeczeństwa, przystąpiono więc do burzenia chrześcijańskiego systemu wartości uznawanego dotąd na Śląsku za fundamentalną normę regulującą postępowanie człowieka w życiu codziennym zarówno osobistym

² Por. A. Szafrński, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, 1436.

³ Por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 35.

jak i społecznym. Tradycyjna religijność rodziny śląskiej uznana została za element reakcyjnej ideologii, z którą należało podjąć zdecydowaną walkę. Niszczono tradycje religijne stanowiące o tożsamości regionalnej i kulturowej Ślązaków. Pojawiły się próby usuwania zewnętrznych symboli religijnych, jak np. usuwanie figur św. Barbary z cechowni kopalń⁴. Ze szkół usuwano krzyże, gdyż zdaniem władz szkolnych miały one demoralizujący wpływ na młodzież i przeszkadzały w wychowaniu uczniów w duchu naukowego materializmu. Do kwietnia 1949 r. usunięto krzyże z 595 szkół⁵. Wykorzystywano też każdy sposób, aby uniemożliwić Kościołowi sprawowanie jego misji duszpasterskiej. Jednym z takich sposobów było dyskredytowanie księży oraz biskupów, którzy cieszyli się autorytetem i zaufaniem ludności autochtonicznej. Duchowi przywódcy Górnoślązaków, jak ks. Alojzy Ficek czy Wojciech Korfanty, otrzymali po 1948 r. etykiety reakcyjnych, burżuazyjnych i wstecznych działaczy społecznych.

Ludzi wierzących stawiano w sytuacji obywateli drugiej kategorii, których miejsce na stanowiskach w zakładach pracy zajmowali napływowi ludzie z politycznego awansu. Bez względu na swą wiedzę i umiejętności, katolicy byli pomijani w awansach służbowych i nie byli objęci systemem preferencji społecznej. Wpływało to na pogarszanie sytuacji materialnej tradycyjnych śląskich rodzin. Nowy system społeczno-polityczny został tak stworzony, aby ludzie deklarujący się publicznie jako osoby wierzące pozostali na dole tej struktury. Powstająca zaś nowa „elita” była w dużej mierze budowana w oparciu o działaczy spoza Śląska, szczególnie z Zagłębia Dąbrowskiego, gdzie znajdowała się silna baza lewicowa. Owi działacze w swej ideologicznej działalności sięgnęli po narzędzie w postaci kultury. Bogaty w przeszłości na Śląsku ruch kulturalno-oświatowy był systematycznie niszczone. Życie kulturalne zostało zawłaszczone przez aparat polityczny, samodzielne inicjatywy zastąpiono wytycznymi instytucji państwowych. Działania te przyniosły fatalne następstwo w postaci przerwania ciągłości kulturowej na Śląsku i przyniosły efekt w postaci poczucia wydziedziczenia z własnych wartości. Proces ten przybierał na sile wraz ze wzrastającą falą migracji, która zmieniała kulturowe oblicze Śląska. Większość przybyszów była ignorantami w sprawach Śląska. Przynieśli oni ze sobą nowy Śląskowi system wartości, inne obyczaje. Co gorsza, często cechował ich pogardliwy stosunek do śląskiej tradycji, kultury, a przede wszystkim gwary. Rodziło to konflikty i podziały. Dramatem dla śląskiej rodziny była masowa wywózka górników z rejonu Bytomia, Zabrze i Gliwic do pracy w Zagłębiu Donieckim i w innych okręgach górniczych Związku Radzieckiego. Niewielu z nich wróciło do domu.

⁴ Archiwum Kurii Metropolitarnej w Katowicach [dalej: AKM] nr akt L 11, F. Schubert, *List do Kurii Diecezjalnej w Katowicach z 7 czerwca 1949*.

⁵ AKM nr akt L 11, *Memoriał pt. „Planowa dążność do zeświecczenia szkół na terenie diecezji katowickiej”*. Opracowanie Kurii Diecezjalnej w Katowicach [mps].

W świetle powyższych faktów jasno widać, że diecezja katowicka w okresie powojennych rządów bpa S. Adamskiego przeżywała rozmaite wstrząsy. Była ona jedną z pierwszych polskich diecezji, której przyszło przeżywać próbę planowej ateizacji wzorowanej na metodzie prowadzonej w ZSRR i Czechosłowacji. Strach paraliżował coraz szersze kręgi społeczeństwa śląskiego i siłą rzeczy przekładał się na sposób funkcjonowania podstawowej komórki społeczeństwa, jakim jest rodzina. Można domniemywać, że gdyby operacja zakończyła się sukcesem władz, to także w innych diecezjach wprowadzono by podobną taktykę.

3. GŁÓWNE KIERUNKI EWANGELIZACJI RODZIN

Propaganda, kłamstwa i zastraszanie ludzi wierzących, tak charakterystyczne dla metod działania władz komunistycznych, niszczyły podstawy życia społecznego i tradycyjny dotąd na Śląsku chrześcijański model rodziny. U przeciętnych ludzi następowało rozdwojenie myślenia na publiczne, zabarwione laicyzacją oraz na prywatne, gdzie rezerwowano miejsce na życie religijne. W efekcie poszerzały się kręgi chrześcijańskich rodzin, w których pogłębiała się postawa bierności życiowej i zobojętnienia religijnego⁶. Rodzina śląska znalazła się w roli szczególnie ważnego adresata ewangelizacji, bowiem groziło jej realne niebezpieczeństwo całkowitego roztrwonienia chrześcijańskiego dziedzictwa. Myślą przewodnią ewangelizacyjnej, w odniesieniu do rodzin, działalności bpa Adamskiego było ukazanie diecezjanom ideału rodziny, która, czerpiąc siły z głębokiego życia wewnętrznego, w życiu sakramentalnym i pogłębianiu wiedzy religijnej, stać się może odporna na zewnętrzne ataki zaplanowanej laicyzacji.

3.1. Troska o świętość życia rodzinnego

Prowadzenie dzieła ewangelizacji tak, aby móc „dosięgać i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchie dóbr, postawy i nawyki myślowe, które stoją w sprzeczności ze Słowem Bożym” (por. EN 19), nie było procesem łatwym. Wyzwaniem pastoralnym dla ordynariusza diecezji stała się konieczność zdynamizowania procesu ewangelizacyjnego, ukierunkowanego na przemianę sumień śląskich ojców i matek. Dlatego powojenna działalność bpa S. Adamskiego nastawiona była na odbudowę wartości życia rodzinnego w duchu tradycji chrześcijańskiej, która od wieków w śląskiej rodzinie zajmowała naczelne miejsce. Chociaż nie udało się utrzymać wielu przedwojennych struktur duszpasterskich, duszpasterstwo śląskie pod kierunkiem bpa Adamskiego przeżywało jednak swój dalszy rozwój⁷.

⁶ Zob. S. Adamski, *Wielkopostny list pasterski z 11 lutego 1958 r.*, Wiadomości Diecezjalne [dalej: WD] 26 (1958) nr 3, s. 37.

⁷ Zob. R. Rak, *Charakterystyczne rysy duszpasterstwa biskupów katowickich*, w: *Metropolia Katowicko-Górnośląska*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1994, s. 37.

Program posługi pasterskiej w wyraźny sposób został uwidoczniiony w nauczaniu biskupa, a szczególnie w jego listach pasterskich, orędziach i odezwach. W tych pismach ordynariusz śląski wskazywał na rodzinę jako na obszar szczególnie wymagający oddziaływań o charakterze ewangelizacyjnym. Zdaniem bpa Adamskiego, małżeństwo, a z nim życie rodzinne, poczęło spadać do nizin pogańskiego życia⁸. Poszukiwania nowych dróg ewangelizacji rodziny śląskiej i jej główne kierunki zarysowują się przede wszystkim w treści listów pasterskich bpa S. Adamskiego z okresu 1945–1967. Główne idee biskupiego nauczania koncentrują się wokół konieczności wewnętrznej duchowej odnowy rodziny, jej świętości i nierozzerwalności. Zarysowuje się tu promowanie przez biskupa modelu ewangelizacji *ad intra*, zmierzającej do przywrócenia rodzinie śląskiej świętości życia tak, aby ojcowie i matki mogli być skutecznymi ewangelizatorami swoich dzieci.

Drogę odnowienia kondycji duchowej śląskiej rodziny bp Adamski widział w całkowitej „wierności Bogu, Krzyżowi i Ewangelii, Kościołowi Świętemu i jego pasterzom”⁹. Pragnął, aby jego diecezjanie byli katolikami nie tylko z nazwy. Program realizacji tego ideału przedstawiał we wszystkich listach pasterskich. Wytyczył w nich główny kierunek oddziaływań ewangelizacyjnych: obudzenie w rodzinach ducha troski o codzienne uświęcanie życia swoich członków, szczególnie ojców i matek¹⁰. Dlatego też biskup śląski nawoływał do częstego przyjmowania sakramentów świętych. W wielkopostnym liście z 1962 r. napisał, że „wówczas i tylko w ten sposób stworzymy w rodzinie warunki do unikania grzechów śmiertelnych”¹¹. Jako lekarstwo na ateizację i sposób obrony przed programową demoralizacją rodziny, szczególnie dzieci i młodzieży, biskup podawał obowiązek stwarzania takiej atmosfery, aby dom stawał się świątynią Boga, by panował w nim duch modlitwy¹². Przypominał, że modlitwa uświęca małżeństwa i całe życie rodzinne¹³. Wielką wagę przywiązywał również ksiądz biskup do aktów poświęcania rodzin Niepokalanemu Sercu Maryi. W kulcie maryjnym widział źródło umocnienia na drodze prowadzącej do odrodzenia i odnowienia życia katolickiego¹⁴.

3.2. Obrona prawa rodziców do wychowania

W swoim duszpasterzowaniu bp S. Adamski zmuszony był przez sytuację polityczną skoncentrować się na działaniach mających na celu obronę religijnego wychowania i zapewnienia prawa do niego rodzinie. W tej sferze biskup nie

⁸ Zob. S. Adamski, *List pasterski w Uroczystość Nowego Roku 1948*, WD 15 (1947) nr 6, s. 161.

⁹ S. Adamski, *Wielkopostny list pasterski z 11 lutego 1958 r.*, s. 40.

¹⁰ Zob. tamże, s. 39.

¹¹ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *Wielkopostny list pasterski z 1962 r.*

¹² AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski o odnowieniu życia chrześcijańskiego z 16 kwietnia 1950 r.*

¹³ Zob. S. Adamski, *Wielkopostny list pasterski z 11 lutego 1958 r.*, s. 37.

¹⁴ Zob. tamże, s. 39.

akceptował żadnego kompromisu z władzami. Jego postawę w tej kwestii wyrażały słowa: „Jesteśmy na Śląsku nieustępliwi, gdy chodzi o naruszanie prawa do religijnego wychowania (...) – a to niestety ma miejsce”¹⁵. Jednak głównie pragnął, aby rodzice coraz bardziej byli świadomi swego oddziaływania wychowawczego.

Dom rodzinny, jako pierwsza szkoła dla młodego pokolenia, miał według założeń biskupa śląskiego dać młodym dobre wychowanie, moc charakteru, jasne odróżnienie dobra od zła, „aby potrafili opierać się rozkładowym prądom odłączonej od Boga myśli ludzkiej”¹⁶ – o czym pisał ordynariusz już przed II wojną światową. W wychowawczej funkcji rodziny bp Adamski widział niczym nie dające się zastąpić narzędzie ewangelizacji młodych pokoleń. Dlatego otwarcie i z mocą bronił praw śląskiej rodziny przed uzurpacjami ze strony państwa, ciągle przypominając i upominając się o niezbywalne prawa rodziny do wychowania dzieci wedle własnych tradycji oraz ochrony przed szkodliwymi zjawiskami społecznymi. Tym samym niejako wyprzedził wskazania, zawarte w dokumentach soborowych, które podkreślają wychowawczą funkcję rodziny. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy: „Rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary” (LG 11). Zwiastować wiarę to znaczy przekazać wartości, w których się uczestniczy, przede wszystkim świadectwem życia¹⁷. Rodzice są więc pierwszymi ewangelizatorami swoich dzieci przez własny przykład, a dom rodzinny staje się pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego (KDK 52). Działania i nauczanie bpa Adamskiego ściśle korespondują także ze wskazaniami posoborowych katechetycznych dokumentów Kościoła odnoszących się do ewangelizacyjnej funkcji rodziny, która posiada szczególny przywilej: „przekazuje Ewangelię, zakorzeniając ją w kontekście najgłębszych wartości ludzkich” (DOK 255).

3.3. Ożywianie parafii – podstawowej wspólnoty ewangelizującej

Podstawowym środowiskiem ewangelizacji, obok wspólnoty rodzinnej, jest parafia. Priorytetowym zadaniem nowej ewangelizacji jest więc „kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunია z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby” (ChL 34). Potrzebę ożywienia wspólnot kościelnych dostrzegał bp Adamski. Jego nowe inicjatywy duszpasterskie oparte były na cichej pracy grup nieformalnych, na poradnictwie rodzinnym i indywidualnym,

¹⁵ AKM nr akt L 11, *Sprawozdanie z konferencji z ministrem Bidą 27 III 1952*.

¹⁶ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski z 1 grudnia 1930*.

¹⁷ Zob. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, Wrocław 1980, s. 77-90.

na katechezie dorosłych i na duszpasterstwie ludzi starszych wiekiem¹⁸. We wszystkich tych inicjatywach swój wielki udział miały parafie i to nie tylko w tym znaczeniu, że tam dokonywała się ich realizacja, ale także w ten sposób, że stamtąd pochodziły impulsy dla nowych działań biskupa. W całości duszpasterstwa parafia stała się podstawową formą życia i działania religijnego diecezji. W założeniu biskupa to głównie parafia miała formować i rzeczywiście formowała duchowość i styl życia religijnego wiernych. Doceniał w tym rolę kaznodziejstwa. W 1956 r. przypomniał zarządzenie o kazaniach katechetycznych¹⁹.

Wśród wielu cech życia religijnego parafii, bp Adamski kładł szczególny nacisk na uczestnictwo we Mszy św. i kult maryjny. Podkreślał, że odrodzenie narodu wytyczać powinien maryjny kierunek duchowości. W sanktuarium na Jasnej Górze widział ostoję życia religijnego i trybunę, skąd najłatwiej dotrzeć do serc i umysłów wierzących Polaków. Akcentował konieczność zaangażowania paulinów na Jasnej Górze jak i innych klasztorów. Troska biskupa o kult maryjny wyrażała się również w szczególnym traktowaniu pielgrzymek do Pani Piekarskiej, Patronki Diecezji, kiedy to mężowie, ojcowie i matki mogli przeżywać corocznie przynależność do wielkiej wspólnoty Kościoła²⁰.

Odnowie życia religijnego rodzin śląskich służyła także realizowana w parafiach praktyka poświęcania się rodzin Najświętszemu Sercu Jezusowemu. „Dom, w którym czczą, powtarzam, czczą naprawdę na każdy dzień Najśłodsze Serce, staje się Jego świątynią”²¹. Ta inicjatywa była realizowana w poszczególnych parafiach, głównie poprzez specjalne rekolekcje parafialne kończone wspólnym aktem poświęcenia się rodzin Najświętszemu Sercu Pana Jezusa.

4. FORMY EWANGELIZACJI RODZIN W INICJATYWACH DUSZPASTERSKICH BPA S. ADAMSKIEGO

Wielostronna indoktrynacja wpływała niestety na kształtowanie postaw chrześcijańskich ojców i matek. Wprawdzie Ślązacy kontestowali ówczesny system polityczny, ale zasady postępowania przez niego promowane zapadały w podświadomość²². Zdając sobie sprawę z tego, że należy dostosować działalność duszpasterską do zmienionych warunków społeczno-kulturowych, bp Adamski sięgał do takich form ewangelizacji, które mogą stać się jednocześnie narzędziem budzenia sumień.

¹⁸ Zob. K. Ołdziejewska, *Katechizacja dorosłych diecezji katowickiej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 18 (1985), s. 35, 36.

¹⁹ Zob. S. Adamski, *Zarządzenie o kazaniach katechetycznych*, WD 30 (1962) nr 2, s. 43, 44.

²⁰ Zob. S. Adamski, *Powojenne zadania Paulinów i Jasnej Góry*, w: *Duszpasterstwo czasu wojny i okupacji*, red. J. Myszor, Katowice 1994, s. 86.

²¹ S. Adamski, *List pasterski w uroczystość Nowego Roku 1948*, WD 15 (1947) nr 6, s. 160.

²² Zob. J. Tischner, *Cienie przeszłości czyli wiara w świecie napiętowanym komunizmem*, w: *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, red. I. Borowik, A. Szyjewski, Kraków 1993, s. 41-46.

4.1. Listy pasterskie, orędzia i odezwy

Pisma bpa Adamskiego stanowiły swoiste narzędzie ewangelizacji. Pełniły funkcję narzędzia ewangelizacji ukierunkowanego na przywrócenie hierarchii wartości zakorzenionych w Ewangelii, bez których chwieje się i w efekcie końcowym degraduje porządek moralny. Jako słowa skierowane do wszystkich diecezjan w listach, orędziach i odezwach, nie tylko oddawały główną myśl nauczania i ukierunkowanie działalności ewangelizacyjnej, lecz spełniały także funkcję formacyjną wiernych. Listy pasterskie pisane były z okazji adwentu i wielkiego postu, a także jako listy – odezwy z różnych okazji, np. tygodnia miłosierdzia, pielgrzymek mężów i niewiast do Piekarów lub innych aktualnych spraw diecezji i całego Kościoła. Publikowano je w „Wiadomościach Diecezjalnych” – urzędowym organie Kurii Diecezjalnej w Katowicach i w tygodniku „Gość Niedzielny”.

W listach z lat 1945–1967 bp S. Adamski ukazywał diecezjanom problemy, które szczególnie pilnie wymagały naprawy, stawiając im za zadanie rozwiązanie ich zgodnie z duchem Ewangelii²³. Wśród tych, które zdaniem biskupa wywierały szczególnie zgubny wpływ na małżeństwa i rodziny, było zjawisko desakralizacji. Zaczęła rozpowszechniać się postawa konsumpcyjna, prowadząca często do materializmu praktycznego. W jednym z listów biskupa z 1962 r. czytamy: „Nasza współczesna katolicka rodzina najbardziej zagrożona jest przez praktyczny, życiowy materializm”²⁴. Wiązało się to z zachwianiem chrześcijańskiej hierarchii wartości w rodzinie. Czas i energię poświęcano na jak najszybsze materialne wzbogacenie. W walkę o podniesienie stopy życiowej zaczęli angażować się nie tylko ojciec, lecz także matka i starsze dzieci²⁵. Rodzina przestawała więc często być wspólnotą. Rozbijało ją dodatkowo stosowanie przymusu pracy w niedzielę²⁶. W swoich listach bp Adamski przypominał, że „święcenie niedzieli jest filarem porządku Bożego na świecie”²⁷. Przestrzegał, że kiedy ten filar zaczyna się chwiać, chwieje się także chrześcijański sposób myślenia, a z nim także moralność. Dlatego niepokoiła biskupa opinia, że człowiek może wypoczywać bez Boga. Organizowanie rodzinom wypoczynku niedzielnego bez możliwości uczestnictwa we Mszy św. było tego przykładem. Stąd ordynariusz pouczał w liście z 23 czerwca 1950 r., że wierni powinni wpływać na to, aby obierano takie miejsca wypoczynku, w których cała rodzina mogłaby spełnić swój obowiązek religijny²⁸.

Kolejnym problemem nękającym rodzinę śląską było pijaństwo zataczające coraz szersze kręgi. To niepokojące zjawisko było tematem listu pasterskiego

²³ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski z 21 maja 1959, O świadomości katolicką postawę życiową*.

²⁴ AKM Akta rzeczowe Vol. V, S. Adamski, *List pasterski z 7 marca 1962*.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. A. Grajewski, *Wygnanie*, Katowice 1990, s. 77.

²⁷ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *Pouczenie o święceniu niedzieli, 23 czerwca 1950*.

²⁸ Tamże.

z 25 stycznia 1947 r. Biskup Adamski stwierdza w nim, że pląga ta ogarnęła nie tylko mężczyzn, lecz również kobiety i młodzież szkolną²⁹. Wprowadzało to do rodziny nędzę i przynosiło jej śmierć moralną. Ordynariusz naświetlał diecezjanom wagę problemu, pisząc: „Alkoholik zatracą związek z rodziną oraz poczucie przynależności do Kościoła i państwa (...). Ilekroć więc chciano naród polski fizycznie i duchowo osłabić, by łatwiej go pognać, starano się go pogrążyć w opilstwie”³⁰.

W życiu rodzinnym niepokoił bpa Adamskiego fakt obniżania się liczby urodzin. Śląsk znany ongiś z prawie największego przyrostu naturalnego zaczął, porównawszy od lat pięćdziesiątych, wymierać na równi z innymi województwami. Śmiertelność zaczęła przewyższać liczbę narodzin³¹. Przyczyną tego nie zawsze była, zdaniem biskupa, bieda materialna, lecz konsumpcyjne nastawienie do życia. „Praktyczny, życiowy materializm – on to powoduje małodzieństwo naszych rodzin” – napisał w liście z 7 marca 1962 r.³² Jeszcze groźniejszym był fakt pozabawiania życia dzieci nienarodzonych. Dlatego ordynariusz w jednym ze swoich listów z 1952 r. pisał, że jest to zbrodnia przeciwko własnej godności ludzkiej, rodzicielskiej, chrześcijańskiej i obywatelskiej³³. Stwierdził, że wielu katolickich ojców i matek dało się zwieść fałszywej propagandzie, że niektóre zasady chrześcijańskiej moralności małżeńskiej przestały obowiązywać³⁴.

4.2. Katecheza młodzieży i dorosłych

Wyraźne cechy działalności ewangelizacyjnej, duszpasterskiej nabrała katecheza, szczególnie od chwili przejęcia jej przez parafie po usunięciu przez władze komunistyczne religii z terenu szkoły. Biskup Adamski widział w katechezie możliwość ewangelizacyjnego oddziaływania na rodzinę przez młodzież i dzieci. Stąd praktyka tzw. Wczesnej I Komunii Świętej, zapoczątkowana wprawdzie już w 1934 r., lecz w skali całej diecezji rozwinięta po II wojnie światowej³⁵. Biskup dostrzegał także konieczność intelektualnego pogłębiania wiary. Apelował do młodzieży, że sami mają dbać o własne wykształcenie religijne. Pisał: „Kształtujcie swoją osobowość (...), wytrzymujcie w świetle nauki i w duchu wiary wszystkie próby przekonywania Was, że człowiek nie ma nic wspólnego z aktem

²⁹ Zob. S. Adamski, *List pasterski w sprawie pijaństwa*, WD 15 (1947) nr 1, s. 55.

³⁰ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *Orędzie w sprawie walki z alkoholizmem z 25 lutego 1957 r.*

³¹ AKM nr akt L 11, *Przemówienie ks. dra A. Adamczyka wygłoszone na posiedzeniu WRN w dniu 11 marca 1947 r.*

³² AKM nr akt 11, S. Adamski, *List pasterski z 7 marca 1962 r.*

³³ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski z 1952, Uroczystość Bożego Macierzyństwa Maryi.*

³⁴ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski o odnowieniu życia chrześcijańskiego z 16 kwietnia 1950 r.*

³⁵ Zob. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej (1972-1975)*, Katowice-Rzym 1976, s. 31.

stwórczym...”³⁶. Wobec zagrożenia formacji religijnej w szkole aż do całkowitego jej wyeliminowania, bp Adamski dokładał starań, aby upowszechnić różne formy zaangażowania młodzieży w działalność bractw i organizacji przykościelnych, z których największe znaczenie miała Sodaliczka Mariańska. Różne oddziały Sodaliczki dla młodzieży męskiej i żeńskiej, inteligencji oraz robotników skupiały w diecezji katowickiej, według szacunku władz w 1947 r., około 42 000 członków³⁷.

Biskup S. Adamski wskazywał także na potrzebę solidnego przygotowania młodych do zawarcia sakramentu małżeństwa³⁸. Zwracał uwagę na cele, jakie powinny towarzyszyć naukom przedślubnym. Były to: sprostowanie pojęć odnośnie do spraw życia małżeńskiego oraz nawiązanie kontaktu duszpasterza z młodymi małżeństwami³⁹. Temu samemu celowi służyła Katolicka Pomoc Psychiczo-Pedagogiczna, która w 1958 r. zmieniła nazwę na Diecezjalną Poradnię Życia Rodzinnego przy Kurii Diecezjalnej w Katowicach⁴⁰.

4.3. Akcja wydawnicza „Mimaro”

Szczególną formą ewangelizacji rodziny, ukierunkowanej na ocalenie jej chrześcijańskiej tożsamości i jednocześnie duszpasterską pasją bpa Adamskiego, była akcja wydawnicza „Mimaro”. W myśl uchwał i poleceń Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z kwietnia 1948 r. oraz Komisji Duszpasterskiej, diecezja katowicka utworzyła w maju 1948 r. nowe wydawnictwo pod zbiorowym tytułem „Miłość, Małżeństwo, Rodzina” – w skrócie „Mimaro”⁴¹. W maju 1948 r. z inicjatywy bpa S. Adamskiego w Domu Rekolekcyjnym w Kokoszycach odbyła się dwudniowa konferencja poświęcona „Mimaro”. Uczestnikami tej konferencji była czołówka pisarzy i redaktorów katolickich, wśród których znajdowali się Jerzy Turowicz, Gustaw Morcinek, Zbyszko Bednorz oraz wielu innych literatów, naukowców i dziennikarzy. Pod przewodnictwem bpa Adamskiego powołano do życia Komitet Studiów „Mimaro”, który miał funkcjonować w skali całego kraju⁴². Wydawnictwo w założeniu miało służyć obronie społeczeństwa przed destrukcyjnymi wpływami ideologii komunistycznej poprzez rozpowszechnianie broszur i książek szerzących wśród wiernych nauczanie Kościoła w dziedzinie

³⁶ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski z 15 kwietnia 1948 r.*

³⁷ N. Kołomejczyk, *Niektóre problemy sytuacji politycznej w województwie śląsko-dąbrowskim (1947-1948)*, w: *Studia i materiały z dziejów województwa katowickiego w Polsce Ludowej*, t. 1, Katowice 1966, s. 104.

³⁸ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List pasterski z 16 listopada 1960 r.*

³⁹ Zob. S. Adamski, *Wskazania duszpasterskie w sprawie sakramentu małżeństwa*, WD 31 (1963) nr 3/4, s. 60.

⁴⁰ Zob. H. Krzysteczko, *Powiernicy rodzin*, w: *W trosce o rodzinę*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1994, s. 164.

⁴¹ AKM nr akt L 11, *Pismo Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski* [pismo bez daty].

⁴² Zob. Z. Bednorz, *Do wyjaśnienia*, Katowice 1993, s. 66.

małżeństwa i rodziny⁴³. Materiały te miały służyć pomocą duszpasterzom w pedagogizacji i katechizacji dorosłych, którzy dzięki temu mogliby podjąć w domach katechezę rodzinną. Akcja „Mimaro” rozwijała się w diecezji w różnych kierunkach. Kampanie prasowe poprzedzały liczne konferencje bpa Adamskiego z publicystami i literatami. Zaczęto także prowadzić przedłużony kurs przedmałżeński. W ramach akcji mobilizowano publicystów, prawników, lekarzy. Urządzano spotkania i zjazdy z prelekcjami oraz sympozja dyskusyjne⁴⁴.

Biskup S. Adamski, organizując prorodziną drukowaną kampanię, starał się na początku zaznajomić z podobnymi pracami rozpoczętymi już w Belgii, Holandii, Francji, Anglii, a głównie w USA. Duża część wydawnictw katolickich w USA zezwoliła na tłumaczenie i drukowanie swoich publikacji w Polsce, nie żądając w zamian opłat autorskich⁴⁵. Biskup przeczytał i zakwalifikował do tłumaczenia przeszło siedemdziesiąt amerykańskich broszur i książek o tematyce prorodzinnej. Wybierał te spośród broszur, które pisane były „lekką, literacką, prawie reporterską ręką, ponieważ miały one trafić głównie do ludzi prostych”⁴⁶. Akcja miała charakter ogólnopolski. Biskup Adamski rozumiał potrzebę rozszerzenia akcji na inne diecezje. Zagrożona bowiem była nie tylko rodzina śląska. Nakład początkowy wydawnictwa „Mimaro” wynosił dziesięć tysięcy egzemplarzy⁴⁷. Druki rozpowszechniano dwiema drogami: za pośrednictwem poszczególnych diecezji oraz poprzez Księgarnię św. Jacka. Wydawnictwo było poddawane państwowej cenzurze. Z listu biskupa do Księgarni św. Jacka dowiadujemy się, że z trzydziestu broszur cenzura odrzuciła dziesięć⁴⁸. Mimo tych trudności akcja rozrastała się. W 1950 r. broszurki rozeszły się w nakładzie 205 000 egzemplarzy⁴⁹. Akcja została jednak przerwana w 1951 r., kiedy to z planów wydawniczych poddanych kontroli władz państwowych skreślono wszystkie publikacje z zakresu chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

Proces ewangelizacji to bogata, złożona i różnorodna rzeczywistość. Zasadniczo dokonuje się dzięki posłudze słowa, lecz nie tylko. Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* środkami przekazu Ewangelii nazywa ustne głoszenie orędzia (por. EN 41), homilie (por. EN 42), nauczanie katechetyczne (por. EN 44),

⁴³ AKM nr akt L 11, *Projekt wydawnictwa „Mimaro”*.

⁴⁴ Zob. Z. Bednorz, *Do wyjaśnienia*, s. 65.

⁴⁵ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List do o. M. Certy* [pismo bez daty].

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ AKM nr akt L 11, *Projekt wydawnictwa „Mimaro”*.

⁴⁸ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *List do Księgarni św. Jacka z 11 grudnia 1948 r.*

⁴⁹ AKM nr akt L 11, S. Adamski, *Sprawozdanie akcji wydawniczej „Mimaro” z 27 listopada 1950 r.*

⁵⁰ Zob. I. Mierzwa, *Wydawnictwa diecezjalne*, w: *Kościół Śląski wspólnotą misyjną*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1995, s. 306.

ale także miłość bliźniego i świadectwo życia prawdziwego i ściśle chrześcijańskiego (por. EN 41) oraz używanie środków społecznego przekazu (por. EN 45). Powyższe elementy ewangelizacji można dostrzec w inicjatywach duszpasterskich bpa Stanisława Adamskiego, które w sposób ogólny, a przez to z pewnością zawężony, zostały przedstawione i scharakteryzowane w niniejszym artykule.

Wysiłek duszpasterski bpa Stanisława Adamskiego ukierunkowany na ewangelizację rodziny śląskiej nie pozostał bezowocny. Dzięki niemu, w warunkach politycznego i ideologicznego reżimu, w świadomości Górnoślązaków zaczęła się odradzać symbolika „rodziny twierdzy”, co podtrzymywało obronną funkcję rodziny śląskiej przed naporem komunizmu, ateizacji i laicyzacji. Z perspektywy lat można stwierdzić, że gdyby nie upór i duszpasterska gorliwość biskupa, a wraz z nim wielu śląskich duchownych, presja i ograniczanie swobód religijnych mogłoby skończyć się skopiowaniem radzieckich wzorów nie tylko na terenie diecezji katowickiej, lecz w całym kraju. Swoistym środkiem ewangelizacyjnym w duszpasterskiej posłudze bpa Stanisława Adamskiego było więc także świadectwo jego jednoznacznej i nieugiętej postawy wobec ateizujących rodziny posunięć peerlowskich władz.

SUMMARY

Directions and forms of Evangelization of families chaplaincy of Bishop S. Adamski

Social conditions, and social and political transformations in particular, have influence upon the way the basic upbringing environment- the family, works. Therefore, the Church adjusts its chaplaincy activities to the changing social and political conditions and constantly searches for new ways of transmitting the Gospel is such a way that Christian families could grow in faith despite the cultural context which often proves to be difficult for their spiritual condition.

This study tries to present the directions and forms of evangelical activities of bishop S. Adamski in relation to Silesian families from the end of World War II to the end of his chaplaincy activities in 1967. That period characterized itself by the presence of various external dangers hindering the Silesians to continue their traditional Christian family model. Firstly, the author presents social and cultural context of chaplaincy activities of bishop S. Adamski, furthermore she outlines major directions and forms of families' evangelization visible in pro-family initiatives of bishop S. Adamski, the Ordinary of Katowice diocese. Among these, apart from various forms of serving the Gospel, the author underlines the importance of specific innovation in the form of publishing activity "Mimaro" (taken from Polish Love-Marriage-Family).

Ks. dr hab. Bogdan Biela

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ROLA KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO W ODNOWIE ŻYCIA RODZINNEGO

Ks. Franciszek Blachnicki, założyciel ruchu posoborowej odnowy życia chrześcijańskiego – Ruchu Żywego Kościoła (RŻK)¹, nazwanego w 1976 r. Ruchem Światło-Życie (RSŻ)² – jako wnikliwy pastoralista i duszpasterz zaobserwował zanik katechumenatu chrześcijańskiego w rodzinach, których zadaniem powinno być wprowadzenie ochrzczonych dzieci w misterium wiary i życia sakramentalnego realizowanego we wspólnocie Kościoła³. Dlatego też już w połowie lat 60-tych ubiegłego wieku doszedł do wniosku, że pogłębiona i systemowa odnowa życia chrześcijańskiego współczesnych katolików może się dokonać przede wszystkim dzięki odnowie życia religijnego rodzin katolickich⁴. W efekcie w miarę rozwoju RŻK coraz bardziej widział palącą potrzebę włączenia w jego program propozycji formacyjnej skierowanej do chrześcijańskich małżeństw.

1. DOMOWY KOŚCIÓŁ – GENEZA, CELE I FORMACJA

W 1968 r., jeszcze przed formalnym powstaniem RŻK, ks. Blachnicki napisał w „Pamiętniku”, że dojrzeła w nim idea ruchu rodzinnego⁵, opartego na wzorach realizowanych w ramach powstałego we Francji w latach 30-tych XX wieku międzynarodowego ruchu małżeństw katolickich Equipes Notre-Dame (END)⁶.

¹ Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg-Lublin 1989, s. 20, 21.

² M. Paluch, *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin-Kraków 1998, s. 33.

³ F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Krościenko 2002, s. 78-86.

⁴ Tenże, *Nowe perspektywy duszpasterstwa rodzinnego*. Referat wygłoszony na spotkaniu diecezjalnych duszpasterzy służby zdrowia i rodziny w Niepokalanowie w 1966 (mps, Archiwum Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, Lublin [dalej: AKDSL], Teczka Nowe perspektywy duszpasterstwa rodzinnego).

⁵ Tenże, *Pamiętnik 18 X 1961 - 25 I 1975* (Archiwum Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła, Krościenko-Lublin [dalej: AINMK], Pisma niedrukowane. Teczka nr 1), s. 44.

⁶ *Equipes Notre-Dame* (END) - międzynarodowy ruch małżeństw katolickich rozwijający się na wszystkich kontynentach w 56 krajach. Powstał we Francji w 1938 r. Jego założycielami są cztery małżeństwa, które poszukiwały drogi do prawdziwej świętości dla siebie jako złączonych sakramentem małżonków, w czym towarzyszył im ich przyjaciel i duszpasterz ks. Henri Caffarel. Poszukiwania te doprowadziły ich do odkrycia sensu „wielkiej tajemnicy” (Ef 5, 32), że dla sakramentalnych małżeństw nie ma innej drogi uświęcenia jak ich ludzka miłość przemieniona przez miłość Bożą. To odkrycie dało początek duchowości małżeńskiej, wypracowywanej stopniowo podczas miesięcznych spotkań tzw. ekip. Dlatego „Charte des Equipes Notre-Dame” (Karta END) - podstawowy dokument ruchu ogłoszony 8 grudnia 1947 r. - określa END jako ruch duchowości małżeńskiej. Ekipy powierzone są opiece Matki Bożej, która jest najlepszym przewodnikiem na

Po wizycie w 1972 r. w paryskim ośrodku Equipes Notre-Dame⁷, w okresie dynamicznego rozwoju RŻK, uznał, że jest to odpowiedni moment, aby obok rekolekcji oazowych dla dzieci, młodzieży, księży, sióstr zakonnych i świeckich wychowawców zorganizować oazy dla rodzin. W 1973 r. odbyły się w efekcie pierwsze turnusy rekolekcji oazowych dla rodzin. Do elementów, które wypracował w ramach RŻK dołączył pewne propozycje formacyjne, którymi posługiwał się ruch END. W poszczególnych turnusach Oaz Żywego Kościoła (OŻK) dla rodzin, zorganizowanych w 1973 r. w Krościenku, wzięło udział pięćdziesiąt jeden rodzin, w sumie sto sześćdziesiąt cztery osoby z dziesięciu diecezji⁸. Uczestnikom rekolekcji ks. Blachnicki przedstawił ideał dojrzałego małżeństwa chrześcijańskiego, które stara się żyć nauką Ewangelii w codziennym życiu, przeżywanym w ścisłym kontakcie z Bogiem, do którego małżonkowie zmierzają wspólnie, poprzez swoje życie małżeńskie i rodzinne. W październiku 1973 r. rozpoczęły w Polsce pracę formacyjną pierwsze kręgi rodzinne RŻK złożone z pięciu do siedmiu małżeństw, które od 1978 r. zaczęły nosić nazwę kręgów Domowego Kościoła (DK). W każdym kręgu obok małżonków uczestniczył ksiądz, który pełnił rolę kierownika duchowego. Natomiast za funkcjonowanie kręgu i formację odpowiadała para animatorska. Pierwsze kręgi będące zalążkiem ruchu odnowy rodziny chrześcijańskiej powstawały przede wszystkim w Lublinie. Tam znajdowało się jedno z centrów ruchu oraz siedziba ks. Blachnickiego, który z racji pracy akademickiej na KUL, pozyskiwał członków pierwszych kręgów rodzinnych z grona pracowników lubelskich uczelni. Rok później, w 1974 r., w OŻK dla rodzin wzięło już udział dziewięćdziesiąt sześć rodzin z osiemnastu diecezji, zaś w 1975 sto pięćdziesiąt siedem rodzin, z dwudziestu dwóch diecezji. Kilka lat później, w 1978 r., w OŻK wzięło udział tysiąc siedemdziesiąt osób z trzydziestu trzech rodzin. W tymże roku w dwudziestu dwóch diecezjach istniało ponad sto pięćdziesiąt kręgów rodzinnych spotykających się na comiesięcznej formacji.

drodze do Boga, ponieważ „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go” (KK 55). Pierwsze spotkanie ekipy odbyło się 25 lutego 1939 r. w Paryżu. Ekipa składa się z 4-7 małżeństw i kapłana, który spełnia posługę duchowego doradcy dla tej małej grupy i zarazem gwarantuje wspólnotę z Kościołem. Ruch proponuje swoim członkom ukierunkowanie całego życia na poznawanie Boga i poszukiwanie Jego woli, konkretną pracę nad rozwojem duchowym oraz życie we wspólnocie, jaką jest ekipa. Temu ukierunkowaniu życia służą konkretne elementy pracy wewnętrznej, tzw. zobowiązania: codzienna modlitwa osobista, małżeńska i rodzinna, comiesięczny dialog małżeński, reguła życia, doroczne rekolekcje zamknięte. Owocem wysiłku wkładanego w pogłębianie osobistego zjednoczenia z Bogiem i jedności pomiędzy małżonkami jest ich zaangażowanie się w pomoc małżeństwom zagrożonym rozbitciem i potrzebującym różnorodnej pomocy oraz uczestniczenie w misji Kościoła w jedności ze swoimi biskupami i kapłanami. Zob. F. Blachnicki, *Życie swoje oddałem za Kościół*, Kraków 2005, s. 191; E. Wrotek, *Equipes Notre Dame*, www.rdk.krakow.pl/odk/equipes_notre_dame.htm - 17k -, [dostęp: 13.03.2009].

