

Familiaris splendor

Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie
dla społeczeństwa i Kościoła



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 64

studia teologiczne i humanistyczne

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Familiaris splendor

Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie
dla społeczeństwa i Kościoła



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2011

2/1 (2011)

© 2011 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Rada Naukowa:

*prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL),
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), ks. prof. dr hab. Jan Szczurek (UPJPII),
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (UŚ), prof. dr hab. Piotr Wilczek (UW),
prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM)*

Redaktor naczelny:

ks. Artur Malina

Redakcja naukowa numeru:

ks. Antoni Bartoszek

Recenzent:

Ks. dr hab. Konrad Glombik, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego



Publikacja została wydana ze środków budżetowych
Urzędu Miasta Piekary Śląskie

Na obwoleucie: pomnik bł. Jana Pawła II w Piekarach Śląskich

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/stih/>

Projekt okładki serii: *Piotr Pindur*

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-813-1

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. 32 356 90 56

faks 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.: 32 355 48 00

faks: 32 259 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Korekta, łamanie tekstu i przygotowanie do druku:

Katarzyna Solecka

Druk i oprawa:

Drukarnia G.S. Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43

Kraków

SPIS TREŚCI

<i>Abp Damian Zimoń</i> Słowo wstępne	9
<i>Antoni Bartoszek</i> <i>Familiaris splendor</i> , czyli piękno życia rodzinnego jako wyzwanie dla społeczeństwa i Kościoła	11
<i>Arkadiusz Wuwer</i> Rodzina w Unii Europejskiej – szkic socjopolityczny	21
<i>Ewa Budzyńska</i> Między etyką i moralnością, czyli rodzina polska na rozdrożu	37
<i>Jan Holeksa</i> Ekologia rodziny z perspektywy ewolucyjnej.....	55
<i>Piotr Morciniec</i> Małżeństwo i rodzina w zderzeniu z gender	71
<i>Witold Kania</i> Konsekwencjalizm a wybrane kwestie etyki życia małżeńskiego i rodzinnego	89
<i>Alojzy Drożdż</i> Dominujące kulturowe modele moralności rodzinnej	101
<i>Wojciech Surmiak</i> O ciąży bez kobiety w ciąży – ektogeneza i próba jej bioetycznej oceny	120
<i>Livio Melina</i> Lo splendore della famiglia nel contesto delle trasformazioni di oggi	131
<i>Livio Melina</i> Blask rodziny w kontekście współczesnych przemian.....	140
<i>Ksawery Knotz</i> Czystość małżeńska – z perspektywy encykliki <i>Deus caritas est</i>	149

Marek Wójtowicz

- Męskość w koncepcjach Stu Webera i Johna Eldredge'a –
próba syntezy 156

Weronika Juroszek

- Postawy rodzicielskie a osobowość dziecka.....167

Ida Szwed

- Szczęście rodziców adopcyjnych pomimo samotności177

Grzegorz Kaszak

- Pastoralna odpowiedź Kościoła na *Familiaris consortio*187

Mariola Kozubek

- Pedagogie współczesnych ruchów kościelnych odpowiedzią
na *Familiaris consortio* 195

Bogdan Biela

- Rodzina jako podmiot ewangelizacyjnej misji Kościoła.....210

Ireneusz Celary

- Znaczenie tradycyjnej pobożności w duszpasterstwie
rodzin polskich na emigracji 226

Grzegorz Ignatowski

- Problematyka współczesnej rodziny w świetle wspólnych dokumentów
Naczelnego Rabinatu Izraela i Stolicy Apostolskiej 238

Aleksandra Kłos

- Nauki o rodzinie w perspektywie amerykańskiego szkolnictwa
wyższego. Szkic opisu 247

- Noty o Autorach..... 259

INDICE

<i>Abp Damian Zimoń</i>	
Introduzione	9
<i>Antoni Bartoszek</i>	
<i>Familiaris splendor</i> – la bellezza della vita familiare come sfida per la società e la Chiesa	11
<i>Arkadiusz Wuwer</i>	
La famiglia in Unione Europea – una bozza socio-politica	21
<i>Ewa Budzyńska</i>	
Tra etica e morale – la famiglia polacca al bivio	37
<i>Jan Holeksa</i>	
L'ecologia della famiglia da una prospettiva evolutiva	55
<i>Piotr Morciniec</i>	
Matrimonio e famiglia – lo scontro con gender	71
<i>Witold Kania</i>	
Consequenzialismo e alcune questioni dell'etica della vita coniugale e familiare	89
<i>Alojzy Drożdż</i>	
Modelli culturali dominanti della morale familiare	101
<i>Wojciech Surmiak</i>	
Gravidanza senza la donna incinta – ectogenesi e un tentativo della sua verifica bioetica	120
<i>Livio Melina</i>	
Lo splendore della famiglia nel contesto delle trasformazioni di oggi	131
<i>Ksawery Knotz</i>	
Castità matrimoniale in prospettiva dell'enciclica <i>Deus caritas es</i>	149

Marek Wójtowicz

- Virilità nel concetto di Stu Weber e John Eldredge – la prova
di una sintesi 156

Weronika Juroszek

- Gli atteggiamenti dei genitori e la personalità del bambino 167

Ida Szwed

- Felicità dei genitori adottivi nonostante la solitudine 177

Grzegorz Kaszak

- Risposta pastorale della Chiesa alla *Familiaris consortio* 187

Mariola Kozubek

- Pedagogie dei movimenti moderni ecclesiali in risposta
alla *Familiaris consortio* 195

Bogdan Biela

- Famiglia come soggetto della missione evangelizzatrice della Chiesa 210

Ireneusz Celary

- Significato della pietà popolare nella pastorale delle famiglie
di emigrati 226

Grzegorz Ignatowski

- Problematica della famiglia moderna alla luce dei documenti
comuni del Supremo Rabino di Israele e della Sede Apostolica 238