⁷ Ks. Blachnicki wizytę tę uznał za bardzo owocną, na co wskazuje notatka poczyniona przez niego w „Pamiętniku”, o otwierającej się drodze dla pracy formacyjnej z rodzinami w Polsce w ramach RŻK. Zob. *Dziennik podróży 1972* (mps, AINMK, Tezcza nr 1), s. 14.

⁸ *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, Kraków 2003, s. 23.

Uczestnicy rekolekcji OŻK dla rodzin, którzy włączali się później w pracę roczną kręgów Domowego Kościoła wywodzili się z różnych środowisk społecznych, różnili się zarówno wiekiem, jak i wykształceniem. Okazało się jednak, że dzięki braterskiej atmosferze wszelkie różnice nie stwarzały przeszkody w głębokim przeżyciu wspólnoty ewangelicznej oraz w przyswajaniu religijnych treści proponowanych podczas OŻK oraz w ramach rocznej pracy formacyjnej⁹. Ks. Blachnicki rodzinom biorącym udział w kręgach DK za cel postawił urzeczywistnianie soborowej wizji rodziny chrześcijańskiej poprzez troskę o dowartościowanie miłości małżeńskiej, której źródłem jest miłość Boża, potrzebę urzeczywistnienia i przeżycia w rodzinach wspólnoty rozumianej jako „Kościół domowy”, realizację katechumenatu chrześcijańskiego w rodzinie, poprzez wychowanie dzieci w duchu wiary katolickiej raz odkrywanie rodziny jako wspólnoty, która służy wspólnocie lokalnej – parafii i czuje się za nią odpowiedzialną¹⁰.

Ks. Blachnicki podkreślał, że wspólnoty DK są ruchem rodzinnym, skierowanym zarówno do małżonków, jak i do ich dzieci. Jednak główny akcent formacyjny spoczywał na pracy z małżonkami, ponieważ spotkania w kręgach DK mają w pierwszym rzędzie pomóc rodzicom w stworzeniu głębokiej wspólnoty i jedności pomiędzy nimi, w pogłębieniu miłości, aby wspomagając się razem dążyli do więzi z Bogiem. Owocem pogłębienia więzi małżonków z Bogiem oraz pomiędzy nimi samymi ma być również większa dojrzałość rodzicielska małżonków w pracy wychowawczej z dziećmi. W ten sposób dzieci będą partycypować w owocach formacji w ramach wspólnot DK, doświadczając atmosfery chrześcijańskiej i świadectwa wiary ze strony rodziców¹¹. Ks. Blachnicki uważał, że formacja podejmowana przez małżonków w kręgach DK będzie wydawać owoce, jeśli będzie połączona z konkretnymi wysiłkami, podejmowanymi dla realizacji wymagań stawianych na drodze formacyjnej DK. Często będzie to połączone z wielkim trudem przemiany życia rodziny, odrzucenia egoizmu i niewłaściwych przyzwyczajęń, które na bazie życia małżeńskiego mogły nawarstwić się pomiędzy małżonkami. Ten trud jednak z czasem powinien zaowocować odnową życia poszczególnych rodzin w duchu Ewangelii¹².

Główne założenia działania wspólnot rodzinnych DK zostały zaczerpnięte przez ks. Blachnickiego z trzech źródeł. Od strony teoretycznej inspirowała go nauka Soboru Watykańskiego II o rodzinie. Natomiast tworząc program formacyjny DK, który miał pomagać rodzinom realizować odnowę życia, czerpał przede wszystkim z doświadczeń RŻK wypracowanych z dziećmi, młodzieżą i dorosłymi. Dlatego kręgi rodzinne DK widział jako część RŻK. Uzupełniające

⁹ A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) - życie i działalność*, Katowice 2008, s. 369, 370.

¹⁰ *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, s. 23-25.

¹¹ *Domowy Kościół. Informacje*, Kraków 1987, s. 27.

¹² Tamże, s. 28, 29.

inspiracje programowe, zwłaszcza dotyczące duchowości małżeńskiej, zaczerpnął z dorobku ruchu małżeńskiego END.

Pierwszym elementem, będącym punktem wyjścia pracy formacyjnej, był udział w piętnastodniowej oazie rekolekcyjnej dla rodzin, w której uczestniczyli rodzice wraz z dziećmi w wieku do lat czternastu. Starsze dzieci zachęcano do udziału w OŻK dla młodzieży. Podczas rekolekcji oazowych małżonkowie mieli okazję pogłębić znajomość podstawowych prawd życia chrześcijańskiego. W sposób szczególny treści rekolekcyjne skoncentrowane były na tematyce dotyczącej życia małżeńskiego i rodzinnego. W katechezach prowadzonych w ramach Szkoły apostoelskiej mówiono o sakramentalnym wymiarze małżeństwa¹³, duchowości małżeńskiej, miłości i płodności małżeńskiej w świetle nauki zawartej w *Humanae vitae* Pawła VI, o rodzinnym katechumenacie, w którym realizuje się powołanie rodziców do ewangelizacji dzieci oraz uobecniają się takie wymiary życia chrześcijańskiego, jak modlitwa, liturgia, asceza, wychowanie do służebnego życia w Kościele¹⁴. Jednak w szczególny sposób ks. Blachnicki podczas OŻK ukazywał rodzinom, że jako małżeństwo i rodzina stają się „domowym Kościołem”, który służy wspólnocie Kościoła¹⁵. Wszystkie punkty programu, do których należały zgromadzenie eucharystyczne, jutrznia, modlitwa wspólna małżonków, spotkanie kręgu rodzin na ewangelicznej rewizji życia oraz wieczorna konferencja rozwijały myśli poruszane w ramach katechezy Szkoły apostoelskiej. W czasie kiedy rodzice mieli zajęcia, ich dzieci realizowały program dostosowany do ich wieku. Celem rekolekcji było ukazanie rodzicom i ich dzieciom stylu życia rodziny chrześcijańskiej¹⁶.

Ks. Blachnicki zachęcał, aby po powrocie z rekolekcji rodzice wraz z dziećmi, jako wspólnota odnowiona poprzez ćwiczenia rekolekcyjne oraz wspólny wypoczynek, realizowali życie chrześcijańskie w rodzinie oraz w kręgu rodzin DK spotykającym się na comiesięcznej formacji. Do kręgu DK, ze względu na możliwość wytworzenia atmosfery zaufania i szczerości, mogło należeć od czterech do siedmiu par małżeńskich. Jeżeli do grupy dochodziły nowe pary małżeńskie, wówczas grupa dzieliła się na dwie. W ten sposób wzrastała ilość kręgów DK, które, nie zamykając się we własnym gronie, stawały się dynamicznymi grupami o nastawieniu misyjnym. Spotkaniom kręgu przewodniczyła wybierana spośród uczestników grupy para animatorska, której zadaniem było prowadzenie każdego spotkania oraz czuwanie nad budowaniem atmosfery wzajemnej miłości par małżeńskich należących do kręgu¹⁷. Ks. Blachnicki podkreślał rolę księży, pełniących rolę kierowników duchowych kręgów małżeńskich DK. Jeśli

¹³ *Oaza Nowego Życia I stopnia dla rodzin. Część C. Szkoła Apostoelska*, Krościenko 1980, s. 3-13.

¹⁴ Tamże, s. 21-123.

¹⁵ *Oaza Nowego Życia I stopnia dla rodzin. Część A*, Kraków 1984, s. 24, 25.

¹⁶ *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, s. 26.

¹⁷ Tamże, s. 26, 27.

kapłan spełniał swoje zadanie z właściwym zaangażowaniem, wówczas wspólnoty rodzinne DK rozwijały się i realizowały formację, znajdując właściwe miejsce w życiu parafii. Rola kierownika duchowego kręgu miała być wypełniana dyskretnie, ponieważ kapłan nie był kierownikiem kręgu. Jego zadaniem było wspieranie pary animatorskiej i pozostałych par, czuwanie nad przekazem treści religijnych i prostowanie w razie potrzeby mylnych poglądów. Kapłan w ramach posługi w kręgu DK troszczył się o czynne zaangażowanie członków grupy oraz o właściwą formację, służąc grupie wiedzą doktrynalną i doświadczeniem duszpasterskim. Poprzez udział w kapłaństwie ministerialnym ksiądz wypełniał wobec kręgu posługę pasterską, uobecniając w szczególny sposób osobę Chrystusa. W ten sposób ks. Blachnicki ustawiał rolę przedstawiciela hierarchii Kościoła we wspólnocie, z drugiej zaś strony dowartościowywał rolę i odpowiedzialność świeckich według właściwych ich powołaniu możliwości¹⁸.

Założyciel RŚŻ ważnym elementem formacji w DK uczynił przejęte z ruchu END „zobowiązania małżeńskie”. Miały one na celu uświęcenie życia małżonków chrześcijańskich poprzez pogłębienie życia wewnętrznego i miłości małżeńskiej oraz stworzenie w poszczególnych rodzinach atmosfery autentycznie chrześcijańskiej. Uczestnicy DK zapoznawali się z nimi podczas pierwszych kilkunastu spotkań miesięcznych. Stanowiły one fundament duchowości małżeńskiej, którą mieli realizować. Stopniowo wprowadzali zobowiązania małżeńskie w życie. Do zobowiązań należała codzienna modlitwa małżonków oraz, gdy mieli już dzieci, całej rodziny. Dlatego podczas rekolekcji OŻK dla rodzin i w ramach comiesięcznych spotkań wprowadzano małżonków w życie modlitewne, ze szczególnym wyakcentowaniem wartości wspólnej modlitwy rodzinnej. Z tym zobowiązaniem łączyło się następne, polegające na lekturze Pisma Świętego, połączone z osobistą modlitwą wewnętrzną. Praktyka ta miała prowadzić małżonków do pogłębionego i intensywnego życia duchowego¹⁹. Kolejne zobowiązanie dotyczyło pogłębiania wiedzy religijnej, ponieważ bez permanentnej troski o wzrost i pogłębienie wiary praktyka dalszych zobowiązań byłaby czymś tylko formalnym, bez możliwości wzrostu duchowego. Dlatego każda para należąca do kręgu otrzymywała na miesięcznym spotkaniu krótki referat, dotyczący wybranego przez grupę religijnego tematu pracy rocznej. Zagadnienia te dotyczyły Pisma Świętego, sakramentów, Kościoła, modlitwy, etyki życia małżeńskiego itp. Referat taki zawierał kilka pytań, na które można było udzielić odpowiedzi po zapoznaniu się z jego treścią. W ciągu miesiąca para zapoznawała się z referatem, ustalała odpowiedzi, by następnie podczas spotkania kręgu podzielić się swoimi przemyśleniami. Obecność kapłana na spotkaniu zapewniała możliwość wyjaśnienia ewentualnych wątpliwości oraz skorygowania niewłaściwych interpretacji. Ten element zobowiązań

¹⁸ *Domowy Kościół. Informacje*, s. 29, 30.

¹⁹ Zob. *Szkola modlitwy. Podręcznik modlitwy wewnętrznej*, Kraków 1983; *Modlitwa małżonków*, Kraków 1987.

spełniał formę katechezy małżeńskiej, która miała służyć pogłębieniu ich wiedzy religijnej oraz duchowej łączności poprzez podejmowaną wspólnie pracę²⁰. Następne zobowiązanie w swym założeniu miało rozwijać miłość małżeńską. Był to obowiązek miesięcznego dialogu małżeńskiego, który dokonywał się w atmosferze modlitwy. W trakcie tego spotkania mąż i żona szukali Bożego planu wobec ich rodziny, aby lepiej go wypełnić. Praktyka ta podejmowana przez małżeństwa należące do DK miała przyczynić się do umocnienia jedności i miłości małżeńskiej, była też okazją do przezwycięzania różnorodnych nieporozumień, kryzysów i trudności życia małżeńskiego²¹. Ostatnim zobowiązaniem był udział w comiesięcznym spotkaniu kręgu DK. Były to spotkania o charakterze modlitewno-formacyjnym, których celem było zbliżenie do Boga, budowanie jedności oraz wytworzenie atmosfery przyjaźni między małżeństwami w kręgu. Podczas każdego spotkania było miejsce na skromny posiłek, mający dopomóc wytworzeniu atmosfery zbliżenia i serdeczności; dzielenie się Ewangelią, poprzez skonfrontowanie jej z własnym życiem; dzielenie się osiągnięciami i trudnościami w życiu rodzinnym, szczególnie w realizacji zobowiązań; poszukiwanie u innych par z kręgu pomocy w dążeniu naprzód. Całe spotkanie rozpoczynało się i kończyło wspólną modlitwą, było nią również przeplatane w różnych momentach²².

Istotnym elementem formacji małżonków i rodzin w koncepcji ks. Blachnickiego był udział w Dniach Wspólnoty RŻK. Spotkania te pozwalały rodzinom trwać w jedności z pozostałymi wspólnotami RŻK, do których należały dziecięce i młodzieżowe zespoły służby liturgicznej, wspólnoty młodzieży akademickiej i pracującej oraz grupy formacyjne dorosłych. Podczas tych spotkań rodziny włączały się w realizowany w ramach całego RŻK program pracy rocznej, skoncentrowany wokół hasła zaproponowanego przez ks. Blachnickiego. Małżonkowie mieli okazję pokazać swoim dzieciom wspólnoty, gdzie mogły się udać, aby realizować własną formację chrześcijańską na poziomie dziecięcym lub młodzieżowym. Natomiast rodziny miały możliwość dawania świadectwa dzieciom i młodzieży, ukazując model chrześcijańskiej rodziny, do której założenia młodzież się przygotowywała²³.

Kolejnym elementem formacyjnym, który ks. Blachnicki na trwałe wprowadził do praktyki formacyjnej rodzin, były czterodniowe oazy rekolekcyjne dla par animatorskich DK, które ukazywały całościową wizję RŻK oraz miejsce i rolę wspólnot rodzinnych DK w ramach całego RŻK²⁴. Cennym wymiarem formacji rodzin w ramach RŻK były również kontakty poszczególnych kręgów z Centralną Diakonią Wspólnoty Rodzinnej, która została utworzona przez ks. Blachnickiego celem wymiany informacji i treści formacyjnych pomiędzy Centralną RŻK

²⁰ *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, s. 28.

²¹ Zob. *Dialog małżeński*, Kraków 1994.

²² *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, s. 29.

²³ Tamże.

²⁴ Zob. *Oaza Rekolekcyjna Animatorów Rodzin*, Kraków 1992.

a poszczególnymi kręgami DK działającymi na terenie Polski, a w późniejszych latach także poza jej granicami²⁵. Kontakty Diakonii Wspólnoty Rodzinnej z poszczególnymi kręgami dokonywały się zarówno za pomocą materiałów formacyjnych, jak i na drodze bezpośrednich spotkań, które miały miejsce w trakcie rekolekcji OŻK dla rodzin, organizowanych w Centrum RŻK w Krościenku. W wyniku pracy ks. Blachnickiego z rodzinami, już w 1978 r. istniało ponad sto pięćdziesiąt kręgów DK oraz wiele żywotnych ośrodków formacji małżeńskiej i rodzinnej, między innymi na terenie diecezji katowickiej, łódzkiej, częstochowskiej, poznańskiej, krakowskiej i gnieźnieńskiej²⁶.

Dla sprawnego funkcjonowania kręgów DK w ramach RŻK, z troski o wierność formacji religijnej proponowanej przez RŻK, ks. Blachnicki stworzył sprawną strukturę przekazu informacji oraz budowania jedności poszczególnych kręgów z Centralą RŻK. Za każdy krąg odpowiedzialna była para animatorska. Kilka kręgów, działających w jednej lub kilku parafiach tworzyło rejon, za który odpowiedzialna była para rejonowa, natomiast za wszystkie rejony w diecezji odpowiedzialna była para diecezjalna. Ponieważ RŻK z biegiem czasu obejmował w Polsce sześć głównych ośrodków, zwanych filiami, dlatego za kręgi DK działające w diecezjach przynależących do poszczególnych filii odpowiedzialne były pary centralne. Pary te, wraz z księdzem, który w ramach RŻK pełnił funkcję moderatora krajowego DK oraz przedstawicielami Centralnej Diakonii Wspólnot Rodzinnych, tworzyły krąg centralny, odpowiedzialny za wspólnoty DK w RŻK²⁷. Dla ułatwienia kontaktu z Centralą RŻK oraz dla ujednoczenia treści formacyjnych ks. Blachnicki w 1975 r. rozpoczął wydawać kwartalnik „Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych RŻK”²⁸. Składał się on z czterech działów, które zawierały propozycje tematów i programy spotkań miesięcznych dla kręgów rodzinnych, omawiały problemy małżeńskie, prezentowały praktyki duchowe dotyczące dialogu małżeńskiego oraz wypowiedzi na temat miłości małżeńskiej i modlitwy. Pismo „Domowy Kościół” zawierało również materiały dotyczące wychowania religijnego w rodzinie, modlitwy rodzinnej inspirowanej rokiem liturgicznym oraz związanych z nim obrzędów. Ważną rolą owego pisma była funkcja informacyjna, dotycząca wydarzeń związanych z rodzinami chrześcijańskimi w Polsce i za granicą. Szczególnie interesujące były świadectwa dotyczące odnowy wiary i życia małżeńsko-rodzinnego uczestników kręgów DK, ponieważ dawały obraz głębokiego zaangażowania tych rodzin w życie Kościoła, będącego owocem formacji w ramach wspólnot rodzinnych RŻK²⁹.

²⁵ *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, s. 30.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ *Domowy Kościół. Informacje*, s. 25, 26.

²⁸ Współredaktorką tych listów była s. J. Skudro. Od 1976 r. pismo zmieniło nazwę na „Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie”.

²⁹ „List do wspólnot rodzinnych” był wydawany poza oficjalnym obiegiem, ponieważ ks. Blachnicki nie otrzymał pozwolenia od władz komunistycznych na jego wydawanie. Pomimo

Pismo „Domowy Kościół” przyczyniło się do umocnienia jedności i ujednoczenia programu formacyjnego kręgów DK. Ks. Blachnicki opublikował w nim wiele materiałów formacyjnych dotyczących religijnej odnowy życia rodzinnego. Koncentrował się między innymi na odnowie katechumenatu rodzinnego, roli słowa Bożego w rodzinie, znaczeniu liturgii w życiu małżeńskim i rodzinnym, celebracji roku liturgicznego w rodzinie chrześcijańskiej, obrzędowości chrześcijańskiej, modlitwie rodzinnej³⁰. W 1974 r. ks. Blachnicki wraz z pomocą s. J. Skudro RSCJ, która była jego współpracownicą w tworzeniu i animowaniu kręgów DK, opracował podręcznik rekolekcji Oazy Nowego Życia dla rodzin, a w dalszej kolejności przygotował materiały, które stały się podstawą miesięcznych spotkań kręgów DK³¹. Ważnym wymiarem formacji małżeństw w kręgach DK było ich osadzenie w strukturach parafialnych, gdzie znajdowały się pod opieką miejscowych duszpasterzy. Ks. Blachnicki uważał, że cała praca formacyjna kręgów DK zmierza do czynnego udziału rodzin w pracy apostołskiej w parafii. Już sam przykład kochającej się rodziny, która stara się żyć zgodnie z nauką Ewangelii i Kościoła, nazywał apostołstwem. Jednak ważne było dla niego również czynne apostołstwo laikatu. Dlatego rodziny należące do kręgów DK, po okresie intensywnej pracy wewnętrznej powinny także dojść do zrozumienia swej odpowiedzialności za życie religijne parafii. Gdy małżeństwa należące do DK uświadamiały sobie, że to właśnie one są Kościołem, wówczas odkrywały również swe powołanie misyjne i aktywnie je realizowały. Ks. Blachnicki za jeden z przejawów dojrzałości duchowej, osiągniętej przez członków DK, uważał czynny udział poszczególnych par małżeńskich w życiu parafii zwłaszcza przez podejmowanie posług liturgicznych w czasie niedzielnej mszy świętej³².

Rozwój kręgów DK był wielką radością ks. Blachnickiego. Widział on w ruchu wspólnot rodzinnych przejaw dojrzenia i poszerzania misji RŻK.

trudności, doskonale jednak rozwinął jego dystrybucję, wykorzystując do kolportażu system przekazu materiałów wypracowany w RŻK. Przedstawiciele Centrali Ruchu spotykali się z odpowiedzialnymi filii RŻK, ci przekazywali materiały formacyjne odpowiedzialnym w diecezjach, zaś odpowiedzialni diecezjalni kontaktowali się z moderatorami rejonowymi RŻK, którzy przekazywali informacje i materiały do wspólnot działających w poszczególnych parafiach. Tą samą drogą powracały do Centrali RŻK informacje o życiu i działalności poszczególnych wspólnot. W ten sposób, pomimo ogromnych trudności i sztyku ze strony SB, udało się ks. Blachnickiemu stworzyć system, który pozwalał mu docierać do wszystkich istniejących wspólnot RŻK, w tym do kręgów DK. System ten dawał mu również rozeznanie odnośnie poziomu formacyjnego poszczególnych wspólnot, co pozwalało mu w odpowiedni sposób reagować poprzez dostosowane do poziomu uczestników treści formacyjne. Zob. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła...*, s. 375.

³⁰ Zob. *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, numery 0-7, Kraków 2003; *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 2, numery 8-17, Kraków 2003; *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 3, numery 18-25, Kraków 2003.

³¹ Zob. *Apostolat rodzinny. Materiały pomocnicze do spotkań miesięcznych Ruchu Wspólnoty Rodzinnej*, Lublin 1974; *Domowy Kościół. Pierwszy rok pracy*, Kraków 1988; *Domowy Kościół. Drugi rok pracy*, Kraków 1989.

³² *Apostolat rodzinny...*, s. 32.

Uważał, że jest to najsilniejsza gałąź RŻK, stanowiąca jego integralną część³³. Wiele małżeństw podczas rekolekcji oazowych oraz w późniejszej pracy formacyjnej w kręgach DK odnajdywało pogłębione spojrzenie na życie chrześcijańskie, na własne małżeństwo i na swoje powołanie do rodzicielstwa. Odkrywając prawdę, że jako rodzina otrzymali dar i zadanie bycia „Kościołem domowym”, wiele rodzin przeżywało również w pogłębiony sposób swoją odpowiedzialność za Kościół, podejmując w nim różne formy apostołstwa. Między innymi katechizując, prowadząc poradnie małżeńskie i rodzinne, telefony zaufania, angażując się w duchową adopcję dziecka poczętego, działając w parafialnych radach duszpasterskich, pracując w grupach charytatywnych. Wielu członków DK włączyło się ponadto w działania Stowarzyszenia Rodzin Katolickich i Akcji Katolickiej, sporo pracuje w administracji samorządowej i państwowej³⁴.

2. WPŁYW DOMOWEGO KOŚCIOŁA NA ODNOWĘ RODZIN

O tym, że DK pełni istotną rolę w odnowie życia rodzinnego świadczą prowadzone badania empiryczne. Dla przykładu posłużymy się badaniami przeprowadzonymi w 1992 r. na terenie ówczesnej diecezji przemyskiej przez ks. Mariana Kaszowskiego³⁵. Dotyczą one najważniejszych parametrów życia rodziny chrześcijańskiej, czyli jej funkcji religijnej, prokreacyjno-wychowawczej i społecznej. Analizując wyniki badań, można się dowiedzieć, że małżonkowie należący do kręgów DK powszechnie akceptują potrzebę nawiązywania komunii z Bogiem, rozumianej jako fundament komunii małżeńsko-rodzinnej. Dlatego też wśród wartości religijnych dużą akceptacją obdarzone są praktyki sakramentalne. Wśród nich wielkie znaczenie ma msza święta, przez większość (dwie trzecie) traktowana przede wszystkim jako przeżycie religijne oraz będąca dla większości (95,0%) w bardzo dużym lub dużym związku z sakramentem małżeństwa. W małżeństwie chrześcijańskim najważniejszą cechą sakramentalnego przymierza jest miłość ofiarna (ponad połowa wypowiedzi). W przypadku sakramentu pokuty i pojednania część respondentów (ponad jedna trzecia) widzi w nim przede wszystkim pomoc w rozwiązywaniu problemów życia małżeńsko-rodzinnego, tyleż samo przypisuje mu moc budowania komunii małżeńskiej.

Dla badanych małżonków jako najwyższa wartość postrzegane jest szczęście rodzinne. Dla większości (ponad połowa) miłość do współmałżonka wyraża się

³³ *Charyzmat „Ruchu Światło-Życie”. Próba opisu*, red. B. Badura i inni, Lublin 1992, s. 53.

³⁴ A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 48.

³⁵ Kwestionariusz został doręczony do wszystkich kręgów istniejących na terenie diecezji. Rozdano ponad 950 kwestionariuszy, z których powróciło 722. W takiej ilości zostały poddane obróbce i komputerowej analizie. Uzyskany materiał przedstawia wartościowe i obszerne dane, dotyczące kierunków odnowy życia rodzinnego badanej populacji. Zob. M. Kaszowski, *Odnowa życia rodzinnego w Ruchu Domowy Kościół. Studium pastoralne w świetle badań na terenie diecezji przemyskiej*, Lublin 1993 [mpsdr KUL], s. 17, 18.

najpełniej we wzajemnej pomocy, dzieleniu trosk i trudów życia. Wielu (blisko połowa) podkreśla także konieczność wzajemnego zaufania i szczerości oraz postawę służby, bezinteresowności i chęci wzajemnego zrozumienia. Służyć ma temu *dialog małżeński*, który przez większość (70,0%) jest akceptowany i uważany za konieczny w formacji. W zależności od stażu i uczestniczenia w kręgach i formacji rekolekcyjnej upowszechnia się właściwe (biorąc pod uwagę naukę Kościoła) podejście do problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa. Uznaniem cieszy się wartość czystości przedmałżeńskiej (ponad cztery piąte), naturalna wstrzeźliwość we współżyciu małżeńskim (blisko cztery piąte), natomiast brakiem poparcia u większości (ponad trzy piąte) dopuszczalność stosowania środków antykoncepcyjnych. Dla dwóch trzecich ankietowanych stan dzietności w rodzinie winien wynosić dwoje lub troje dzieci, a ponad jedna piąta dopuszcza możliwość pięciorga a nawet więcej dzieci. Główną przeszkodą przekazu wartości wiary w rodzinie jest przesadne liczenie na własne siły (ponad połowa), brak łaski sakramentalnej w życiu rodziców (ponad jedna piąta) oraz składanie odpowiedzialności wychowawczej na katechetów (ponad jedna dziesiąta).

Świadomość trzeciej funkcji rodziny – jej posłannictwa w Kościele i świecie – podobnie jak przy pozostałych funkcjach, również wzrasta w zależności od stażu i formacji uczestników DK. Rodzice w większości (blisko trzy czwarte) uświadamiają sobie, że są ewangelizatorami przede wszystkim wobec własnych dzieci, a potem wobec szerszego środowiska Kościoła: parafii czy diecezji (ponad jedna piąta). Dojrzewa w nich także świadomość konieczności współuczestnictwa wraz z dziećmi w całym procesie katechumenatu przez wspólną modlitwę, katechezę rodzinną, uczestnictwo w sakramentach, wychowanie do odpowiedzialności za Kościół etc. Zdają sobie w większości sprawę (blisko trzy czwarte), że najważniejszą formą ewangelizacji jest postawa dawania świadectwa wierze w codziennych sytuacjach życiowych. W budowaniu komunii ze społecznościami pozarodzinnymi duże znaczenie mają spotkania w kręgach DK, które najczęściej (dla ponad trzech czwartych) dostarczają źródeł stałego wzrostu wiary lub autentyzmu chrześcijańskiego. Rozwój ten uzależniony jest przede wszystkim od samych uczestników kręgu (blisko cztery piąte), pary animatorskiej (ponad połowa), ale też od moderatora (ponad cztery piąte), który winien pełnić w nim przede wszystkim rolę doradcy i kierownika duchowego. Zaznacza się również wyraźny wzrost świadomości co do udziału chrześcijanina w życiu społeczno-politycznym. Zdecydowana większość (ponad cztery piąte) jest przekonana, że chrześcijanin powinien zajmować się polityką, że stosunek Kościoła do państwa nie może być określany przez państwo (blisko trzy czwarte). Katolicka nauka społeczna dla wielu (ponad cztery piąte) jawi się jako możliwa do zrealizowania. Nie należy oddzielać spraw życia publicznego od religii (ponad cztery piąte).

Z metod służących kształtowaniu postawy Nowego Człowieka w RŚŻ niemal wszyscy badani praktykują modlitwę codzienną (około cztery piąte) lub prawie

codzienną (blisko jedna piąta). W wielu przypadkach jest to modlitwa najczęściej w samotności (ponad dwie trzecie), a także z rodziną (jedna piąta) lub współmałżonkiem. Wzrasta praktyka spowiedzi comiesięcznej (ponad połowa), a także zamawiania własnej intencji mszalnej. Dużą uwagę małżonkowie przywiązują do świętowania rocznicy ślubu, co jest okazją odnowienia pierwotnej miłości (ponad dwie trzecie). W realizacji praktyk dotyczących budowania Nowej Wspólnoty tylko ponad jedna czwarta małżonków praktykuje dialog małżeński w rytmie miesięcznym, większość z nich (ponad połowa) zasiada do niego rzadziej lub tylko przy okazji konfliktu. Niemal wszyscy ankietowani (oprócz 3,0%) uczestniczą zawsze lub prawie zawsze w spotkaniach miesięcznych kręgów rodzin. Na realizację praktyk wspomagających szerzenie tzw. Nowej Kultury, podobnie jak powyżej wpływ ma przede wszystkim staż przynależności do ruchu i formacja rekolekcyjna. Połowa respondentów należy do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Mniejszość rodziców (ponad jedna trzecia) nie rozmawia z dziećmi na tematy związane z przygotowaniem do odpowiedzialnego rodzicielstwa i małżeństwa. Około 90,0% ma kontakt z prasą religijną, zaś z czytelnictwem dotyczącym problematyki małżeńsko-rodzinnej trzy czwarte. Większość ankietowanych małżonków ogląda systematycznie (blisko połowa) lub nieco rzadziej (jedna trzecia) programy TV redakcji katolickiej. Szczególny przejaw Nowej Kultury – wrażliwość na innych i wspomaganie biednych – przejawia większość małżonków (ponad dwie trzecie).

W badaniach zwrócono także uwagę na bezpośrednie skutki, jakie dla rodziny wynikają z przynależności rodziców do DK. Na pierwsze miejsce wysuwa się wpływ duchowości małżonków na klimat religijny domu. Małżonkowie oceniają, że stali się bardziej religijnymi po włączeniu się do ruchu. Wzrasta ich zaangażowanie w pomoc w przeprowadzeniu rekolekcji, w działalności charytatywnej, w parafialnej radzie duszpasterskiej lub ekonomicznej oraz w poradni życia małżeńskiego lub rodzinnego. Małżonkowie angażują się apostołsko: gościnnością wobec przybyszów, pomocą narzeczonym w przysposobieniu do życia rodzinnego, a także adoptowaniem opuszczonych dzieci. W rodzinach respondentów na nowo ożywają praktyki i zwyczaje związane z rytuałem religijnym. Znacznej poprawie ulega także stosunek do oznak i symboli religijnych.

O klimacie domu decydują obok więzi z Bogiem, także więzi międzyludzkie. Niemal w połowie (40,0%) w rodzinach badanej populacji nikt z domowników nie zajmuje dominującej roli wobec pozostałych. Spośród pozytywnych cech osobowych małżonkowie podkreślają u siebie nawzajem najczęściej szacunek dla godności osobowej, kulturę, delikatność, a także skromność i widocznie wzrastającą wrażliwość na głos sumienia. W zdecydowanej większości do konfliktów małżeńskich dochodzi rzadko (połowa wypowiedzi) lub bardzo rzadko (jedna trzecia). Konflikty te, gdy się zdarzają, rozwiązywane są najczęściej próbą dialogu, rozmowy, wzajemnym przeproszeniem i przebaczeniem (około trzy czwarte).

W budowaniu właściwych relacji małżeńskich niezbędna jest postawa dowartościowywania pracy i wszelkiej aktywności współmałżonka. Połowa ankietowanych prezentuje taką postawę bardzo często lub często. W sprawach wychowawczych rodzice najczęściej zasięgają porady u przyjaciół i znajomych (bardzo często są to znajomi z kręgu), własnych rodziców, a także coraz częściej kapłana. Odnośnie postaw i relacji swoich dzieci do otoczenia postrzegają, że największym szacunkiem otaczają one rodziców (w 90,0%), swoich dziadków i kapłana (prawie tyle samo), ludzi starszych (cztery piąte), chorych (mniej niż cztery piąte) i nauczycieli (dwie trzecie). Na klimat ogólny domu ma bezpośredni wpływ również ogólna atmosfera współżycia mieszkańców, będąca konsekwencją zarówno więzi religijnych jak i psychoosobowych członków rodziny. Małżonkowie oceniają, że na ogół w ich domach współżycie rodzinne jest zgodne (trzy czwarte) lub bardzo zgodne (jedna dziesiąta). W większości rodzin pielęgnowany jest zwyczaj niemal stałej wspólnoty stołu (ponad połowa). Stosunek rodziców do dzieci małżonkowie oceniają różnie. W większości przypadków cechuje go postawa konsekwencji (blisko dwie piąte), stanowczości (ponad dwie piąte), stawiania wymagań (blisko połowa), wyrozumiałości (około dwie trzecie) i bliskości (blisko dwie trzecie). Zauważa się tendencję wzrostu cech bliższych miłosierdziu i zrozumieniu kosztem surowości i sprawiedliwości. Niewątpliwie ta tendencja ma wpływ na zamiłowanie dzieci do chętnego przebywania w domu rodzinnym. W zdecydowanej większości przypadków (ponad cztery piąte) chcą one spędzać swój wolny czas w gronie rodzinnym. Chętnie też zapraszają swoich kolegów i przyjaciół do domu. Dzięki temu z kolei rodzice mają możliwość poznawania środowisk koleżeńskich swoich dzieci (w 90,0 %) ³⁶. Z badań wynika ścisła korelacja pomiędzy formacją duchową małżonków a kształtowaniem się poziomu realizacji pozostałych funkcji rodziny. W efekcie można stwierdzić, że w badanych rodzinach, które włączone są w Ruch DK zachodzi odnowa życia rodzinnego w jej podstawowych funkcjach. Gałąź Ruch Światło-Życie jaką jest Domowy Kościół, jest więc konkretną pozytywną propozycją pastoralną odnowy rodziny i odnowy oblicza Kościoła poprzez rodzinę ³⁷.

Warto także zaznaczyć, że dla wielu rodzin bezpośredni kontakt z osobą ks. Blachnickiego miał bardzo poważny wpływ na ich życie chrześcijańskie realizowane w małżeństwie ³⁸. Między innymi małżonkowie W. i Z. Chojnaccy z Poznania, którzy przez wiele lat posługiwali jako animatorzy kręgów DK, w ten sposób wspominali osobę ks. Blachnickiego: „Dzieło Sługi Bożego Ks. Franciszka Blachnickiego, a raczej dzieło Boże, w którym tak wspaniale posłużył się Pan Bóg Ojcem Założycielem, czyli Ruch Światło-Życie, a w nim szczególnie jego gałąź rodzinna – Domowy Kościół jest bardzo bliski naszym sercom. (...) Bardzo cenne były wprowadzone przez Ks. Blachnickiego wspólne rekolekcje oazowe dla

³⁶ Tamże, s. 109-246.

³⁷ Por. tamże, s. 274-282.

³⁸ Zob. *Ruch Domowego Kościoła. Świadectwa uczestników*, Kraków 1986.

par małżeńskich (nazwane oazą rodzin). (...) Wielu małżonków, po wspólnych rekolekcjach oazowych, wyrażało w świadectwach ogromną radość, że mogli razem wysłuchiwać nauk, razem modlić się i rozmyślać. Wielu stwierdziło, że dopiero po takich wspólnie przeżytych rekolekcjach zdało sobie sprawę ze swoich dotychczasowych błędów w życiu. W Ruchu spotkaliśmy wielu wspaniałych ludzi, przeżyliśmy z nimi chwile, których nigdy nie zapomnimy, i poznaliśmy, co może Pan zdziałać i jak Jego miłość nas wszystkich przemienia i jednoczy. Małżeństwa naszego kręgu trwającego już wiele lat tworzą kochającą się wspólnotę. Poprzez nasz Ruch otrzymaliśmy obfitość darów Bożej miłości, o których już nieraz pisaliśmy w naszych pisemkach oazowych. Świadome przyjęcie Chrystusa w swoje życie, już na początku naszego wejścia do Ruchu, było wynikiem przeżytych rekolekcji ewangelizacyjnych oraz następujących po nich spotkań formacyjnych. Dowartościowanie liturgii, zrozumienie przeżywania Eucharystii i w efekcie codzienny w niej udział, to wszystko dary Boże, które szczególnie poprzez charyzmat Światło-Życie ubogaciły nasze życie. Rekolekcje i formacja w ciągu roku w kręgu, prowadząca do zrozumienia i wprowadzenia w życie duchowości małżeńskiej, pomogły nam w spotkaniu ze słowem Bożym i w wysiłkach wprowadzenia słowa Bożego w nasze życie. Poprzez modlitwę osobistą otwieramy się na działanie Chrystusa w nas. Modlitwa małżonków, dialog i wzajemna pomoc w ustalaniu reguły życia zmieniły wiele na dobre w naszym małżeństwie. Mimo że lat przybywa, rośnie nasza miłość, pogłębia się jedność, choć nie jest to zawsze łatwe. Wytworzyła się w naszym małżeństwie więź, wzajemnie sobie pomagamy, również przy pracy w Ruchu czy pisaniu o Ruchu, i wiemy, że możemy liczyć na siebie wzajemnie, zdając sobie sprawę, że bez pomocy Bożej nic byśmy nie zrobili. «Miłosierny Pan sprawił, że trwa pamięć Jego cudów» (Ps 111). Domowy Kościół, który Ojciec w ramach RŚŻ dla rodzin wprowadził, i to wszystko co przez ten Ruch otrzymaliśmy – to jeden z cudów łaski Bożej uczyniony dla nas. Tym cośmy sami otrzymali, zaczęliśmy dzielić się z innymi poprzez diakonię. Było to zupełnie oczywiste, stało się potrzebą serca. Nie szczczędziliśmy sił i zdrowia, wszędzie gdzie byliśmy potrzebni, nie odmawialiśmy. Była więc służba na rekolekcjach piętnasto-dniowych różnych stopni (na III stopniu byliśmy pięć razy), innych rekolekcji piętnasto-dniowych i ORAR nie przyznajemy się ile w sumie było, bo można by powiedzieć, że to już przesada i może prowadzić do rutyny. A dla nas każde rekolekcje są nowym przeżyciem i doświadczeniem i ciągle czujemy niedosyt, ciągle Pan czegoś nowego nas uczy przez wspaniałych ludzi i przez nowe doświadczenia. Była też służba w diakonii ewangelizacji, w kręgu diecezjalnym, w kręgu centralnym. Trwając w Ruchu chłonęliśmy w szczególności myśl Ojca dotyczącą tego, co najistotniejsze dla nas małżonków, na wspólnej drodze do Boga³⁹.

³⁹ W. Z. Chojnacy, *Sługa Boży Ojciec Franciszek przez „swoje” dzieło był i jest obecny w naszym życiu*, w: *Człowiek wiary konsekwentnej*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1997, s. 74-76.

Zaangażowanie ks. Blachnickiego w duszpasterstwo rodzin zostało dostrzeżone przez polskich biskupów, którzy w 1975 r. powołali go na członka Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin⁴⁰. Pracując nad odnową życia rodzinnego, przyczynił się na niespotykaną skalę do umocnienia życia religijnego tysięcy polskich rodzin⁴¹. Przeżywając rekolekcje oazowe, trwając w parafialnych kręgach DK oraz spotykając się z świadectwem wiary ks. Blachnickiego, rodziny te odkrywały i odkrywają prawdę o tym, że przez sakrament małżeństwa stają się „Kościołem domowym”.

SUMMARY

The role of father Franciszek Blachnicki in a renewal of a family life

Father Franciszek Blachnicki, the founder of the Light-Life Movement already in the mid sixties of the last century came to a conclusion that a deepened and systematic renewal of a Christian life of contemporary Catholics may be carried out first of all thanks to a renewal of a religious life of catholic families. As the result of this conclusion he organized the first Light-Life retreats for families in 1973. Elements worked out in the Light-Life Movement were enriched by certain formative suggestions used by a French movement Equipes Notre Dame. In the same year a formative work was started in family circles composed of five to seven married couples which as the time went by were called circles of the Domestic Church. Development of the circle of the Domestic Church was a great joy for father Blachnicki who saw them as a manifestation of a maturity and extending the mission of the Light-Life Movement. He believed that it was the movement's strongest branch and its integral part. Many married couples during retreats and formative work in the circles of the Domestic Church found a deepened insight into a Christian life, their own marriage and their vocation to parenthood. Discovering the truth that as a family they received a gift and a task of being a domestic Church many families experience a deepened awareness of their responsibility for the Church and take up different forms of apostolate. It is confirmed by empirical researches concerning the most significant parameters of a renewal of life of a Christian family in the Domestic Church. Currently this is the biggest movement of the family renewal in Poland.

⁴⁰ Zob. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła...*, s. 382.

⁴¹ Obecnie Domowy Kościół jest najliczniejszym ruchem odnowy rodzin chrześcijańskich w Polsce. Według danych z 1998 r. istnieje 2536 kręgów skupiających ponad 12,5 tys. małżeństw w Polsce oraz 128 za granicą. Zob. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, s. 49.

Ks. dr Roman Buchta

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

KATECHEZA PARAFIALNA MŁODZIEŻY SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH WSPARCIEM W PROCESIE PRZYGOTOWANIA DO MAŁŻEŃSTWA I DO ŻYCIA W RODZINIE

Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* stwierdził, że Kościół w Europie musi wiernie głosić prawdę o małżeństwie i rodzinie. Zadanie to, wynikające z powierzonej mu misji ewangelizacyjnej jawi się dziś jako niezwykle pilne, gdyż liczne czynniki kulturowe, społeczne i polityczne przyczyniają się do coraz bardziej widocznego kryzysu rodziny. Godzą one w prawdę i godność osoby ludzkiej, poddając w wątpliwość samą ideę rodziny. Lekceważona jest wartość nierozzerwalności małżeństwa przy jednoczesnym dążeniu do prawnego uznania związków faktycznych i zrównania ich z prawomocnym małżeństwem. Próbuje się również akceptować wzorce związku dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli¹.

Wobec powyższych tendencji „Kościół powinien głosić z nową mocą to, co Ewangelia mówi o małżeństwie i rodzinie (...). Szczególnie konieczne jest stanowcze potwierdzenie, że te instytucje w rzeczywistości stanowią wyraz woli Boga. Trzeba przypominać prawdę o rodzinie jako głębokiej wspólnocie życia i miłości, otwartej na przyjęcie nowych istot; jak również o jej godności „Kościół domowego” i jej udziale w posłannictwie i życiu społeczeństwa” (EiE 90).

Współczesny kryzys małżeństwa i rodziny stanowi szczególne wyzwanie dla Kościoła. Pałącą koniecznością staje się podjęcie misji ewangelizacji rodziny, tak by z jednej strony przewyciężyć nagminne wręcz lekceważenie i ośmieszanie wartości małżeństwa oraz lekkomyślność, z jaką młodzi ludzie podchodzą często do tej instytucji, preferując raczej tzw. życiowe partnerstwo, niż sakramentalny związek, a z drugiej strony uwrażliwić chrześcijańskich małżonków na „pułapki cywilizacyjne”, które im zagrażają i wystawiają na poważną próbę².

Dlatego też papież, ponawiając niejako swoje wcześniejsze wezwania, zwraca się wprost do wszystkich rodzin chrześcijańskich, które żyją w Europie: „Rodziny, stańcie się tym, czym jesteście. Jesteście żywym obrazem Bożej miłości:

¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja „Ecclesia in Europa”* (28 czerwca 2003), Wrocław 2003, nr 90 [dalej: EiE].

² T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie Adhortacji apostołskiej „Ecclesia in Europa”*, Teologia Praktyczna 7 (2006), s. 31.

spoczywa na was bowiem misja strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości³. Jesteście sanktuarium życia (...): miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu⁴. Jesteście fundamentem społeczeństwa (...) i życia społecznego⁵, wzorem nawiązywania relacji społecznych przeżywanych w miłości i solidarności. Bądźcie wy same wiarygodnymi świadkami Ewangelii nadziei! Jesteście bowiem *gaudium et spes*” (EiE 94).

Jako warunek *sine qua non* jawi się, aby Kościół w swojej działalności duszpasterskiej, biorąc pod uwagę faktyczny kryzys małżeństwa i rodziny, wywołany przeobrażeniami cywilizacyjnymi a równocześnie uwzględniając sugestie pastoralne Jana Pawła II, zmierzał do:

- pogłębienia teologii i duchowości małżeństwa i rodziny, z podkreśleniem wartości i sakramentalnej godności małżeństwa;
- głoszenia prawdy o rodzinie opartej na nierozzerwalności małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety;
- podkreślenia niepowtarzalnej wspólnoty duchowej wytwarzanej przez wszystkich członków danej rodziny;
- poszukiwania dróg urzeczywistniania prawdziwej solidarności międzypokoleniowej w rodzinie (por. EiE 91)⁶.

Wskazane przez Jana Pawła II treści i zadania zostały w znacznej części podjęte w ramach programu duszpasterskiego, który w latach 2008/2009 realizowany jest przez Kościół w Polsce pod hasłem „Otoczmy troską życie”⁷. Wśród wyzwań szczególnie aktualnych dla dzisiejszego duszpasterstwa, wskazano w programie „organizowanie katechezy parafialnej dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, będącej równocześnie bliższym przygotowaniem do zawarcia sakramentu małżeństwa”⁸.

Celem niniejszego opracowania jest zwrócenie uwagi na parafię – będącą wspólnotą wiary, a przez to właściwym podmiotem głoszonej katechezy oraz miejscem chrześcijańskiej formacji. W kontekście współczesnych przemian cywilizacyjno-kulturowych podjęta zostanie również próba charakterystyki dzisiejszej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, z uwzględnieniem deklarowanych postaw wobec miłości, małżeństwa i rodziny. W ostatniej części opracowania

³ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (22 listopada 1981), nr 17, L'Osservatore Romano, wydanie polskie, 11 (1981), s. 9 [dalej: FC].

⁴ Zob. tenże, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), Katowice 1991, nr 39.

⁵ Zob. tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”* (30 grudnia 1988), Katowice 1989, nr 40 [dalej: ChL].

⁶ T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie...*, s. 32.

⁷ Zob. Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010. Rok 2008/2009*, Poznań 2008, s. 19-122.

⁸ Tamże, s. 35.

omówione zostaną najistotniejsze kwestie związane z tzw. bliższym przygotowaniem do małżeństwa, realizowanym według *Programu katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*⁹.

1. WSPÓLNOTA PARAFIALNA – PODMIOTEM KATECHEZY I MIEJSCEM CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FORMACJI

Z początkiem lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, wraz z powrotem katechezy do szkół, Kościoł w Polsce skupiał swoją uwagę głównie na nauczaniu religii w szkole. Głoszenie katechezy w środowisku szkolnym wymagało bowiem podjęcia wysiłku przygotowania katechetów oraz licznych spraw związanych z jej funkcjonowaniem. Zdecydowanie mniejszą uwagę poświęcano katechezie parafialnej.

W następnych latach, w środowisku polskich katechetyków wywiązała się dyskusja na temat wzajemnych relacji pomiędzy szkolnym nauczaniem religii a katechezą parafialną¹⁰. W jej trakcie zwrócono uwagę na konieczność wypracowania modelu korelacji pomiędzy katechezą szkolną a parafialną¹¹. W sposób niezwykle trafny powyższa kwestia została ujęta przez ks. prof. R. Murawskiego, który stwierdza, że nauka religii w szkole i katecheza parafialna, są to „dwie różne formy tej samej katechezy Kościoła realizowane w różnych miejscach i w różnych uwarunkowaniach”¹².

Jednocześnie dostrzeżono niewystarczającą rolę szkolnej lekcji religii, podczas której nie w pełni możliwa jest całościowa realizacja trzech podstawowych funkcji katechezy, jakimi są nauczanie, wychowanie i wtajemniczanie¹³. Przyjęto więc postulat wzmocnienia katechezy szkolnej o wymiar parafialny, co pozostaje zgodne ze wskazaniami Kościoła¹⁴.

⁹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Rada do spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków 2004.

¹⁰ Zob. np. *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005.

¹¹ Zob. np. *Rodzina - szkoła - Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003; *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004; R. Niparcko, „To należało czynić i tamtego nie zaniechywać” (*Lk 11,42*). O pokusie przeprowadzenia się katechizacji z parafii do szkoły, *Katecheta 7-8* (2006), s. 5-7; J. Szpet, *Dlaczego katecheza parafialna?*, *Katecheta 7-8* (2006), s. 8-12; R. Kamiński, *Parafia środowiskiem katechezy*, *Katecheta 7-8* (2006), s. 13-18.

¹² R. Murawski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 76.

¹³ A. Offmański, *Ewangelizacyjna czy mistagogiczna. Koncepcja katechezy młodzieży wkraczającej w dorosłe życie*, *Katecheza. Rodzina, Parafia i Szkoła*, 6 (2008), s. 38; P. Tomasik, *Charakterystyka „Dyrektorium ogólnego o katechizacji”*, w: *Katecheza Kościoła w świetle „Dyrektorium ogólnego o katechizacji”*, Kraków 1999, s. 58; J. Goraj, *Katecheza młodzieży miejskiej*, w: *Katecheza młodzieży*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 212-213; E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 254-255.

¹⁴ R. Czekalski, *Korelacja nauczania religii w szkole z katechezą parafialną*, w: *Rodzina - szkoła - Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 104.

*Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*¹⁵, odwołując się do *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*¹⁶, wskazuje potrzebę „komplementarności szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej, szczególnie w tym, co dotyczy chrześcijańskiego wtajemniczenia i ewangelizacji, gdyż funkcje te jedynie częściowo mogą być realizowane w szkole”¹⁷. Wprowadzenie we wspólnotę Kościoła realizowane w warunkach szkolnych dokonuje się głównie poprzez nauczanie „o Kościele”, bądź bardziej teoretyczne wyjaśnianie jego natury, zaś rzeczywiste procesy wtajemniczenia są tutaj jedynie inspirowane¹⁸. Dlatego właśnie parafia powinna stać się ich główną animatorką, zwłaszcza w odniesieniu dla wszelkich form duszpasterstwa młodzieży¹⁹.

*Podstawa programowa katechezy*²⁰, uwzględniając specyfikę środowisk katechetycznych oraz wynikającą stąd odmienność uwarunkowań dla realizacji poszczególnych funkcji katechezy, akcentuje konieczność ich współpracy. Jednocześnie precyzuje zadania dla katechezy parafialnej, jako działania zmierzające do zapoznania i wprowadzenia młodzieży w istniejące w Kościele lokalnym ruchy i stowarzyszenia religijne. Zadania parafii dotyczą zwłaszcza formacji młodzieży ponadgimnazjalnej do podjęcia zadań związanych z przyjęciem sakramentu małżeństwa i tworzeniem Kościoła domowego. Przygotowanie to powinno zostać ujęte w formie cyklu katechez, których tematyka koncentruje się wokół trzech grup zagadnień odpowiadających podstawowym funkcjom katechezy:

- nauczanie: teologia sakramentu małżeństwa, budowanie pojęcia Kościoła domowego, prezentacja katolickich ruchów rodzinnych, elementy prawa kanonicznego, zagadnienia etyki małżeńskiej, podstawy psychologiczne zawierania wspólnoty rodzinnej;
- wychowanie: pomoc w nabywaniu umiejętności życia we wspólnocie rodzinnej;
- wtajemniczenie: odkrywanie wartości wspólnotowego przeżywania Eucharystii, rola sakramentu pojednania w budowaniu wspólnoty, wspólna modlitwa prowadząca do poznania form modlitwy w Kościele domowym, czytanie i słuchanie słowa Bożego²¹.

W kontekście powyższych zadań, wyznaczonych katechezie parafialnej przez podstawowe dokumenty katechetyczne, widać wyraźnie, że dalsze mówienie o katechezie w Polsce, jedynie w odniesieniu do szkolnego nauczania religii,

¹⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2002 [dalej: PDK].

¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998 [dalej: DOK].

¹⁷ PDK 13; por. DOK 60.

¹⁸ PDK 28.

¹⁹ PDK 52.

²⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2002 [dalej: PPK].

²¹ Tamże, s. 96, 97.

wydaje się nie tylko niewystarczające, lecz stanowi świadectwo fundamentalnego braku perspektywy eklezjalnej, jakiej domaga się Kościół, gdy podkreśla rolę, znaczenie i funkcje wspólnoty chrześcijańskiej odnośnie do katechezy²².

Próbując zatem ukazać właściwą perspektywę postrzegania katechezy, w kontekście odpowiedzialności za jej głoszenie, trzeba bezwzględnie stwierdzić za dokumentami Kościoła, że to właśnie wspólnota chrześcijańska – czyli obok rodziny właśnie parafia – pozostaje pierwszym i podstawowym podmiotem katechezy, odpowiedzialnym za wychowanie i wtajemniczanie²³. Niejako w sposób naturalny nasuwa się wniosek, że cała wspólnota eklezjalna powinna w coraz większym stopniu nabywać świadomość, że właśnie ona jest podstawową instancją odpowiedzialną za dzieło katechezy. W ten sposób możliwe będzie autentyczne przewyciężenie pokutującej do dziś „wertikalnej” koncepcji katechezy, postrzeganej w tradycyjnym ujęciu jako relacja pomiędzy stojącym wyżej nauczycielem, a grupą uczniów biernie przyjmujących jego nauczanie. W optyce „horyzontalnej”, czy precyzyjniej rzecz oddając – wspólnotowej, nie można mówić o „adresatach” katechezy w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż wszyscy uczestnicy katechezy, chociaż spełniają odmienne role, są *de facto* jej autentycznymi podmiotami²⁴. Bardzo trafnie oddaje to *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, stwierdzając wprost: „We wspólnocie wszyscy jesteśmy w tym samym czasie katechetami i katechizowanymi, nauczycielami i uczniami, twórcami i adresatami akcji katechetycznej, ponieważ wszyscy jesteśmy sługami jedynego Słowa, które buduje katechezę poprzez usta i świadectwo wszystkich”²⁵. Nie potrzeba tu szczególnych doświadczeń pedagogicznych, aby niejako intuicyjnie przyjąć, że właśnie taki wspólnotowo-partnerski model katechezy może okazać się adekwatnym dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w procesie ich przygotowania do życia we wspólnocie małżeństwa i rodziny.

Nieustannie pogłębianą świadomość faktu, że właśnie wspólnota chrześcijańska jest pierwszym i właściwym w tego słowa znaczeniu katechetą, przyczyni się do przełamania powszechnej mentalności, gdzie odpowiedzialność za katechezę postrzegana jest jako zawodowy obowiązek grupy „specjalistów” oraz „urzędników” Kościoła²⁶. W powyższej kwestii wypowiedział się już Synod Biskupów z 1977 r., przypominając w swoim przesłaniu, że: „Katecheza jest zadaniem o życiowym znaczeniu dla całego Kościoła. Dotyczy naprawę wszystkich wiernych, każdego zgodnie z jego warunkami życiowymi i szczególnymi darami czy chryzmatami. Wszyscy chrześcijanie, na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania,

²² K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 21.

²³ Por. DOK 220.

²⁴ K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska...*, s. 21, 22.

²⁵ DOK 221.

²⁶ E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 236.

są powołani do głoszenia Ewangelii i do troszczenia się o wiarę braci w Chrystusie, zwłaszcza dzieci i młodzieży²⁷.

Odnosząc powyższe treści do sytuacji w Polsce, K. Misiaszek stwierdza, że o ile w wymiarze teoretycznym doszło już do uświadomienia, że wspólnota chrześcijańska jest pierwszym, czy głównym podmiotem odpowiedzialnym za katechezę²⁸, „to w obszarze praktyki duszpasterskiej i katechetycznej sytuacja jest zdecydowanie niezadowolająca. W niewielkim bowiem stopniu uwidacznia się eklezjalna świadomość odpowiedzialności wspólnoty chrześcijańskiej za katechezę. Można nawet powiedzieć, że poprzez obecność religijnej formacji w szkole dochodzi w bardzo wielu przypadkach do braku zainteresowania się nią nie tylko poszczególnych Kościołów lokalnych (wszystkich jego członków, nie tylko pasterzy i samych katechetów!), ale nawet samych rodziców, którzy postrzegają obecną sytuację w kategoriach pragmatycznych, dla siebie wygodnych, gdyż zwalnia ich ona z troski o pełną chrześcijańską formację dziecka we wspólnocie chrześcijańskiej²⁹.

Powyższe zestawienie modelu postulowanego w dokumentach oraz bogatej literaturze katechetycznej, z przytoczoną tu krytyczną oceną eklezjalnej rzeczywistości, powinno stać się inspiracją dla swego rodzaju „katechetycznego rachunku sumienia”. Jako wspólnota odpowiedzialna za głoszenie słowa i formację katechetyczną, musimy zapytać o faktyczną realizację w ramach praktyki duszpasterskiej powierzonych nam zadań.

Jednym z nich jest tworzenie odpowiednich warunków dla rozwoju życia chrześcijańskiego, co przejawia się głównie przez autentyczny przykład życia z wiary, codzienne dawanie świadectwa, ożywianie wspólnoty chrześcijańskiej i usuwanie wszystkiego, co szpeci oblicze Kościoła i stanowi przeszkodę dla przyjęcia wiary. Parafia ma również za zadanie troszczyć się o konkretne formy działalności katechetycznej, zabezpieczając jej nieodzowne elementy oraz koordynować katechetyczną i formacyjną działalność grup i ruchów (zob. CT 67). Należy także wreszcie uświadomić sobie, że dla rozwoju samej katechezy i katechizowanego nie jest najważniejszy element poznawczy, rozumiany w sensie dydaktycznym, ile doświadczenie prawdziwej wspólnoty w sensie egzystencjalnym (zob. DCG 115, KWCH 28)³⁰. W tym miejscu zaś, dochodzimy do katechumenalnych doświadczeń Kościoła, które wielokrotnie sprawdziły się w przeszłości, a obecnie coraz częściej stanowią postulowany model chrześcijańskiego wychowania³¹.

²⁷ *Przesłanie Synodu* `77, n. 12; por. DOK 219. Cyt. za: K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska...*, s. 23, 24.

²⁸ W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* czytamy: „za posługę katechetyczną winna czuć się odpowiedzialna cała wspólnota chrześcijańska, która jest jednocześnie głoszącą słowo Boże, jak i słuchającą tego słowa i dająca o nim świadectwo” (nr 120).

²⁹ K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska...*, s. 24, 25.

³⁰ Tamże, s. 26.

³¹ M. Zając, *Parafia miejscem katechezy*, w: *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 85-87; J. Goraj, *Jaka przyszłość dla katechezy parafialnej?*,

Ich realizacja w ramach praktyki duszpasterskiej przyczyni się z pewnością do tego, że nasze wspólnoty parafialne, będące przecież rzeczywistymi wspólnotami wiary, staną się również rzeczywistymi podmiotami katechezy, a przez to autentycznym miejscem chrześcijańskiej formacji młodzieży do życia we wspólnocie małżeństwa i rodziny.

2. POSTAWY MŁODZIEŻY WOBEC MIŁOŚCI, MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W KONTEKŚCIE WSPÓLCZESNYCH PRZEMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

Podjmując zadanie przygotowania młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do małżeństwa, należy postawić w pierw zasadnicze pytanie o odbiorcę głoszonej katechezy. Trzeba zapytać, jaka właściwie jest dzisiejsza młodzież, jaki prowadzi styl życia, jakie przyjmuje wartości a w konsekwencji wynikające z nich postawy. Uzyskanie odpowiedzi na powyższe pytania wydaje się być kwestią fundamentalną dla skuteczności katechetycznego duszpasterstwa w parafiach. W przeciwnym bowiem wypadku może się okazać, że kierujemy nasze wysiłki w stronę wirtualnego odbiorcy, czyli takiej młodzieży, jaka istnieje jedynie w naszej sferze życzeniowej, nie zaś w realnej rzeczywistości.

Ponieważ młodzi ludzie niejako z natury swej są szeroko otwarci na otaczający ich świat – wręcz chłonni świata, można założyć, że właśnie oni stanowią „najczulszy barometr” dokonujących się przemian społeczno-kulturowych. Dlatego też najpierw warto poświęcić nieco uwagi wspomnianym przemianom, aby w ich kontekście odkryć korzenie postaw przyjmowanych przez współczesną młodzież.

Nowa rzeczywistość społeczno-polityczna i gospodarcza, jaka ukształtowała się na skutek przemian ustrojowych w 1989 roku, a także po 1 maja 2004, kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, stawia przed nami nowe wyzwania

w: *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 255-270; P. Mąkosa, *Systematyczna katecheza parafialna dzieci i młodzieży. Motywacja i realizacja*, w: *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 273-311; P. Goliszek, *Katecheza parafialna nowoewangelizacyjną formą głoszenia kerygmatu*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 121-139; A. Offmański, *Współwzrost młodego pokolenia przez rodzinę i parafię. Próba rozwiązania problemu*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 226-229; H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne*, Lublin 2007, s. 56-64; T. Panuś, *Konieczność katechezy parafialnej*, w: *Katecheza parafialna - reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, Opole 2006, s. 126-128; R. Murawski, *Istota i specyfika katechezy parafialnej*, w: *Katecheza parafialna - reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, Opole 2006, s. 133-143; B. Biela, *Parafia środowiskiem formacji uczniów*, *Teologia Praktyczna* 8 (2007), s. 35-48; M. Polak, *Odpowiedzialni za katechezę parafialną*, w: *Katecheza parafialna - reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, Opole 2006, s. 159-171.

duszpasterskie. Kościół, realizując główny cel swego posłannictwa, jakim jest doprowadzenie ludzi do zbawienia, musi pamiętać, że nie może dążyć do niego, pomijając doczesny wymiar ludzkiego życia oraz bez ciągłego odczytywania tzw. znaków czasu.

Szczególnym studium duszpasterskich uwarunkowań jest *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”*, gdzie papież, wskazując na znaki nadziei oraz miejsce i rolę Kościoła w budowaniu doczesnej rzeczywistości, zwraca jednocześnie uwagę na oznaki zagubienia współczesnego człowieka, które wśród licznych problemów owocuje „gaśnięciem nadziei” (zob. EiE 7–9).

Jest to wynikiem pogłębiającego się kryzysu cywilizacji euroatlantyckiej. Kryzys ten dotyczy między innymi relatywizacji wszelkich dotychczasowych wartości, co przejawia się w procesie uwalniania się człowieka od Boga i chrześcijaństwa, a prowadzi w konsekwencji do zmiany wizji świata i koncepcji człowieka³². Odnosząc się do owych przemian, Jan Paweł II powiedział wprost: „Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury (...), której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej” (EiE 9). Do szczególnych oznak tej kultury, której znamienym rysem staje się niewiara, zaliczył papież: utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, zeświecczenie, lęk przed przyszłością widoczny zwłaszcza w dramatycznym spadku liczby urodzeń, coraz mniej przejawów prawdziwej solidarności międzyludzkiej, dążenie do antropologii bez Boga czy zawężenie nadziei do rzeczywistości ziemskiej (zob. EiE 7–9). Istotny wpływ na wspomniany proces wywiera także postawa samych chrześcijan, których obojętność religijna daleka jest od bycia „solą ziemi”, co przejawia się w zagubieniu na polu etyki oraz praktycznym i egzystencjalnym ateizmem³³.

W upowszechnianiu się „nowej kultury” pomagają coraz silniej oddziaływujące mass media. Narzucają one określone modele, schematy i wzorce zachowań, co sprawia, że człowiek obarczony nadmiarem informacji, często gubi się we właściwym rozeznaniu rzeczywistości oraz jej trafnej ocenie, przyjmując w konsekwencji poglądy opinii publicznej. Ta nowa kultura, zwana kulturą bez Boga, lub neopogańską, odrzuca chrześcijanką wizję świata, gloryfikując w zamian na wzór starożytnego pogaństwa dewiacje moralne, kult siły, zdrowia i urody, pieniądze i władzę. W takich okolicznościach chrześcijaństwo zostaje zepchnięte w społeczeństwie ponowoczesnym na margines życia społecznego, co uniemożliwia realny wpływ Ewangelii na kształt życia publicznego i kultury. Konsekwencją tego faktu są przemiany widoczne coraz wyraźniej na płaszczyźnie obyczajowej, w relacjach interpersonalnych, w postawach i wzorcach zachowań społecznych, w moralności życia publicznego i codziennego. Papież stwierdza z niepokojem: „Dzisiejsza

³² Zob. S. Wielgus, *Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej*, w: *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy 1996-1998*, red. J. Michalczyk, Lublin 1999, s. 149, 150.

³³ T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie...*, s. 20, 21.

Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa jak się zdaje – głęboki kryzys wartości” (EiE 108).

W praktyce wspomniany kryzys przejawia się tym, że Europejczycy coraz częściej myślą i postępują po pogańsku, prowadząc życie nacechowane konsumizmem, erotyzmem, dominacją postawy *mieć* nad *być*, co prowadzi do zamykania się na rzeczywistość transcendentną i zatracenia głębszego sensu życia. Wielu mieszkańców Europy nie odczuwa wręcz potrzeby postawienia sobie zasadniczych pytań o sens i cel życia, swoje ostateczne przeznaczenie, czy też o to, co będzie po śmierci. W tym kontekście można nawet mówić o istnieniu duchowej pustki u znacznej części mieszkańców Starego Kontynentu, co uwidacznia się zwłaszcza w problemie demograficznym³⁴.

Jak pisze J. Ratzinger, Europejczykom brakuje *woli przyszłości*, gdyż często nowe ludzkie życie postrzegane jest jako *ograniczenie teraźniejszości*, przez co Europa zmierza do etnicznej samozagłady³⁵. Dostrzegalne od lat siedemdziesiątych załamanie przyrostu naturalnego w Europie przybiera obecnie znamiona prawdziwej katastrofy demograficznej. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w krajach członkowskich Unii Europejskiej notowano corocznie o 2 miliony mniej urodzeń niż zgonów³⁶. Ten niepokojący fakt został zauważony także przez G. Weigla, który stwierdza, że: „U źródła obecnego kryzysu demograficznego Europy leży kryzys duchowy, w którym żelazne prawo asertywności zatriumfowało, przynajmniej na jakiś czas, nad łagodnym Prawem Daru. W swym tryumfie żelazne prawo asertywności wyprodukowało duchowo znudzony kontynent, znudzony do tego stopnia, że zanudza się na śmierć”³⁷.

Ta sytuacja sprawia, że dzisiejszy człowiek, podejmując trud budowania doczesnej rzeczywistości, pomija ewangeliczne wartości, stawiając w ich miejsce najważniejszą dla siebie wartość – własną egzystencję, której jednak nie potrafi nadać pełnego i trwałego sensu. Dlatego też wielu Europejczyków ucieka w świat doznań, przyjemności czy nieograniczonej konsumpcji, szukając zadowolenia w skończoności, co tak naprawdę stanowi dla nich jedynie źródło nigdy niezaspokojonych pragnień³⁸.

Powyższe tendencje nie pozostają bez wpływu na świat dorastającej młodzieży³⁹. Ich oddziaływanie jest na tyle istotne, że można nawet mówić o „innej

³⁴ Tamże, s. 24, 25.

³⁵ J. Ratzinger, *Duchowe fundamenty Europy wczoraj, dziś i jutro*, tł. P. Borkowski, Społeczeństwo 14 (2004), nr 4-5, s. 649, 650.

³⁶ J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Warszawa 2004, s. 197. Cyt. za: T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie...*, s. 25.

³⁷ G. Weigl, *Bądźmy świadkami Chrystusa w rodzinie*. Wykład wygłoszony 24.05.2008 na sympozjum w Piekarach Śląskich. Tekst dołączony został do niniejszego opracowania.

³⁸ T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie...*, s. 25.

³⁹ Zagadnienia związane z charakterystyką współczesnej młodzieży podejmują między innymi następujące opracowania: *Podstawa programowa katechezy...*, s. 70, 71; J. Mariański, *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w: *Katecheza młodzieży*, red. S. Kulpaczyński,

młodości”, całkowicie różnej od dotychczasowego jej pojmowania. Jej charakterystyczne cechy bardzo trafnie ujmuje J. Bagrowicz⁴⁰.

Wskazuje on między innymi na fakt, że przed kilkudziesięciu laty młodość była krótkotrwałym okresem między 14-15 rokiem życia, a zawarciem małżeństwa, co w społeczeństwach tradycyjnych miało miejsce około 22 roku życia. Młody człowiek wchodził wówczas w wiek dorosły, podejmując pełną odpowiedzialność za własne życie we wszystkich jego dziedzinach. W dobie przemian następuje ciągle przyspieszenie procesów rozwojowych młodego pokolenia. Przejawia się to wcześniejszym i pełnym dostępem do wszelkiego typu informacji. Młodzi są bardziej świadomi zachodzących procesów społeczno-politycznych, czy ekonomicznych niż ich rodzice, gdy byli w tym samym wieku. Młodzież dojrzewa więc wcześniej nie tylko biologicznie, ale także społecznie. Z drugiej strony, obserwujemy jednak znaczny rozdźwięk pomiędzy dojrzałymi stanami świadomości młodych, a ich rzeczywistym wejściem w świat dorosłych. Tempo przemian jest tak wielkie, że człowiek jedynie z trudem może nadażyć za rytmem życia i zmieniającymi się technologiami produkcji. To z kolei zmusza do wydłużania okresu kształcenia, nierzadko aż do 30 roku życia, a przez to uniemożliwia młodym szybką integrację ze społeczeństwem dorosłych i podjęcie przez nich autentycznej odpowiedzialności życiowej. Opóźnienie integracji ze światem dorosłych sprawia, że młodzi czują się niechciani i odrzuceni. Poprzez fakt ekonomicznej zależności i praktyczne niedopuszczanie ich przed 30 rokiem życia do pełnienia ważnych ról społecznych, czują się niejako na obrzeżu współczesnego życia⁴¹.

Wskazane rozciągnięcie okresu młodości prowadzi do nienormalnego wzrostu frakcji młodych w społeczeństwie. Dlatego też nie stawia się dziś pytania o to, czy młodość jest nową kategorią społeczną, ale stwierdza się wręcz, że młodzi i młodość stały się osobną klasą społeczną. Jest rzeczą niejako normalną, że młodzi kwestionują ideały i świat wartości przekazany przez poprzednie pokolenia. Wynika to bowiem z różnic międzypokoleniowych, które nazywane są „konfliktem pokoleń”. Obecnie jednak wspomniane zjawisko przybiera nowe formy. Zdaniem Bagrowicza, wynika to z faktu istnienia młodzieży jako osobnej klasy społecznej. Stwierdza się dziś radykalne odrzucanie przez młodych nie tylko proponowanych dotychczas modeli życia, ale również wszelkiego modelu, czy

Lublin 2003, s. 15-70; M. Polak, *Katecheza w szkole ponadgimnazjalnej*, w: *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych*, cz. 2: *Wychowanie religijne i katecheza*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 192-200; P. Mąkosza, *Natura, treści, zadania i cele edukacji religijnej w szkołach ponadgimnazjalnych*, w: *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych*, cz. 2: *Wychowanie religijne i katecheza*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 214-216; J. Goraj, *Katecheza młodzieży miejskiej*, s. 191-197; K. Szweđa, *Szkic współczesnej młodzieży u progu dorosłości*, *Katecheza*, rodzina, parafia i szkoła, t. 6, Poznań 2008, s. 7-20.

⁴⁰ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 46-85.

⁴¹ Tamże, s. 55-57.

modeli. To zaś nie może pozostawać bez konsekwencji dla obrazu współczesnej kultury i cywilizacji⁴². Czy mamy zatem do czynienia z ogólnoswiatowym kryzysem wartości?

Wartości są podstawowym elementem życia społecznego. Bez akceptacji wartości podstawowych nie może istnieć żadne społeczeństwo, a co za tym idzie również państwo. To one kształtują tak życie całych społeczeństw, jak i poszczególnych jednostek⁴³. Czym zatem są wartości?

J. Mariański stwierdza, że „w socjologii przez wartość rozumie się to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia w sobie pragnienia i dążenia człowieka, co uważa się za ważne i istotne w życiu, na zdobyciu czego jednostce najbardziej zależy, albo czego się na co dzień poszukuje jako rzeczy cennej⁴⁴. To szczególne ukierunkowanie się człowieka „ku wartościom” wyraża się w praktyce w głoszonych poglądach i przyjmowanych postawach. Dlatego właśnie problematyka badania wartości podejmowana jest również w teologii, zwłaszcza zaś w teologii moralnej. Badanie systemu wartości młodzieży jest szczególnie ważnym zadaniem. Zasadnicza trudność polega jednak na braku odpowiednich metod badawczych, pozwalających dotrzeć do wnętrza człowieka, do głębokich sfer jego osobowości, do których należą przyjmowane przez niego wartości⁴⁵. Pomimo obiektywnych trudności, wspomniane badania dostarczają ważnego i bogatego materiału dla katechezy młodzieżowej⁴⁶.

Analiza badań przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego pozwala uchwycić obraz przemian, jakie zaszły w świadomości młodzieży pomiędzy 1988 a 1998 rokiem⁴⁷. Wśród akceptowanych i pożądanых przez młodzież wartości, pierwsze miejsce zajmują nadal miłość (78,8%), szczęście rodzinne (74,5%), zdobycie ludzkiego zaufania i przyjaciół (51,7%), znalezienie własnego miejsca w świecie i poczucie przydatności (36,6%). Zauważa się natomiast wyraźny spadek uznania za wartość pożądaną głębokiej wiary religijnej z 48,5% do 27,4% (spadek o 21%)⁴⁸.

Zasadnicze zmiany dotyczą jednak etyki małżeńskiej. Aprobata dla współżycia małżeńskiego przed ślubem wzrosła z 34,3% do 61,9%, aprobata rozwodów z 19,6% do 29,6%. Wzrost akceptacji dotyczy także stosowania środków antykoncepcyjnych z 40,4% do 66,4% a także przerywania ciąży, które za dopuszczalne lub względnie dopuszczalne uznało 44,8% wobec 27,9% badanych w 1988 roku.

⁴² Tamże, s. 57.

⁴³ Tamże, s. 64.

⁴⁴ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 165.

⁴⁵ L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1993, s. 103.

⁴⁶ R. Buchta, *Organizacja pedagogicznych badań empirycznych dla potrzeb katechezy*, w: *Studia Pastoralne 2* (2006), s. 298-314; tenże, *Znajomość przypowieści ewangelicznych u katechizowanych maturzystów liceów ogólnokształcących w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2004.

⁴⁷ S. Zareba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003.

⁴⁸ Tamże, s. 246-252.

Wzrost akceptacji dla wspomnianych zachowań stoi w opozycji wobec moralnego nauczania Kościoła odnośnie wymogów chrześcijańskiego życia, małżeństwa i rodziny⁴⁹.

Innym źródłem informacji na temat deklarowanych przez młodzież postaw wobec miłości, małżeństwa i rodziny są badania ankietowe przeprowadzone wśród maturzystów diecezji siedleckiej⁵⁰. Analiza uzyskanych odpowiedzi wykazała, że młodzież deklarowała dość wysoką religijność. Kategorię „religijny” i „średnio religijny” wskazało łącznie około 79,5% pytanym. Definiując własne pojęcie miłości, maturzyści stwierdzili, że jest to przede wszystkim uczucie (57,57%), w następnej kolejności wskazano poświęcenie (25,12%), wzajemne zrozumienie (5,34%), najwyższą wartość (1,23%). Wśród najistotniejszych kryteriów wpływających na wybór przyszłego małżonka zadeklarowano na pierwszym miejscu cechy osobowości (38,87%), uczucie (15,72%), religijność (13,58%). Ważnym argumentem okazał się także wygląd zewnętrzny kandydata (11,91%) oraz inteligencja (8,44%).

Deklarując własne postawy wobec czystości przedmałżeńskiej, aż 56,90% opowiedziało się za jej zachowaniem, natomiast 27,15% pytanym nie uznało tego jako bezwzględnie konieczne. Znaczna część młodzieży zadeklarowała swoje przywiązanie do sakramentu małżeństwa rozumianego jako trwały związek mężczyzny i kobiety (47,78%). Prawie 20% ankietowanych zdefiniowało małżeństwo jako połączenie dwóch osób w jedno, zaś 14% podkreśliło odpowiedzialność podejmowanej decyzji.

Wobec powyższych deklaracji, mało konsekwentne wydają się odpowiedzi uzyskane na następne pytania. Na pytanie o opinię wobec antykoncepcji, aż 64,84% maturzystów opowiedziało się za jej stosowaniem, przy zaledwie 26,54% opowiadających się przeciw. Za uznaniem związków niesakramentalnych opowiedziało się 36,30% badanych, wobec 48% głosów im przeciwnych⁵¹.

Powyższe dane wymagają głębokiego duszpasterskiego namysłu. W postawach młodzieży wobec sakramentalnego życia małżeńskiego, a zwłaszcza fundamentalnych kwestiach etyki małżeńskiej dochodzi do znamiennej rozszczepienia. Można zauważyć wyraźną sprzeczność pomiędzy religijnymi deklaracjami

⁴⁹ K. Kantowski, *Przygotowanie do podjęcia zadań w Kościele i w świecie. Klasy ponadgimnazjalne*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 82.

⁵⁰ Zob. M. Stepulak, *Postawy młodzieży wobec miłości, małżeństwa i rodziny. Badania empiryczne maturzystów diecezji siedleckiej*, *Teologia Praktyczna* 8 (2007), s. 125-147. Dla uzyskania niezbędnych informacji postawiono maturzystom następujące pytania: 1) Proszę określić własną religijność według podanych kryteriów, wyrażających zgodność deklarowanej wiary z praktyką codziennego życia; 2) Podaj własną definicję miłości; 3) Jakimi kryteriami posługiwał(a)byś się przy wyborze kandydata do małżeństwa?; 4) Co sądzisz na temat zachowywania czystości przedmałżeńskiej?; 5) Czym jest dla Ciebie sakrament małżeństwa?; 6) Jakie znaczenie ma dla Ciebie rodzina chrześcijańska?; 7) Jaka jest Twoja opinia na temat stosowania antykoncepcji?; Co sądzisz o związkach pozasakramentalnych? Zob. tamże, s. 136.

⁵¹ Tamże, s. 136-147.

młodzieży, a praktyką codziennego życia. Należy zatem przyjąć, że korzenie wskazanego problemu sięgają znacznie głębiej, niż jedynie zwykłego braku młodzieńczej konsekwencji⁵². To zaś wymaga podjęcia odpowiednich działań ze strony wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za przygotowanie młodzieży do małżeństwa.

3. PRZYGOTOWANIE BLIŻSZE DO MAŁŻEŃSTWA WEDŁUG PROGRAMU KATECHEZY PARAFIALNEJ MŁODZIEŻY SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH „PRZYPATRZCIE SIĘ POWOŁANIU WASZEMU”

Jak czytamy w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*⁵³, w procesie przygotowania do małżeństwa i do życia w rodzinie można wyróżnić trzy etapy:

- przygotowanie dalsze – rozpoczynające się już w dzieciństwie i kontynuowane następnie przez wszystkie etapy szkolne i katechetyczne;
- przygotowanie bliższe – obejmujące młodzież szkół ponadgimnazjalnych;
- przygotowanie bezpośrednie – obejmujące spotkania narzeczonych z duszpasterzami w kancelarii parafialnej⁵⁴.