Aleksandra Klos

- Scienze della famiglia in prospettiva dell'istruzione universitaria
americana. Saggio breve 247

- Note sugli Autori 259

SŁOWO WSTĘPNE

Co roku przed pielgrzymką mężczyzn i młodzieńców do Piekar Śląskich odbywa się Sympozjum Piekarskie. Ta naukowa konferencja stanowi intelektualne przygotowanie do wielkiego spotkania na Piekarskim Wzgórzu. Chodzi o to, by w społeczności Śląska wraz z rozwojem pobożności pogłębiała się także wiedza teologiczna. W tym roku miało miejsce XX już Sympozjum Piekarskie. Ta okrągła rocznica napawa radością oraz umacnia przekonanie, że *fides et ratio*, czyli *wiara i rozum*, to dwa fundamenty, na których warto i trzeba budować nie tylko pielgrzymki piekarskie, ale całościowo rozumiane duszpasterstwo.

Tym razem Sympozjum Piekarskie miało tytuł „Piękno życia rodzinnego”, zaś jego podtytuł stanowił wyjaśnienie podjętej problematyki: „W 30. rocznicę ogłoszenia adhortacji *Familiaris consortio* przez bł. Jana Pawła II”. Tak jak cała tegoroczna pielgrzymka, tak też Sympozjum stanowiło wyraz wdzięczności za dokonaną 1 maja przez Benedykta XVI beatyfikację naszego Wielkiego Rodaka. Podczas sympozjum dziękczynienie za beatyfikację zostało powiązane z intelektualnym pochyleniem się nad zagadnieniem szczególnie bliskim sercu bł. Jana Pawła II, a mianowicie nad problematyką małżeństwa i rodziny. Cofając się myślą o 30 lat wstecz, odkrywamy rok 1981 jako niezwykle bogaty w prorodzinne inicjatywy papieskie. Dnia 22 listopada 1981 r. w uroczystość Chrystusa Króla bł. Jan Paweł II ogłosił adhortację apostolską *Familiaris consortio*, poświęconą zadaniom rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Wcześniej, 9 maja Ojciec Święty powołał Papieską Radę ds. Rodziny, natomiast 13 maja, na krótko przed zamachem na swoje życie, utworzył przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną. Wszystkie te rocznice nie mogły nie zostać zauważone. Dobrze się zatem stało, iż organizatorzy zaprosili na Sympozjum Ks. prof. Livio Melinę, aktualnego przewodniczącego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim. Obecność Księdza Profesora z Rzymu sprawiła, iż środowisko katowickie jeszcze mocniej uświadomiło sobie, że inicjatywy na rzecz rodziny, także te podejmowane w wymiarze naukowym, wpisują się w zamysł bł. Jana Pawła II, którego wszechstronna działalność służyła dobru rodziny.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż Sympozjum Piekarskie ze swoją prorodzinną tematyką wpisało się w czwartą już edycję Metropolitalnego Święta Rodziny, inicjatywy, która zrodziła się cztery lata temu podczas pierwszej pielgrzymki Metropolii Katowickiej do Rzymu. To tam, u grobu Jana Pawła II powstała idea, aby co roku w drugiej połowie maja podejmować inicjatywy kulturalne, artystyczne, społeczne, naukowe na rzecz umacniania rodziny. A warto zaznaczyć, iż w tytule „Metropolitalne Święto Rodziny” przymiotnik „metropolitalne” ma znaczenie świeckie i oznacza związek miast aglomeracji górnośląskiej. Rodzina bowiem jako podstawowa komórka życia społecznego powinna być broniona i umacniana zarówno ze strony organizacji świeckich, społecznych i państwowych, jak i ze strony wspólnoty Kościoła.

W rodzinie życie prawdziwie ludzkie spotyka się z doświadczeniem samego Boga. Dlatego dla dobra rodziny mogą i powinny współpracować ze sobą instytucje świeckie oraz kościelne, które szanując wzajemną autonomię, otwierają się na siebie nawzajem, rozpoznając i uzupełniając własne możliwości, prowadzące do umocnienia rodziny. Wyrazem takiej współpracy było m.in. tegoroczne Sympozjum Piekarskie, organizowane, jak co roku, z jednej strony przez Miasto Piekary Śląskie, a z drugiej – przez Wydział Teologiczny.

Jeszcze jedna okoliczność jest godna zauważenia. Choć problematyka rodzinna w Wydziale Teologicznym jest obecna w różnoraki sposób od początku jego istnienia, to jednak jakiś czas temu pojawił się w tym względzie nowy impuls. A mianowicie, od dwóch lat w Wydziale Teologicznym studenci mogą studiować już nie tylko na kierunku: teologia, ale także na nowym kierunku: nauki o rodzinie. Z kolei w ubiegłym roku powstała w Wydziale Teologicznym nowa jednostka – Zakład Nauk o Rodzinie. To właśnie z tego Zakładu wyszła inicjatywa, aby tegoroczne Sympozjum Piekarskie poświęcić tematyce rodzinnej. Zakład Nauk o Rodzinie zadbał też o przygotowanie niniejszej publikacji, która stanowi już drugą pozycję „Studiów Teologicznych i Humanistycznych”. Powstanie nowego kierunku oznacza bowiem nie tylko zobowiązanie do przygotowania ze strony Wydziału bazy dydaktycznej, ale mobilizuje pracowników do prowadzenia badań naukowych. Niniejsza publikacja prezentuje wyniki badań pracowników Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w obszarze problematyki rodzinnej. Zawiera także publikacje przedstawicieli innych środowisk, co jest znakiem konkretnej współpracy naukowej.

Organizatorom z ramienia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, Urzędu Miasta i Miejskiego Domu Kultury w Piekarach Śląskich oraz uczestnikom tegorocznego Sympozjum pragnę w tym miejscu złożyć serdeczne podziękowanie za ich pracę i zaangażowanie. Życzę światła Ducha Świętego oraz stałej opieki Matki Piekarskiej i z serca im błogosławię.