Zgodnie z wytycznymi *Dyrektorium*, omawiane tu przygotowanie bliższe ma być rodzajem katechumenatu przed okresem narzeczeństwa i zawarciem samego małżeństwa. Jego szczególnym zadaniem jest:

- pogłębić naukę o małżeństwie i rodzinie;
- uwrażliwić na fałszywe teorie w tych dziedzinach;
- przysposobić do międzyosobowego życia w małżeństwie i w rodzinie;
- pogłębić życie wspólnotowo-liturgiczne.

Przygotowanie to powinno łączyć trzy zasadnicze elementy: wspólnotowo-liturgiczny, konferencyjny i dialogowy⁵⁵.

Niezależnie od katechizacji w szkole, należy w każdej parafii prowadzić dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych roczną katechezę przedmałżeńską, analogicznie jak ma to miejsce przed I Komunią św., czy przed bierzmowaniem. Dla owocnego przebiegu katechizacji trzeba powołać zespół pastoralny, w skład którego wejdą duszpasterze, doradcy życia rodzinnego oraz przedstawiciele ruchów małżeńskich i rodzinnych. Ponieważ ta forma przygotowania bliższego do małżeństwa ma także na celu głębsze zintegrowanie młodzieży ze wspólnotą parafialną, dlatego należy także poświęcić sporo uwagi problemom parafii, jej strukturze, organizacjom małżeńskim i rodzinnym oraz funkcjonowaniu poradnictwa rodzinnego⁵⁶.

⁵² Tamże, s. 147.

⁵³ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003.

⁵⁴ Tamże, s. 23-32. Zob. także J. Stala, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, Ateneum Kapłańskie 143 (2004) nr 573, s. 241-251.

⁵⁵ Tamże, s. 26.

⁵⁶ Tamże.

Wypełnienie wskazanych przez *Dyrektorium* zadań dla bliższego przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie domaga się podjęcia systematycznych działań programowych. Praktyczną próbą ich realizacji w ramach katechezy parafialnej jest *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych „Przypatrzcie się powołaniu waszemu”*, przyjęty i zatwierdzony przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski 23 kwietnia 2004 r. Dlatego teraz omówione zostaną podstawowe założenia i cele programu, układ treści programowych oraz wskazania dla organizacji katechezy.

3.1. Założenia wstępne i cele programowe katechezy parafialnej

Każdy chrześcijanin, przyjmując sakrament chrztu świętego, zawiązuje osobowe przymierze z Bogiem i zostaje wszczepiony w Kościół, stając się uczestnikiem jego posłania⁵⁷. Pełne uczestnictwo w tym posłaniu domaga się jednak od każdego z nas podjęcia wysiłku odkrycia własnego powołania. Jego trafne odczytanie umacnia chrześcijanina w dążeniu do świętości. Jednym z elementów warunkujących właściwy przebieg tego procesu jest jednak permanentne zmierzanie ku dojrzałości w wierze⁵⁸. Zadaniem chrześcijanina jest więc poszukiwanie sposobu osiągnięcia owej dojrzałości we własnym życiu.

Poszukiwania te nabierają szczególnego znaczenia w okresie młodzieńczym. Młody człowiek staje bowiem przed wezwaniem kształtowania własnej tożsamości. Bywa jednak, że entuzjazm, z jakim zwraca się ku Chrystusowi, jest redukowany przez środowisko, w którym wzrasta. Znajduje się wówczas w zawieszeniu pomiędzy światem dziecięcym, a światem dorosłych. Podleganie różnorodnym wpływom może sprawić, że pomimo świadomości czekających go zadań, nie będzie jednak w stanie ukształtować w sobie koniecznych dla nich umiejętności i postaw⁵⁹.

Dlatego też zdaniem twórców *Programu*, zasadnym wydaje się wspomaganie młodego człowieka przez wspólnotę Kościoła, która wypełniając swą posługę katechetyczną chce wesprzeć go w dążeniu do doskonałości, warunkującej pełną realizację chrześcijańskiego powołania⁶⁰. Działania podejmowane w tym dziele przez wspólnotę Kościoła można postrzegać analogicznie do głównych funkcji katechezy, jakimi są nauczanie, wychowanie i wtajemniczenie.

Analiza posługi katechetycznej prowadzonej w warunkach polskiego duszpasterstwa prowadzi do wniosku, że istnieją zadania, których realizacja powinna zostać zintensyfikowana. Wśród nich, jako szczególnie istotne, jawi się zwrócenie uwagi na wychowanie do życia wspólnotowego. Powinno ono zmierzać do nabywania przez młodzież cnót wypływających z miłości braterskiej,

⁵⁷ Zob. KKK 1213.

⁵⁸ Zob. DOK 81.

⁵⁹ Więcej informacji na ten temat podaje *Podstawa programowa katechezy...*, s. 70, 71.

⁶⁰ *Program katechezy parafialnej...*, s. 8.

takich jak: duch prostoty i pokory, troska o najmniejszych, upomnienie braterskie czy troska o tych, którzy oddalili się od wspólnoty⁶¹.

Wspomniane postawy mogą stać się udziałem młodego człowieka poprzez doświadczenie autentycznych wspólnot chrześcijańskich, wśród których jako podstawowe uznawane są parafia i rodzina⁶² (zob. DOK 253-264). Dzięki uczestnictwu we wspólnocie parafialnej, człowiek doświadcza misterium Kościoła, wraz z całym bogactwem duchowości eklezjalnej. We wspólnocie rodzinnej natomiast jest wtajemniczany w istotę komunii osób, wprowadzany w tajemnice służby życia i inspirowany do działań prowadzących ku uczestnictwu w życiu i posłudze Kościoła. Analiza oczekiwań wobec rodziny i parafii, mających przygotować młodego człowieka do małżeństwa i życia w rodzinie, prowadzi do wniosku, że Kościół musi wspomagać rodzinę w dziele prowadzenia młodych ku dojrzałości w wierze⁶³.

W warunkach polskiego duszpasterstwa intensyfikacja tych działań powinna dokonywać się poprzez dzieło katechezy szkolnej. Zakłada się, że prowadzona tam katecheza powinna spełniać rolę katechumenatu młodzieżowego⁶⁴, podejmując, na ile to możliwe w warunkach katechezy szkolnej, działania zmierzające ku wprowadzeniu katechizowanych w zasady życia wspólnoty parafialnej, jak i w ukazywanie procesów tworzących wspólnotę rodzinną. Praktyka dowodzi jednak, że nawet doskonała realizacja tych zadań przez katechezę szkolną nie gwarantuje zaistnienia pełnej równowagi pomiędzy podstawowymi funkcjami katechezy⁶⁵. Dlatego właśnie *Podstawa programowa* postuluje uzupełnienie ich w ramach adekwatnej dla realizacji przyjętych celów katechezy parafialnej⁶⁶.

Uwzględniając wszystkie wymienione przesłanki, autorzy *Programu* podejmują próbę określenia celu katechezy parafialnej, w której powinno chodzić o:

- wspomaganie katechizowanego w odkrywaniu własnego powołania;
- prowadzenie go ku odkrywaniu istoty wspólnoty, w którą wkroczy;
- ukazywanie małżeństwa jako wspólnoty osób;
- wspieranie w odkrywaniu zadań we wspólnocie i kształtowaniu umiejętności potrzebnych do życia we wspólnocie⁶⁷.

3.2. Układ i tematyka treści programowych

Dla realizacji wskazanych wyżej celów, treści programowe uporządkowane zostały w cztery bloki tematyczne, zmierzające do omówienia następujących zagadnień:

⁶¹ Tamże.

⁶² Zob. DOK 253-264.

⁶³ *Program katechezy parafialnej...*, s. 9.

⁶⁴ Zob. DOK 185.

⁶⁵ Zob. PDK 51-53; PPK, s. 7-9.

⁶⁶ *Program katechezy parafialnej...*, s. 11; por. PPK, s. 96, 97.

⁶⁷ *Program katechezy parafialnej...*, s. 11.

- „Abyście byli jedno” – rola i znaczenie wspólnoty w życiu człowieka;
- „Bądźcie doskonałymi” – wzrost dojrzałości chrześcijańskiej;
- „Będziesz miłował...” – rola więzi w konstytuowaniu wspólnoty;
- „Ślubuję ci miłość...” – wspólnota małżonków w Chrystusie.

Zadaniem pierwszego bloku tematycznego „Abyście byli jedno” jest ukazanie znaczenia i sensu wspólnoty, wprowadzenie w warunki jej funkcjonowania, prowadzenie do nabywania umiejętności życia we wspólnocie oraz kształtowanie odpowiedzialności za nią. Właściwe odczytanie roli wspólnoty ma prowadzić do przyjęcia postawy solidarnego odniesienia do osób tworzących wspólnotę oraz zachęcić do wysiłku przezwycięzania postaw egoistycznych. W tym celu przewidziana została realizacja następujących treści:

- człowiek jako istota społeczna (typy, rodzaje i funkcje grup i wspólnot);
- rodzina jako Kościół domowy;
- rodzina wprowadzająca w liturgię;
- wspólnota rodzinna miejscem przekazywania wiary;
- wspólnota rodzinna kształtująca postawy wobec świata (ekologia), ojczyzny (patriotyzm);
- rodzina i wspólnota parafialna.

Celem drugiej grupy tematycznej „Bądźcie doskonałymi...” jest wspomaganie katechizowanego w przeżyciu osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem i przedstawienie Go jako punktu odniesienia dla całej egzystencji chrześcijańskiej. Katecheza ma stać się pomocą w zrozumieniu wielości powołań w Kościele oraz wspierać kształtowanie dojrzałej postawy ludzkiej i chrześcijańskiej. Dlatego też przewidziano realizację następujących treści:

- więź z Chrystusem wynikająca z chrztu i bierzmowania;
- człowiek wobec wezwania Bożego – tajemnica powołania chrześcijańskiego;
- wielość powołań w Kościele;
- cnoty moralne jako konsekwencja umiłowania Chrystusa;
- prawda, wolność, sumienie;
- dojrzałość jako zdolność do kierowania własnym życiem.

Treści przewidziane w trzeciej grupie tematycznej „Będziesz miłował...” obejmują omówienie podstawowych więzi międzyludzkich oraz ukazują ich znaczenie dla rozwoju osoby i realizacji powołania. Świadomość roli, jaką w życiu wspólnoty odgrywają więzi powinna uwrażliwić młodzież na wagę podejmowanych codziennie wyborów. Prawidłowe kształtowanie więzi może przyczynić się do budowy wspólnoty, zaś zaniedbania w tym względzie mogą stać się czynnikiem destruktywnym. W ramach bloku programowego wskazano konieczność realizacji następujących treści:

- męskość i kobiecość;
- dar rodzicielstwa;
- czystość przejawem dojrzałości i odpowiedzialności w sferze płciowości;

- wybór, akceptacja, odpowiedzialność;
- od zakochania do miłości dojrzałej;
- narzeczeństwo jako czas przygotowania do małżeństwa.

Celem ostatniego bloku tematycznego „Ślubuję ci miłość...” jest zapoznanie uczniów z istotą sakramentu, z liturgią i innymi uwarunkowaniami religijno-kulturowymi związanymi z zawieraniem sakramentu małżeństwa. Przemiany dzisiejszego świata powodują, że często decyzje o małżeństwie podejmowane są w oderwaniu od rodziców – rodziny. To powoduje, że zmienia się treść takich pojęć, jak na przykład zaręczyny. Katecheza powinna zatem obejmować także historię i znaczenie poszczególnych, czasem bardzo regionalnych, zwyczajów towarzyszących zawieraniu małżeństwa. W tym miejscu twórcy programu przewidują wprowadzenie następujących treści:

- małżeństwo jako sakrament;
- zaręczyny – sens i obyczaje;
- liturgia Słowa (czytania, modlitwa powszechna);
- elementy liturgii sakramentu małżeństwa – przysięga małżeńska, błogosławieństwa małżonków;
- symbolika znaków obrzędowych (obrączka, stuła, welon, wianek)⁶⁸.

Każdy dział posiada własne założenia oraz właściwą sobie dynamikę. Przedstawione tu tematy zostały tak ułożone, aby każde zagadnienie dawało fundament dla następnego i z każdego wynikał kolejny temat. Dla szerszego wprowadzenia elementu liturgiczno-medytacyjnego dodane zostały propozycje celebracji, których przeprowadzenie zaleca się na końcu każdego z bloków tematycznych⁶⁹.

3.3. Wskazania dla organizacji katechezy

Chcąc niejako wesprzeć odpowiedzialnych za organizację katechezy na szczeblu parafialnym, autorzy programu omawiają istotne kwestie szczegółowe. Na pierwszym miejscu zwrócono uwagę, że podstawowym i pierwszorzędym miejscem katechezy jest dla młodzieży parafia zamieszkania, zaś czasem uczestnictwa w niej, okres nauki w szkole ponadgimnazjalnej.

Zaproponowany podział treści na cztery bloki tematyczne, obejmujące około 25 spotkań, umożliwi różnorodną organizację katechezy w ciągu roku szkolnego. Zaleca się jednak prowadzenie jej w cyklu miesięcznym, co sprawi, że spotkania odbywać się będą w klasie I, II oraz w pierwszym półroczu klasy III⁷⁰.

⁶⁸ *Program katechezy parafialnej...*, s. 11-16.

⁶⁹ S. Łabendowicz, *Założenia katechezy przygotowującej do sakramentu małżeństwa młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, *Zeszyty Formacji Katechetów* 9 (2009) z. 1, s. 60.

⁷⁰ Możliwe są także inne formy organizacji katechezy. Ostateczna decyzja w tej sprawie powinna zostać podjęta z uwzględnieniem miejscowych uwarunkowań. Zob. *Program katechezy parafialnej...*, s. 17.

Niezależnie od sposobu organizacji katechezy, należy wystrzegać się łączenia młodzieży w duże grupy. Jako optymalne wskazano w programie grupy liczące 15-20 osób. Podczas tworzenia grup należy uwzględnić więzy koleżeńskie pomiędzy uczestnikami katechezy, powstałe podczas nauki w gimnazjum, bądź w trakcie przygotowania do sakramentu bierzmowania.

Jak podkreślają autorzy programu, podstawową sprawą warunkującą skuteczną realizację celów i zadań katechezy jest dobór osób tworzących parafialny zespół katechetyczny⁷¹. Koniecznym jest także zorganizowanie na szczeblu diecezjalnym warsztatów, których zadaniem byłoby przybliżanie celów i treści katechezy młodzieżowej oraz zapoznanie prowadzących ze specyfiką metodyczną tej katechezy⁷².

Odnosnie samych założeń metodycznych związanych z prowadzeniem katechezy, zaleca się wprowadzenie metod, które nie tyle koncentrują się na przekazie treści intelektualnych, ile wspomagają katechizowanych w kształtowaniu umiejętności i zmierzają do stymulowania zmian w osobowości młodzieży. Bardzo cenne są wszelkie metody budzące aktywność katechizowanych. Szczególnie zalecane jest wprowadzanie metod wykorzystujących dyskusję, metod praktycznych, organizowanie paneli z udziałem małżonków czy wreszcie metod umożliwiających katechizowanym poznawanie autentycznych świadectw chrześcijańskiego życia⁷³.

PODSUMOWANIE

Przedstawione w ramach niniejszego opracowania kwestie teoretyczne, powinny stać się punktem wyjścia dla praktycznych działań katechetycznych podejmowanych w ramach parafialnego duszpasterstwa. Wśród nich, jako szczególnie istotne jawi się ciągłe budzenie w naszych wspólnotach parafialnych świadomości powszechnej odpowiedzialności za dzieło katechizacji, co jak wykazano, pozostawia niestety wiele do życzenia.

Dobre przygotowanie młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego jest dziś zadaniem szczególnie istotnym wobec intensywnych przemian społeczno-kulturowych. Wspólnota wierzących nie może więc pozostać jedynie biernym i niemym świadkiem wobec zagrożeń, które na polu wiary, moralności i życia społecznego dotyczą znaczny odsetek naszej młodzieży.

Można żywić uzasadnioną nadzieją, że podjęcie w parafiach wysiłku bliższego przygotowania młodzieży do małżeństwa, według omówionych założeń

⁷¹ W jego skład należy powołać kapłanów, katechetów, osoby włączone w prace poradni rodzinnej, przedstawicieli ruchów małżeńskich i rodzinnych oraz samych małżonków gotowych dzielić się własnym doświadczeniem. Zob. *Program katechezy parafialnej...*, s. 17.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 18.

*Programu katechezy parafialnej*⁷⁴, przyczyni się do wypracowania wśród młodych właściwych postaw wobec miłości, sakramentalnego małżeństwa i rodziny. W ten sposób autentycznie „otoczmy troską życie”, a chrześcijańskie rodziny „staną się tym, czym z natury swej być powinny” (zob. FC 9).

SUMMARY

Parish catechesis in secondary schools as a support in the process of preparation for marriage and family life

John Paul II in his apostolic exhortation *Ecclesia in Europa* said that the Church must faithfully proclaim the truth about marriage and family. This is extremely urgent since numerous cultural, social and political factors contribute to a crisis of a family that is becoming increasingly visible. Both the content and tasks discussed by the pope became to a large extent a part of a pastoral program implemented by the Polish Church in 2008/2009 entitled “Let us protect life with care”. Among current tasks for the pastoral care of today one pointed at “organizing a parish catechesis in secondary school as a support in the process of preparation for the sacrament of marriage”.

The aim of the paper is to draw attention to a parish being a community of faith and hence the proper subject of a proclaimed catechesis and a place of a Christian formation. In the context of contemporary civilisation and cultural transformations the paper includes an attempt of a description of the young of secondary schools with a special attention paid to their declared attitudes towards love, marriage and family. In the last part of the paper the most important issues related to so called closer preparation for a marriage implemented according to The parish catechesis of the secondary school youth are analysed.

⁷⁴ Dla przygotowania młodzieży do małżeństwa w ramach katechezy parafialnej opracowane zostały stosowne pomoce katechetyczne. Zob. *Przygotowanie bliższe do małżeństwa*, red. M. Wandrasz, A. Martynowicz, Katowice 2004; *Drogi i ścieżki powołania. Materiały do katechezy parafialnej dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków 2005; *Przypatrzcie się powołaniu waszemu. Materiały do katechezy parafialnej dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Poznań 2004.

Rodzina – Kościół – społeczeństwo

George Weigl
Stany Zjednoczone

BĄDŹMY ŚWIADKAMI CHRYSYTA W RODZINIE¹

Prawie 27 lat temu, Sługa Boży Jan Paweł II podpisał dokument, który podczas pontyfikatu tak obfitującego w nauczycielskie dokumenty miał się stać jednym z jego ulubionych. Mam tu na myśli *Familiaris consortio*, adhortację apostołską podsumowującą pracę Synodu o Rodzinie z 1980 roku. Jak wiele innych dokumentów nauczycielskich Jana Pawła II *Familiaris consortio* charakteryzowało się zdumiewającym spojrzeniem w przyszłość. To, co zdecydowana większość świata widziała w sposób mglisty i zaburzony, Jan Paweł Wielki widział wyraźnie. W tym zaś przypadku jasno widział, że zarówno obietnica rodzinnego życia w dzisiejszych czasach oraz problemy, z jakimi borykają się rodziny mają wiele wspólnego z podstawowym zestawem pytań: czy nasze rozumienie tego czym *jest* rodzina oraz czy nasza refleksja nad *rolą* rodziny oddaje prawidłowe rozumienie ludzkiej *wolności*?

W *Familiaris consortio* Jan Paweł zidentyfikował pewne pozytywne „znaki czasu”, które wpływały na życie współczesnej rodziny: większa wrażliwość w kulturze, społeczeństwie oraz prawie na osobistą wolność przy zawieraniu małżeństwa, duża wartość, jaką współczesne społeczeństwo przywiązuje do stosunków międzyludzkich oraz przyjaźni, co miało pozytywny wpływ na szczególną formę przyjaźni, jaką jest małżeństwo, uznanie godności kobiet, współczesny nacisk na powszechną edukację. Wszystkie te pozytywne znaki, pisał Jan Paweł II, odzwierciedlały poszukiwanie prawdziwej wolności, wolności wartej człowieka – wszystkie z tych znaków zawierały w sobie obietnicę korzyści dla rodziny.

Jednocześnie Jan Paweł II jasno dostrzegał niebezpieczeństwa zagrażające rodzinie i jej przyszłości. Niektóre ruchy i ideologie podważały naturalną władzę rodzicielską w imię innych, rzekomo ważniejszych autorytetów. Niektóre rządy ingerowały w prawa rodziców jako pierwszych wychowawców własnych dzieci. W niektórych zamożnych częściach świata dzieci uznawano za brzemię, nie za błogosławieństwo. Z kolei w innych częściach globu fałszywe pojmowanie męskości przyczyniało się do uciskania kobiet. Owe „cienie” wytworzyły sytuację, w której już sama idea „rodziny” była opatrzenie rozumiana: „rodzina”, dla niektórych, była

¹ Wykład został wygłoszony 24 maja 2008 roku w Piekarach Śląskich, w ramach XVII Piekarskiego Sympozjum Naukowego „Bądźmy świadkami Chrystusa w rodzinie!”, zorganizowanego w 100. rocznicę urodzin bpa Herberta Bednorza (1908-2008). Tłumaczenie M. Nolywajka.

zasadniczo pragmatycznym zbiorowiskiem jednostek żyjących ze sobą, gdyż taki stan rzeczy służył ich własnym korzyściom.

NOWE WYZWANIA

Jednak nawet Jan Paweł II, z całym swym wglądem w przyszłość, nie przewidział, że Europa, Ameryka oraz inne części świata w pierwszej dekadzie XXI wieku uwikłają się w chwilami gorzką debatę nad samymi definicjami „małżeństwa” i „rodziny”. Może się to wydać dziwne – bo istotnie to jest dziwne – że przy takiej ilości poważnych problemów do rozwiązania, rządy państw europejskich i amerykańskich debatują nad znaczeniem słowa „małżeństwo” oraz charakterem rodziny. Jednak dokładnie taka jest sytuacja, w jakiej się znajdujemy.

Jeśli nie znajdziemy sposobu na rozwiązanie owej debaty nad znaczeniem „małżeństwa” oraz „rodziny” w sposób, który afirmowałby moralne prawdy, na których oparta jest nasza cywilizacja – moralne prawdy, które jak uczyli nas zarówno Jan Paweł II i Benedykt XVI, wpisane są w ludzkie serce i mogą być poznane przez rozum – z pewnością nie sprostamy wielu innym wyzwaniom, które stają przed cywilizacją Zachodu. Jeśli nie potwierdzimy prawd o małżeństwie oraz rodzinie będących fundamentami zachodniej cywilizacji, staniemy się jeszcze bardziej bezbronni: narażeni na niebezpieczeństwo rozkładu od wewnątrz oraz bezbronni wobec zewnętrznej agresji ze strony tych, którzy mają bardzo odmienne wizje przyszłości.

Bezpośrednie wyzwanie wobec idei i ideałów małżeństwa oraz rodziny promowanych przez Jana Pawła II pochodzi oczywiście od tych, którzy domagają się, by państwo uznało prawo par homoseksualnych – zarówno męskich jak i żeńskich – do zawierania „małżeństw”. Zadanie to samo w sobie jest jedynie klinem do hurtowego przedefiniowania „małżeństwa” oraz „rodziny”, które, jeśli doszłoby do skutku, uczyni w przyszłości te starożytne instytucje nierozpoznawalnymi. Jeśli państwo zadecyduje, że w obliczu prawa Adam i Stefan (nie tylko Adam i Ewa) mogą się „żenić”, to dlaczego nie miałyby także uznać, że „małżeństwo” może obejmować Adama, Stefana *oraz* Ewę? Lub też Adama, Stefana, Wojciecha i Franciszka? Albo też Ewę, Marię i Paulinę? Czy też jakkolwiek inną konfigurację, która komuś przyjdzie do głowy...

Tak zwane „małżeństwo gejowskie” jest obecnie uznawane za prawo konstytucyjne w stanie Massachusetts oraz w kilku państwach europejskich. Na jakiej podstawie Massachusetts, Hiszpania czy Holandia sprzeciwiłyby się poli gamii praktykowanej przez Mormonów w zachodnich Stanach Zjednoczonych w XIX wieku (a także niektórych prymitywnych współczesnych Mormonów)? Istotnie, rozszerzając owo pytanie do granic dziwaczności i absurdu, oraz mając na względzie uznanie tak zwanych „praw” wyższych naczelnych przez rząd hiszpański, na jakiej podstawie lub przy pomocy jakiej filozoficznej bądź prawnej

zasady rząd Hiszpanii określi granicę dla mężczyzny lub kobiety „żeńiącej się” z orangutanem albo szympanseem?

To nie fantazja ani wyolbrzymienie, to współczesna polityczna rzeczywistość, w której – w myśl słynnego powiedzenia angielskiego pisarza Orwella – „powtarzanie rzeczy oczywistych jest pierwszym obowiązkiem inteligentnych ludzi”. Sytuacja taka nie pojawiła się w intelektualnej próżni. W istocie jej pochodzenie i charakter są dość jasne: żyjemy w takim momencie historii, w którym większość starożytnych herezji wraz z gnostycyzmem powróciło, by kontestować ludzką przeszłość.

„Gnostycyzm” ma wiele cech, a jedną z nich jest przekonanie, że ludzkie istoty są nieskończenie plastyczne i podatne na wpływy. Stąd dla współczesnych gnostyków, zwanych także „postmodernistami”, pojęcie biologicznie zakorzenionej ludzkiej płci (a tym samym „tożsamości”) nie jest „nadane” ludzkiej kondycji: jest to „kulturowy konstrukt”, coś, co można dekonstruować i zmieniać. A jeśli tak, to gdy ktoś zapragnie zmienić swą płć w celu podkreślenia swoich „praw”, to państwo powinno uznać taką zmianę. Dlatego w dzisiejszej Hiszpanii mężczyzna lub kobieta może wejść do budynku sądu i „zmienić” sobie płć, po prostu deklarując, że *on* jest już teraz *nią*, lub że *ona* to już teraz *on* – a dowód osobisty takiej osoby jest odpowiednio zmieniany bez konieczności interwencji chirurgicznej, która w przeszłości towarzyszyła tak zwanej „zmianie płci”².

KRYZYS RODZINY I PRZYSZŁOŚĆ DEMOKRACJI

Kryzys prawdy o małżeństwie i rodzinie jest blisko związany z tym, co Jan Paweł II w *Evangelium vitae* nazwał „kulturą śmierci”. Prawne jurysdykcje popierające redefinicję małżeństwa są zawsze otwarte na prawo do aborcji, a wiele z nich jest równie przychylnych eutanazji. Państwa, które uzurpują sobie prawo do prawnego redefiniowania „małżeństwa” są w większości przypadków państwami, w których przeprowadza się wyjątkowo niebezpieczne eksperymenty genetyczne oraz próby z zakresu biotechnologii. Nic nie jest tutaj przypadkowe, gdyż jeśli nic na tym świecie i w nas nie jest „nadane” – jeśli wszystko jest plastyczne i podatne na wpływy – to wszystko można redefiniować, łącznie z samą naturą ludzkiej osoby.

Jest to niebezpieczne samo w sobie, ale jest to także niebezpieczne politycznie. Państwa, które wierzą, że potrafią redefiniować podstawowe ludzkie realia, a potem narzucać swoje nowe definicje poprzez przymusową władzę państwową są niedaleko od tego, co Jan Paweł II określił w *Centesimus annus* jako

² Co ciekawe, ten sam rząd hiszpański próbujący zredefiniować ludzką naturę poprzez przymusową państwową władzę próbuje także od nowa pisać historię, zwłaszcza historię lat 30-tych zeszłego wieku, za pomocą tej samej metody prawnego przymusu. XX wiek miał słowo na takich kłamców próbujących od nowa tworzyć ludzką naturę i przepisywać historię za pomocą państwowej władzy: zwano ich „stalinowcami”.

„totalitaryzm w skąpym przebraniu”. Lub, jak kto woli, państwa, które wierzą, iż mogą redefiniować „małżeństwo” i „rodzinę”, a następnie narzucać te definicje całemu społeczeństwu angażując się w coś, co kard. Joseph Ratzinger nazwał w przeddzień swego wyboru na papieża „dyktaturą relatywizmu”.

Jakież smutny byłby to finał, gdyby wielka przygoda zachodniej cywilizacji miałyby się zakończyć zabawianiem się formami politycznego lub prawnego przymusu opartego nie na pewności (jak to miało miejsce w XX-wiecznych totalitaryzmach), ale na przekonaniu, że pewniki nie istnieją.

Walcząc o przyszłość małżeństwa i rodziny, walczymy zatem o przyszłość cywilizacji. Jest to przywilej i za takowy powinniśmy go uważać. Broniąc prawdy o małżeństwie i rodzinie, bronimy samej istoty „praw człowieka” jako odzwierciedlenia w życiu publicznym i prawnym prawd moralnych wpisanych w ludzkie serce, praw moralnych, które możemy poznać rozumowo.

Przypominając państwu, że istnieją pewne prawdy, według których może być osądzane, przypominamy mu, że nie jest ono wszechpotężne. Broniąc małżeństwa i rodziny, bronimy pierwszych szkół wolności, owych starożytnych instytucji, w których mężczyźni i kobiety po raz pierwszy dowiadywali się, że prawdziwą godność odnajduje się w czynieniu naszego życia darem dla innych, gdyż każde życie jest darem dla każdego z nas.

Broniąc małżeństwa i rodziny, bronimy zdolności demokracji do trwania w czasie. Każda bowiem demokracja napotyka na podstawowe, nieuniknione i niekończące się wyzwanie: jak przekształcić tyranów, jakimi wszyscy jesteśmy w wieku, powiedzmy, dwóch lat – w demokratów? Jak uparte dzieci zmieniają się w odpowiedzialnych dorosłych? Gdzie uczymy się, że życie przeżywane tylko dla samego siebie lub zdobycia władzy czy przyjemności nie jest życiem ani szlachetnym, ani szczęśliwym, ani też sprzyjającym demokratycznemu obywatelstwu? Uczymy się tego w rodzinie i uczymy się tego w małżeństwie. Rodzina jest miejscem, w którym ci wszyscy piękni i krnąbrni dwuletni tyrani są przekształceni w przyszłych demokratycznych obywateli. Później w życiu małżeństwo, z jego rytmem dawania i otrzymywania, poświęcania się i przyjmowania poświęcenia drugiej osoby, pomaga nam w odwróceniu ze skupienia się na samych sobie, co jest historią ludzkiego dojrzwania.

PRAWO DARU I PIERWSZA SZKOŁA WOLNOŚCI

Chyba najtrwalszym fałszem, jaki przeniknął do XXI wieku z wieku XX jest herezja asertywności: psychologiczne twierdzenie, że ludzkie szczęście odnajduje się w podkreślaniu własnego „ja” oraz związane z tym polityczne twierdzenie, iż celem demokracji jest spełnianie pragnień imperialnie niezależnego „Ja”.

Małżeństwo, z drugiej strony, jest szkołą, w której zdobywamy wyższy stopień naukowy z dyscypliny, którą rozpoczęliśmy studiować jako dzieci, żyjąc

w naszych rodzinach: dyscypliny daru z samych siebie, która uczy nas, że to ofiarowanie, nie asertywność, jest królewską drogą ludzkiego rozwoju, ludzkiego szczęścia oraz prawdziwej dojrzałości. Jan Paweł II nazwał to „Prawem Daru”, często cytował dyskusję nad tym zagadnieniem podczas Soboru Watykańskiego II w swym nauczaniu oraz umieścił prawo daru z samego siebie w centrum swego filozoficznego personalizmu oraz swej etyki³.

Pierwsza szkoła, w której uczymy się prawdy zawartej w Prawie Daru, rodzina – ojciec, matka i dzieci – jest także pierwszą szkołą wolności. To w rodzinie uczymy się, że wolność nie jest samowolą: jest ona wolnym wyborem dobra ze względu na prawy powód oraz czynieniem owego dobra jako moralnego przyzwyczajenia lub cnoty. W taki to sposób zdrowie rodzinnego życia jest istotną miarą zdrowia demokratycznego życia w społeczeństwie: nie dlatego, jakoby rodziny były mini-demokracjami, bo takowymi nie są, ale ponieważ w rodzinie uczymy się przyzwyczajień serca i umysłu, które pozwalają nam być obywatelami demokracji. Demokracja bowiem nie jest jedynie zestawem procedur – jeśli demokracja jest stylem życia charakteryzującym się uprzejmością, tolerancją, szacunkiem dla innych, różniących się od nas oraz rozumną i ożywioną debatą – to rodzina jest pierwszą szkołą, w której uczymy się podstawowych umiejętności lub cnót demokratycznego sposobu życia.

Nie bez powodu komunistyczne rządy robiły wszystko, co w ich mocy, by złać klasyczne struktury życia rodzinnego. Człowiek bezpieczny w miłości swej rodziny jest człowiekiem zdolnym do oporu wobec tyranii. Dzieci wychowywane do prawego życia przez swych kochających rodziców nie mogły być zamienione w małe roboty przez komunistyczne organizacje młodzieżowe. Rodziny żyjące w szczerości wobec siebie były mniej podatne na komunistyczną kulturę kłamstwa oraz lepiej przygotowane na podejmowanie ryzyka mówienia prawdy, co jest częścią tego, co Jan Paweł II nazwał „ryzykiem wolności”, przemawiając do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1995 roku. Gdyby polskiemu komunizmowi udało się zniszczyć tkankę polskiego życia rodzinnego w dziesięcioleciach następujących po II wojnie światowej, nie byłoby rewolucji 1989 roku.

Dlatego też demokratyczne państwo ma prawdziwy interes w zdrowiu rodziny. Rodziny, prawidłowo rozumiane, są pierwszymi szkołami wolności. Jednak jeśli Zachód nie odkryje ponownie pewnych starożytnych prawd, jest wysoce prawdopodobne, że przyszłe generacje będą starały się uczyć prawdy o wolności w „rodzinach” tworzonych na mocy prawa jako samo-określające się wspólnoty wygody. To zaś stanowi poważne wyzwanie dla rodziny jako pierwszej szkoły wolności.

³ „To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (*Gaudium et spes*, 24).

Stąd rola państwa w tym zakresie nie jest jedynie negatywna, tzn. nie polega jedynie na odmawianiu redefiniowania „małżeństwa” poprzez przymusowe użycie państwowej władzy. Rola państwa polega na prawnym uznaniu przymierza miłości i odpowiedzialności, jakim jest prawidłowo pojęte małżeństwo. Małżeństwo, innymi słowy, jest społeczną rzeczywistością oceniającą państwo, gdyż małżeństwo i rodzina są podstawowymi jednostkami obywatelskiego społeczeństwa, państwo zaś istnieje po to, by takiemu społeczeństwu służyć.

Warto się nad tym punktem nieco dłużej zastanowić. Pojęcie nietykalności rodziny – wyrażone na przykład w starożytnej zasadzie, że rodzice są pierwszymi wychowawcami dzieci i jako tacy zachowują podstawową odpowiedzialność za edukację swych dzieci – jest istotnym elementem budującym społeczeństwo obywatelskie oraz istotną zaporą przeciwko niszczącej mocy współczesnego państwa. Wszystkie nowoczesne biurokratyczne państwa posiadają wbudowaną tendencję powiększania zakresu swoich wpływów; w swej najbardziej radykalnej formie tendencja ta doprowadziła do słynnego żądania Mussoliniego: „Nic poza państwem, wszystko w ramach państwa, wszystko dla państwa”. Rodzina jest rodzajem naturalnej zapory dla takich pretensji. Dlatego ważnym jest, dokładnie dla dobra demokracji, by bronić klasycznego rozumienia natury przywilejów rodziny, łącznie z twierdzeniem, że wybór edukacji dzieci spoczywa, w pierwszym rzędzie, na rodzicach, nie zaś na władzach państwowych.

DYSKUSJA SPOŁECZNA NA FORUM PUBLICZNYM

Biorąc udział w dyskusji nad prawidłowo rozumianym małżeństwem i rodziną, katolicy w Europie i Ameryce powinni mówić prawdziwie publicznym językiem, odnosząc się do prawd moralnych poznawalnych rozumowo. Jak zasugerował to w zeszłym miesiącu w ONZ papież Benedykt XVI, a Jan Paweł II w roku 1995, naturalne prawo moralne – prawdy moralne poznawalne rozumowo w każdych warunkach kulturowych – może być rodzajem uniwersalnej „gramatyki”, zamieniającą jazgot (czym zazwyczaj jest polityczna debata) w prawdziwą rozmowę, prawdziwy dialog. Co więcej, dostarczając argumentów za prawidłowo rozumianym małżeństwem i rodziną, mamy po naszej stronie poważną część ostatnich badań z zakresu nauk społecznych.

Nie ulega wątpliwości, co potwierdzają empiryczne dowody, że dzieci rozwijają się lepiej, gdy są wychowywane przez rodziców pozostających w stabilnym małżeństwie. Nie ma też wątpliwości co do tego, co znów potwierdza empiria, że stabilne małżeństwa i stabilne rodziny mają większe szanse na powodzenie ekonomiczne. Różnorakie eksperymenty społeczne ostatnich dekad – „otwarte” małżeństwa, rodziny pozbawione ojca, częste narodziny nieślubnych dzieci – przyczyniły się do wielu ludzkich cierpień oraz wielu społecznych upadków. Nie jest to sprawą katolickiego dogmatu czy też czyjejs osobistej opinii: to sprawa empirycznego faktu.

Stoi za nami także siła logiki. Jak zauważyłem przed chwilą, jeśli państwo uzurpuje sobie prawo do definiowania małżeństwa jako kontraktu pomiędzy Adamem i Stefanem, nie ma żadnego logicznego powodu, dla którego nie mogłoby ono zdefiniować małżeństwa jako wszelką konfigurację dorosłych pragnących dzielić ze sobą części swych ciał (i być może także rachunki bankowe). Większość ludzi wzdryga się na myśl o poligamii lub poliandrii; jednak jeśli „małżeństwo” jest tym, za co uznało je państwo, nie ma logicznego powodu, dla którego państwo nie mogłoby znaleźć miejsca w swej definicji małżeństwa dla poligamii i poliandrii. Nie ma też logicznego powodu, dla którego „rodzina” nie mogłaby być oparta na poligamicznych lub poliandrycznych relacjach między dorosłymi.

Czasami tego typu argument spotyka się z krytyką i jest określany jako argument „śliskiej ścieżki”. Bywam pytany, czy wierzę w „śliskie ścieżki”. Odpowiadam, że owszem, wierzę w nie w takim samym sensie, w jakim „wierzę” w Tatrę. One po prostu są i zsuwamy się po nich wyjątkowo szybko. Jedyne pytanie brzmi, czy potrafimy użyć hamulców.

OBLUBIENICA KOŚCIOŁA

Tak więc wysuwanie społecznych argumentów, opartych zarówno na wynikach badań nauk społecznych, jak i funkcjonujących w powszechnym przekonaniu, jest ważne w formowaniu polityki społecznej. Katolicy jednak mają możliwość wprowadzenia bogatszego arsenału argumentów w kształtowanie kultury, gdyż powinni mieć głębsze rozumienie małżeństwa i rodziny niż to wynikające z naturalnego prawa moralnego. Bowiem w katolickim rozumieniu, tak mocno wyrażanym przez blisko 27 lat przez Jana Pawła Wielkiego, małżeństwo i rodzina są ludzkimi oknami na świat nadprzyrodzony: ludzkimi doświadczeniami pozwalającymi nam zajrzeć w wewnętrzne życie samego Boga.