+ Damian Zimoń
Arcybiskup Metropolita Katowicki
Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego

Katowice, dn. 6 czerwca 2011 r.

Ks. Antoni Bartoszek

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

FAMILIARIS SPLENDOR, CZYLI PIĘKNO ŻYCIA RODZINNEGO JAKO WYZWANIE DLA SPOŁECZEŃSTWA I KOŚCIOŁA

XX Sympozjum Piekarskie, które odbyło się w dniach 27–28 maja 2011r., podjęło problematykę „piękna życia rodzinnego”. Choć nazwa Sympozjum Piekarskie jest oczywista i wynika z tego, iż bezpośredni powód jego zorganizowania stanowi co roku pielgrzymka mężczyzn i młodzieńców do Piekar Śląskich, zawsze odbywająca się w ostatnią niedzielę maja, to jednak w tym roku pierwsza sesja, niejako wstępna, miała miejsce w auli Wydział Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zasadnicza jednak część obrad sympozjalnych odbyła się 28 maja, w sam przeddzień pielgrzymki, w Miejskim Domu Kultury w Piekarach Śląskich. Prelegentami sympozjum byli przedstawiciele różnych dyscyplin nauki, wywodzący się z różnych ośrodków naukowych. Podczas pierwszej sesji, tej która odbyła się w Katowicach, zatytułowanej „Męskość – kobiecość – seksualność” wystąpili: dr Marek Wójtowicz z Wydziału Teologicznego w Katowicach, który zaprezentował chrześcijańską wizję męskości, dr Ida Szwed z Instytutu Psychologii Uniwersytetu Śląskiego, która przedstawiła problematykę przeżywania kobiecości w aspekcie psychologicznym oraz o. dr Ksawery Knotz, znany duszpasterz małżeństw katolickich, który w oparciu o szerokie doświadczenie pastoralne ukazał szczególną wartość życia seksualnego w małżeństwie.

Druga część sympozjum, ta która odbywała się już w Piekarach Śląskich, składała się z dwóch sesji. Pierwsza z nich pt. „Piękno rodziny – zagrożone” miała jako cel ukazanie współczesnych tendencji oraz zagrożeń dotyczących współczesnej rodziny. W ramach sesji wystąpił najpierw ks. prof. Piotr Morciniec, teolog moralista z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Opolu, który w sposób niezwykle pogłębiony, a zarazem sugestywny, przedstawił temat „Małżeństwo i rodzina w zderzeniu z gender”; następnie swoje przedłożenie zatytułowane „Między etyką i moralnością, czyli rodzina polska na rozdrożu” zaprezentowała prof. Ewa Budzyńska, socjolog z Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Pod koniec sesji w ramach dyskusji głos zabrał dr Jan Olbrycht, europoseł. Druga sesja zatytułowana „Piękno rodziny – na nowo rozpoznane” zawierała także dwa wystąpienia. Bp Grzegorz Kaszak, ordynariusz diecezji sosnowickiej, a zarazem wiceprzewodniczący Rady ds. Rodziny przy Konferencji Episkopatu Polski przedstawił temat – „Duszpasterska odpowiedź Kościoła na *Familiaris consortio*”. Następnie miało miejsce wystąpienie ks. prof. Livio Meliny z Rzymu, z Instytutu Jana Pawła II Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, zatytułowane „Blask rodziny w kontekście

współczesnych przemian”. W ramach dyskusji po referatach głos zabrał prof. Krzysztof Wieczorek, filozof z Uniwersytetu Śląskiego.

Obydwie części konferencji, zarówno ta katowicka, jak i piekarska, cieszyły się dużym zainteresowaniem: w pierwszej z nich brało udział ok. 200 osób, natomiast w drugiej – ponad 150. Wśród uczestników byli m.in. przedstawiciele władz samorządowych oraz Kurii Metropolitalnej w Katowicach, duszpasterze, przedstawiciele instytucji wspierających w różny sposób rodzinę, kościelni doradcy rodzinni, nauczyciele, w tym przede wszystkim katecheci, ale także nauczyciele wychowania do życia w rodzinie. Widoczne było duże zainteresowanie ze strony studentów Wydziału Teologicznego, zarówno z kierunku teologia, jak i studentów nauk o rodzinie.

Symposium Piekarskie stało się impulsem do podjęcia wszechstronnych oraz wieloaspektowych badań nad małżeństwem i rodziną. Badania te podjęli nie tylko prelegenci, którzy wyniki poszukiwań naukowych przedstawili w ramach symposium, ale także inni przedstawiciele nauki. Niniejsza publikacja jest miejscem prezentacji tych naukowych poszukiwań. Rodzina stanowi specyficzny przedmiot badań. Naukowa analiza problematyki rodzinnej wymaga szerokiej interdyscyplinarności i ta właśnie interdyscyplinarność jest widoczna w niniejszej publikacji. Tego typu publikacja staje się pewnym sensie forum dyskusyjnym wokół tematyki rodziny.

Z dyskusji tej wyłania się specyficzna wartość rodziny, tak że można mówić wręcz o pięknie życia rodzinnego, określając je jako *familiaris splendor* (blask rodziny). Wyrażenie to nawiązuje do dwóch dokumentów Jana Pawła II: do adhortacji o rodzinie chrześcijańskiej *Familiaris consortio*, której 30-lecie w tym roku obchodzimy oraz do encykliki *Veritatis splendor*, dotyczącej zagadnień moralnych. *Familiaris splendor* wyłaniający się przede wszystkim z artykułu Księdza Profesora Livio Meliny z Rzymu staje się centralnym zagadnieniem niniejszej publikacji. Ten *blask rodziny* nie jest jednak zawieszony w próżni. Uwidacznia się on w kontekście bardzo złożonej współczesnej rzeczywistości, która wymaga stale dogłębnej analizy naukowej. Równocześnie trzeba podkreślić, iż *familiaris splendor* to nie wartość statyczna; ona ma charakter niezwykle dynamiczny i staje się prawdziwym wyzwaniem moralnym, zarówno dla całego społeczeństwa, jak i wspólnoty Kościoła.

Takie właśnie spojrzenie na piękno życia rodzinnego podyktowało określoną strukturę niniejszej publikacji. Składa się ona nieformalnie z trzech części. Pierwsza część to pierwszych siedem artykułów, próbujących odpowiedzieć na pytanie: jak dziś jest postrzegana rodzina i jakie konsekwencje dla życia społecznego wypływają z różnych sposobów pojmowania rodziny. W tej części znaleźli się: socjologowie – Arkadiusz Wuwer, Ewa Budzyńska; teologowie moralisci – P. Morciniec, A. Drożdż, W. Surmiak; biolog – J. Holeksa oraz etyk – W. Kania. Druga część (kolejnych pięć artykułów) stanowi ukazanie piękna życia rodzinnego wypływającego z chrześcijańskiej wizji człowieka, wizji, która jednak w żaden

sposób nie przekreśla ogólnoludzkiego doświadczenia. I dlatego obok teologów (L. Melina, K. Knotz), znaleźli się tutaj także psychologowie (będący także filozofem M. Wójtowicz, W. Juroszek, I. Szwed). Trzecią część stanowi ostatnich sześć artykułów. W części tej chodzi o odpowiedź na pytanie: jakie oddziaływania duszpasterskie oraz społeczne mogą być wsparciem dla rodziny. W tej części do głosu dochodzą pastoralisci (G. Kaszak, B. Biela, I. Celary), pedagog (M. Kozubek), specjalista od dialogu międzyreligijnego (G. Ignatowski) oraz doktorantka teologii moralnej, z wykształceniem także socjologicznym (A. Kłos).

Warto w tym miejscu syntetycznie ukazać przynajmniej niektóre wyniki badań poszczególnych autorów, aby móc z kolei zarysować pewne zależności między nimi. Arkadiusz Wuwer wskazuje na niepokojące zjawiska dotyczące życia rodzinnego w skali całej Unii Europejskiej. I tak, pokazuje przede wszystkim zjawisko starzenia się Europy, i podkreśla, że Polska jest jednym z krajów o najniższej dzietności. Można ten fakt zestawzić z inną daną dotyczącą Polski, a także przywołaną przez Autora, a mianowicie, że Polska jest jednym z krajów, w których państwo wypłaca rodzinie najmniejsze wsparcie na dziecko. A. Wuwer zwraca także uwagę na zjawiska spadającej liczby zawieranych małżeństw oraz bardzo wysokiej liczby rozwodów. Przywołuje też wręcz alarmujące liczby dokonywanych aborcji w Europie: „z danych za rok 2007 wynika, że największa liczba aborcji dokonywana jest w Wielkiej Brytanii (219 336 aborcji), Francji (209 699), Rumunii (150 246), Włoszech (126 562), Niemczech (116 871) oraz w Hiszpanii (112 138)”¹.

O ile prezentacja A. Wuwera ukazuje rodzinę z perspektywy Unii Europejskiej, o tyle artykuł Ewy Budzyńskiej dotyczy społeczeństwa polskiego i spojrzenia Polaków na wywodzące się z chrześcijańskiej wizji moralności normy etyczne. Analizy socjologa pokazują niezwykle wyraźnie, iż Polacy, choć w zdecydowanej większości uznają się za osoby wierzące, to jednak tylko niewielka część naszego społeczeństwa przyjmuje katolickie normy moralne, dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego². Niezwykle niepokojącym w naszym społeczeństwie jest, ukazane

¹ W tym kontekście dane z Polski dotyczące aborcji są mniej dramatyczne, choć także niepokojące. W 2009 r. dokonano w Polsce 538 legalnych aborcji, o czym informuje *Sprawozdanie Rady Ministrów z wykonania oraz o skutkach stosowania w 2009 roku ustawy z dn. 7.01.1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*. Druk 3724, s. 56, [http://orka.sejm.gov.pl/Druki6ka.nsf/0/4E7EB8CE20055D6EC12577FC0042390B/\\$file/3724.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/Druki6ka.nsf/0/4E7EB8CE20055D6EC12577FC0042390B/$file/3724.pdf) (11.06.2011). Duża dysproporcja w porównaniu z wymienionymi wyżej krajami wynika m.in. z faktu, iż ustawa polska ogranicza w zasadniczy sposób możliwość dokonywania legalnych aborcji, co nie zmienia faktu, iż zabijanie dzieci nienarodzonych w niektórych przypadkach jest dopuszczone (w kontekście wskazań medycznych, eugenicznych oraz kryminologicznych). Niezwykle niepokojący jest fakt, iż liczba legalnych aborcji w Polsce stale wzrasta: w roku 2009 dokonano o 39 aborcji więcej niż w 2008 oraz o 216 więcej niż 2007, zob. *Sprawozdanie Rady Ministrów...*, s. 56.

² Na podobną tendencję wskazuje w swoich badaniach przeprowadzonych wśród nauczycieli U. Dudziak. Okazuje się, iż tylko 12,6% badanych wyraża pełną aprobatę katolicko-normatywnego wychowania seksualnego związanego ze sprzeciwem wobec współżycia przedmałżeńskiego, zdrad małżeńskich, rozwodów, stosowania antykoncepcji, aborcji, zapłodnienia *in vitro*. Badania te pokazały m.in., iż 70,8% nauczycieli wyraża aprobatę dla współżycia przed ślubem, a 71,3% – aprobatę

przez Budzyńską, zjawisko wyrażania zgody na dokonanie pod pewnymi warunkami zabójstwa dziecka nienarodzonego, szczególnie w sytuacji, gdy obciążone jest ono jakąś wadą³. Analizy Ewy Budzyńskiej winny stanowić dla duszpasterstwa rodzin bardzo istotny sygnał: nie wystarczy pocieszać się stosunkowo wysoką frekwencją katolików na liturgii mszy św. niedzielnej, ale trzeba podejmować określone działania pastoralne, prowadzące do stopniowego przebudowania przekonań i zachowań w dziedzinie moralnej.