„Rodzina – uczył Jan Paweł w 1994 w *Liście do Rodzin* – bierze początek w miłości, jaką Stwórca ogarnia stworzony świat, co wyraziło się już «na początku», w Księdze Rodzaju (1,1)”⁴. Rodzina, innymi słowy, jest ucieleśnieniem dynamiki Bożej miłości, która stworzyła i nadal podtrzymuje w istnieniu cały świat. Dlatego św. Paweł mógł powiedzieć Efezjanom, że zgina kolana „przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,14-15). Dlatego też Jan Paweł II mógł napisać, że „wielki i zróżnicowany kosmos – świat istot żyjących – wpisany jest w ojcostwo samego Boga jako w swój odwieczny pierwowzór (por. Ef 3,14-16)”⁵.

Na tym świecie rodzina jest być może najczystszy lustrem – czy też odbiciem – miłości wspólnoty ofiarującej się i przyjmującej, jaką jest Święta Trójca. Gdy doświadczamy miłości, ofiarowania siebie oraz przyjęcia daru z samego

⁴ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 2.

⁵ Tamże, 6.

siebie w rodzinie, jest nam dane wejrzeć w życie samego Boga. Chrześcijańska doktryna Trójcy – wspólnota Boskich Osób żyjących odwiecznie w więzi wzajemnego obdarowywania i przyjmowania – sugeruje, że rodzina powinna być komunią osób, nie tylko zbiorowiskiem osób lub zgromadzeniem interesów. Życie Trójcy przypomina nam, że podczas gdy małżeństwo ma swoje kontraktowe i prawne wymiary, jest ono przede wszystkim przymierzem – przymierzem miłości, szacunku i odpowiedzialności ucieleśnionym we wzajemnej zgodzie pary małżeńskiej na życie w owocnej wspólnotcie.

Węzeł małżeński jest także, według św. Pawła, ludzką rzeczywistością, dzięki której zyskujemy wgląd w głębokości związku Chrystusa z Kościołem. Mamy tu do czynienia, jak uczy św. Paweł, z „wielką tajemnicą” i głęboką prawdą: miłość Chrystusa do swego Kościoła jest miłością *oblubieńczą*, zjednoczeniem dwojga w jednym ciele, zjednoczeniem radykalnego daru spotykającego całkowitą otwartość i zdolność przyjmowania, zjednoczeniem wyrażającym się w owocności nowego życia. Wejście w małżeństwo i utworzenie rodziny jest zatem materią przymierza, nie jedynie kontraktu: związki, jakie wchodzą tutaj w grę są intymnie osobiste i duchowe, nie jedynie prawne. Wszystko to zaś ma związek z faktem, że prawidłowo pojęte małżeństwo jest sprawą mężczyzny, kobiety i dzieci: wzajemnego daru z siebie, przyjmowania daru oraz owocności.

Wszystko to pozwala nam zrozumieć, dlaczego ojcowie Kościoła nazywali rodzinę *ecclesiola*, („mały Kościół” lub „domowy Kościół”). Podobnie nauczał Jan Paweł II: „Rodzina sama jest wielką Bożą tajemnicą. Rodzina sama jest jako «Kościół domowy» *oblubienicą Chrystusa*. Cały Kościół powszechny, a w nim każdy Kościół partykularny staje się oblubienicą Chrystusa poprzez «Kościół domowy», poprzez tę miłość, którą w nim się przeżywa: miłość małżeńską, rodzicielską, siostrzaną i braterską, miłość, która jest wspólnotą osób i pokoleń, miłość ludzką, która jest nie do pomyślenia bez Oblubieńca, bez tamtej miłości, którą On pierwszy umiłował do końca”⁶.

Ta głęboka tajemnica oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła rzuca także światło na racjonalistyczny gnostycyzm leżący u podstaw tak wielu dzisiejszych nieporozumień wokół małżeństwa i rodziny. Nasz wiek nie przepada za tajemnicami, za rzeczywistościami, które nie dają się zredukować do formalnych twierdzeń lub sylogizmów, a mogą być jedynie poznane w miłości. Stąd *tajemnica* naszego stworzenia jako mężczyzn i kobiety umyka tym, którzy wyobrażają sobie, że fakt ten jest przypadkiem biologicznej ewolucji bez ludzkiego lub moralnego znaczenia. Jednak przeoczenie tajemnicy „stworzenia mężczyzną i kobietą” (por. Rdz 1,27) jest przeoczeniem pierwszego znaku Stwórcy ukazującego w stworzeniu swoją wewnętrzną naturę jako *communio personarum* – komunie osób. To zaś prowadzi do głębszej ślepoty, tak opisanej przez Jana Pawła II w jego *Liście do rodzin*: [Nowoczesność wraz ze swym racjonalizmem i gnostycyzmem]

⁶ Tamże, 19.

„jeśli nawet uznaje możliwość, a nawet potrzebę deizmu, to zdecydowanie nie do przyjęcia jest (...) Bóg, który staje się człowiekiem, aby człowieka odkupić. Dla racjonalizmu nie do pomyślenia jest Bóg, który jest Odkupicielem, ani tym bardziej Bóg, który jest «Oblubieńcem», źródłem absolutnym wszelkiej miłości oblubieńczej między ludźmi”⁷.

Jeśli zatem Kościół naucza i przepowiada „wielką tajemnicę, sakrament miłości i życia, który ma swój początek w stworzeniu i w Odkupieniu, którego gwarantem jest Chrystus-Oblubieniec”⁸, to pomaga on uzdrowić jedną z wielkich ran nowoczesności i ponowoczesności: niezdolność świata do przyjęcia tajemnicy, czyli innymi słowy, zamknięcie się na miłość. To przepowiadanie i nauczanie prawdy o małżeństwie i rodzinie jest wykonywaniem wielkiej posługi wobec ludzkości poprzez pomaganie w odbudowywaniu ludzkiej umiejętności zdumienia, które jest początkiem naszego postrzegania prawdy i miłości.

MAŁŻEŃSTWO I PRZYSZŁOŚĆ EUROPY

Niech mi będzie wolno zakończyć te rozważania odniesieniem ich do współczesnych warunków panujących w Europie.

Europa umiera. Umiera z braku dzieci. Nie jest to tylko kwiecista przenośnia; to demograficzna rzeczywistość. Ani jedno z państw członkowskich Unii Europejskiej nie osiąga dodatniego przyrostu naturalnego. Istnieje wiele powodów takich wzorów nieplodności: powody socjologiczne, powody psychologiczne, powody ekonomiczne, powody farmaceutyczne, polityczne i ideologiczne. Jednak niech mi będzie wolno zasugerować, że gdy cały kontynent – bogatszy, zdrowszy i bezpieczniejszy niż kiedykolwiek – przestaje tworzyć ludzką przyszłość w najbardziej elementarnym sensie poprzez rodzenie następnych pokoleń, coś jest głęboko nie w porządku w sferze ludzkiego ducha. U źródła obecnego kryzysu demograficznego Europy leży kryzys duchowy, w którym żelazne prawo asertywności zatriumfowało, przynajmniej na jakiś czas, nad łagodnym Prawem Daru. W swym tryumfie żelazne prawo asertywności wyprodukowało duchowo znudzony kontynent, znudzony do tego stopnia, że zanudza się na śmierć.

Dlatego też promowanie i obrona właściwie rozumianego małżeństwa i rodziny musi stać się częścią Nowej Ewangelizacji, do której Jan Paweł II wzywał Kościół. Sukces Nowej Ewangelizacji w Europie jest decydujący dla sukcesu demokracji w Europie. Demokracja nie jest maszyną, która może działać sama z siebie, nie może też przetrwać, jeśli demokratyczne państwo przyjmie, że ma prawo do stwarzania od nowa ludzkiej natury poprzez prawo i państwowy przymus. Potrzeba pewnej krytycznej ilości ludzi posiadających cnoty wypływające z Prawa Daru, aby demokratyczna samorządność zaczęła działać tak, by wynikiem netto

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

jej działalności był ludzki rozwój. Europa, w której małżeństwo i rodzina może znaczyć wszystko, co tylko poddyktuje Bruksela, nie jest Europą, która długo pozostanie demokratyczną w prawidłowym znaczeniu tego słowa. Europa, w której Bruksela może redefiniować małżeństwo i rodzinę tak, by odpowiadała konwencji post-modernistycznej poprawności jest Europą, która wcześniej czy później stanie się dyktaturą relatywizmu, skąpo przebranego totalitaryzmu.

Polska ma ważną, a być może nawet decydującą, rolę w Nowej Ewangelizacji Europy oraz umacnianiu prawdziwej demokracji w Europie. Zaś w Janie Pawle II posiada zarówno potężnego orędownika oraz przykład, w jaki sposób prowadzić dyskusję, aby osoby, którym nie został dany dar wiary, oraz osoby, który ten dar odrzuciły, usłyszały, a być może nawet przyjęły, prawdę o małżeństwie i rodzinie. Czy Polska odegra tę rolę pomyślnie będzie jednym z ważniejszych testów dojrzałości polskiego Kościoła, polskiego społeczeństwa oraz polskiej demokracji. Stawka jest wysoka. I tak, jak Polska była niegdyś *antemurale Christianitatis*, wierzę, że istnieją podstawy, by ufać, iż Polska XXI wieku może być *defensor veritatis* – może zrodzić dla Europy prawdziwą wolność.

SUMMARY

Let us bear witness to Christ in families

The main purpose of the paper is to show a situation of a family in the context of social and cultural changes and new legal regulations introduced throughout Europe. The author in his reflections refers to fundamental issues concerning marriage and family shown by John Paul II in his apostolic exhortation "Familiaris consortio" which was a fruit of the Synod of Bishops devoted to a family from 1980. According to the author many documents by John Paul II exhibited an incredible insight into the future. What most of the world could see only vaguely, the pope was able to grasp with a remarkable clarity. He expressed his teaching on a subject of a family in a prophetic way in the exhortation "Familiaris consortio". In this case he could see clearly that both the promise of a family life in the contemporary times and problems which families face have a lot to do with a basic set of questions: does our understanding of what a family is and our reflection on a family's role reflect a correct understanding of human freedom?

The said issues are the major topic of the presented paper.

Ks. dr Arkadiusz Wuwer

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

„GENIUSZ KOBIECY” W ŻYCIU SPOŁECZNYM NOTA NA MARGINESIE *EVANGELIUM VITAE*¹

„Istnieje bowiem swoisty *geniusz kobiecy*,
którego bardzo potrzebuje zarówno
społeczeństwo, jak i Kościół”

Jan Paweł II, Castel Gandolfo (23.07.1995)

Na współczesnej kulturze – stwierdza Jan Paweł II (1920-2005) – ciąży „dzie-
dzictwo przeszłości, kiedy to bardzo poważne przeszkody stawały na drodze ży-
ciowej kobiet: nie uznawano ich godności, lekceważono ich prawa, a nierzadko
spychano na margines życia społecznego. Te uwarunkowania nie pozwalały im
być do końca sobą i zubożyły całą ludzkość, pozbawiając ją cennych duchowych
bogactw”². Rzeczywiście, historia podręcznikowa rzadko docenia wkład kobiet
w tworzenie kultury i cywilizacji, jest „pisana jak opowieść o dokonaniach męż-
czyzn”, a tymczasem „jej najlepsza część jest bardzo często kształtowana przez
wytrwałe i konsekwentne działanie kobiet na rzecz dobra”³. Jeszcze dzisiaj w wie-
lu zakątkach świata uniemożliwia się kobietom udział w sprawowaniu funkcji
publicznych, na różne sposoby dyskryminuje się je pod względem społecznym,
politycznym i gospodarczym. Istnieją systemy, które odmawiają kobietom ich

¹ *Evangelium vitae* [dalej: EV], podpisana w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, 25.03.1995, była jedenastą encykliką Jana Pawła II, a drugą, po *Veritatis splendor* (6.08.1993), całkowicie poświęconą problemom teologiczno-moralnym. Nadzwyczajny Konsystorz Kardynałów obradujący w Rzymie w dniach od 4 do 7.04.1991, po wysłuchaniu przemówienia Ojca Świętego, w którym stwierdził, że „walka między cywilizacją śmierci a cywilizacją życia i miłości trwa” oraz po konferencji kard. Josepha Ratzingera (1926-) na temat współczesnych zagrożeń życia ludzkiego, uchwalili deklarację, w której zwrócił się do papieża, by „autorytetem Następcy św. Piotra potwierdził wartość ludzkiego życia i jego nienaruszalność nawiązując do obecnej sytuacji i do zagrażających mu niebezpieczeństw” (EV 5). W odpowiedzi Jan Paweł II powierzył Radzie do spraw Rodziny, na czele której stał wówczas kard. Lopez Trujillo (1935-2008), ale pod kierunkiem kard. Ratzingera, ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, prace nad przygotowaniem encykliki *Evangelium vitae*. Por. J. Kowalski, *Kontekst powstania encykliki „Evangelium vitae” i jej istotne treści. Życie dar nienaruszalny*, Wrocław 1995, s. 23.

² Jan Paweł II, *Dzień Kobiet* (rozważanie podczas modlitwy na Anioł Pański, 8.03.1998), nr 2, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_08031998.htm.

³ Jan Paweł II, *List [przesłanie] „It is with Genuine Pleasure” do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie* (26.05.1995), nr 6, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 8-9 (1995), s. 18.

podstawowych praw, stosując segregację ze względu na płeć, zakaz studiowania, pracy zawodowej, publicznego wypowiedzania poglądów⁴. „Godne ubolewania są te (...) obyczaje i praktyki, które pozbawiają kobiety ich praw i należnego im szacunku”⁵ – ubolewał Jan Paweł II.

Ten wielki „apostoł geniuszu kobiety”⁶ wielokrotnie podkreślał, że chrześcijaństwo zobowiązani są do promowania „nowego feminizmu”⁷, którego celem byłoby zniesienie nierówności związanych z płcią oraz należyte docenienie właściwych kobietom zdolności i talentów.

Efektywność inicjatyw zmierzających do pełnego wypełnienia zadań, jakie wymienia w tym zakresie Jan Paweł II w 99 numerze encykliki *Evangelium vitae*⁸, w znacznej mierze uzależniona jest od uświadomienia sobie dwóch zasadniczych wymiarów społecznych owego „geniuszu”, jakimi są: „nadawania pełnej godności życiu małżeńskiemu i macierzyństwu” oraz „zapewnienia kulturze moralnego wymiaru”⁹.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Dzień Kobiet...*, nr 2.

⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* (14.06.1995), nr 82 [dalej: EA]. W przesłaniu do Gertrude Mongella (1945-), sekretarz generalnej IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej Kobiecie, jaka odbyła się w Pekinie w dniach 4-15.09.1995, Jan Paweł II wspominał o problemie „straszliwego wyzysku kobiet i dziewcząt, który istnieje we wszystkich częściach świata”, dodając, że „opinia publiczna zaczyna dopiero zdawać sobie sprawę z nieludzkich warunków, w jakich muszą często pracować kobiety i dzieci, zwłaszcza w mniej rozwiniętych regionach świata”. Zob. Jan Paweł II, *List [przesłanie] „It is with Genuine Pleasure”...*, s. 18.

⁶ Zob. I. Rogulski, *Jan Paweł II - apostoł geniuszu kobiety*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/jp2_apostolkob.html.

⁷ Tematykę „nowego feminizmu” poruszano wielokrotnie w formie publicystycznej, np. E. Adamiak, *Czy można być katolicką feministką w Polsce?*, Tygodnik Powszechny 7 (1999); tejeż, *Trzy listy*, Kontrapunkt. Magazyn Tygodnika Powszechnego, 8/9 (1998); „Nowemu feminizmowi” poświęcony został także cały numer miesięcznika „Więź” - 1 (1998). W nim na szczególną uwagę zasługują m.in.: I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 11-19; A. Kozińska-Bałdyga, *Kobiety, feminizm, demokracja*, s. 45-54; M.A. Glendon, *Spojrzenie na nowy feminizm*, s. 68-79; M. O'Brien Steinfelds, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, s. 80-90. Wśród opracowań naukowych warto zwrócić uwagę na: *Polskie oblicza feminizmu. Materiały z konferencji „Polskie oblicza feminizmu”*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 2000.

⁸ „W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznąć i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyżczenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”. EV 99.

⁹ „Na uwagę wszystkich szczególnie zasługują dwa doniosłe zadania spełniane przez kobietę. Pierwszym z nich jest *nadanie pełnej godności życiu małżeńskiemu i macierzyństwu*. Dziś otwierają się przed kobietą nowe możliwości głębszego zrozumienia i pełniejszej realizacji ludzkich i chrześcijańskich wartości wpisanych w życie małżeńskie i doświadczenie macierzyństwa. Jej inteligencja, miłość i zdecydowanie mogą nakłonić męzczyznę - męża i ojca - do przewyżczenia nawyku stałej lub prawie stałej nieobecności, co więcej, mogą doprowadzić do nawiązania między nimi nowych relacji międzyosobowej komunii. Następnym zadaniem kobiety jest *zapewnienie kulturze moralnego wymiaru*, czyli tego, co czyni ją *godną człowieka*, w jego życiu osobistym i społecznym. Sobór Watykański II dostrzega powiązanie pomiędzy moralnym wymiarem kultury i uczestnictwem świeckich w królewskiej misji Chrystusa: «ludzie świeccy winni wspólnymi

GENIUSZ NADAWANIA PEŁNEJ GODNOŚCI ŻYCIU MAŁŻEŃSKIEMU I MACIERZYŃSTWU

Opisując miejsce kobiety w Kościele i społeczeństwie, Jan Paweł II wychodzi od biblijnej wizji stworzenia i powołania człowieka. Kobieta i mężczyzna, odzwierciedlając „obraz” Boga w Trójcy Świętej Jedyne, są komplementarni¹⁰. Oboje, obdarzeni są taką samą godnością i wolnością, pozostają w jednakowej relacji z Bogiem, co jednak nie sprawia, że są tacy sami. Pierwotna „równość” nie wyklucza „różności”. Ten szczególny rodzaj bytowania człowieka, dopełniający się we wzajemnej komunii, papież nazywa „jednością dwojga”¹¹. Pozwala ona na przełamanie, właściwej ludzkiej egzystencji, bytowej samotności i uzdalnia do przeżywania wspólnotowego wymiaru istnienia na wzór relacji wewnątrz Trójcy Świętej.

Wraz z grzechem pierworodnym relacja pierwszych rodziców zaczyna się jednak zmieniać – uczy papież-Polak. „Kiedy w opisie biblijnym czytamy wypowiedziane do kobiety słowa: «ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą» (Rdz 3,16), wówczas odkrywamy załamanie się i stałe zagrożenie tej właśnie «jedności dwojga», która odpowiada godności obrazu i podobieństwa Bożego w obojgu. Takie zagrożenie dotyczy jednak bardziej kobiety” – stwierdza Jan Paweł II i wyjaśnia: „Do bycia bowiem «bezinteresownym darem», co oznacza żyć «dla» drugiego, dołącza się «panowanie»: «on będzie panował nad tobą». Owo panowanie wskazuje na zakłócenie i «zachwianie tej podstawowej równości», jaką w «jedności dwojga» posiadają mężczyzna i kobieta – i to przede wszystkim na niekorzyść kobiety; tymczasem tylko równość wynikająca z osobowej godności obojga może nadawać wzajemnym odniesieniom charakter prawdziwej *communio personarum*. Jeśli naruszenie tej równości, która jest zarazem darem i prawem pochodzącym od samego Boga-Stwórcy, niesie z sobą upośledzenie kobiety, to równocześnie pomniejsza ono także prawdziwą godność mężczyzny”¹².

Skoro to grzech (brak miłości) wywołał i wywołuje „zakłócenie i «zachwianie tej podstawowej równości», jaką w «jedności dwojga» posiadają mężczyzna i kobieta – i to przede wszystkim na niekorzyść kobiety”, to miłość, w której

siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urządzenia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu, aby to wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało. Tak postępując, przepoją kulturę i dzieła ludzkie wartością moralną”⁷. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, (30.12.1988), nr 51 [dalej: ChL].

¹⁰ Zob. M. Chmielewski, *Duchowość kobiety w świetle jej zadań małżeńsko-rodzinnych*, w: *Małżeństwo - przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 184.

¹¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), nr 6 [dalej: MD].

¹² MD 10.

przeżywaniu i okazywaniu wyraża się równość pomiędzy ludźmi, „może nadać wzajemnym odniesieniom charakter prawdziwej *communio personarum*”.

Powołanie do miłości, najbardziej fundamentalne powołanie każdego człowieka, w szczególny sposób odnosi się jednak do kobiety. Ma ona wyjątkowe predyspozycje nie tylko do przyjmowania miłości, ale też do obdarzania nią innych. Kobieta jest tą, która „doznaje miłości”, a więc tą, którą się kocha, ale także tą, która – doświadczając miłości – „w wyjątkowy sposób na nią odpowiada”¹³. Jan Paweł II wręcz twierdzi, że „kobieta nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko obdarowując miłością innych”¹⁴.

Bóg w szczególny sposób umieścił kobietę w porządku miłości, zatem bez miłości jej życie (tak samo zresztą jak i życie mężczyzny) traci sens. W miłości zaś kobieta, ze względu na swą szczególną wrażliwość, staje się „znakiem czulej dobroci Boga do ludzkości” oraz „świadczeniem tajemnicy Kościoła”¹⁵. Kościół zaś, wpatrzony w postać Maryi, „widzi w kobiecie odbłaski piękna, które odzwierciedla najwznioślejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie: całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty”¹⁶. Szacunek, podziw i cześć dla kobiety wyraża także wielokrotne podkreślanie, że Bóg, właśnie ze względu na kobiecość – która charakteryzuje się wrażliwością, moralną siłą i duchową mocą – w szczególny sposób zawiera kobiecie człowieka¹⁷.

W aspekcie społecznym miłość stanowi pierwszy i najgłębszy wyraz „geniuszu kobiecego”: „W naszej epoce zdobycze wiedzy i techniki pozwalają osiągnąć nieznanym przedtem stopień dobrobytu materialnego dla jednych, co niestety niesie z sobą równoczesne zepchnięcie na margines innych. W taki sposób ten postęp jednostronny może również oznaczać stopniowy zanik wrażliwości na człowieka, na to, co istotowo ludzkie. W tym sensie przede wszystkim nasze czasy oczekują na objawienie się owego «geniuszu» kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że «największa jest miłość» (1 Kor 13,13)”¹⁸.

¹³ E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999, s. 52.

¹⁴ MD 30.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata* (25.03.1996), nr 57 [dalej: VC].

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987), nr 46 [dalej: RM].

¹⁷ „Kobieta jest mocna świadomością zawierzenia, mocna tym, że Bóg «zawierza jej człowiekowi» zawsze i wszędzie, nawet w warunkach społecznego upośledzenia, w jakich może ona się znaleźć. Ta świadomość i to zasadnicze powołanie mówią kobiecie o godności, jaką otrzymuje od samego Boga, a to czyni ją «dzielną», umacnia jej powołanie. W taki też sposób owa «niewiasta dzielna» (por. Prz 31,10) staje się niezastąpionym oparciem i źródłem duchowej siły dla innych, którzy odczuwają w niej wielkie energie duchowe. Takim właśnie «dzielnym niewiastom» zawdzięczają wiele ich rodziny, a niejednokrotnie całe narody”. MD 30; por. Jan Paweł II, *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju. Oredzie na XXVIII Światowy Dzień Pokoju* (1.01.1995), nr 3.

¹⁸ MD 30.

Miłość w życiu kobiety ściśle wiąże się z jej powołaniem do macierzyństwa. Jan Paweł II stwierdza, że „niezależnie od tego, jak wiele istotnych ról może pełnić kobieta, wszystko w niej – fizjologia, psychologia, naturalna obyczajowość, poczucie moralne, religijne, a nawet estetyczne – to wszystko ujawnia i podkreśla jej postawę, zdolność i misję wydania na świat nowego istnienia”¹⁹. Zrodzenie dziecka jest „wydarzeniem głęboko ludzkim i wysoce religijnym”²⁰. Poprzez macierzyństwo kobieta wypełnia misję powszechnego kapłaństwa²¹. Macierzyństwo stanowi też szczególną część „wspólnego” – mężczyzny i kobiety – rodzicielstwa. Ważne jest, „aby mężczyzna był tego w pełni świadom, że w tym wspólnym ich rodzicielstwie zaciąga on szczególnie dług wobec kobiety”²². Mężczyzna, będąc niejako „na zewnątrz” procesu rodzenia, swego ojcostwa uczy się na wzór macierzyństwa żony, która także jego otacza owym macierzyństwem. Ta swoista szkoła rodzicielstwa jest tak istotna, że powinien na niej bazować każdy program równouprawnienia – uczy Jan Paweł II²³.

Papież nawiązuje w ten sposób do swoich wcześniejszych poglądów, gdy jeszcze jako Karol Wojtyła wskazywał, że w przypadku małżeństwa, macierzyństwo, owszem, polega zasadniczo na cielesnym zrodzeniu przez kobietę dziecka, ale wypełnia się także w nieustannym „rodzeniu” poprzez wychowanie potomstwa ku pełni człowieczeństwa. Ten trud odpowiedzialności za dziecko, podejmowany z miłości, owocuje nie tylko prawidłowym rozwojem fizycznym, ale także prawidłowym rozwojem na poziomie uczuć, emocji i, przede wszystkim, na poziomie ducha²⁴.

Niektóre współczesne prądy myślowe, w tym np. różne prądy feminizmu, skłaniają do postrzegania macierzyństwa, jako swoistego ograniczenia narzuconego kobiecie. W związku z tym wiele ze współczesnych mód i trendów społeczno-kulturowych domaga się zalegalizowania prawa do aborcji, postrzegając dziecko za wroga kobiety i przeszkodę w jej rozwoju. Kościół takie poglądy i działania uważa za „wypaczenie”, gdyż kobieta „znajduje naturalny rozkwit w macierzyństwie”²⁵. Właśnie ze względu na specyficzną więź matki z dzieckiem, kobiety powinny bronić życia od jego poczęcia, aż po naturalną śmierć²⁶. W tym kontekście szczególnie słowa otuchy Jan Paweł II kieruje do kobiet, które dopuściły się aborcji. Wyznacza

¹⁹ Jan Paweł II, *Niezwykła wielkość macierzyństwa* (audiencja generalna, 20.07.1994), L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 9-10 (1994), s. 25, 26.

²⁰ Por. EV 43.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Macierzyństwo w kontekście powszechnego kapłaństwa* (audiencja generalna, 27.07.1994), L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 11 (1994), s. 31, 32; por. MD 7, 10.

²² MD 18.

²³ Por. MD 18-19.

²⁴ „Kobieta pojmuje i uczy innych, że ludzkie relacje są autentyczne, jeśli się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, akceptowanej i kochanej ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki, jak na przykład przydatność, siła, inteligencja, uroda, zdrowie”. EV 99; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Niezwykła wielkość macierzyństwa*, nr 1.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju...*, nr 11.

im szczególne zadanie i zachęca do jego podjęcia: polega ono na dawaniu wobec świata świadectwa o wartości życia i na kształtowaniu nowego sposobu patrzenia na świat. Wzywając Boże miłosierdzie, nie przekreśla tych matek, gdyż często nie tylko kobieta winna jest grzechu, którego konsekwencje ponosi często w osamotnieniu i opuszczeniu²⁷.

Macierzyństwo nie ogranicza się jednak do funkcji biologicznej i wychowawczej, ale sięga jeszcze głębiej – polega ono na „rodzeniu” w sensie duchowym. Do takiego wymiaru bycia osobą i zarazem bycia w pełni kobietą jest powołana każda kobieta, również nie będąca małżonką. Poprzez duchowy wymiar rodzenia uwidacznia się podobieństwo do pierwotnego rodzicielstwa, którego pierwowzorem jest Bóg-Ojciec. Dlatego teologia, mówiąc o macierzyństwie duchowym, rozpatruje je także w porządku nadprzyrodzonym i rozumie, jako przekazywanie życia Bożego.

Praktykowanie postawy duchowego rodzenia przynosi owoc w postawie większej otwartości wobec świata i ma swoje głębokie uzasadnienie w macierzyńskiej misji Maryi²⁸. Ona, mocą Ducha Świętego, poczęła i porodziła Jezusa Chrystusa Syna Bożego. On jest źródłem życia nadprzyrodzonego, a Maryja, rodząc Źródło Życia, stała się Matką tych, którzy z tego Źródła czerpią dla siebie życie Boże, które całkowicie jest darem łaski. Maryi przysługuje zatem tytuł Duchowej Matki tych wszystkich, którzy rodzą się do nowego życia.

Jak wyjaśnia Joseph Ratzinger, macierzyństwo Maryi otwiera także macierzyństwo Kościoła. Jako „Ciało Chrystusa” i „Komunia wiernych”, przekazuje On wiarę, udziela sakramentów i w ten sposób rodzi coraz to nowe członki. Człowiek rodzi się do Kościoła i w ten sposób Kościół jest wobec niego duchową Matką. Jednocześnie macierzyństwo Kościoła realizuje się poprzez ludzi. Każdy człowiek, który jest w stanie łaski, pełni macierzyńskie funkcje względem innych. Dusza napełniona Bogiem posiada cechy równocześnie dziewictwa i macierzyństwa. Jest dziewicą, bo całkowicie należy do Boga, jest matką – bo przekazuje nadprzyrodzone życie. Łaska, którą posiada człowiek jest zawsze na użytek jego własny i innych. Jest to posiadanie macierzyńskie, a więc otwarte na innych, a nie zamknięte w sobie²⁹.

²⁷ W pierwotnej wersji nr 99 encykliki *Evangelium vitae*, zamieszczonej w wydaniu typicznym, znalazło się w tym kontekście zdanie: „Odkryjecie, że nic jeszcze nie jest stracone, i będziecie mogły poprosić o przebaczenie także swoje dziecko: ono teraz żyje w Bogu”. Zostało ono wykreślone z tekstu encykliki i zastąpione zdaniem: „Temu samemu Ojcu i Jego miłosierdziu możecie też z nadzieją zawierzyć wasze dziecko”. Zob. www.vatican.va/edocs/POL0014/_P2R.HTM, wersja poprawiona: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_pl.html. Zmiany te są związane z dyskusją nad możliwością zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu, której ostateczną wykładnię przedstawiła Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie „Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu” z 19.01.2007.

²⁸ Por. VC 57.

²⁹ Por. J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, *Maria Chiesa nascente*, Roma 1981.

Żywego świadectwa tej tajemnicy Kościoła, w którym oblubieńcza miłość odnosi się bezpośrednio do Boga, zaś miłość macierzyńska skierowana jest do wszystkich ludzi – jak wskazuje Jan Paweł II – nie jest pozbawione także życie kobiet konsekrowanych bądź żyjących w dziewictwie³⁰. Dojrzałe przeżywana miłość do Chrystusa jest „prawdziwie płodna” i wyraża się w dziełach miłosierdzia wobec najbardziej potrzebujących, przyczyniając się do rozszerzania dzieła ewangelizacji³¹. W duchowym macierzyństwie kobiety mogą ożywić wzajemną wymianę darów w Kościele oraz wzbogacać refleksję teologiczną. Wzorem i praktycznym przykładem takiej postawy jest św. Teresa od Dzieciątka Jezus (Marie Françoise Thérèse Martin, 1873-1897), ogłoszona 19.10.1997 przez Jana Pawła II Doktorem Kościoła³².

GENIUSZ ZAPEWNIANIA KULTURZE WYMIARU MORALNEGO

Zmiany cywilizacyjne wpłynęły na kształt rodziny i pozycję kobiety. W przeszłości warsztat pracy znajdował się w domu lub w jego pobliżu. Wraz z rozwojem industrializacji zarówno mężczyzna jak i kobieta zostali zmuszeni do podejmowania pracy z dala od domu, co poważnie wpłynęło na relacje wewnątrzrodzinne. W konsekwencji, według Henryka Domańskiego (1927-), wszystkie cztery aspekty nierówności płci, jakie wyróżnia się obecnie, powiązane są ze sferą pracy lub jej braku. Są to: a) socjalizacja w rodzinie – to w rodzinie następuje podział ról kobiet i mężczyzn, określenie miejsca kobiety; b) wejście w system edukacyjny i wejście na rynek pracy – gdzie kobiety spotykają się z segregacją zawodową; c) nierówność zarobków – średnio mężczyźni zarabiają o około 30% więcej niż kobiety na tych samych stanowiskach oraz d) feminizacja ubóstwa – określonego jako dochody poniżej 50% średniej krajowej i wykluczenie z rynku pracy – wśród ubogich liczącą grupę stanowią kobiety, przeważają wśród nich wdowy z dziećmi, kobiety samotnie wychowujące dzieci i kobiety samotne³³.

Aby zaistniała prawdziwa równość, o jaką dopomina się Kościół, kobieta powinna być akceptowana w swej „inności od mężczyzny”, dlatego też społeczeństwo powinno uznać jej zadania macierzyńskie i rodzinne, które w stosunku do zadań publicznych są nadrzędne³⁴. Należy zatem – jak twierdzi Jan Paweł II

³⁰ Por. MD 18, 21.

³¹ Por. VC 57.

³² Por. tamże, nr 58. Pierwszymi kobietami, jakie ogłoszono Doktorami Kościoła były wyniesione do tej godności przez Pawła VI (Giovanni Battista Montini, 1897-1978) w dniu 27.10.1970: św. Teresa od Jezusa (Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada z Avili, 1515-1582) oraz św. Katarzyna ze Sieny (Caterina Benincasa, 1347-1380).

³³ Por. H. Domański, *Miejsce kobiet*, <http://www.batory.org.pl/debaty/kobiety.htm> [dostęp: 28.07.2005].

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca. Przemówienie do włóknianek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Uniontex”*,

– przede wszystkim przywrócić rodzinie jej pierwotną wartość³⁵. Apeluje więc o przywrócenie właściwego rozumienia obowiązków rodzicielskich i domowych nie tylko w wymiarze kulturowym, ale także ekonomicznym: „Nauka społeczna Kościoła przede wszystkim wysuwa żądanie, aby było w pełni docenione jako praca to wszystko, co kobieta czyni w domu, cała działalność matki i wychowawczyni. To jest wielka praca. I ta wielka praca nie może być społecznie deprecjonowana, musi być stale dowartościowywana, jeśli społeczeństwo nie ma działać na własną szkodę”³⁶. Zatem społeczeństwo powinno umożliwić kobiecie wybór jej aktywności. W zależności od tego, czy chce ona zająć się jedynie sprawami domu, czy chce podjąć pracę zawodową, obie te drogi powinny być w równym stopniu możliwe do realizacji, zaś nic nie powinno zmuszać kobiety do dramatycznego nieraz wyboru pomiędzy pracą a rodziną. Praca kobiet poza domem nie powinna być wyżej ceniona niż ta w domu³⁷.

(13.06.1987), L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 1987, nr 5 bis, s. 13.

³⁵ Stolica Apostolska za najbardziej niebezpieczne dla kobiet w sferze pracy uważa następujące tendencje: „a) «wyzwolenie» kobiety przy takim założeniu, że życie rodzinne i macierzyństwo są zagrożeniem i ograniczeniem, okazuje się coraz wyraźniej złudne. Takie «wyzwolenie», które często pozostawia kobietę samą i niezadowoloną, potwierdza, że prawdziwa promocja ludzka - mężczyzny i kobiety - wiąże się z rodziną, opartą na małżeństwie między mężczyzną i kobietą; z rodziną, autentyczną wspólnotą życia i miłości, niezastąpionym miejscem wzrastania w człowieczeństwie każdej osoby; b) eliminacja form dyskryminacji kobiet wymaga nie tylko odpowiedniego prawodawstwa, ale i nowych postaw i zachowań w płaszczyźnie społecznej, kulturalnej i duchowej; c) ażeby odejść od pojmowania awansu kobiety zbyt związanego z horyzontem społeczeństw wysoko uprzemysłowionych, trzeba zwrócić uwagę społeczności międzynarodowej na sytuację ogromnej rzeszy kobiet żyjących w różnych krajach będących na drodze rozwoju. Kobiety te często dźwigają ciężar ubóstwa, którego konsekwencje ujawniają się w niekorzystnych warunkach życia, w braku służby zdrowia, warunków sanitarnych, szkół, a poza tym w rozbiciu rodziny poprzez migrację i pracę sezonową. Pozostawione same przez mężów muszą zająć się materialnym i duchowym utrzymaniem rodzin. Systemy neoliberalne, doprowadzone do ostatecznych konsekwencji, eliminują wszelkie elementy polityki społecznej, służące grupom zepchniętym na margines, w szczególności kobietom i ich rodzinom żyjącym w skrajnym ubóstwie; d) we współczesnych społeczeństwach pojawiają się nowe formy alienacji kobiety i wykorzystania jej w charakterze przedmiotu, te formy, którym sprzyja kultura hedonistyczna i indywidualistyczna i które propagują środki przekazu; e) głębokie przemiany, jakie wywołuje rewolucja technologiczna w sferze produkcji i pracy – restrukturyzacje pociągające za sobą przenoszenie zatrudnienia, ciągle zmiany cykli produkcyjnych, redukcja godzin pracy, praca w niepełnym wymiarze, zajęcia bardziej osobiste i elastyczne – skłaniają do poszukiwania nowych wyrazów równowagi między zatrudnieniem, obowiązkami rodzinnymi, wypoczynkiem i wolontariatem; f) jeśli rozpad bloków polityczno-militarnych wydaje się lepiej gwarantować międzynarodowe bezpieczeństwo, to jednak mnożą się konflikty lokalne: uderzają one w ludność odbijając się w sposób dramatyczny na stanie środowiska, warunkach życia rodzinnego i społecznego. Grupy ludności nieobjęte bezpośrednio konfliktami – w tym kobiety – też ponoszą ich konsekwencje”. Zob. Jan Paweł II, *List [przesłanie] “It is with Genuine Pleasure”...*, nr 4.

³⁶ Jan Paweł II, *Powołanie, na które składa się...*, s. 13.

³⁷ „Kościół zatem może i powinien dopomóc współczesnemu społeczeństwu, nawołując nieustrudzenie do uznania i poszanowania przez wszystkich niezastąpionej wartości pracy kobiety w domu. Ma to szczególne znaczenie w pracy wychowawczej: wtedy bowiem zostanie usunięte samo źródło możliwej dyskryminacji między różnymi rodzajami prac i zawodami, gdy stanie się jasne, że w każdej dziedzinie wszyscy podejmują zadania, mając jednakowe prawa i jednakową

Jan Paweł II wyraża troskę o zdrowie pracujących kobiet, wskazuje na jej uciążliwość. Zauważa, że kobiety pracują często w bardzo ciężkich warunkach, apeluje o stworzenie stałej opieki zdrowotnej (zakłady pracy chronionej) i sprzyjającego im środowiska pracy³⁸. Społeczeństwo musi jednak przejść jeszcze wiele transformacji, by taki stan rzeczy był możliwy³⁹.

Cele takiej transformacji opisuje Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*: „Praca stanowi podstawę kształtowania życia rodzinnego, które jest naturalnym prawem i powołaniem człowieka. Te dwa kręgi wartości – jeden związany z pracą, drugi wynikający z rodzinnego charakteru życia ludzkiego muszą łączyć się z sobą prawidłowo i prawidłowo wzajemnie się przenikać. Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę. Praca i pracowitość warunkują także cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy «staje się człowiekiem» między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania. Oczywiście, że wchodzi tutaj w grę poniekąd dwa znaczenia pracy: ta, która warunkuje życie i utrzymanie rodziny – i ta, poprzez którą urzeczywistniają się cele rodziny, zwłaszcza wychowanie; tym niemniej te dwa znaczenia pracy łączą się z sobą i dopełniają w różnych punktach.

W całości należy przypomnieć i stwierdzić, iż rodzina stanowi jeden z najważniejszych układów odniesienia, wedle których musi być kształtowany społeczno-etyczny porządek pracy ludzkiej. (...) Rodzina jest bowiem równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem pierwszą wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka⁴⁰.

W tworzeniu relacji wspólnoto- i kulturotwórczych znajduje się szczególnie ważna przestrzeń, w której ujawnia się „kobięcy geniusz”. Jest on zwłaszcza potrzebny do chronienia tego, co związane z godnością człowieka, niesienia pomocy ludzkości i działań na rzecz promowania pokoju⁴¹. „Jest to jeden ze «znaków czasu» – mówił Jan Paweł II do zgromadzonych w Castel Gandolfo 23.07.1995 – że rola kobiety zyskuje coraz większe uznanie nie tylko w środowisku rodzinnym, ale także w szerszym kontekście wszystkich form działalności społecznej. Bez udziału

odpowiedzialność. W ten sposób obraz Boga w mężczyźnie i kobiecie zajaśnieje jeszcze bardziej”. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981), nr 23 [dalej: FC].

³⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1.05.1991), nr 33.

³⁹ „Społeczeństwo winno stworzyć takie struktury, aby kobiety zamężne i matki *nie były w praktyce zmuszone* do pracy poza domem, i aby ich rodziny mogły godnie żyć i rozwijać się pomyślnie nawet wtedy, gdy kobieta poświęca się całkowicie własnej rodzinie. Należy ponadto przezwyciężyć mentalność, według której większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem, niż praca w rodzinie. Wymaga to jednak, by mężczyźni poważali i miłowali kobietę z całym szacunkiem dla jej godności, i aby społeczeństwo stwarzało i rozwijało warunki sprzyjające pracy domowej”. FC 23.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (14.09.1981), nr 10.

⁴¹ Por. MD 1, 30.

kobiet społeczeństwo jest mniej żywotne, kultura mniej bogata, pokój mniej trwały. Dlatego trzeba uznać za przejaw głębokiej niesprawiedliwości – wymierzonej nie tylko przeciw kobiecie, ale przeciw całemu społeczeństwu – te sytuacje, które uniemożliwiają kobietom rozwinięcie wszystkich swoich zdolności i ofiarowania całego bogactwa swoich darów⁴².

Do zadań kobiety należy podejmowanie inicjatyw na rzecz humanizacji społeczeństwa, gdyż „musi (...) niepokoić upadek wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury moralnej – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w «dehumanizację». Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji⁴³.”

To kobiety, dzięki swemu „sentymentalnemu” stosunkowi do istot żyjących, liczą się z ich losem i w sposób bardziej oddany dbają o to, by nie stała się im krzywda. Kobiety posiadają umiejętność odróżniania tego, co faktycznie godzi w ich godność⁴⁴, dlatego mają czuwać nad moralnością społeczeństwa. One też, jako bardziej wyczulone na zło, mają stanowić niejako kręgosłup moralny poszczególnych społeczności⁴⁵. Specyficznym zadaniem kobiet jest troska o podtrzymywanie kultury pokoju. Jan Paweł II pragnie, aby wprowadzały go one we wszelkie płaszczyzny życia: mają łagodzić konflikty i stać na straży prawdy tam,

⁴² Jan Paweł II, *Kobieta bardziej społeczna* (Castel Gandolfo, 23.07.1995), http://pokolenie-jp2.pl/info.php?dzial=1995_07_23.

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980), nr 6.

⁴⁴ Por. ChL 51.

⁴⁵ Związki „geniuszu kobiecego” z prawami człowieka we współczesnej kulturze były głównym tematem międzynarodowej konferencji „Życie, rodzina, rozwój. Rola kobiet w promowaniu praw człowieka” zwołanej w Rzymie, w dniach 20-21.03.2009, z inicjatywy Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”. Na zakończenie konferencji Przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, kard. Renato Martino (1932-) stwierdził: „Nie będzie żadnego «nowego feminizmu» bez Boga. (...) Emancypacja kobiet stanowi wydarzenie epokowe, jednak w związku z dwuznacznością i wewnętrzną sprzecznością wielu jej przejawów, wymaga ze strony wierzących rozeznania, dla odróżnienia w niej dobra od zła. W tej perspektywie «nowy feminizm» zaproponowany przez Jana Pawła II powinien czerpać z wyzwalającej mocy Ewangelii. Ma to w pierwszym rzędzie polegać na odrzuceniu balastu kulturowego niesionego zarówno przez niedorozwój, jak i «nadrozwój» społeczny. Oba te zjawiska godzą w integralną godność kobiety i jej podstawowe prawa jako osoby, hamując jej autentyczny rozwój”. Do owego balastu kard. Martino zaliczył: mentalność proborocyjną oraz absolutyzowanie pluralizmu, rozciągane także na sferę niepodważalnych wartości. Współorganizatorami konferencji było: Światowe Przymierze Kobiet na rzecz Życia i Rodziny (WWALF) oraz Światowa Unia Katolickich Organizacji Kobięcych (UMOFK/WUCWO). Por. <http://www.pcgp.it/dati/2009-03/20-999999/MA-DONNE-introduzione.doc>.

gdzie ludzki egoizm i ludzka duma stwarzają często sztuczne bariery⁴⁶; mają nawoływać do pokoju: „słowami i gestami, a w chwilach najbardziej dramatycznych niemym głosem swojego cierpienia”⁴⁷. Jednakże, aby kobieta szerzyła pokój, najpierw sama musi kultywować go w sobie.

Niezastąpioną rolę dla kobiet papież widzi również w tworzeniu „nowej kultury sprzyjającej życiu”: „w dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu – pisze w *Evangelium vitae* – kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”⁴⁸ – to istota zadań, jakie Jan Paweł II wyznacza kobietom i mężczyznom na „nowe czasy”. „Należy z przekonaniem starać się o otworzenie kobietom jak najszerszego dostępu do wszystkich sfer kultury, gospodarki, polityki, a także życia Kościoła, tak aby całe społeczeństwo stawało się coraz bogatsze dzięki darom męskości i kobiecości. (...) Nie chodzi tu oczywiście o przeciwstawianie kobiety mężczyźnie, bo jest przecież oczywiste, że podstawowe wartości są wspólne. Ale zyskują one w mężczyźnie i w kobiecie odmienne zabarwienie, brzmienia i akcenty i właśnie ta różnorodność jest źródłem bogactwa”⁴⁹.

Jan Paweł II zauważa, że do zapewnienia kobiecie należnego miejsca w Kościele i społeczeństwie, jak zaleca w *Christifideles laici*, „należy dokonać pogłębionych studiów w zakresie podstaw antropologicznych i teologicznych dla rozwiązania problemów związanych z prawdziwym znaczeniem i godnością obu płci”⁵⁰.

Zadania kobiety powinny obejmować także społeczną sferę odniesień religijnych. Papież w kobietach dostrzega ogromny potencjał wiary, która umacnia się we wspólnocie. Kobiety, bardziej nakierowane na osobę, przypominają o wspólnotowym wymiarze człowieka⁵¹, w którym kobieta przede wszystkim ma pomagać mężczyźnie (a mężczyzna kobiecie) w stawaniu się i byciu człowiekiem⁵².

Udział kobiet w strukturach kościelnych powinien rozwijać talent kobiet do przekazywania wiary⁵³. Kobiety towarzyszyły Chrystusowi pod krzyżem, w sobotę po śmierci Chrystusa umacniały w wierze Apostołów, w końcu jako pierwsze

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju...*, nr 2.

⁴⁷ Jan Paweł II, *List [przesłanie] "It is with Genuine Pleasure"...*, nr 5.

⁴⁸ EV 99.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Kobieta bardziej społeczna*.

⁵⁰ ChL 50.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *W trosce o godność kobiety* (audiencja generalna, 24.11.1999), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_24111999.html, nr 3.

⁵² „Kobieta ma «pomagać» mężczyźnie – a zarazem on ma jej pomagać – przede wszystkim w samym «byciu człowiekiem»; pozwala im niejako stale na nowo odkrywać i potwierdzać integralny sens człowieczeństwa. Łatwo zrozumieć, że – na tej podstawowej płaszczyźnie chodzi o «pomoc» obustronną, o «pomoc» wzajemną”. MD 7.

⁵³ ChL 51.

przyniosły wiadomość o Zmartwychwstaniu. Wtedy to ujawniła się „intuicyjna natura inteligencji kobiety”, która sprawia, że są one bardziej otwarte na prawdę objawioną, posiadają większą zdolność odczytywania sensu wydarzeń i gotowość do przyjęcia orędzia ewangelicznego⁵⁴. Jak wiadomo kobiety przez proces wychowania stają się pierwszymi przekazicielkami i nauczycielkami wiary. Ich poziom wiary jest kluczowy dla wiary dziecka i osób im bliskich. Powinny one stawać się promotorkami nowej ewangelizacji⁵⁵, nie tylko na poziomie własnej rodziny, ale także społeczności ludzkiej⁵⁶.

Papież, nieraz przełamując stereotypy, zaprasza kobiety do współpracy w ramach Kościoła instytucjonalnego. Uzasadnia, że na mocy chrztu i bierzmowania kobieta, tak jak mężczyzna, otrzymuje udział w potrójnym urzędzie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim, a to upoważnia ją i włącza do uczestnictwa w podstawowym apostołacie Kościoła – ewangelizacji⁵⁷. Dlatego też widzi potrzebę umożliwienia kobietom uczestnictwa w różnych formach działalności Kościoła i na różnych szczeblach, przede wszystkim w sprawach, które ich dotyczą⁵⁸. Jan Paweł II poddaje pod rozważenie sprawę udziału kobiet w radach duszpasterskich diecezji i parafii, w synodach diecezjalnych i partykularnych. Ojcowie synodalni, odpowiadając na apel papieża, napiszą: „Kobiety winne uczestniczyć w życiu Kościoła, nie podlegając żadnej dyskryminacji, również w procesie konsultacji i wypracowywania decyzji”⁵⁹.

Mają one prawo uczestniczyć w synodach i współtworzyć dokumenty partykularne. Ważne jest, aby korzystały z tej możliwości, gdyż wtedy będą mogły wzbogacić Kościół o kobiecą mądrość i doświadczenie przeżywania wiary⁶⁰. Papież dziękuje za wkład w budowanie Kościoła tym kobietom, które w przeszłości czyniły to nawet w obliczu poważnych trudności. Zatem skoro Kościół otwiera się na współpracę z kobietami, to i one powinny aktywnie włączyć się w to zadanie i, świadome swej godności, jeszcze pełniej przyczynić się do szerzenia dobra⁶¹.

Kobiety wreszcie powinny dbać o swój wizerunek społeczny, szczególnie ten przekazywany przez media. Jan Paweł II widzi potrzebę stworzenia pozytywnego, medialnego obrazu kobiety, który można osiągnąć poprzez popieranie programów edukacyjnych, uczenie krytycznego podejścia do treści przekazywanych przez media, dzielenie się swoimi opiniami z osobami mającymi wpływ na ich tworzenie i emitowanie. Zatem istotne jest także wnoszenie sprzeciwu wobec programów i reklam, które uwłaczają godności kobiet i wyrażają lekceważenie dla ich

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Szerokie pole działania kobiety w Kościele* (audiencja generalna, 13.07.1994), nr 3-4, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 9-10 (1994), s. 24.

⁵⁵ Por. ChL 49, 51.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Szerokie pole działania kobiety w Kościele*, nr 5.

⁵⁷ Por. ChL 51.

⁵⁸ Por. VC 58; por. EA 121.

⁵⁹ ChL 51.

⁶⁰ Por. ChL 49.

⁶¹ Por. tamże.

roli w społeczeństwie. Dodatkowo kobiety powinny się przygotować do pełnienia twórczych i kierowniczych ról w środkach masowego przekazu, po to, by „odcisnąć znamię swego «geniuszu» na własnej pracy i działalności zawodowej”⁶².

Jest bardzo ważne, aby w każdym społeczeństwie prawa kobiet były respektowane, a także by społeczeństwa w pełni rozwinięte gospodarczo i dysponujące nieraz pewną nadwyżką dóbr umiały dostrzec potrzeby uboższej części ludzkości i pośpieszyły jej z pomocą. Nie będzie to możliwe bez należytego uznania roli i godności kobiety oraz znaczenia jej specyficznego wkładu w postęp społeczeństwa: „Gdy kobiety mają możliwość przekazywania pełni swoich darów całej społeczności, prowadzi to do korzystnego przekształcenia samoświadomości społeczeństwa i jego organizacji” – pisze Jan Paweł II⁶³. Wyraża też nadzieję, że pełniejsze uznanie misji kobiety oraz głębsza świadomość kobiet konsekwentnych dotycząca ich roli, wpłynie na jeszcze większe zaangażowanie w służbę Królestwu Bożemu⁶⁴.

* * *

Najdoskonalszym wzorem kobiety, na który wskazuje Jan Paweł II, jest Maryja. Podkreśla, że Maryja przez wybraństwo odkrywa w sobie w pełni taką niewia-
stę, jaka była w zamyśle Boga, dlatego jest ona nazywana „nowym stworzeniem”,
tą, która ukazała nowy początek godności i powołania kobiety, łącząc w sobie dwa
podstawowe powołania: macierzyństwo i dziewictwo. W niej znajdują one nowy
sens i wzajemnie się tłumaczą. W Maryi, „łaski pełnej”, to, co kobiecie osiągnęło
pełnię doskonałości. W hymnie Magnificat brzmią słowa „wielkie rzeczy uczynił
mi Wszechmocny”⁶⁵, co oznacza odkrycie własnego, kobiecego człowieczeń-
stwa, a więc odkrycie na nowo swojej godności. Maryja przeżywa swą kobiecość,
znajdując w niej pełną i prawdziwą realizację samej siebie. Spełnia swoją misję
poprzez macierzyństwo, a przez zawarcie przymierza z Bogiem staje się reprezen-
tantką całej ludzkości. Obecna w Kościele wspiera lud kroczący do Boga⁶⁶.

Jednak Stolica Apostolska pragnie kontynuować działania na rzecz kobiet
nie tylko w aspekcie refleksji i formacji, ale również w działaniu. Priorytetowe
cele tych działań są następujące: „a) umacniać świadomość godności osoby i jej
niezbywalnych praw; b) ułatwiać kobietom wykorzystanie swoich zdolności dla
własnego i społeczeństwa rozwoju; c) zapewnić słuszną równowagę siły roboczej
w społeczeństwie uznając ważność pracy kobiet; d) ułatwiać kobietom dostęp

⁶² Jan Paweł II, List na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (1996) *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sdssp_24011996.html.

⁶³ Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju 1995*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 1 (1995), s. 9.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Łk 1,49.

⁶⁶ Por. MD 2, 4, 5, 11.

do stanowisk we wszystkich dziedzinach, włącznie z polityką; e) kontynuować walkę z wszelkimi formami ubóstwa w szczególności z bezrobociem i wynikającą zeń marginalizacją; f) mobilizować wszystkie siły w walce z analfabetyzmem; g) zapewnić dla każdego wieku wychowanie rodzinne, z wychowaniem do odpowiedzialnego ojcostwa⁶⁷.

Dopiero ich spełnienie sprawi, że myśl Jana Pawła II doczeka się pełnej recepcji. Tymczasem rozpoznanie i społeczne wyrażenie „kobiecego geniuszu” stanowi wezwanie, które ciągle czeka na realizację⁶⁸.

RIASSUNTO

„Genio femminile” nella vita sociale – l’annotazione al margine dell’„Evangelium vitae”

Nell’insegnamento di Giovanni Paolo II, nel contesto della missione, parecchie volte appare l’esspressione “genio femminile”, in modo particolare messa in rilievo nel numero 99 dell’ enciclica „Evangelium vitae”. Nell’articolo si cerca di interpretare ed approfondire tale definizione in riferimento all’insieme dell’insegnamento di papa Wojtyła.

La chiave metodologica viene legata all’indicazione che i compiti delle donne si concentrano sul: “dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità” e sull’“assicurare la dimensione morale della cultura” (ChL, n. 51). Seguendo tali due sentieri si descrive delle aricolazioni del “genio femminile” sul campo di realizzare della vocazione all’amore coniugale e spirituale nonché nell’ambiente degli impegni materni ed educativi nel contesto fisico, psico e spirituale. La seconda, complementare strada, porta alla riflessione sulla vita familiare, sul lavoro e sui compiti delle donne nel formare una “cultura nuova” e la vita ecclesiastica. Su ambedue le vie vengono sottolineati dei tratti caratterizzanti del “genio femminile” necessario per ridare alla società odierna una dimensione morale.

In conclusione vengono elencate alcune iniziative di riflessione, formazione ed azione della Sede Apostolica intraprese con l’obiettivo di creare delle condizioni indispensabili per mettere in pratica tutto il potenziale della riflessione di Giovanni Paolo II sul “genio femminile”.

⁶⁷ Stolica Apostolska, *Raport na IV Międzynarodową Konferencję na temat Kobiety*, (Pekin 1995), <http://www.kns.gower.pl/stolica/kobiety.htm>.

⁶⁸ Bp Piotr Libera (1951-) w wywiadzie udzielonym Katolickiej Agencji Informacyjnej (KAI) 27.02.2009 mówił: „(Dzisiaj) w Kościele potrzebna jest przede wszystkim uważna, pogłębiona lektura dokumentów papieskich i Stolicy Apostolskiej, mówiących o roli kobiety we wspólnocie wierzących. Z tej lektury płyną konkretne wnioski i wskazania. Potrzebna jest następnie odwaga i rozważa we wprowadzeniu w życie tego, czego uczy Kościół na temat kobiet”. A. Petrowa-Wasilewicz, *Bp Piotr Libera: Trzeba stworzyć mocne lobby kobiet chrześcijańskich*, <http://ekai.pl/wywiad/x18395/bp-piotr-libera-trzeba-stworzyc-mocne-lobby-kobiet-chrzescijanskich>.

Ks. dr Antoni Jucewicz

Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

IDEOLOGIA POSTMODERNIZMU A WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA RODZINY

WSTĘP

We współczesnej refleksji teologicznej temat rodziny zajmuje coraz ważniejsze miejsce. Przyczyną tego stanu rzeczy jest z pewnością, zwłaszcza po ogłoszeniu Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* i Listu do Rodzin *Gratissimum sane*, potrzeba pogłębienia teologii małżeństwa i rodziny oraz wskazanie na wartość płciowości ludzkiej jako rzeczywistości włączonej w realizację *komunii osób*. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają – z uwagi na implikacje pastoralne i pedagogiczne – dywagacje na temat roli i zadań rodziców, metod i zasad wychowania w duchu chrześcijańskiego personalizmu, znaczenie jakości relacji w rodzinie w odniesieniu do kształtowania osobowości dziecka itp.

Obok wymienionych tematów, dyskursowi w środowisku teologów katolickich towarzyszy pytanie o duchowo-moralny stan rodziny w dobie globalizacji i panujących trendów ideowych i społeczno-kulturowych. Wśród omawianych kwestii na osobną uwagę zasługuje nurt ideowy zwany postmodernizmem. To on – w stopniu bardzo znaczącym – jest nośnikiem nie tylko nowych koncepcji antropologicznych, ale także w sposób znaczący przyczynia się do tworzenia nowych paradygmatów społecznych, jednocześnie kwestionując wartość rodziny jako podstawowej i niezastąpionej wspólnoty osób. Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie wpływu postmodernizmu na powstawanie nowych, zrekonstruowanych wzorców życia wspólnego, stanowiących zagrożenie dla rodziny.

RODZINA – FUNDAMENTALNE I NIEZASTĄPIONE ŚRODOWISKO CZŁOWIEKA

Wspólnota rodzinna od wieków stanowi podstawową wartość społeczną i fundamentalne, a jednocześnie niezastąpione i niezbywalne środowisko humanizacji osoby. Z punktu widzenia relacji międzyludzkich, stanowi wspólnotę najpełniejszą i jedyną w swoim rodzaju, ponieważ u jej podstaw nie istnieje jakakolwiek umowa społeczna, lecz wartość podstawowa – miłość osób, które tworzą *komunię osób*. Rodzina znajduje ontyczny początek w miłości, jaką Bóg od momentu stworzenia ogarnia świat, a co znajduje swoje najgłębsze zrozumienie

w tajemnicy Wcielenia, gdy Syn Boży poprzez rodzinę wszedł w dzieje ludzkości i „zjednoczył się (...) z każdym człowiekiem”¹.

Rodzina zbudowana jest na małżeństwie, głębokim i komplementarnym, a zarazem naturalnym w porządku ontycznym, związku mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozzerwalnej, wiernej i wyłącznej miłości małżeńskiej². Rodzina, nie będąca tylko zwykłą jednostką prawną, społeczną czy ekonomiczną stanowi najgłębszą wspólnotę miłości i solidarności, właściwe środowisko przekazywania wartości etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, tak istotnych dla bycia i rozwoju osoby³. Za Janem Pawłem II można powiedzieć, że „pośród tych wielu dróg rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, (...) od której nie może on się odłączyć”⁴.

Kościół podkreśla wartość i rolę rodziny i uważa ją za miejsce uprzywilejowane swego Bosko-ludzkiego organizmu, co znajduje swój wyraz w tym, że rodzinę nazywa *Kościółem domowym* czy *małym Kościołem*. Nie dziwi zatem fakt, że wspólnota wierzących otacza tę podstawową wspólnotę szczególną uwagą i troską oraz podejmuje wszelkiego rodzaju starania, aby rodzina była *Bogiem silna* i miała coraz lepsze warunki do życia i wszechstronnego rozwoju.

Jednak współczesny Kościół i rodzina znalazły się dziś w szczególnej sytuacji kulturowo-społecznej. Nie chodzi tu jednak tylko o zmiany polityczne, ekonomiczne czy związane ze zmianą struktury demograficznej, z postępującą globalizacją, a w związku z tym urbanizacją i przemodelowaniem struktury zatrudnienia. Chodzi o coś bardziej poważnego, a jednocześnie bardziej dotykającego tego, czym jest rodzina w swej istocie. U podłoża ideologicznego zagrożenia rodziny leży koncepcja, której szczególnym wyznacznikiem jest podważenie obiektywnej wartości prawdy o człowieku, a w konsekwencji zmiana modelu życia społecznego. Jej ideologiczne podłoże stanowi postmodernizm.

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA POSTMODERNIZMU

Pojęciem postmodernizmu określa się zespół poglądów rozmaitych myślicieli, wyznaczający tendencje we współczesnej kulturze, filozofii nauki, życiu społecznym i politycznym. Postmodernistyczne elementy postrzegania świata odnaleźć można u wielu filozofów, estetyków, czy nawet socjologów, których trudno przyporządkować do ściśle określonego, systematycznego nurtu filozoficznego. Stąd też byłaby dość trudnym przedsięwzięciem próba ścisłej definicji postmo-

¹ KDK 1.

² Por. *Karta Praw Rodziny* przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, w: http://www.rodzina-polska.pl/dok.php?art=program/archiwum/2001/prawa_rodziny.htm [dostęp: 20.01.2009], p. B.

³ Por. tamże, p. E.

⁴ GS 2.

dernizmu⁵. Można natomiast określić jego ogólne założenia. Znamioną cechą postmodernizmu jest agnostycyzm, polegający na zakwestionowaniu zdolności poznawczych ludzkiego rozumu i przyjęciu antyracjonalności istnienia i funkcjonowania świata i człowieka. Według E. Gellnera, postmodernizm „otwarcie opowiada się za relatywizmem (...) jednocześnie jest wrogiem idei unikatowej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej i transcendentnej prawdy. Prawda jest nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta, subiektywna”⁶.

Można powiedzieć, że paradygmatem epistemologicznym jest irracjonalność, polegająca na negatywnej ocenie intelektu i ludzkiego poznania, na rzecz pozarozumowych doświadczeń, intuicyjnych i emocjonalnych. Choć – jak twierdzą postmoderniści – rozum pozostaje, lecz ma on tylko niejako funkcję fotograficzną – ma rejestrować strumień ludzkich wrażeń. Stąd nie poznaje on żadnej prawdy ontologicznej w klasycznym rozumieniu, a jedynie rejestruje pewne zjawiska – powierzchowne, zewnętrzne, często sprzeczne między sobą, które to obrazy świadomości w równym stopniu zasługują na miano prawdziwości⁷. Miejsce prawdy ma zająć ideał tolerancji i pluralizmu.

Poznanie – z punktu widzenia postmodernizmu – widziane jest podobnie jak w koncepcji heglowskiej, według której wszystko jest historycznie zmienne. Jest czymś nieuchwytnym, wielopostaciowym, ukrytym i subiektywnym oraz ma charakter na wskroś kulturowy, kontekstowy, historyczny, konwencjonalistyczny i antyesencjalistyczny⁸. W ten sposób poznającemu podmiotowi przyznaje się władzę decydowania samemu o *prawdzie*. Ów subiektywizm widzi człowieka jako tego, który ma moc kreowania wartości, na czele z prawdą i dobrem, a nawet z kreacją natury osoby⁹.

Postmodernizm wpisuje się w te nurty myślenia, które całkowicie odrzucają metafizykę, nie dlatego, aby poszukiwać wiedzy w faktach empirycznie weryfikowalnych, lecz by a priori zanegować prawdę i racjonalność świata, wartości moralne i ludzkie poznanie. Postmoderniści odrzucają zatem filozofię modernistyczną, a więc taką, która cechuje się racjonalizmem i empiryzmem. Odrzucenie tezy o racjonalności świata, przekreśla długą i bogatą tradycję filozoficzną Zachodu. Refleksja filozoficzna staje się wówczas swoistą grą bez reguł, fantazjowaniem, w którym myśliciel zaproszony jest do produkowania efemerycznych idei i pojęć, całkowicie pozbawionych swoich desygnatów. Filozofia przestaje być ambitnym poszukiwaniem racji istnienia. Staje się natomiast nietwórczą dekonstrukcją¹⁰.

⁵ A. Szahaj, *Postmodernizm - Jean Francois Lyotard*, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. 2, wyd. 2 rozszerzone i uzupełnione, red. J. Pawlak, Toruń 1995, s. 275.

⁶ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 37.

⁷ C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 63.

⁸ Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum...*, s. 36, 37.

⁹ Materiały z sympozjum *Ewangelizować czy tolerować? Wartości ewangeliczne w kulturze postmodernistycznej*, Sympozjum 2 (1998), s. 17.

¹⁰ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 11.

Jej owocem jest teza, że nie ma zasad rządzących światem, że nie jest on uporządkowany racjonalnie, że realnie istniejący świat jest konglomeratem chaotycznie nagromadzonych elementów. Rzeczywistość jest bowiem – w myśli postmodernistycznej – zlepkiem zatomizowanych fragmentów, nie mających swojej racjonalności i jednolitej struktury. Zdaniem przedstawicieli wspomnianego kierunku myślowego należy zanegować jakąkolwiek próbę poszukiwania obiektywnego obrazu świata i absolutnych wartości. Negacja kryterium prawdy i dobra wynika bowiem z koncepcji rozumu ludzkiego, któremu postmoderniści odmawiają kompetencji poznawczych¹¹. Postmoderniści uznają, że pojęcia i kategorie nie mają charakteru uniwersalnego, lecz są modyfikowane kulturowo i zmieniają się wraz z kulturą¹².

Zanegowanie możliwości poznania rzeczywistości i uznanie wielości i różnorodności *prawd* prowadzi do odrzucenia obiektywnego sensu rzeczywistości, racjonalnej i teleologicznej wizji świata, a także dezawuowania celu ludzkiej egzystencji¹³.

W konsekwencji negacja racjonalności świata wiedzie do odrzucenia racjonalności człowieka. Odtąd osoba nie znajduje ani w przestrzeni swojej immanencji, ani tym bardziej poza sobą jakichkolwiek pryncypiów, norm czy nawet ogólnych ukierunkowań. Teza o antysensie człowieka i pluralizmie zasad każe widzieć osobę jako istotę osamotnioną aksjologicznie, pozbawioną – istotnego dla człowieka jako istoty racjonalnej – sensu. W tej perspektywie istnienie człowieka nie znajduje racji istnienia. Człowiek jest tym, który istnieje poza sferą *logosu*. Jego istnienie jest akcydentalne, epizodyczne, wtopione w chaos kosmosu, zmierzające w nieznanym kierunku. J.P. Sartre, ideowy towarzysz postmodernizmu, prześmiewczo komentując Tomaszową relację bytu i dobra, powie, że „*ens et absurdum convertuntur*”¹⁴, widząc w strukturze świata i życiu człowieka absurdalność, a jednocześnie domagając się dla tego drugiego – choć jest on *bytem ku śmierci* – absolutnej wolności, negującej prawa Boże, a jednocześnie posiadającej atrybut niejako boski – tworzenia wszelkich wartości, łącznie z naturą człowieka¹⁵.

W postmodernistycznej antropologii w miejsce principium rzeczywistości człowieka – jego natury – pojawia się magazynowanie informacji o tym, co nieznanne, nowe i nierozstrzygnięte, co powoduje fragmentaryczne i niespójne postrzeganie rzeczywistości – pojawia się nowy paradygmat całkowitej dowolności i pluralizmu.

Ta antyteleologiczna wizja człowieka powiązana jest ściśle z postmodernistyczną wizją czasu. Czas – podobnie jak struktura świata – pojmowany jest jako zbiór momentów, między którymi nie zachodzi jakakolwiek ciągłość¹⁶. W przestrzeni

¹¹ Por. tamże, s. 11.

¹² Por. W. J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 44.

¹³ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, s. 10.

¹⁴ Por. Materiały z sympozjum *Ewangelizować czy tolerować?...*, s. 18.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 14n.

tego czasu człowiek jawi się jako wrzucony w historię, bez swej dziejowej tożsamości, dla którego nie istnieje ani przeszłość, ani teraźniejszość czy przyszłość¹⁷.

W związku z zanegowaniem racjonalności człowieka i prawdy jako takiej, w życiu etycznym pojawia się postulat pełnej dowolności. Znaczy to, że nie można mówić o żadnej bezwzględnej i kategorycznej etyce. Moralność musi być całkowicie pluralistyczna, indywidualna i autonomiczna, sytuacjonistyczna, okazjonalistyczna, a zwłaszcza permissywna. Permissywizm moralny zostaje sprzężony z takim sposobem postępowania, który nie wymaga żadnych eksplikacji, a którego praktykowanie przynosi prostą, o ile nie wręcz prymitywną wartość – przyjemność. Mariaż relatywizmu moralnego i hedonizmu ma być obowiązującym i niepodważalnym stylem bycia – byleby wyrażał wolny wybór sprawcy¹⁸.

Tak realizowane założenia postmodernizmu nieuchronnie prowadzą do postaw indywidualistycznych i rozluźnienia więzi społecznych. Nie ma bowiem żadnych stałych, absolutnych punktów odniesień. Pozostaje jedynie bieżące przeżywanie życia jako faktu, który nie ma żadnego celu. A skoro nie ma wartości ogólnie uznanych, nie ma znaczenia także wspólnota międzyludzka i jakiegokolwiek relacje, chyba że podejmowane dla egoistycznych i doraźnych celów. Jako rzeczywistość niezrozumiała jawią się takie pojęcia, jak: dobro wspólne, komunizm międzyludzka, podmiotowość zbiorowa, solidarność społeczna, naród, państwo. Życie społeczne, w tym także życie najmniejszych jednostek społecznych – rodziny (jakkolwiek się ją rozumie) – to istnienie obok siebie, pozbawione silnych i osobotwórczych więzi. To życie niezależnych monad, działających bez jakiegokolwiek sensownego związku z innymi. Na tym tle, miłość rozumiana jest jako doraźna i ulotna przyjemność¹⁹, a płciowość odseparowana jest nie tylko od postawy daru z siebie, trwałej wspólnoty osób, ale także od jakiegokolwiek uczucia towarzyszącego uaktywnieniu zdolności seksualnej. W związku z tym proponowana jest tzw. *wolna miłość* i różne formy kohabitacji²⁰.

POSTMODERNISTYCZNA RODZINA ZREKONSTRUOWANA

Tak formułowane postulaty postmodernizmu, sprzężone z laicką, liberalną i marksistowską wizją świata i człowieka, której towarzyszy zanegowanie Boga, prowadzi do tworzenia w przestrzeni życia społecznego nowych paradygmatów społeczno-kulturowych. Współczesne modele życia społecznego doskonale wpisują się w tezę o pozbawieniu społeczeństwa homogeniczności²¹, które – jak twierdzą postmoderniści – uległo bankructwu.

¹⁷ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, s. 14.

¹⁸ Por. Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 14.

¹⁹ Por. tamże, s. 64.

²⁰ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, s. 15.

²¹ Por. A. Szahaj, *Postmodernizm...*, s. 279.

Zachodzące obecnie przemiany społeczne, w dużej mierze inspirowane tezami postmodernizmu, dotknęły również rodziny. Jak twierdzi K. Slany, przeobrażenia na gruncie małżeństwa i rodziny można najogólniej określić jako przejście od modelu rodziny tradycyjnej i homogenicznej do modelu rodziny ponowoczesnej (albo post-rodzinnej) i heterogenicznej (nazwanej tak z uwagi na wielość jej form) oraz przejście z modelu społeczeństw familiarnych do społeczeństw indywidualistycznych²². Rodzina postmodernistyczna – zdaniem wspomnianej autorki – to *rodzina zrekonstruowana*, taka, która istnieje poza tradycyjnie określoną instytucją małżeństwa i rodziny. Charakterystyczną jej cechą jest różnorodność form strukturalnych. Stanowi ona alternatywę wobec klasycznie rozumianej rodziny, której podstawą jest małżeństwo mężczyzny i kobiety, jako rzeczywistość monogamiczna i formalna²³.

Postmodernizm, który podważa istnienie uniwersalnych i obiektywnych norm, a zarazem naturę człowieka jako zasadę bytu, proponuje paradygmat tożsamości nienormatywnej. Zaoferował tym samym nie tylko możliwość nieograniczonej autokreatywności jednostki, lecz także kreacji w ramach przestrzeni społeczno-kulturowej²⁴. Współczesną aplikacją postmodernistycznego paradygmatu tożsamości nienormatywnej jest – wyrosła na gruncie skrajnego feminizmu – idea *gender*. Angielski termin *gender* oznacza *rodzaj* i odnosi się do określenia człowieka w aspekcie płci. Ów *rodzaj*, to nic innego jak tzw. *płeć kulturowa* – czyli zespół czynników powstałych w przestrzeni kulturowej, które – jak twierdzą genderyści – mają decydujące znaczenie w formułowaniu świadomości płciowej²⁵. *Gender* jest nie tylko wykoncypowaną ideą antropologiczną, ale – co gorsza – przenika do rzeczywistości społecznej, politycznej, prawnej i edukacyjnej. Jej przesłanie wyraża się w żądaniu radykalnej rekonstrukcji relacji społecznych, a zarazem redefinicji osoby ludzkiej. Człowiek w świetle wspomnianej idei nie posiada principium bytu – natury, lecz jest niejako wykwitem społeczeństwa i norm konstruowanych przez kulturę, która ulega ciągłym przeobrażeniom. W ramach tej rekonstrukcji osoby, ona sama jawi się jako istota niedokończona, oczekująca niejako na swoje zdefiniowanie przez kulturę. Człowiek postrzegany jest jako produkt sił zewnętrznych, bezosobowych, mechanizmów społecznych, myśli i opinii ludzkich. Ponieważ genderyzm wprowadza dualizm w postrzeganiu człowieka, widząc zasadę jego istnienia w konstruowanej świadomości, ciało przestaje mieć znaczenie jako wartość osobowa i rzeczywistość, poprzez którą

²² K. Slany, *Modele życia rodzinnego*, Znak 2 (2005), s. 30.

²³ Por. tamże, s. 35.

²⁴ Por. M. Wałejko, *Gender a chrześcijańska antropologia personalistyczna*, w: <http://www.ckid.pl/content/view/297/1/> [dostęp: 02.03.2009].

²⁵ Wyznawcy wspomnianej propozycji antropologicznej twierdzą, że seksualność człowieka, jakkolwiek jest wstępnie określona przez płeć biologiczną (*sex*), to jednak w zasadniczym wymiarze jest określana przez społeczeństwo i kulturę, która tworzy *płeć kulturową (gender)*. Por. *Gender*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Gender> [dostęp: 20.02.2009].

wyraża się natura ontyczna osoby. Ciało ludzkie widziane jest jako pewnego rodzaju materiał biologiczny, który mógłby być poddany obróbkom. Ciało osoby – jak zauważa encyklika *Evangelium vitae*, odnosząc się do dualistycznych koncepcji osoby – zostaje zredukowane do „wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności”²⁶. Na problem ten wskazuje także encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*, gdy mówi o współczesnych, błędnych koncepcjach natury człowieka. Natura w przekonaniu różnych nurtów dualistycznej i redukcjonistycznej antropologii, do których należy zaliczyć *gender*, oznaczałaby to wszystko, co istnieje poza wolnością człowieka i to, co ją w pewnym sensie ogranicza. „Tak rozumiana natura obejmowałaby przede wszystkim ludzkie ciało, jego budowę i dynamizmy; przeciwieństwem tej rzeczywistości fizycznej miałyby być wszystko to, co *wytworzone*, a więc *kultura* jako dzieło i owoc wolności. Tak pojmowaną naturę można by rozpatrywać i traktować wyłącznie jako materiał biologiczny czy społeczny, którym wolno swobodnie dysponować”²⁷. Owo niczym nieskrępowane i dowolne dysponowanie ciałem ludzkim dokonuje się już dziś w biotechnologicznych przedsięwzięciach podejmowanych w ramach tzw. inżynierii genetycznej, w praktyce sztucznej prokreacji, operacjach zmierzających do tzw. zmiany płci itp.

Ideologia *genderowa* ściśle sprzężona z żądaniami postmodernistycznych feministek twierdzi ponadto, że należy zmienić stereotypy odnośnie do płci, które zgodnie z ich opinią – naznaczone są *szowinizmem patriarchalnym*, a zatem są złe, ponieważ stawiają mężczyznę w uprzywilejowanej pozycji. Feministki przekonują, że przez wieki kobiety były dyskryminowane i narzucono im takie role płciowe, które umożliwiały bezwzględną dominację mężczyzn. A ponieważ różnicowanie ról płciowych nie jest zakorzenione w biologii, ale w kulturze, może być zmienione.

Jeśli płęć – co doskonale koresponduje z antropologiczną wizją postmodernizmu – jest efektem myśli i kultury, pozbawiona jest swego oblubieńczego znaczenia, to można ją dowolnie zdefiniować. Zdaniem genderystów każda orientacja seksualna – czy to heteroseksualna, homoseksualna, lesbijska, czy też biseksualna i transseksualna – ma jednakową wartość i winna być zaakceptowana przez pluralistyczne społeczeństwo²⁸. Ideologia *gender* zachęca ponadto do współżycia płciowego przed i poza małżeństwem oraz rozwodu, jako słusznego rozwiązania sytuacji kryzysowej i wyzwolenia się spod zależności od mężczyzny. Nierzadko wzywa się do aborcji, która miałaby być zagwarantowana w ramach autonomii kobiety i jej tzw. prawa do własnego ciała.

²⁶ EV 23.

²⁷ VS 36.

²⁸ Por. G. Kuby, *Rewolucja genderowa. Nowa idea seksualności*, tł. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2007, s. 13.

Nietrudno wyobrazić sobie, jakie konsekwencje rysuje przed współczesnym społeczeństwem i rodziną realizacja idei *gender*. Jej pierwszorzędnym skutkiem jest tworzenie klimatu do powstawania nowych form wspólnot ludzkich, wśród których znalazłyby się związki homoseksualne, jako nowy paradygmat kulturowo-społeczny, w którym kultura wyzwoliłaby się od ograniczeń natury. Doskonale odpowiadałoby to postmodernistycznej opcji tworzenia społeczeństwa heterogenicznego.