W podsumowaniu swoich analiz Ewa Budzyńska stwierdza, iż „w społeczeństwie polskim dokonuje się rozłam, pęknięcie spowodowane nie tylko stosunkiem do katolickiego systemu aksjonormatywnego, ale i nasilaniem się dwóch procesów: wzmacniania religijności i moralności kościelnej u katolików «pogłębianych» i kwestionowania religijności i moralności u katolików selektywnych oraz «niekościelnych»”. Z jednej strony – wszelkie głębokie pęknięcia w społeczeństwie są niepokojące i mogą prowadzić do różnego rodzaju konfliktów, z drugiej jednak strony – dobrze się dzieje, że w społeczeństwie polskim umacnia się grupa (choć niewielka) osób głęboko wierzących i żyjących według wymogów wypływających z wiary. To właśnie ta grupa, może być „światłem świata”, o którym w swoim artykule mówi Livio Melina, „światłem”, które będzie oświecać społeczeństwo poddane tak szybkim i nieraz bardzo niepokojącym przemianom w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego.

Różnego typu niepokojące tendencje, które dotyczą współczesnej rodziny pokazane są w artykułach Jana Holeksy, Piotra Morcińca, Witolda Kani. Holeksa, specjalizujący się jako biolog w dziedzinie ekologii, przedstawia, w jaki sposób współczesna biologia próbuje wyjaśniać zachowania człowieka, także te dotyczące życia małżeńskiego, rodzinnego oraz odnoszące się do ludzkiego życia. Ukazuje, iż pojawiają się tendencje, by w oparciu o zasady czysto biologicznie pojmowanego ewolucjonizmu oraz doboru naturalnego wyjaśniać wszystkie albo prawie wszystkie zachowania człowieka. Holeksa nie neguje osiągnięć biologii i stwierdza, iż rzeczywiście dostarcza ona pewnych danych dotyczących funkcjonowania społeczeństw. Przestrzega jednak przed ich absolutyzowaniem, gdyż przeakcentowanie wymiaru biologicznego, czy socjobiologicznego prowadzi wręcz do zaniegowania ludzkiej wolności, a zatem do niezwyklej degradacji człowieczeństwa⁴.

dla rozwodów, por. U. Dudziak, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*, Lublin 2009, s. 627, 805n.

³ Potwierdza to praktyka dokonywania legalnych aborcji w Polsce, których zdecydowana większość dokonuje się właśnie w przypadku, gdy dziecko w łonie matki okazuje się być chore czy niepełnosprawne. W 2009 r. dokonano w Polsce 510 aborcji w wyniku badań prenatalnych, o 43 więcej niż 2008 r. i o 228 więcej niż 2007, zob. *Sprawozdanie Rady Ministrów...*, s. 56.

⁴ Warto w tym kontekście przywołać stwierdzenia encykliki *Veritatis splendor*, która wyraźnie opowiada się za integralną, duchowo-cieleśną, wizją antropologiczną: „naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania

Przeakcentowanie wymiaru biologicznego jest także zanegowaniem wartości kultury⁵. Jeśli w społeczeństwie nie będzie uznawana pełna prawda o człowieku, w której istotną i decydującą rolę odgrywa wymiar duchowy, to powoli zacznie zanikać blask człowieczeństwa, a co za tym idzie – także piękno rodziny.

Na inny typ zagrożeń wskazał Piotr Morciniec. Przedstawiona przez niego idea genderyzmu jest w pewnym sensie odwrotnością socjobiologizmu. O ile w socjobiologizmie ma miejsce przeakcentowanie wymiaru biologicznego tak dalece, że dochodzi do zanegowania wolności, o tyle w koncepcji gender następuje takie przeakcentowanie kultury i absolutyzacja wolności w dziedzinie seksualności, iż dochodzi prawie do zanegowania płci biologicznej. Genderyzm bowiem jako produkt radykalnych ruchów feministycznych twierdzi, iż człowiek nie posiada określonej płci „z natury”, danej przez fakt urodzenia, ale jest ona – płeć (a właściwie gender, czyli rodzaj) kształtowana przez uwarunkowania kulturowe i ponieważ nie jest czymś stałym, może być w dowolny sposób modyfikowana i definiowana. W oparciu o tego typu koncepcję człowiek, a szczególnie kobieta, pragnie wyzwolić swoją płeć spod uwarunkowań biologicznych. To ostatecznie prowadzi m.in. do negacji jej powołania do macierzyństwa, które poza uwarunkowaniami psychiczno-duchowymi ma przecież wymiar biologiczny⁶.

Zestawienie socjobiologizmu z genderyzmem jest niezwykle pouczające i nie sposób nie przywołać tutaj wypowiedzi bł. Jana Pawła II w siedzibie UNESCO: „jakkolwiek absolutyzacja materii w strukturze ludzkiego podmiotu, jak też «idealistyczna» absolutyzacja ducha w tejże strukturze nie oddają rzeczywistej prawdy o człowieku”⁷. Odpowiedzią na tego typu zagrożenia i redukcjonizmy jest całościowa wizja osoby ludzkiej i na niej budowana koncepcja małżeństwa i rodziny, w której istotne są zarówno uwarunkowania biologiczne, jak i psychiczno-duchowe.

Dobrze mieć zatem świadomość tego, że termin „rodzina” przez różnych ludzi jest różnie pojmowany, że system norm moralnych związanych z życiem małżeńskim i rodzinnym może być u poszczególnych osób nawet radykalnie różny.

i dysponowania swoim ciałem. Na przykład źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do zachowania własnego życia fizycznego”, Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1980, nr 50 [odtąd cyt. VS].