W tle owych roszczeń zgłaszany jest także postulat określania swojej tożsamości płciowej – *zmiany* płci. Ideowe postulaty *gender*, domagające się transpozycji ról męskich i kobiecych, tworzą klimat mentalny sprzyjający powstawaniu zaburzeń tożsamości płciowej i otwierają pole do legalizacji prawnej wszelkich aberracji seksualnych. Realizowanie strategii *gender* oznacza w praktyce zrównanie z małżeństwem różnych alternatywnych form relacji seksualnych.

Pod hasłami *walki ze społeczeństwem patriarchalnym* zostaje wypowiedziana wojna macierzyństwu. Zwalcza się macierzyńskie inklinacje kobiet, które traktowane są jako poddanie się przymusowi męskiej hegemonii. Zachęca się młode kobiety, by rezygnowały z macierzyństwa na rzecz kariery zawodowej, którą postrzega się jako niezbędną przestrzeń autonomii wobec mężczyzny²⁹. Genderyzm implicite domaga się podjęcia swoistej walki płci. Kobieta i mężczyzna to – zdaniem genderystów – nie dwa komplementarne światy stworzone do jedności, ale dwa wrogie sobie obozy, które od wieków toczą ze sobą nieustanne zmaganie. W klimacie takiego antagonizmu i wrogości międzypłciowej małżeństwo i rodzina widziane będą jako miejsca zniewolenia i uciemnienia kobiety, a macierzyństwo jako zgoda na utrwalanie panujących schematów deprecjacji kobiety. To z kolei prowadzi do generowania lęku wobec małżeństwa i ostatecznie sugeruje odrzucenie tej formy budowania wspólnoty między ludźmi.

Środowiska postmodernistycznych feministek twierdzą także, że mężczyźni, za pomocą takich środków nacisku, jak małżeństwo, obowiązkowa heteroseksualność, czy wspomniane już macierzyństwo, kontrolują seksualność i rozrodczość kobiet³⁰. Przedstawicielki wspomnianego nurtu twierdzą, że presja *zdobywania* przez kobietę mężczyzny (męża) do tego stopnia zdominowała psychikę kobiet, że one same manipulują sferą seksualną, a także przesadnie troszczą się o ciało i wygląd zewnętrzny³¹. Dla radykalnych feministek taki stan rzeczy jest niedopuszczalny i dlatego, ich zdaniem, zniesiony musi zostać patriarchyat wraz ze wszystkimi jego elementami i przejawami. Jednym z jego przejawów – jak twierdzą – jest *rodzina heteroseksualna*. Jako wyjście z zaistniałej, trudnej dla kobiet

²⁹ Por. P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender - krytyka i bilans skutków*, w: *Miłość, płciowość, płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 121.

³⁰ Por. *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 218.

³¹ Por. D. Zaworska-Nikoniuk, *Drogi modyfikowania socjalizacji i wychowania przez feminizm*, Olsztyn 2004, s. 108.

sytuacji, proponują rewolucję feministyczną i tworzenie wspólnot kobiecych³². Celem tych wspólnot byłoby zorganizowanie świata po kobiecemu. Ma to być świat bez wojen, bez agresji wobec ludzi, świat *przyjazny* człowiekowi³³. Można przypuszczać, że jednym z przejawów tego świata urządzonego po kobiecemu byłyby wzór matki samotnie wychowującej potomstwo, widziany jako postmodernistyczny model *rodziny monoparentalnej* (posiadającej tylko jednego rodzica).

Genderyzm rości sobie także prawo do formułowania obowiązującego i powszechnego modelu edukacyjnego. Zachęca do działań dewiacyjnych, promuje swobodę seksualną, odmawia rodzicom prawa do wolnego wyboru sposobu wychowania swoich dzieci, zgodnego z własnymi przekonaniami i systemem wartości³⁴. Opisywanym procesom i zjawiskom towarzyszy tworzenie – w duchu idei *gender* – programów edukacyjnych. Zwolennicy *gender* postulują usuwanie z podręczników szkolnych oraz z procesu wychowania tekstów oraz ilustracji podkreślających role płciowe (np. gotująca mama i tata naprawiający samochód)³⁵. Radykalnej zmianie ulega postrzeganie miłości. Współżycie przedślubne i pozamałżeńskie, aborcja, stanowią niejako ofertę, która bardzo nachalnie przedstawiana jest młodym ludziom jako niezawodna droga do osiągnięcia należytnej autonomii i szczęścia.

Genderyzm przenika także do sfery polityczno-prawnej. Propagatorom genderyzmu³⁶ na płaszczyźnie międzynarodowej udało się przeforsować prawo wolnego wyboru opcji seksualnej. Ów przywilej chroniony jest na poziomie Organizacji Narodów Zjednoczonych jako dalszy, rzekomy rozwój praw człowieka. *Gender Mainstreaming*³⁷, czyli genderowa strategia polityczna próbuje urzeczywistniać *równość szans między płciami*, a od czasu Traktatów Amsterdamskich z 1 maja 1999 r. stała się obowiązująca dla wszystkich państw członkowskich Unii Europejskiej³⁸. Kolejnym przejawem realizacji ideologii genderowej jest orzeczenie Parlamentu Europejskiego z 11 stycznia 2006 r., w którym zrównano homofobię – którą rozumie się jako nieakceptację związków homoseksualnych i moralny sprzeciw wobec aktów homoseksualnych – z rasizmem, ksenofobią

³² Por. K. Ślęczka, *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 113.

³³ Por. tamże, s. 317.

³⁴ Por. P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender...*, s. 123.

³⁵ Por. M. Wałęjko, *Gender a chrześcijańska antropologia personalistyczna*.

³⁶ Idea *gender* na forum międzynarodowym po raz pierwszy znalazła swoje znaczne odzwierciedlenie na 4. Światowej Konferencji Kobiet w Pekinie w 1995 r. Jej zwolenniczki zabiegały w Pekinie o to, aby pojęcie *sex* używane na określenie dyferencji płciowej mężczyzny i kobiet zostało zastąpione terminem *gender*.

³⁷ *Gender mainstreaming* - oznacza włączenie idei *gender* do działań z zakresu polityki, ekonomii itp. W praktyce oznacza ocenę prawa, polityki społecznej i edukacyjnej, działań i programów pod kątem ich kryteriów genderowych. Jako jedna z wytycznych Unii Europejskiej, obowiązuje również w Polsce. Por. *Gender mainstreaming*, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Gender_mainstreaming [dostęp: 20.02.2009].

³⁸ Por. P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender...*, s. 119.

i antysemityzmem. Warto dodać, że w imię obrony praw człowieka genderyści zjednali sobie takie organizacje, jak Organizację Narodów Zjednoczonych i różne instytucje Unii Europejskiej do działania na rzecz uznania i propagowania biseksualizmu, transseksualizmu i związków homoseksualnych³⁹.

Należy podkreślić, że propozycje postmodernizmu nie zamykają się w idei *gender*. Postmodernizm chce podważyć znaczenie fundamentalnego doświadczenia miłości w relacjach międzyludzkich jako wartości proegzystencjalnej i trwałej. W jej miejsce proponuje nowy typ zaangażowania międzyludzkiego w postaci tzw. *miłości współbieżnej*. Owa *miłość* koncentruje się na przelotnych i doraźnych doznaniach, doświadczeniach przyjemnego napięcia, wchodzenia w relacje z innymi dla utylitarnych celów. Nie miałyby ona żadnych innych racji poza satysfakcją seksualną partnerów⁴⁰.

Właśnie model *miłości współbieżnej* odpowiada postmodernistycznemu widzeniu płciowości jako efemerycznej przygody uczuciowej. Dziś – jako alternatywa dla rodziny – pojawia się swoistego rodzaju moda na związki kohabitacyjne. Przedstawiane są one jako atrakcyjna – bo niezobowiązująca i niekrępująca wolności – forma życia. Ten sposób życia dotyczy osób różnego stanu: niezwiązanych małżeństwem, rozwiedzionych, żyjących w separacji, owdowiałych, a nawet znajdujących się w związkach małżeńskich. Coraz bardziej upowszechnia się także szczególny rodzaj związku kohabitacyjnego zwany *Living Apart Together* (LAT – razem, ale oddzielnie) oraz *Love in Lover* (LIL – życie z ukochanym/ukochaną), który nie zakłada wspólnego zamieszkiwania⁴¹.

Warto dodać, że jeśli nawet nie jest odrzucany model rodziny tradycyjnej, to jednak zostaje on gruntownie zreformowany i pozbawiony swych istotnych cech. Zwłaszcza w środowiskach wielkomijskich daje się dziś zauważyć pewną modę na bezdzietność, wynikającą z postawy hedonistycznej, indywidualistycznej i egoistycznej. W wielu środowiskach propaguje się model małżeństwa w układzie *dinks* (od angielskiego: *double income, no kids* – podwójny dochód, brak dzieci). Jest to model związku małżeńskiego, w którym nie zakłada się otwarcia na życie i posiadania potomstwa. Dotyczy to małżeństw, które skupione są na karierze zawodowej i zachowaniu wysokiego standardu życia. Owe małżeństwa postrzegają rodzicielstwo jako nieznośny balast życia⁴². Małżeństwo *dinksów*, będące sposobem realizowania egoizmu we dwoje, zamyka się na przestrzeń ofiary, daru z siebie, miłości. W istocie rzeczy jest ono zaprzeczeniem tego, co małżeństwo oznacza ze swej istoty.

³⁹ Por. G. Kuby, *Rewolucja genderowa...*, s. 66.

⁴⁰ Por. M. Gałaś, *Rozdroża emancypacji w perspektywie (post)feminizmu*, Edukacja 1 (2001), s. 33.

⁴¹ Por. K. Slany, *Modele życia rodzinnego*, s. 36.

⁴² Por. *Podwójny dochód, brak dzieci*, w: http://partnerstwo.onet.pl/1512903,4704,,podwojny_dochod_brak_dzieci,artykul.html [dostęp: 20.02.2009].

Obok małżeństwa typu *dinks* – w myśl postmodernistycznego paradygmatu różnorodności i względności – socjologowie rodziny wyróżniają inne typy współczesnych związków. Warto tu wskazać na *małżeństwo-serial*, określane także jako *poligamię sukcesywną*. Ten typ małżeństwa odnosi się do osób, które wielokrotnie wchodzi w związki formalne lub zmieniają partnerów seksualnych w czasie istniejącego związku formalnego. Wymienia się także *małżeństwo kontraktowe*, którego trwanie i rozpad określone jest stosowną umową prawną. Coraz większą popularność zyskuje tzw. *małżeństwo diasporowe*, nazywane także *małżeństwem weekendowym*. Jego charakterystyczną cechą jest oddalenie fizyczne małżonków, wynikające z podejmowania pracy za granicą czy w oddalonym mieście⁴³.

W obliczu postmodernistycznego założenia wielości form życia społecznego zakłada się możliwość tworzenia wielu wariantów rodziny – włączając w to związki homoseksualne. Efektem tego jest formułowanie nowych, inkluzywnych definicji rodziny, podkreślających walor kreatywności i dowolności⁴⁴. Odchodzi się od postrzegania rodziny jako rzeczywistości niezmiennej, trwałej, stanowiącej ontyczny fundament życia społecznego. Rodzina przestaje być wspólnotą pierwszą i najważniejszą, najbardziej podstawową, powszechną, szczególną, jedyną i niepowtarzalną⁴⁵. Widziana jest jako rzeczywistość prywatna, jako dowolna grupa społeczna. Zostaje zredukowana do luźnej umowy społecznej. Poddana zostaje dyktatowi mody, indywidualnych preferencji, orientacji seksualnych, doraźnych korzyści. Zostaje wyłączona z przestrzeni miłości i osobotwórczych relacji. Zanegowana zostaje jej rola humanizowania i socjalizowania człowieka. Zakwestionowana zostaje jako środowisko osobowe, której racją formalną jest bezwarunkowa, bezinteresowna i nieodwołalna miłość – zapewniająca dzieciom bezpieczeństwo emocjonalne oraz właściwą przestrzeń życia moralnego, aksjologicznego i religijnego.

Elementem postmodernistycznego etosu jest także indywidualizm. Jej ideałem jest tzw. samorealizacja oraz dążenie do pełnej wolności w życiu i podejmowanych decyzjach. Konsekwencją tego jest nie tylko odrzucanie wszelkich autorytetów, ale także wyobcowanie człowieka. Ów indywidualizm i fałszywie pojmowana wolność, w poważnym stopniu, przyczyniają się do tworzenia niestałych związków i życia samotniczego⁴⁶. Bardzo upowszechnianą dziś formą życia jest życie w samotności (*singiel life*). Osoby wybierające ten sposób życia określa się mianem *singli*. Bycie *singlem* wiąże się, na pierwszym miejscu, z przyjemnościowym stylem życia. Duże znaczenie odgrywa także presja społeczna, podkreślająca rolę sukcesu zawodowego jako podstawowego czynnika decydującego o znaczeniu osoby. Także pracodawcy chętniej zatrudniają *singli*, widząc w nich osoby

⁴³ Por. K. Slany, *Modele życia rodzinnego*, s. 36.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. GS 2.

⁴⁶ Por. M. Olejniczak, *Rozpad rodziny jako typowe zjawisko w kulturze postmodernistycznej*, w: http://www.geocities.com/seria_eukrasia/MO.htm#_ftn19 [dostęp: 20.02. 2009].

dyspozycyjne i nastawione na karierę. Oprócz powodów ekonomicznych, ogromny wpływ na promowanie tego stylu życia ma etos ponowoczesności, który postrzega człowieka jako monadę, nomadę w świecie, pozbawionego więzi z innymi, i który jednocześnie kładzie nacisk na pełną autonomię, swobodę obyczajową, samorealizację, jakość życia, seksualność oddzieloną do miłości i prokreacji, zdrowie, mobilność⁴⁷. Lęk przed podjęciem całozyciowej decyzji u swych egzystencjalnych korzeni ma brak jasnej wizji rzeczywistości i niezmiennych wartości. Osoba bowiem, w koncepcji postmodernistycznej jest – jak już to wspomniano – nieokreślona. Jej istnienie jest pozbawione sensu. Kiedy osoba traci znaczenie i wartość, pojawia się doświadczenie apatii, osamotnienia i pustki. Człowiek przestaje radzić sobie ze sobą samym. Nietrudno zauważyć, że w tej perspektywie nie jest on także zdolny wziąć odpowiedzialność za drugiego. Tym faktem należy nie tylko tłumaczyć wzrost liczby ludzi żyjących samotnie, ale także wzrost zachorowań na schorzenia neurotyczne i potęgujące się zjawisko uzależnień. Postmodernistyczna nieokreśloność człowieka sprawia, że on sam przestaje mieć świadomość swojej wyjątkowości i szczególnej wartości. Tym łatwiej jest mu zagubić się w kolektywistycznych strukturach społeczeństwa industrialnego. W miejsce człowieka świadomego siebie i realizującego jasno określony cel życia pojawia się *człowiek zorganizowany*. Chodzi tu o taką osobę, która z łatwością i bez żadnych oporów dostosowuje się do wymagań – już nie wymagań kolektywizmu socjalistycznego – ale nowej jego odmiany – kolektywizmu gospodarki liberalnej. *Człowiek zorganizowany* to taki, który bardzo dobrze pracuje w ramach firmy, to doskonały *człowiek zespołowy*. Nietrudno zauważyć, że z punktu widzenia ekonomii taki człowiek przedstawia szczególną wartość i znaczenie. Jednak to znaczenie kupuje się za cenę wyrzeczenia się własnej wartości, indywidualności, czasu – nierzadko włączając w to wyrzeczenie rezygnację z małżeństwa i rodziny⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że ideologiczne zjawisko postmodernizmu stanowi poważne zagrożenie dla rodziny. Uderza ono już nie tylko w poszczególne aspekty rodziny, jej strukturę, podział ról, czy jakieś aspekty wychowania bądź realizowania zadań rodzicielskich, ale w same ontyczne podstawy tej fundamentalnej i niezbywalnej ludzkiej wspólnoty. Podważa się bowiem samą zasadność istnienia małżeństwa i rodziny, jako wspólnoty opartej na nieodwołalnej i wyłącznej miłości mężczyzny i kobiety. Relatywizm antropologiczny w stosunku do rodziny otwiera szeroko pole do tworzenia nowych, nierzadko destrukcyjnych paradygmatów społeczno-kulturowych, ujawniających się dziś zwłaszcza powszechnością tworzenia związków kohabitacyjnych czy roszczeń legalizacji związków homoseksualnych.

⁴⁷ Por. M. Bilska, *Typowy singiel nie istnieje*, w: <http://tygodnik.onet.pl/30,0,11040,3,artykul.html> [dostęp: 20.02.2009].

⁴⁸ Por. P. Góralczyk, *Życie na próbę*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 53, 54.

W związku z tym, ideologia postmodernizmu stanowi także wyzwanie dla myśli i praktyki Kościoła katolickiego. Istnieje nie tylko nagła konieczność refleksji teologicznej na temat istoty, genezy i skutków postmodernizmu oraz warunków funkcjonowania rodziny w przestrzeni ponowoczesnych zmian kulturowo-społecznych i prawno-politycznych, ale przede wszystkim ewangelizacji rodzin poprzez podjęcie na szeroką skalę działań pastoralnych zmierzających do ochrony i promocji *Kościoła domowego*.

RIASSUNTO

Idéologie du postmodernisme et les menaces de la famille contemporaines

Dans le discours théologique d'aujourd'hui, la réflexion concernant la famille devient de plus en plus importante. Plus précisément, les théologiens catholiques se penchent sur la situation spirituelle et morale de la famille dans le contexte postmoderne. Ce courant de pensée est porteur non seulement de nouveaux concepts anthropologiques, mais contribue aussi à la création de nouveaux paradigmes sociaux, mettant en question la valeur de la famille comprise comme communauté de personnes, fondamentale et irremplaçable. Les mutations de la société – inspirées surtout par les thèses postmodernes – prennent la famille pour une cible particulière. Nous sommes témoins du passage d'une famille traditionnelle – homogène à une famille *postmoderne*; or, celle-ci subit l'influence d'une idée postmoderne dite *gender*, qui postule une transformation essentielle des rôles attribués aux sexes.

Sans aucun doute, les idéologies postmodernes représentent un grave danger pour la famille. Elles touchent non seulement à certains aspects de la famille: sa structure, son partage de fonctions et de rôles parentaux, ses méthodes éducatives et ses manières de fonctionner au quotidien, mais elles frappent les fondements ontiques-même, essentiels et irréductibles d'une communauté humaine. Cette attitude met en question la raison d'être du mariage et de la famille compris comme irrévocable l'union d'amour entre homme et femme. Le relativisme anthropologique visant la famille ouvre un espace de la création de nouveaux, souvent destructifs, paradigmes sociaux-culturels. Les unions libres (cohabitation) et la revendication de la légalisation des unions homosexuelles – voilà les exemples emblématiques des tendances relativistes.

Ks. dr hab. Jerzy Kostorz

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

ROLA SZKOLNEJ KATECHEZY W WYCHOWANIU MŁODZIEŻY DO DEMOKRACJI

Wydaje się, że demokracja i wychowanie do niej to zadanie zarezerwowane tylko dla nauczycieli przedmiotów humanistycznych, takich jak wiedza o społeczeństwie i historia, oraz dla polityków, samorządowców i ewentualnie środków społecznego komunikowania się. A tymczasem odpowiedzialni za katechezę w szkole i jej regulacje programowe wskazują – czasami bezpośrednio, a częściej pośrednio – na potrzebę zaangażowania nauczycieli religii w wychowanie młodego pokolenia do demokracji. Ich zdaniem ten rodzaj wychowania jest istotny, ponieważ chrześcijanin żyjący we współczesnym świecie zostaje wezwany do aktywnego, a zarazem odpowiedzialnego zaangażowania na rzecz różnych społeczności. Nie może też przejść on obojętnie obok problemów politycznych i gospodarczych. Zadanie to jawi się jako istotne zwłaszcza w dobie kryzysu wartości oraz rozkładu moralnego i kulturalnego społeczeństw. Powstaje zatem pytanie: na czym polega rola szkolnej katechezы w wychowaniu młodzieży do demokracji? Odpowiadając, należy najpierw przywołać właściwe rozumienie demokracji i wychowania do niej.

1. ROZUMIENIE DEMOKRACJI W KONTEKŚCIE WYCHOWANIA

Demokracja jest pojęciem z pogranicza filozofii i socjologii. Pochodzi z języka greckiego od słów *demos*, co znaczy lud oraz *kratos* – władza¹. Najogólniej demokracja jest formą ustroju politycznego, w której obywatele (naród) sprawują rządy bezpośrednio albo też za pomocą wybranych przez siebie przedstawicieli (pośrednio)². Naród stanowi tu podmiot ustroju demokratycznego, czyli zbiorowość wszystkich obywateli danego państwa. Właśnie owa zbiorowość społeczna,

¹ Sam termin „demokracja” prawdopodobnie znalazł się w użyciu już w V wieku p.n.e. Przyjmuje się, że po raz pierwszy zastosował go grecki historyk Herodot. Zatem początki ustroju demokratycznego sięgają starożytnej Grecji, gdzie narodził się najczęściej występujący dziś ustrój polityczny. Obecna demokracja i zasady, którymi się kieruje, znacznie odbiegają od czasów starożytnych. Zachodzące w społeczeństwach liczne zmiany (np. wykształcenie się nowych klas i grup społecznych) i doskonalenie ustroju wpłynęło też na kształt demokracji. Zob. więcej na ten temat w: L. Rajca, *Demokracja*, Toruń 2007.

² Tamże, s. 11nn.

ustanawiając swoich przedstawicieli lub też wypowiadając się w sposób bezpośredni (np. podczas referendum), określa porządek polityczny i społeczny oraz ustanawia prawa i je egzekwuje. Współcześnie w ustroju demokratycznym źródło władzy stanowi wola większości obywateli, przy respektowaniu praw mniejszości³.

Kościół w swoim nauczaniu społecznym zwraca uwagę na zdrową demokrację. Rozpatruje ją w kontekście wartości chrześcijańskich, określając często jako „demokrację chrześcijańską”. Demokracja w rozumieniu chrześcijańskim oznacza „wolne działanie wolnych i równouprawnionych osób, jednostek, które są złączone z państwem i panującym w nim prawem na tyle, na ile prawa te zostały wcześniej przez nie usankcjonowane”⁴. Tak rozumiana demokracja zawsze musi opierać się na wolności połączonej z odpowiedzialnością, miłości i braterstwie, autorytecie, posłuszeństwie oraz dobru wspólnym⁵. Jest w niej zatem miejsce na poszanowanie i respektowanie pewnych obiektywnych wartości, a każdy człowiek (zwłaszcza polityk), uczestnicząc w życiu społeczeństwa demokratycznego, odpowiada za własne postępowanie nie tylko wobec narodu czy parlamentu, ale także wobec Boga.

Biorąc pod uwagę powyższe rozumienie demokracji, należy określić istotę wychowania do niej. Jest ono jednym z elementów pełnej i całościowej formacji osoby i jako takie zawsze dokonuje się poprzez udział w konkretnej rzeczywistości społecznej. Demokracja i społeczeństwo pozostają bowiem zawsze ze sobą powiązane. Można by rzec, że wychowanie do demokracji stanowi specyficzną formę kształtowania postaw społecznych, obywatelskich i patriotycznych⁶. Odczuwając więź społeczną, utożsamiając się ze swoim narodem i okazując szacunek wobec tradycji i dziedzictwa kulturowego, człowiek zaczyna odkrywać wartości związane z demokracją, a stopniowo także angażuje się w różne formy uczestnictwa na rzecz budowania dobra wspólnego. Zatem gdy mówimy o wychowaniu do demokracji mamy na myśli przede wszystkim przekazywanie podstawowej wiedzy na jej temat, wspieranie młodego pokolenia we właściwym kształtowaniu świadomości prodemokratycznej, pobudzanie do zainteresowania się sprawami społeczno-politycznymi kraju i świata oraz formowanie postawy dialogu, tolerancji, krytycyzmu, odpowiedzialności, jak też samodzielności w myśleniu i działaniu⁷. Wiąże się z tym także kształtowanie postaw społecznych i obywatelskich opartych na właściwie rozumianej wolności, otwartości na prawdę

³ Tamże.

⁴ J. Michalski, *Wychowanie do demokracji*, w: *Wychowywać człowieka. Szkice z antropologii i teorii wychowania*, red. J. Michalski, Olsztyn 2000, s. 119.

⁵ P. Jaroszyński, *Demokracja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 475.

⁶ H. Gajdanowicz, *Wychowanie do wolności i demokracji*, *Edukacja Dorosłych* 2 (1997), s. 23-33; J. Górniewicz, *Edukacja dla demokracji*, *Nowa Szkoła* 1 (1993), s. 38-41.

⁷ B. Tyrała, *Teoria wychowania. Bliżej uniwersalnych wartości i realnego życia*, Toruń 2001, s. 33-37.

i zdolności przyjmowania do wiadomości poglądów odmiennych od własnych. Podstawą jednak wychowania do demokracji jest rzetelna wiedza⁸. Bez niej nie ma autentycznej i pogłębionej formacji.

2. WIELOASPEKTOWOŚĆ POJĘCIA „DEMOKRACJA” W SZKOLNEJ KATECHEZIE

Przenosząc powyższe rozumienie wychowania do demokracji na płaszczyznę szkolnej katechezy, można powiedzieć, że tego rodzaju działalność wychowawcza wprost wpisuje się w założenia integralnej formacji młodzieży podejmowanej w środowisku szkolnym. Od nauczycieli religii oczekuje się bowiem zaangażowania na rzecz rozwijania wśród uczniów postaw społecznych, obywatelskich i patriotycznych opartych na uniwersalnych wartościach. Tego rodzaju zadanie wpisane w program wychowawczy szkoły jest nie tylko misją nauczycieli przedmiotów humanistycznych, ale także katechetów. Właśnie do ich zadań należy najpierw przekaz rzetelnej wiedzy na temat demokracji rozumianej w duchu chrześcijańskim, a więc opartej na uniwersalnych wartościach⁹. Następnie katecheci są zobowiązani do wspierania młodzieży w rozwijaniu świadomości demokratycznej oraz związanych z tym postaw społecznych, obywatelskich i patriotycznych. Oczywiście procesy te nie dokonują się oddzielnie i chronologicznie, lecz niejako na siebie zachodzą, tworząc integralną całość. Celem szkolnej katechezy jest łączenie przekazywania wiedzy (nie tylko religijnej, ale ogólnoludzkiej, niezbędnej w humanizacji młodego pokolenia)¹⁰ z procesem wychowawczym. Samo zaś wychowanie do demokracji, często określane jako wychowanie do życia społecznego i politycznego, jest – jak słusznie zauważa J. Bagrowicz – „elementem szerzej rozumianego wychowania religijnego, które ma prowadzić do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej. Wychowanie religijne wzmacnia, rozszerza i pogłębia wychowanie, które w tym zakresie otrzymuje młody człowiek w rodzinie i w szkole”¹¹. Stąd też u podstaw zaangażowania szkolnej katechezy w wychowanie do demokracji znajduje się przeświadczenie o tym, że chrześcijanin, jeśli pragnie angażować się w pełni świadomie i odpowiedzialnie w życie społeczeństwa demokratycznego, musi być człowiekiem wyedukowanym tak w kwestiach teologicznych, jak i humanistycznych. To też implikuje potrzebę podejmowania w ramach lekcji religii problematyki dotyczącej wartości niezbędnych w życiu społeczno-politycznym. Chodzi tu nie tylko o przekazanie odpowiedniej wiedzy ma temat demokracji, ale także na temat wartości, jakimi chrześcijanin po-

⁸ Tamże.

⁹ F. D'Agostino, *Chrześcijaństwo, demokracja i etyka naturalna*, Communio, 25 (2005) nr 4, s. 68-72.

¹⁰ Trzeba tu dodać, że ten wymóg wprost wynika z zasady wierności Bogu i człowiekowi.

¹¹ J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 253.

winien kierować się, podejmując działalność społeczno-polityczną. Te właśnie elementy treściowe stanowią podstawę do wspierania młodych w kształtowaniu właściwych postaw obywatelskich i patriotycznych. Chcąc sprostać temu zadaniu, nauczyciel religii powinien koncentrować swoje działania na kilku kwestiach istotnych z perspektywy formacji ludzkiej i chrześcijańskiej. Po pierwsze są to wartości moralne i intelektualne. Chodzi tu o wspomaganie młodych ludzi w rozumieniu tych wartości i ich internalizacji oraz w osiąganiu wysokiego poziomu moralnego i intelektualnego. W tym obszarze wychowanie do demokracji wiąże się z odkrywaniem przez młodzież właściwego rozumienia poszanowania godności każdego człowieka, wolności, dobra wspólnego, odpowiedzialności społecznej, dialogu, poszukiwania prawdy. Warto przy tym pomagać młodzieży w dostrzeganiu i zrozumieniu mitów i fikcji jakich pełna jest demokracja europejska, w które wierzą zwłaszcza jej bezkrytyczni wyznawcy¹². Cenne wydaje się przywołanie drastycznej formy dyskryminacji w wielu państwach demokratycznych Europy jaką stanowią regulacje prawne dotyczące zakazu kary śmierci, legalizacji aborcji i eutanazji oraz przyznawaniu przywilejów parom homoseksualnym. Innym przykładem może być masowana obecność dyskryminacji jakiejś grupy obywateli oraz istnienie różnych organizacji zawodowych i grup nacisku, które dbają wyłącznie o interesy własne kosztem interesów innych grup społecznych. Faktycznie jednak – jak słusznie zauważa M. Dziewiecki – „kto twierdzi, że demokracja opiera się na tolerancji, ten głosi zupełnie absurdalną tezę, gdyż gdyby tolerancja rzeczywiście była na czele wartości, to trzeba byłoby natychmiast zlikwidować kodeks karny, który jest przecież wysoce «nietolerancyjny». Slogan o tolerancji jako podstawowej wartości jest wykorzystywany po to, by ukryć fakt, iż współczesna demokracja próbuje zbudować samą siebie na pustce aksjologicznej i że podstawowe wartości – miłość, prawdę, odpowiedzialność i uczciwość – traktuje jako coś «niepoprawnego» politycznie i jako relikwiny niedemokratycznej przeszłości. Ci, którzy absolutyzują tolerancję, usiłują nie pamiętać o tym, że zgodnie z ich zasadami trzeba byłoby tolerować wszystko, a zatem również nietolerancję»¹³.

Ukazując w katechezie różne niedoskonałości współczesnych systemów demokracji, warto też uświadamiać młodzieży mit o równości wszystkich obywateli wobec prawa oraz jednakowych możliwościach co do podejmowania istotnych decyzji społeczno-politycznych. W codziennym życiu to przedstawiciele różnorodnych ugrupowań politycznych podejmują decyzje, często pod wpływem określonych grup interesów społecznych i finansowych.

Powyższe zagadnienia stanowią punkt wyjścia w ukazywaniu demokracji jedynie jako narzędzia sprawowania władzy. Do zadań katechety należy tu

¹² M. Dziewiecki, *Czy Kościół katolicki boi się demokracji?*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FS/kl_boi_demokracji.html, s. 1-3.

¹³ Tamże.

uświadamianie młodzieży, że trudno orzekać o wartości demokracji bez wyraźnego odwołania do osób, które sprawują w niej władzę¹⁴. Właśnie przypominanie uczniom, jak ważną rolę spełnia sposób sprawowania rządów demokratycznych przez konkretne osoby w szacowaniu wartości tego ustroju, jawi się jako jedno z zadań nauczyciela religii. On też ma uświadamiać młodzież, że „demokracja może być najlepszym systemem sprawowania władzy jedynie w tych społeczeństwach, w którym większość obywateli to ludzie mądrzy, dojrzały i uczciwi. Jeśli tego typu obywatele stanowią mniejszość, to demokracja w tych społeczeństwach okazuje się systemem szkodliwym. Jakość podejmowanych decyzji nie wynika przecież ze stosowanych procedur, lecz zależy od stopnia dojrzałości ludzi, którzy się tymi procedurami posługują. (...) Rozstrzygającym czynnikiem, który decyduje o jakości uchwalanych praw, jest zawsze osoba, a nie procedury, którymi osoba ta się posługuje”¹⁵.

Do powyższych działań określających rolę szkolnej katechezy w wychowaniu młodzieży do demokracji dochodzi uświadamianie katechizowanym, że Kościół demaskuje twierdzenie dotyczące demokratycznych procedur. Stwierdza bowiem jednoznacznie, iż nie można podejmować wszystkich decyzji odnoszących się do każdej dziedziny życia człowieka, a zwłaszcza tych, które dotyczą więzi, wartości i sumienia¹⁶. Demokratyczną większością głosów parlamentarzyści mogą ustalać, na przykład wysokość podatków, ale nie mają prawa w ten sposób ustalać norm moralnych¹⁷. Aby jednak wszyscy uczestniczący w polityce byli tego świadomi i kierowali się tą zasadą potrzebują odpowiedniej formacji, zwłaszcza sumienia i kształtowania postawy odpowiedzialności¹⁸.

Wyżej wymienione zagadnienia są niezbędne w wychowaniu do demokracji. Ich podejmowanie zostało zaplanowane w ogólnopolskim programie nauczania religii dla młodzieży gimnazjalnej i ponadgimnazjalnej¹⁹. Uwzględniają one treści wychowania obywatelskiego i społeczno-politycznego, a więc te, które są istotne w wychowaniu katechizowanych do demokracji. I chociaż autorzy programu wprost nie wiążą tej problematyki z demokracją to jednak szczegółowa analiza celów, zadań i treści wskazuje na obszary katechizacji młodzieży związane

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla gimnazjum „Wierzy Chrystusowi”*, nr programu AZ-3-01/1, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 75-106; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla liceum profilowanego „Świadek Chrystusa”*, nr programu AZ-4-01/1, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, s. 107-140; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla szkoły zawodowej „Z Chrystusem”*, nr programu AZ-5-01/1, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, s. 141-160.

z wychowaniem dla ideałów demokracji rozumianej w duchu chrześcijańskim. Na przykład katechizowani, odkrywając wolność w jej wymiarze osobistym i społecznym, a następnie internalizując ją jako wartość, pośrednio zostają wyposażeni w to, co istotne dla życia w społeczeństwie demokratycznym²⁰. Z kolei, ucząc się o tolerancji, pluralizmie społecznym i religijnym, są zachęceni do respektowania poglądów i grup osób inaczej myślących. Również obecna w programie nauczania religii tematyka dotycząca sprawiedliwości, prawdy, podmiotowości, współpracy między ludźmi o różnych przekonaniach ma istotne znaczenie w wychowaniu młodzieży do demokracji. Sprzyja uwrażliwianiu katechizowanych na poszukiwanie jedności w różnorodności. Nade wszystko jednak wychodzenie w każdej jednostce katechetycznej od podstawowej wartości jaką jest człowiek ze swoją najwyższą godnością i niezbywalnymi prawami stanowi nieodzowny fundament autentycznego wychowania do demokracji. O tej ostatniej kwestii zdają się w sposób szczególny pamiętać autorzy programu nauczania religii w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych.

3. KSZTAŁTOWANIE POSTAW DEMOKRATYCZNYCH

Jak już wcześniej wspomniano, właściwe wychowanie do demokracji nie może poprzestać tylko na przekazie wiedzy. Ważne są także procesy związane z kształtowaniem postaw. Aby to działanie było w pełni skuteczne w katechezie szkolnej należy dążyć do konkretyzacji owej wiedzy w bezpośrednim doświadczeniu²¹. Oznacza to aranżowanie i ocenę różnych sytuacji edukacyjnych w stylu demokratycznym, czyli w duchu dialogu. Właśnie dialog jawi się jako najskuteczniejsza metoda w wychowaniu do demokracji chrześcijańskiej. Sprzyja bowiem wymianie poglądów, poszukiwaniu prawdy i respektowaniu odmienności zdań. Służy też jasnemu opowiadaniu się po stronie wybranych i zinternalizowanych wartości oraz podejmowaniu zgodnych z nimi wolnych decyzji i działań. Zadaniem katechety jest takie planowanie zajęć, aby uczniowie mieli wiele okazji do doświadczania własnej godności, podmiotowości oraz dokonywania wolnych, a zarazem odpowiedzialnych wyborów.

Szczególnym obszarem działań wychowawczych zmierzających do wspierania młodzieży w nabywaniu umiejętności sprawnego funkcjonowania w społeczeństwie demokratycznym wydaje się umożliwianie katechizowanym aktywnego udziału w określaniu zasad, jakie będą obowiązywały w katechezie w danym roku szkolnym. Przy czym należy wyraźnie wskazać uczniom na obowiązujące, niepodważalne i nieulegające zmianom pewne zasady wynikające wprost ze specyfiki szkolnego nauczania, norm obowiązujących w szkole i regulacji prawnych dotyczących katechezy. W związku z tym katecheta powinien uświadomić

²⁰ Tamże.

²¹ T. Szymczyk, *Jak uczyć demokracji w szkole*, Dyrektor Szkoły 3 (2000), s. 19-21.

młodzieży, że swoboda wypowiedzi i propozycji dotyczących zasad nauczania religii obejmuje głównie kwestie organizacyjno-metodyczne, np. zastosowanie sposobów pracy, częstotliwość oceniania, reguły dyscyplinowania określone w formie tzw. kontraktu. W ten sposób uczniowie mają okazję do doświadczenia, iż nie wszystkie normy można ustalać na drodze demokracji. Są bowiem pewne wartości niezmiennie, uniwersalne, których żaden człowiek nie może modyfikować.

Wydaje się, iż udział katechezy szkolnej w wychowaniu młodzieży do demokracji obejmuje także stwarzanie odpowiedniego klimatu i atmosfery w relacjach między uczniami a nauczycielem religii. Serdeczność i otwartość, a przede wszystkim podmiotowe traktowanie katechizowanych sprzyja doświadczeniu atmosfery niezbędnej do podejmowania decyzji w duchu demokratycznym²². Szczególnie ważne wydaje się tu podmiotowe traktowanie młodzieży. W swej istocie wiąże się ono z personalistycznym podejściem do ucznia i procesu katechizacji. Jednocześnie eliminuje autorytarny model wzajemnych relacji między podmiotami uczestniczącymi w procesie katechizacji, a więc między uczniem a nauczycielem religii.

4. METODYKA A WYCHOWANIE DO DEMOKRACJI

Kolejny obszar zaangażowania katechezy szkolnej w wychowanie młodzieży do demokracji wiąże się z metodyką pracy nauczyciela religii i uczniów oraz ze sposobami rozwiązywania sytuacji konfliktowych. Chodzi tu o zastosowanie metod aktywizujących, które opierają się na dialogu, współdziałaniu i negocjacji. W toku pracy na lekcji, opartej na aktywizacji, młodzież może uczyć się sposobów korzystania z właściwie rozumianej wolności, ponoszenia odpowiedzialności za własne decyzje oraz rozwijania samodzielności w podejmowaniu decyzji, wyrażania własnej indywidualności i własnego zdania. Zawsze jednak katecheta powinien przypominać o tym, i to respektować, że wszelkie działanie musi być zgodne z normami moralnymi i zasadami regulującymi życie danej społeczności. Ważną rolę spełnia tu uświadamianie młodzieży, że każda decyzja i działanie ma skutki, za które odpowiadamy, i których konsekwencje jesteśmy zobowiązani ponosić. Wszystkie te działania pozwalają doświadczać, na czym polega demokratyczny styl edukacji. Przy tym uczniowie nabywają cechy niezbędne w życiu społeczno-politycznym, w którym władza sprawowana jest w duchu demokratycznym.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że również sam sposób porozumiewania się uczniów z katechetą i między sobą oraz styl pracy katechetycznej sprzyja gromadzeniu cennych doświadczeń, które można wykorzystać w przyszłości. Chodzi zwłaszcza o tzw. demokratyczny i negocjacyjny styl współdziałania katechety z młodzieżą. Z tym wiążą się różnego rodzaju umowy podejmowane w klasie,

²² B. Śliwerski, *Demokracja w szkole - szkołą demokracji*, Edukacja i Dialog 5 (1995), s. 7-13.

czyli tzw. kontrakty²³. Stosując je w swojej pracy dydaktyczno-wychowawczej, nauczyciel wspiera katechizowanych w uczeniu się aktywności i odpowiedzialności za własne czyny i decyzje.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Powyższe analizy, mimo iż mają charakter bardzo ogólny, wskazują na rolę szkolnej katechezy w wychowaniu młodzieży do demokracji. Ukazują bowiem te aspekty działalności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii, które są niezbędne w przygotowaniu uczniów do udziału w demokracji rozumianej w duchu chrześcijańskim. Wyraźnie też akcentują znaczenie postawy i zaangażowania katechety. Od niego zależy jakość tego wychowania podejmowanego w ramach szkolnej katechezy. Właśnie nauczyciel religii winien, podejmując tematykę związaną z demokracją, stale prowokować, inspirować i zachęcać młodzież do aktywnego, a zarazem odpowiedzialnego działania w zespole klasowym. Nabyte tu doświadczenia stanowią podstawę do dalszych form aktywności w różnych społecznościach, a w przyszłości w zaangażowaniu się w działalność społeczno-polityczną. Zatem po raz kolejny potwierdza się naczelna zasada szkolnej katechezy, że żadne metody i treści nie zastąpią katechety. On swoją osobowością, postawą, zaangażowaniem i świadectwem życia wzmacnia i dopełnia wszelkie działania formacyjne, także te związane z wychowaniem do demokracji.