⁵ Na istotową zależność między człowiekiem a kulturą zwracał wielokrotnie uwagę Jan Paweł II. Oto jedna z jego wypowiedzi na ten temat: „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że przez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury, tenże, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie, UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. III, cz. 1, Poznań–Warszawa 1985, s. 728.

⁶ O tę oczywistość wyraźnie upominała się encyklika *Veritatis splendor*: „Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych. Prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrym zamysłem Stwórcy”. VS 48.

⁷ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 729.

Przeglądu różnorodnych wizji moralności rodzinnej dokonuje w swoim artykule Alojzy Drożdż. Autor przeprowadza czytelnika od systemów głęboko humanistycznych, zakorzenionych w godności osoby ludzkiej, poprzez modele pragmatyczne aż do modeli antyhumanistycznych. Jest oczywiste, iż prawie nikt z ludzi nie chciałby się utożsamiać z wizjami antyhumanistycznymi, ale trzeba wyraźnie powiedzieć, iż dominujący dziś pragmatyzm uznawany i wyznawany przez znaczną część współczesnych rodzin prowadzi bardzo często do rozwiązań antyhumanistycznych, w których dochodzi albo do kontestacji jednych przez drugich (np. ludzi starszych przez młodych), albo wręcz do eksterminacji (np. w postaci aborcji czy eutanazji). Zjawiska te są tym bardziej niepokojące, że dokonują się niejednokrotnie w obrębie rodziny, która będąc w swej istocie „sanktuarium życia”, zostaje „śmiertelnie zraniona i zbezczeszczona w swej naturze”⁸.

Są też inne przykłady pragmatyzmu prowadzącego ostatecznie do rozwiązań antyhumanistycznych. Klasyczna jest w tym względzie technika *in vitro*. Promowana w imię humanizmu (dla dobra małżeństw bezpłodnych) jest tak naprawdę rozwiązaniem czysto pragmatycznym (w imię ideologii: dziecko za wszelką ceną), a przynosi skutki antyhumanistyczne (śmierć lub zamrożenie tzw. embrionów nadliczbowych). I nawet wyeliminowanie zjawiska embrionów nadliczbowych nie usprawiedliwia techniki *in vitro*, gdyż człowiek ma prawo począć się w „laboratorium” najbardziej naturalnym, jakim jest łono matki, bez użycia technik zewnętrznych. Dużej części społeczeństwa ten typ argumentacji nie przekonuje, ale być może przynajmniej niektórych zastanowi argument tzw. równi pochyłej, polegający na tym, iż społeczna zgoda na pewne określone zachowania może prowadzić do działań jeszcze groźniejszych.

Jedno z takich działań (niewykluczone, że kiedyś w przyszłości możliwych do zrealizowania) przedstawia Wojciech Surmiak. Píše on mianowicie o sztucznej macicy, czyli o możliwości już nie tylko poczynania dziecka w warunkach laboratoryjnych, ale także o możliwości (na razie teoretycznej), dotyczącej realizowania przebiegu całej ciąży w warunkach laboratoryjnych (ektogeneza). Dziś sprzeciw społeczny wobec tego typu zachowań wydaje się być oczywisty, jednak trudno przewidzieć, jak będzie w przyszłości. Wystarczy zapytać, czy ektogeneza znajduje się bardziej na linii biologizmu, czy genderyzmu. Odpowiedź wydaje się być zaskakująca: leży na linii jednego i drugiego nurtu myślowego. Z jednej bowiem strony – ektogeneza byłaby realizacją czystego biologizmu, a w samej ciąży już nie liczyłyby się ani aspekty psychiczne (o czym mówi psychologia prenatalna), ani też duchowe; z drugiej strony – ektogeneza umacniałaby genderyzm, gdyż uwalniałaby kobietę pragnącą mieć dziecko od trudu ciąży, wyzwalając ją z uwarunkowań biologicznych.

W kontekście zarysowanych przemian przesłanie wypływające z tekstu Livio Meliny jawi się rzeczywiście jako fundamentalne. Wobec współczesnego zagubie-

⁸ Tenże, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995, nr 59.

nia moralnego oraz antropologicznego Profesor z Rzymu proponuje powrót „do początku”, czyli do pierwotnego zamysłu Boga obecnego w dziele stworzenia. Taki „zabieg” zastosował sam Pan Jezus, który w dyskusji na temat liberalizujących tendencji zezwalających na rozwód, przypomina, iż pierwotna myśl Boga, dotycząca małżeństwa była inna (por. Mt 19,1-9). Ten sam „zabieg metodologiczny” zastosował Jan Paweł II, kiedy w słynnych katechezach środowych budował tzw. teologię ciała⁹. Odwołanie się do początku to także przypomnienie, iż istnieje niezmienna natura ludzka, której fundamentalnymi, bardzo precyzyjnie zarysowanymi przez Melinę, doświadczeniami są: bycie dzieckiem, bycie oblubieńcem (lub oblubienicą) oraz bycie rodzicem. Wyjściowe doświadczenie „bycia dzieckiem” – już nie tylko rodziców, ale ostatecznie samego Boga, pozwala przeżyć własną egzystencję jako dar, i to doświadczenie, po pierwsze – umożliwia człowiekowi w relacji małżeńskiej stać się darem dla drugiego i od drugiego dar przyjąć oraz po drugie – uświadamia, że w procesie prokreacji człowiek uczestniczy w Bożym dziele stwarzania. Tego typu naturalne doświadczenia ogólnoludzkie przemieniają się w życiu chrześcijan – co pokazał Melina – w rzeczywistość sakramentalną (bo małżeństwo dla wierzących w Chrystusa jest sakramentem) oraz w rzeczywistość ekklezjalną (ponieważ rodzina dla chrześcijan staje się Kościołem domowym).

Aby relacja wymiany daru w małżeństwie była pełna, potrzebne są wszystkie płaszczyzny komunikacji: duchowe, psychiczne i cielesne. Wielowymiarowość wymian daru szczególnie widoczna jest w strukturze osobowej aktu małżeńskiego¹⁰. Artykuł Ksawerego Knotza ukazuje piękno i wartość czystości małżeńskiej, w której to, co cielesne spotyka się z tym, co duchowe. Przekreślenie duchowości wraz z uznaniem tego, co cielesne za grzeszne, byłoby zafałszowaniem prawdy o człowieku i o chrześcijańskim małżeństwie. W miłości małżeńskiej – co podkreśla wyraźnie Knotz – *eros* winien spotykać się z *agape*.

Dojrzała miłość małżeńska jest możliwa do zbudowania wówczas, gdy zarówno mężczyzna, jak i kobieta będą przeżywać własną egzystencję, w tym własną płciowość, w kategoriach daru; podkreślił to Livio Melina. A człowiek, wbrew temu co mówią wyznawcy genderyzmu, rodzi się jako mężczyzna lub jako kobieta. Płciowość, czyli bycie bądź mężczyzną, kobietą, jest podstawowym darem, ale równocześnie staje się zadaniem. Człowiek bowiem winien kształtować swoją płciowość w taki sposób, by stawała się przestrzenią daru dla drugiego. O dojrzałym przeżywaniu męskości traktuje artykuł Marka Wójtowicza.

Doświadczenie bycia dzieckiem, przekształcając się w doświadczenie bycia oblubieńcem prowadzi człowieka do przeżywania – ze strony rodziców – doświadczenia

⁹ Por. tenże, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, s. 9-97.

¹⁰ Charakterystyczna jest w tym względzie wypowiedź z adhortacji *Familiaris consortio*: „miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza”, tamże, nr 13.

ojcostwa i macierzyństwa, zaś w życiu dziecka – rodzi się powoli doświadczenie dziecięctwa. Artykuł Weroniki Juroszek pokazuje psychiczne zależności między postawami rodziców a osobowością dziecka. W rodzinie człowiek rodzi się człowiekiem i staje się człowiekiem poprzez kształtowanie osobowości, charakteru. Pojawiające się w rodzinie zależności i uwarunkowania, odkrywane m.in. przez psychologię, nie są na pewno zanegowaniem ludzkiej wolności. Psychologia pozwala odkryć różnego rodzaju jej uwarunkowania. Także uwarunkowania patologiczne nigdy nie są dla człowieka ostatecznym przekleństwem; stają się życiowym zadaniem, którego realizacja na płaszczyźnie wolności, decyduje o wielkości człowieczeństwa.

Szczegółowe analizowanie relacji wewnątrz-mażeńskich i rodzinnych prowadzi do odkrywania ciekawych zależności. Wyniki badań, przeprowadzonych przez Idę Szwed, a opublikowanych przez nią w artykule, zamieszczonym w niniejszej publikacji, opisują doświadczenia psychiczne par małżeńskich, które zdecydowały się na adopcję. Okazuje się, iż z jednej strony rodzice adopcyjni przeżywają samotność związaną z niezrozumieniem ze strony społeczeństwa ich decyzji na adoptowanie dziecka oraz wynikającego z niej sposobu życia, z drugiej jednak strony – rodzice ci doświadczają autentycznego zadowolenia z życia małżeńskiego, przeżywanego nieraz w wyższym stopniu niż w przypadku rodziców, posiadających dzieci biologiczne. Możliwe, że decyzja na adopcję jest powiązana z przeżyciem głębokiej więzi małżeńskiej, a następnie tę więź pogłębia. Oczywiście, z punktu widzenia moralnego, jak nie istnieje obowiązek posiadania określonej ilości dzieci, tak też nie istnieje powinność adoptowania dziecka. Rodzina jest jednak środowiskiem, gdzie człowiek może i powinien przeżywać własną egzystencję jako dar z siebie. Badania psychologiczne Idy Szwed to potwierdzają. A zatem jeszcze raz ukazuje się waga trzech fundamentalnych doświadczeń opisanych przez Livio Melinę. Bycie dzieckiem w rodzinie, bycie współmałżonkiem, bycie rodzicem – te doświadczenia pozwalają wzrastać we własnym człowieczeństwie.

Rodzina jest przestrzenią rozwoju człowieczeństwa. Sama z kolei przynależy do szerszego środowiska: zarówno do wspólnoty Kościoła, jak i do świeckiej społeczności lokalnej. Warto zatem w analizach naukowych zatrzymywać się nad relacjami między samą rodziną, a jej bliższym i dalszym otoczeniem. Dla człowieka wierzącego istotne jest w tym względzie uświadomienie, że żyjąc w rodzinie, żyje we wspólnocie Kościoła, wspólnocie o charakterze uniwersalnym i powszechnym, a równocześnie pozwalającej samej rodzinie zachować i umocnić własną podmiotowość i tożsamość. Dlatego dla wspólnoty eklezjalnej umacnianie piękna życia rodzinnego staje się zadaniem priorytetowym. Prawdę tę uświadamia artykuł Grzegorza Kaszaka. Autor z naciskiem stwierdza, iż w kontekście zagrożeń, związanych czy to z rozpowszechniającą się ideą gender, czy to z zamachami na ludzkie życie, czy też szeroką falą rozwodów, istotną rolę odgrywają działania duszpasterskie Kościoła, zbudowane na prawdzie Chrystusowej.