SUMMARY

The role of a school catechesis in educating the youth to democracy

Although the article is general in its character, it depicts the role of school catechesis in educating young people to democracy. It presents those aspects of didactic-educational activity of the religion teacher that are necessary to prepare students to participate in democracy understood in the Christian sense. It also stresses the meaning of the catechist's attitude and commitment that influences the quality of this education taken up during the school catechesis. The religion teacher ought to, discussing the subjects connected with democracy, inspire and encourage young people to active and responsible work in the class team. The experience acquired here is the foundation to further activity in different communities, and in the future in involving in socio-political work. The article once more confirms the basic rule of the school catechesis that no methods or content can replace the catechist. The catechist himself with his personality, attitude, commitment and testimony of life strengthens and completes all the formation activities, also those connected with educating to democracy.

²³ Tamże.

Ks. dr Wojciech Surmiak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

O „ZBYTECZNYM” ŻYCIU „W ZAMRAŻARCE” ETYCZNA OCENA WYTWARZANIA ZARODKÓW NADLICZBOWYCH I KRIOKONSERWACJI¹

Zjawisko niepłodności stało się w ostatnim czasie poważnym problemem wielu małżeństw w Polsce². Problem ten ma zresztą i bardziej powszechny charakter, dotyczy bowiem w dużym stopniu krajów europejskich. Postęp medycyny, a zwłaszcza nowoczesnych technologii prokreacyjnych, przychodzi z pomocą często zrozpaczonym małżonkom, oferując im możliwość laboratoryjnego zapłodnienia³.

Istotnie, postęp technologii w medycynie dostarcza współczesnemu człowiekowi cały szereg nowych rozwiązań. Wiele z nich potwierdza potęgę nauki oraz możliwości poznawczych ludzkiego umysłu. Równocześnie jednak pojawiają się liczne pytania natury moralnej, zwłaszcza wtedy, gdy nowoczesne technologie dotyczą bezpośrednio początków czy końca ludzkiego życia. Czy wszystkie niejednokrotnie spektakularne sukcesy współczesnej biomedycyny są jednocześnie „prawdziwie ludzkim postępem”? Czy opisując je na płaszczyźnie bioetyki – czyli etycznej refleksji nad podejmowanymi działaniami na gruncie biomedycyny – można przypisać im określenie wartościujące mówiące o tym, że są poprawne etycznie? Albo co więcej, podejmując refleksję na płaszczyźnie teologii życia, czy można przypisać im wartościowanie dobra moralnego?

Niestety, coraz częściej współczesna kultura uznaje za jedyne kryterium oceny działań medycznych ich *terapeutyczną skuteczność*. Ten typ myślenia prowadzi do stwierdzenia, że to wszystko, co jest technicznie wykonalne, jeśli ponadto jest skuteczne, to winno być *dopuszczalne*. Przedstawiony tutaj paradygmat ilustruje fundamentalny dylemat człowieka ery technologicznego postępu, a mianowicie: czy wszystko, co technicznie możliwe, jest jednocześnie moralnie dobre?

Kiedy w roku 1956 francuski biolog i filozof Jean Rostand ogłaszał początek nowej rewolucji, której celem będzie możliwość „produkowania człowieka przez

¹ Tytuł nawiązuje do artykułu B. Kastory, *Życie w zamrażarce*, Wprost 8 (1996), s. 54, 55.

² Por. J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe. Fakty - interpretacje - opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2007², *passim*; J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, *passim*.

³ Por. B.M Ashley, J. Deblois, K.D. O'Rourke, *Health Care Ethics, A Catholic Theological Analysis*, Washington 2007⁵, s. 86, 87.

człowieka”, wszystko to wydawało się być niemożliwym⁴. Ale już po około dwudziestu latach wspomniana rewolucja stała się rzeczywistością, kiedy to doktorzy Robert Edwards i Patrick Steptoe doprowadzili dnia 25 lipca 1978 roku do przyjścia na świat w Oldham General Hospital niedaleko Manchesteru – Luizy Brown – pierwszego dziecka „z próbowki”.

Przeciwnicy podejmowanych przez wspomnianych naukowców działań zwracali uwagę na groźne scenariusze dalszego biegu wypadków, gdyż mówiąc o sztucznej reprodukcji, nie sposób widzieć jej jedynie w perspektywie rewolucji czysto technicznej. Praktyczna możliwość sztucznego zapłodnienia głęboko dotyka znaczenia i sensu ludzkiej płciowości i prokreacji, ostatecznie wpływając także na całe życie rodzinne⁵.

To, co na pierwszy rzut oka wydawało się być cudownym rozwiązaniem dla nieplodnych – ale pragnących mieć dziecko par – bardzo szybko objawiło się jako niebezpieczna siła pragnienia dominacji nad życiem ludzkim i motywem nieporządku społecznego. To już nie rodzice dają życie własnemu dziecku w wyniku ich zjednoczenia seksualnego, ale biolog czy medyk. To on, po pobraniu gamet od pary zakwalifikowanej wcześniej do sztucznego zapłodnienia lub przy zapłodnieniu heterologicznym, po pobraniu gamet od ewentualnego dawcy, mając do dyspozycji te dwa „naturalne depozyty” – komórkę jajową i plemnik – łączy je, miesza, kontroluje, selekcionuje i segreguje, zawłaszczając sobie tym samym nad otrzymanym „produktem” – embrionem ludzkim, prawo do życia i śmierci⁶.

Wydaje się, że właśnie te dylematy, ale i inne, przyświecały papieżowi Janowi Pawłowi II w trakcie pisania encykliki poświęconej trosce o ludzkie życie – *Evangelium vitae*. Wśród wielu ważnych zagadnień obecnych w tym dokumencie na szczególną uwagę zasługuje problem godności przekazywania ludzkiego życia i związanej z nim kwestii sztucznej prokreacji. Ta ostatnia, będąc dziś mocno eksponowaną jako tzw. „terapia niepłodności”, niesie ze sobą wiele niepokojów moralnych, gdyż jak pisał Papież – „techniki sztucznej reprodukcji wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości jednak stwarzają możliwość nowych zamachów na życie”⁷.

Jednym z tych – nie tylko możliwych – ale powszechnie stosowanych „nowych zamachów na życie” w kręgu zapłodnienia pozaustrojowego jest na pewno wytwarzanie ogromnej ilości tzw. „embrionów nadliczbowych”, które w praktyce są albo niszczone, albo przechowywane w stanie zamrożenia.

⁴ Por. J. Rostand, *Peut-on modifier l’homme?*, w: *Les Essais LXXXI*, Paris 1956, s. 29.

⁵ A.M. kard. Rouco Varela, *La concepción católica del matrimonio y de la familia. Su renovada actualidad*, Madrid 2007, s. 11, 12.

⁶ Por. Kongregacja Doktryny Wiary, *Instrukcja Donum vitae o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania* (Watykan, 22.02.1987), nr I,5 [dalej: DV].

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (Watykan, 25.03.1995), nr 14.

1. EMBRYONY NADLICZBOWE

Jak wspomniano, wśród precyzyjnych zadań medyka czy biologa w procesie zapłodnienia *in vitro* należy wymienić selekcję i segregację embrionów, gdyż oprócz embrionów (jednego lub kilku) przenoszonych bezpośrednio do dróg rodnych kobiety, zostają wyprodukowane tzw. „embriony nadliczbowe” (*surplus embryos*⁸, *embrioni soprannumerari*). Zazwyczaj, by do każdego planowanego transferu embrionu nie dokonywać osobnej stymulacji hormonalnej, celem pobrania komórki jajowej, wywołuje się hyperowulację, w wyniku której jednorazowo pobiera się od kilku do nawet kilkunastu komórek, które w dalszej kolejności są poddawane zapłodnieniu. Dostępne embriony stopniowo przenosi się do organizmu matki, aż do momentu, w którym jeden (lub kilka) zagnieżdży się ostatecznie w ścianie macicy. Gdy do zagnieżdżenia zarodka dojdzie już w wyniku pierwszej próby, wiele embrionów pozostaje niewykorzystanych⁹.

Próbując systematycznie określić celowość tego typu działań z punktu widzenia samej medycyny, należy wskazać na następujące:

1. umożliwienie wyboru embrionu przeznaczanego do transferu, który w stadium od 4 do 8 blastomerów jawi się jako rozwinięty w sposób anatomicznie prawidłowy;
2. umożliwienie selekcji – w wyniku podjętej diagnostyki preimplantacyjnej – embrionów genetycznie zdrowych, które dają większą nadzieję na prawidłowy rozwój;
3. zwiększenie powodzenia techniki wyrażającej się w ilości urodzonych dzieci – transfer większej ilości embrionów stwarza potencjalną okazję do zaistnienia ciąży mnogiej, a w dalszej kolejności niestety i do selekcji płodów nadliczbowych;
4. przechowywanie zarodków „na wypadek” utraty embrionów bezpośrednio przeniesionych do dróg rodnych kobiety i dokonania ponownej próby transferu w ramach tego samego tzw. „projektu rodzicielskiego”;
5. przechowywanie embrionów „na wypadek” nowego, oddalonego w czasie „projektu rodzicielskiego” bez potrzeby podejmowania kolejnej stymulacji hormonalnej celem wywołania owulacji;
6. przechowywanie embrionów celem „zachowania płodności” przez kobietę, która ma zostać poddana leczeniu np. za pomocą radio- czy chemioterapii¹⁰.

⁸ W kulturze języka angielskiego używa się też terminów *spare embryo* bądź *extra embryos*. Chcąc z kolei wskazać, że embrion jest przedmiotem badania laboratoryjnego C.A. Tauer podaje określenia: *preembryo*, *embryo ex utero*, *early embryo* - por. tenże, *Embryo and Fetus. II. Embryo Research*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, t. 2, New York 2004³, s. 712.

⁹ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku życia ludzkiego*, Olsztyn 2004², s. 120, 121.

¹⁰ Por. M.L. Di Pietro, *Bioetica e famiglia*, Città del Vaticano 2008, s. 193, 194.

Dla pełnego obrazu sytuacji warto wspomnieć, że dokonuje się również produkcji embrionów całkowicie poza kontekstem ich ewentualnego przeniesienia do organizmu matki. Takie embriony wytwarzane są wyłącznie dla celów naukowych. Dawcami gamet są najczęściej osoby młode i w pełni zdrowe, które oddają swoje komórki rozrodcze dla celów eksperymentalnych. Osoby te zostały uprzednio poinformowane o przeznaczeniu ich materiału genetycznego, wyraziły na to zgodę i niejednokrotnie zostały „zdopingowane” przez otrzymane z tego tytułu środki materialne. Embriony uzyskane z ich gamet są wykorzystywane między innymi do produkcji linii komórek macierzystych (*stem cells, cellule stamali*), będących nadzieją – chociażby współczesnej transplantologii. Aby uzyskać jedną linię komórek macierzystych niezbędne jest „zużycie wielu embrionów”¹¹.

Fakt powstania „embrionów nadliczbowych” wiąże się – jak widać – już z samym procesem zapłodnienia pozaustrojowego, w trakcie którego zapładnia się większą ilość komórek jajowych, celem zwiększenia skuteczności samej metody¹². Niejednokrotnie embrionami nadliczbowymi – a może idąc za sugestią ks. prof. T. Ślipko SJ – „embrionami zbytecznymi”¹³ są te, które zostały poddane wcześniejszej diagnostyce preimplantacyjnej i określono je jako anatomicznie bądź genetycznie zdefektowane. Jako takie nie są wprowadzane do organizmu kobiety. Zostają one albo zniszczone, albo przechowywane, albo potraktowane jako przeznaczony do dalszych badań „materiał biologiczny”¹⁴.

Jak zatem widać w zwyczajnej praktyce zapłodnienia *in vitro* „nie wszystkie embriony zostają przeniesione do łona matki; niektóre zostają zniszczone. Kościół, tak jak potępia dobrowolne przerywanie ciąży, również zabrania godzenia w życie tych istot ludzkich”¹⁵. Stąd jako podstawowe zadanie cytowany dokument zaleca, aby „podnieść oskarżenie szczególnej wagi przeciw dobrowolnemu zniszczeniu embrionów ludzkich, uzyskiwanych w próbkach, dla wyłącznego celu badawczego, czy to przez sztuczne zapłodnienie, czy przez «podział bliźniaczy»». Działając w ten sposób, naukowiec zajmuje miejsce Boga, nawet jeśli nie jest tego świadomy, czyni się panem przeznaczenia innej istoty ludzkiej, o ile

¹¹ Por. J. Wróbel, *Stammzellen: Hoffnungen und Sorgen/Komórki macierzyste: nadzieje i troski*, w: *Ethisch relevante Techniken der Biologen. Symposium Osteuropäischer Moralthologen/Etyczne znaczące techniki biologów. Symposium wschodnioeuropejskich teologów moralistów*, red. A. Laun, A. Marcol, Opole 2003, s. 108, 109; 120, 121.

¹² Czasem cały proces nazywa się „un programma FIV-ET con embryo-freezing”. Por. C. Campagnoli, C. Peris, *La cura della sterilità e la procreazione artificiale. 1. Aspetti scientifici*, w: *Dalle parte della vita. Itinerari di bioetica*, T. 1, red. E. Larghero, [Studia Taurinensia - Michele Pellegrino. Collana promossa della Sezione di Torino della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale], Cantalupa (Torino) 2007, s. 258.

¹³ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 192.

¹⁴ Por. J. Gründel, *Etyczne implikacje diagnostyki preimplantacyjnej/Ethische Implikationen der Präimplantationsdiagnostik*, w: *Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej/Ethische Aspekte der genetischen Diagnostik*, red. A. Marcol, Opole 1998, s. 161-170, 171-182.

¹⁵ DV 1,5.

arbitralnie wybiera, kto ma żyć, a kogo skazać na śmierć, zabijając bezbronne istoty ludzkie¹⁶.

2. KRIOKONSERWACJA ZARODKÓW

Pozostałe nietransferowane zarodki są odwadniane i równocześnie zamrażane w ciekłym azocie w temperaturze -195°C . Tworzącym się przy tym kryształkom lodu w komórkach zarodkowych przeciwdziałają specjalne substancje ochronne (np. glicerol)¹⁷. Proces ten określany jest jako „kriokonserwacja¹⁸ zarodków” (*cryopreservation, congelamento*). Technika ta została po raz pierwszy zastosowana w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Wczesne badania, które ostatecznie okazały się sukcesem, prowadzone były na zarodkach myszy i cieląt. Cały proces zamrażania zarodków jest możliwy dzięki specyficznej zdolności wczesnego embrionu do zatrzymania swego procesu rozwojowego. Zaobserwowanie tego zjawiska dało możliwość przechowywania zamrożonych embrionów zwierzęcych przez bardzo długi okres czasu, dając tym samym właściwie nieograniczone możliwości przeprowadzania na nich badań i eksperymentów medycznych.

Wraz z rozwojem technik zapłodnienia pozaustrojowego rozpoczęto także zamrażanie zarodków ludzkich. Podobnie jak zarodki zwierzęce tak i embriony ludzkie mogą być przechowywane w stanie zamrożenia przez bardzo długi okres czasu. Choć warto pamiętać, że w wielu wypadkach już sam proces zamrażania, a następnie rozmrażania embrionu, wiąże się z osłabieniem jego potencjału rozwojowego. Niestety, proces ten jest na tyle ryzykowny, że jedynie mniej niż połowa embrionów jest w stanie przeżyć całą procedurę. Badania wykazują jednocześnie, że wyższa od naturalnej jest także liczba spontanicznych poronień w przypadku, gdy do implantacji wykorzystano embrion poddany uprzednio kriokonserwacji¹⁹. Istnieje jednak wiele przypadków dzieci urodzonych z zamrożonych embrionów nawet po kilku latach ich przebywania w stanie kriokonserwacji²⁰.

Z biegiem czasu proces zamrażania ludzkich zarodków stał się bardzo powszechnym w całym procesie sztucznej reprodukcji. Spowodowało to, że liczba „embrionów nadliczbowych” pozostających w stanie zamrożenia jest bardzo wysoka, a zależy przede wszystkim od istniejącego w danym państwie prawa.

¹⁶ DV I,5.

¹⁷ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko, argument „równi pochylej”*, w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki, Lublin 2002², s. 101.

¹⁸ Z języka greckiego κρυο- mróz, zimno.

¹⁹ Pierwsze dziecko z zamrożonego zarodka urodziło się w Melbourne w 1983 r. - pionierem tej metody jest dr C. Wood - por. H. Bartel, *Embriologia. Podręcznik dla studentów*, Warszawa 2004⁴, s. 76. Ewentualne psychiczne skutki zamrożenia nie zostały jeszcze zbadane - por. C. Breuer, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Padeborn-München-Wien-Zürich 2003², s. 229.

²⁰ Por. H. Bartel, *Embriologia...*, s. 91.

Ks. prof. M. Machinek pisze w tym kontekście, że „w krajach, w których ustawodawstwo dotyczące pozaustrojowej reprodukcji zezwala na zapłodnienie dowolnej ilości komórek jajowych uzyskanych po stymulacji hormonalnej kobiet, ilość «embrionów nadliczbowych» może być znaczna, gdyż zdarza się, iż do zagnieżdżenia dochodzi już przy pierwszym transferze embrionów. Także wtedy, gdy pary rezygnują z zamiaru reprodukcji, pozostaje znaczna liczba embrionów, dla których nie ma przeznaczenia. Przykładem może być Francja. W związku z obowiązującym zakazem wykorzystywania embrionów pozostałych z zapłodnienia *in vitro* do badań naukowych, szacuje się, iż rocznie zamraża się około 68 000 embrionów²¹.

Najjaskrawszym przykładem skali zjawiska może być Wielka Brytania. Na Wyspach „produkcja” embrionów podlega szczegółowej rejestracji i jest poddana nadzorowi *Human Fertilisation and Embryo Authority (HFEA)*²². Zgodnie z danymi wspomnianej Komisji tylko w latach 1991–1998 wyprodukowano w Wielkiej Brytanii 763 509 embrionów, z czego tylko 351 617 transferowano do macic kobiet, 183 786 zachowano dla późniejszych transferów, 237 603 zniszczono jako nieprzydatne, z tego 48 444 zostało darowanych przez dawców gamet celem wykorzystania ich jako materiału eksperymentalnego, a kolejnych 118 jako materiał dla udoskonalenia metody *in vitro*²³.

Z kolei w Niemczech częściej stosuje się przechowywanie w niskich temperaturach zaplemnionych komórek jajowych. Są to komórki, do których wprawdzie wniknął już plemnik, ale nie nastąpiło jeszcze wymieszanie męskiego (ojcowskiego) i żeńskiego (matczynego) materiału genetycznego – jest to tzw. „proces kriokonserwacji w fazie przedjądrzy”.

Nim jednak zostanie omówiona kwestia dotycząca przyszłości zamrożonych embrionów, warto zwrócić uwagę, że „większość niewykorzystanych embrionów pozostaje «sierotami». Ich rodzice nie dopominają się o nie, a czasem urywa się z nimi kontakt. To wyjaśnia istnienie składów całych tysięcy zamrożonych embrionów niemal we wszystkich krajach, w których praktykuje się zapłodnienie *in vitro*”²⁴.

Rozróżnia się dwa zasadnicze typy embrionów: „w stanie porzucenia” oraz „w stanie osierocenia”. Pierwsze z nich zostały porzucone przez rodziców, których dane identyfikacyjne są dostępne klinice podejmującej się zapłodnienia *in vitro*, z kolei drugie z nich, to embriony, co do których nie można ustalić tożsamości rodziców.

²¹ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, s. 121.

²² Komisja ma oficjalną stronę internetową: www.hfea.gov.uk.

²³ Dane cytuję za: V. Stollorz, *Das Embryo, das Objekt der Begierde*, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 40 (2001), s. 70; te same dane cytuje: M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, s. 121. Warto pamiętać, iż są to dane sprzed lat.

²⁴ Kongregacja Doktryny Wiary, *Instrukcja Dignitatis personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* (Watykan, 08.09.2008), nr 19 [dalej: DP].

Takie pozostające „w stanie porzucenia” nadliczbowe i zamrożone embriony klasyfikuje się także jako „nadające się do transferu” oraz jako „nienadające się do transferu”. Z medycznego punktu widzenia „embriony osierocone” mogą być uważane, jako „nadające się do transferu”, aż do momentu pozwalającego na stwierdzenie o ich żywotności. Jednak, gdy zaobserwuje się proces rozkładu zarodka, należy uznać go za embriion „nienadający się do przeniesienia ze względów biologicznych”²⁵.

Jak już wspomniano kriokonserwacja embriionów rodzi wiele pytań, szczególnie w relacji do embriionów „w stanie osierocenia”, czyli tych, które zostały zamrożone, a ich rodzice nie mogą lub nie chcą podjąć kolejnej próby transferu albo w ogóle nie chcą kolejnego dziecka. Niejednokrotnie, aby ominąć liczne problemy natury etycznej i prawnej²⁶, coraz częściej zamraża się jedynie komórki jajowe²⁷. I tak, po pobraniu „odpowiedniej liczby owocytów, mając na względzie wiele cykli sztucznego przekazania życia, planuje się zapłodnienie tylko tych owocytów, które zostaną przeniesione do matki, natomiast inne byłyby zamrożone, by ewentualnie mogły zostać zapłodnione i przeniesione w przypadku niepowodzenia pierwszej próby”²⁸. Warto jednak przypomnieć, że nawet kriokonserwacja samych owocytów w celu sztucznego przekazywania życia jest uznawana za moralnie nie do przyjęcia²⁹.

3. PRZEZNACZENIE EMBRIONÓW ZAMROŻONYCH

Upowszechnienie się metod zapłodnienia pozaustrojowego sprawiło, że gwałtownie wzrosła liczba zarodków nadliczbowych przebywających w stanie zamrożenia, stąd rodzi się pytanie: „co z nimi zrobić? Niektórzy stawiają sobie to pytanie, nie uwzględniając jego wątku etycznego, kierując się jedynie koniecznością przestrzegania prawa, które nakazuje opróżnienie po pewnym czasie banków w ośrodkach kriokonserwacji, które później zostaną na nowo zapełnione. Natomiast inni są świadomi tego, że doszło do poważnej niesprawiedliwości i zastanawiają się, w jaki sposób temu zadośćuczynić”³⁰. Zazwyczaj pary, których pragnienie posiadania potomstwa zostało już spełnione (*bambino in braccio*),

²⁵ Por. M.L. Di Pietro, *Bioetica e famiglia*, s. 197.

²⁶ Na temat współczesnej dyskusji wokół prokreacji wspomaganiej i kriokonserwacji zarodków na gruncie prawnym we Włoszech - por. C. Casini, *Procreazione assistita, Introduzione alla nuova legge*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, *passim*.

²⁷ Warto wspomnieć, że kriokonserwacja samych gamet rozrodczych (plemników i komórek jajowych) umożliwia zapłodnienie i uzyskanie embriionów do transferu. Łatwiejsze do przechowania są plemniki, które mogą być zamrożone nawet przez dziesiątki lat, a następnie mogą zostać wykorzystane do zapłodnienia (nawet po śmierci dawcy). Znacznie trudniej kriokonserwować komórkę jajową - por. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embriionu*, Olsztyn 2007, s. 106.

²⁸ DP 20.

²⁹ Por. DP 20.

³⁰ DP 19; por. S. Leone, *Nuovo manuale di bioetica*, Roma 2007, s. 97, 98.

nie są już dalej zainteresowane zamrożonymi embrionami, które – by wyrazić pełną prawdę – są ich dziećmi. I tak, w wielu klinikach rodzice tych zarodków – którzy są traktowani jako ich prawni właściciele – mogą zdecydować o ich zniszczeniu, o ich udostępnieniu innym parom pragnącym mieć potomstwo, bądź o ich przeznaczeniu do dalszych badań naukowych.

Chcąc uporządkować wysuwane propozycje, dotyczące przeznaczenia „embryonów osieroconych”, należy wyróżnić następujące:

1. adopcja prenatalna embrionu i przeniesienie go do dróg rodnych „nowej matki”;
2. przeznaczenie embrionu do dalszych badań i eksperymentów naukowych;
3. zniszczenie embrionu poprzez jego rozmrożenie;
4. pozostawienie embrionu w stanie zamrożenia aż do momentu jego naturalnego obumarcia³¹.

Warto przyjrzeć się bliżej powyższym hipotezom. Jako swoistą odpowiedź na pierwszą z nich, coraz głośniejszą na arenie międzynarodowej przedstawia się tzw. „adopcję prenatalną” lub „adopcję dla urodzenia”, a wszystko po to, aby „stworzyć możliwość narodzenia się istotom ludzkim, które w przeciwnym wypadku skazane są na zniszczenie”³². W praktyce oznacza to, że w przypadku „embryonów osieroconych” i „nadających się do transferu” proponuje się ich przekazanie, czy też oddanie, matce – innej niż genetyczna. Używanie w tym przypadku słów „przekazanie” lub „darowanie” zdaje się redukować embrion do rzędu rzeczy, którą się posiada i którą można dysponować, zapominając o tym, że mamy tutaj do czynienia z embrionem ludzkim.

Mimo iż adopcja prenatalna zdawać by się mogła rozwiązaniem najbardziej pożądanym, to jednak musi zostać odrzucona jako działanie moralnie niegodziwe. Każdorazowy transfer embrionu powstałego poprzez zapłodnienie *in vitro* traktuje się jako ostatni z aktów procesu w całości wewnętrznie złego (*intresece malum*), stąd nawet przy najszlachetniejszej intencji akt adopcji prenatalnej nie stanie się aktem godziwym, gdyż cel nie uświęca środków³³. Jest tak, mimo iż para czy chociażby sama matka adoptująca, nie mają nic wspólnego z działaniami, które poprzedzały przeniesienie embrionu.

Ponadto adopcja prenatalna niesie w sobie wiele podobieństw do macierzyństwa zastępczego (*surrogate motherhood, maternità surrogata*) lub zapłodnienia heterologicznego (AID: *artificial insemination donor/heterologous, inseminazione artificiale eterologa*), które są etycznie niedopuszczalne, pomimo iż szczerą intencją „matki” jest rozwój dziecka, przyjęcie wobec niego pełnej roli macierzyńskiej i pod żadnym pozorem nieprzekazanie go jakiejś „parze zamawiającej”

³¹ Podczas gdy hipoteza 1 odnosi się jedynie do embrionów nadających się do transferu, hipotezy 2,3,4 odnoszą się także do embrionów „nienadających się do przeniesienia”.

³² DP 19.

³³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1952, 1953; E.C. Merino, R.G. de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 210, 211.

na zasadzie czystej umowy handlowej³⁴. Jednak mimo wszystko, tak jak w przypadku zapłodnienia pozaustrojowego heterologicznego, tak i w przypadku adopcji prenatalnej, mamy do czynienia ze złamaniem jedności małżeńskiej oraz relacji rodzicielskich³⁵. Co więcej, akceptacja tego typu adopcji, wyraża akceptację dla selekcji embrionów przeznaczonych do przeniesienia. Trzeba pamiętać, że taka selekcja jest możliwa dopiero po wcześniejszym rozmrożeniu embrionu. Rozmrożenie jest procesem nieodwracalnym i powoduje w konsekwencji zniszczenie embrionów nienadających się do przeniesienia do łona matki.

I ostatnia sprawa, akceptacja adopcji prenatalnej stanowi niejako ciche przyzwolenie na zaniechanie podejmowania dalszych prób powstrzymywania produkcji embrionów nadliczbowych³⁶. Zatem wszelkie propozycje, które pragną wykorzystać zamrożone embriony w „terapii” par bezpłodnych z punktu widzenia etyki są propozycjami nie do przyjęcia, z tych samych powodów, „które czynią niegodziwym zarówno sztuczne zapłodnienie heterologiczne, jak i wszelkie formy macierzyństwa zastępczego; taka praktyka stwarzałaby różne dalsze problemy natury medycznej, psychologicznej i prawnej”³⁷.

Druga z wysuwanych hipotez proponuje przekazanie embrionu do dalszych badań naukowych czy eksperymentów³⁸. W praktyce przebywanie w stanie życia zamrożonego i tak ostatecznie oznacza skazanie tych embrionów na zniszczenie, czy nie lepiej zatem użyć ich dla „pożytku ludzkości”. Mówi się tutaj o niszczyielskim użyciu żywych embrionów. Stwierdzenie śmierci embrionu nie jest rzeczą prostą. Nie traktuje się tutaj bowiem o śmierci jednego z organów, który podtrzymuje życie całego organizmu, jak w przypadku śmierci pnia mózgu. W przypadku embrionu mówi się o utracie żywotności i zarządzanych przez genom embrionu powiązań komórkowych. Co prawda, są już wyróżnione pewne parametry śmierci embrionu, jak np.: jego wygląd, charakterystyka blastomeru i cytoplazmy, ale żaden z tych parametrów nie jest w stanie określić z całą pewnością, że embrion już obumarł. Co więcej, na tym etapie rozwoju embrionu każda jego komórka cechuje się totipotencjalnością, co sprawia, że może rozpocząć w autonomiczny sposób rozwój całkiem nowego embrionu.

Cała różnorodność opinii w sprawie używania embrionów dla eksperymentów medycznych zasadza się na różnorodności w pojmowaniu statusu ludzkiego embrionu. Bioetyka na gruncie katolickim przyjmuje mocną pozycję embrionu – jak uczy deklaracja *Donum vitae* – „embriony uzyskane w próbówce są istotami

³⁴ P. Morciniec, *Homo reproductus. Antropologia „z próbowki” contra godności człowieka*, w: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, red. tenże, Opole 2003, s. 117, 118.

³⁵ Por. G. Dianin, *Matrimonio, sessualità, fecondità. Corso di morale familiare*, Padova 2006, s. 466-477.

³⁶ Por. M. Faggioni, *Embrioni congelati*, *Studia Moralia* 34 (1996), s. 351-387.

³⁷ DP 19.

³⁸ Na temat różnicy między badaniem i eksperymentem - zob. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 324-330.

ludzkimi i podmiotami prawa; ich godność oraz prawo do życia powinny być uszanowane od pierwszej chwili ich istnienia³⁹, stąd odrzuca się także wszelkie eksperymenty na nich, gdyż same w sobie jawią się one jako podwójna niesprawiedliwość. Po pierwsze, niesprawiedliwością jest już sama ich produkcja w wyniku zapłodnienia *in vitro*. I po drugie, wszelkie eksperymenty na ludzkich embrionach prowadzą nieuchronnie do ich zniszczenia. Z tych też powodów „nie do przyjęcia są propozycje wykorzystania (...) embrionów w celach badawczych albo przeznaczenie ich do celów terapeutycznych, ponieważ wówczas embriony są traktowane jako zwykły «materiał biologiczny»⁴⁰.

Trzecia z propozycji mówi o zniszczeniu „embrionów osieroconych” i „niezdatnych do transferu” do macicy matki. Ma się to dokonywać na zasadzie prostego rozmrożenia. Bardzo często zwolennicy tejsze propozycji próbują przywoływać zasadę *laissez mourir* – „pozwoić umrzeć⁴¹, to jednak wszelkie propozycje „rozmarzania tych embrionów, bez ich reaktywacji⁴² są nie do przyjęcia, gdyż nie może być zgodne z zasadami moralnymi „dobrowolne skazywanie na uśmiercenie embrionów ludzkich uzyskanych w próbówce⁴³. W propozycji tej następuje dalsza eskalacja niesprawiedliwości, gdyż najpierw uzyskano te embriony metodą *in vitro*, następnie zostały uznane jako nadliczbowe i nie znalazły miejsca w łonie matki, w dalszej kolejności zostały zamrożone i ostatecznie proponuje się ich uśmiercenie. Embriony te „zostają wystawione na absurdalny los, bez możliwości ofiarowania im bezpiecznych, moralnie dopuszczalnych, warunków przetrwania⁴⁴.

Stąd wobec braku owej „możliwości ofiarowania im bezpiecznych, moralnie dopuszczalnych, warunków przetrwania⁴⁵ istnieje także ostatnia z propozycji mówiąca o stałym zamrożeniu embrionów. W świetle przedstawionych dotychczas trudności, kriokonserwacja embrionów, aż do ich naturalnego obumarcia, zdaje się być najwłaściwszym sposobem działania. Rozwiązanie to zawiera w sobie naturalny proces życiowego obumierania, mimo iż sam proces rozwoju został zatrzymany w wyniku zamrożenia.

Przeciwnicy tej metody mówią o podobieństwach między stałym utrzymywaniem zarodków w zamrożeniu a uporczywą terapią lub działaniem nieproporcjonalnym w stosunku do ludzkiego embrionu. Czyni się niejednokrotnie analogie z terapiami podejmowanymi wobec pacjentów w terminalnej fazie życia.

³⁹ DV I,5.

⁴⁰ Por. DP 19.

⁴¹ Kilka lat temu w Wielkiej Brytanii dyskutowano problem przeznaczenia niezwykle wysokiej liczby embrionów przechowywanych w stanie zamrożenia. Państwo zezwoliło wówczas na rozmrożenie tych embrionów - jako dłużej nieużytecznych - w myśl idei „pozwoić umrzeć” - por. G. Russo, *Bioetica. Manuale per teologi*, Roma 2005, s. 194, 195.

⁴² DP 19.

⁴³ DV I,5.

⁴⁴ DV I,5.

⁴⁵ DV I,5

Trzeba pamiętać, że wspomniana analogia nie jest właściwą, gdyż przypadki nie są jednakowe: zamrożone embriony nie są umierające, czy w terminalnej fazie życia, są to żywe embriony, mimo iż ich procesy życiowe są spowolnione lub zablokowane na skutek przebywania w niskiej temperaturze.

Stałe podtrzymywanie embrionu w stanie zamrożenia jest jedynym wyborem, który zawiera w sobie niewątpliwie i ciężar moralności, i ciężar ekonomii, i to niejednokrotnie przez bardzo długi okres czasu⁴⁶. Zawsze trzeba jednak pamiętać, że samo zamrożenie embrionów, nawet jeśli jest dokonywane dla zabezpieczenia życia embrionu „stanowi obrazę dla szacunku należnego istotom ludzkim”⁴⁷.

* * *

Widać zatem, że zamrażanie ludzkich zarodków „jest nie do pogodzenia z szacunkiem należnym embrionom ludzkim: zakłada ich produkowanie *in vitro*; wystawia je na poważne niebezpieczeństwo śmierci albo naruszenie ich integralności fizycznej, ponieważ znaczący ich procent nie przeżywa procesu zamrożenia i rozmrożenia; pozbawia je, przynajmniej czasowo, możliwości przyjęcia i kształtowania w łonie matki; naraża je na dalsze szkody i manipulacje”⁴⁸.

Trzeba na koniec stwierdzić, że tysiące porzuconych embrionów stwarza sytuację niesprawiedliwości, której nie sposób naprawić. Dlatego Jan Paweł II odwołał się do sumienia osób sprawujących odpowiedzialne funkcje w środowisku naukowym i lekarskim, prosząc „aby została wstrzymana produkcja ludzkich embrionów, zważywszy że nie ma moralnie godziwego rozwiązania, które zapewniłoby ludzką przyszłość wielu tysiącom «zamrożonych» embrionów, choć przecież mają one i zawsze zachowają swoje podstawowe prawa i tym samym winny być chronione przez prawo jako ludzkie osoby”⁴⁹.

SUMMARY

On „redundant” life “in a freezer”.

Ethical assessment of producing surplus embryos and cryopreservation

The phenomenon of infertility has become a serious problem of many married couples. Progress of a medicine, especially modern procreation technologies, offer help to desperate spouses providing them with a possibility of a laboratory fertilisation.

⁴⁶ Jak pisze M.L. Di Pietro: „È una scelta che comporta indubbiamente l'onere morale ed economico della crioconservazione degli embrioni anche per un periodo di tempo lunghissimo” - por. też, *Bioetica e famiglia*, s. 200.

⁴⁷ DV I,6.

⁴⁸ DV I,6; DP 18.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum na temat: «Evangelium vitae a prawo» i XI Międzynarodowego Kolokwium Prawa Kanonicznego* (Watykan, 24.05.1996), nr 6; *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 17 (1996), nr 9, s. 44.

What at the first glance seems to be a miraculous solution for the infertile couples who wish to have a baby quickly proves to be a dangerous desire to dominate human life and a motive of a social disorder.

One of the commonly used forms of “new assassination” within a circle of in vitro fertilisation is for sure production of enormous amount of the so called surplus embryos which in practice are either destroyed or stored frozen. The presented paper is a bioethical analysis and assessment of the issues related to production of surplus embryos and their cryopreservation.

Publikacje Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w 2009 roku

SERIE WYDAWNICZE

STUDIA I MATERIAŁY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO W KATOWICACH

46. SURMIAK Wojciech, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009.
47. *Biblioteki kościelne i klasztorne w Polsce. Historia i współczesność*, red. Henryk OLSZAR, Bogumiła WARZĄCHOWSKA, Katowice 2009.
48. SZEWCZYK Leszek, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
49. SZENDZIELORZ Łukasz, *Teologie agapé jako metoda. Agapetologiczna struktura dzieła teologicznego Josefa Zvěřiny*, Katowice 2009.
50. URBANEK Beata, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009.
51. BARTOSZEK Antoni, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009.
52. PAWŁOWICZ Weronika, *Księgozbiory polskiego duchowieństwa katolickiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku (do 1939 r.)*, Katowice 2009.
53. KEMPA Jacek, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009.
54. *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. Roman BUCHTA, Katowice 2009.
55. MAŁECKI Zdzisław, *Prorocy VIII i VII wieku przed Chrystusem obrońcami sprawiedliwości społecznej w Judzie i Izraelu*, Katowice 2009.

STUDIA ANTIQUITATIS CHRISTIANAE, SERIES NOVA

8. Andrzej UCIECHA, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w Refutationes*, Katowice 2009.
9. Rafał ZARZECZNY SJ, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostyckiej*, Katowice 2009.

KOŚCIÓŁ W TRZECIM TYSIĄCLECIU

7. *Aniołowie w życiu ludzi*, red. A. ŻĄDŁO, Katowice 2009.

BIBLIOTEKA TEOLOGICZNA

13. Ks. Arkadiusz BOROWSKI, *Islam. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2009.
14. Ks. Piotr LARYSZ, *Służba wojskowa alumnów Śląskiego Seminarium Duchownego w latach 1959–1978*, Katowice 2009.

PERIODYKI

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 42,1 (2009)

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 42,2 (2009)

Studia Pastoralne 5 (2009)

Więcej informacji na stronach:

www.wtl.us.edu.pl

www.ksj.pl

Sklep internetowy