Coraz bardziej pogłębione wrastanie rodziny we wspólnotę Kościoła dokonuje się m.in. za pośrednictwem współczesnych ruchów kościelnych. Wiele z nich proponuje program wzrostu duchowego wprost samym rodzinom, co ukazuje artykuł Marioli Kozubek. Dzięki ruchom kościelnym życie wielu rodzin jest świadomie budowane na fundamencie Jezusa Chrystusa. To zakorzenienie rodziny w osobie Jezusa Chrystusa sprawia, iż blask z niej płynący, staje się szczególnie wyrazisty, co uzdalnia z kolei rodziny do podejmowania misji ewangelizacyjnej. Prawdę tę pokazuje artykuł Bogdana Bieli. Żyjąc bowiem we wspólnocie eklesjalnej, rodzina wzrasta w wierze i zdobywa zdolność do dzielenia się wiarą nie tylko w gronie swoich bliskich, ale także w szerszych kręgach społecznych. W żaden sposób nie można zatem powiedzieć, iż rodzina tylko otrzymuje dobra od wspólnoty Kościoła; ona jest miejscem, gdzie dobra duchowe zostają pomnożone i są przekazywane dalej, przyczyniając się do duchowego ubogacenia innych rodzin i do wzrostu wiary w społeczeństwie.

Umocnienie tożsamości rodziny poprzez jej zakorzenienie we wspólnocie Kościoła jest szczególnie widoczne w momencie, kiedy rodzina znajduje się w obcym sobie środowisku, na przykład, gdy przebywa na emigracji. Tę zależność potwierdza artykuł Ireneusza Celarego, traktujący o znaczeniu tradycyjnej pobożności w duszpasterstwie rodzin polskich na emigracji. Prawdą jest, iż rodziny na emigracji znajdują duchowe wsparcie przede wszystkim w takich formach duszpasterstwa, które nawiązują do kultury i tradycji własnego narodu (i niewątpliwie taka forma duszpasterstwa jest konieczna i potrzebna, i to właśnie pokazuje Ireneusz Celary), ale równocześnie prawdą jest, że rodziny z pogłębionym doświadczeniem wiary potrafią nie tylko umacniać swoją tożsamość, ale także znaleźć swoje miejsce posługi we wspólnocie Kościoła kraju, na terenie którego przebywają. Budowanie tożsamości kościelnej rodzin poprzez duszpasterstwo emigracyjne winno ostatecznie prowadzić, w imię powszechności Kościoła, do otwierania się na kościelną wspólnotę kraju, w której przyszło żyć rodzinie. W ten sposób blask wiary obecny wewnątrz wspólnoty rodzinnej będzie niesiony na mocy misji ewangelizacyjnej w kolejne środowiska.

Współczesne społeczeństwa poprzez ruchy emigracyjne stają się równocześnie środowiskami wielokulturowymi, gdzie poszczególni ludzie oraz całe rodziny koegzystują z przedstawicielami innych wyznań i religii. I okazuje się, że właśnie doświadczenie życia w rodzinie, rozumianej jako naturalna wspólnota życia mężczyzny i kobiety otwarta na potomstwo, staje się mostem łączącym ludzi różnych kultur i religii. Potwierdza to analiza wspólnych dokumentów Naczelnego Rabinatu Izraela oraz Stolicy Apostolskiej, dotyczących rodziny, przedstawiona w artykule Grzegorza Ignatowskiego. Tradycyjna koncepcja rodziny jest miejscem spotkania wielkich tradycji religijnych. Artykuł Ignatowskiego pokazuje w tym względzie relacje między chrześcijaństwem a judaizmem. Skądinąd znane są wspólne działania na rzecz rodziny Stolicy Apostolskiej oraz krajów muzułmańskich podejmowane w kontekście Międzynarodowej Konferencji ONZ na rzecz Ludności

i Rozwoju, która odbyła się w Kairze w 1994 r.¹¹ Można zatem żywić nadzieję, iż rodzina właśnie ze strony wielkich tradycji religijnych będzie miała swoje wsparcie i umocnienie, szczególnie w kontekście tendencji promujących aborcję, antykoncepcję, alternatywne formy życia rodzinnego, w tym legalizację związków homoseksualnych.

W kontekście aktualnych przemian – czy to tych związanych z zarysowanymi w pierwszej części niniejszej publikacji trendami, czy to związanych z wielokulturowością zglobalizowanego świata – rodzina ciągle jawi się jako wspólnota o niezwyklej potencjale osobowym, który stale na nowo winien być odkrywany i uaktywniany. Jednym z takich miejsc są realizowane na wielu uczelniach świata studia nad rodziną i o rodzinie. Nie tylko bowiem w Polsce można studiować na kierunku nauki o rodzinie. Okazuje się, iż bardzo szeroko rozpowszechnione są *family studies* w Stanach Zjednoczonych, co w szkicowym opisie przedstawia Aleksandra Kłos. Jej prezentacja ukazuje różnorodność możliwości studiowania problematyki rodzinnej. Potrzebna jest głębsza analiza tego typu studiów, aby była możliwa odpowiedź na pytanie: w oparciu, o jaką antropologię realizowane są poszczególne studia nad rodziną. Jednak niezależnie od odpowiedzi na to pytanie należy stwierdzić, iż do prowadzenia studiów nad rodziną zobowiązane są w sposób szczególny środowiska odwołujące się do chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej. Jest to jeden z istotnych sposobów umacniania rodziny oraz ukazywania jej piękna i blasku.

Podsumowując, można stwierdzić, iż *familiaris splendor* jawi się rzeczywiście jako syntetyczny wniosek wypływający z przeprowadzonych badań, których owocem jest niniejsza publikacja. Piękno życia rodzinnego, choć przez różnego rodzaju tendencje bywa zniekształcane, jest faktem, a równocześnie jawi się jako stałe wyzwanie. Wspólnota Kościoła i społeczeństwo są wezwane do tego, by *blask rodziny* stale odkrywać, promować, umacniając w ten sposób własne fundamenty.

¹¹ Por. Międzynarodowa Konferencja ONZ na temat Ludności i Rozwoju, 5-13 września 1994 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 11,15 (1994), s. 43.

RODZINA W UNII EUROPEJSKIEJ – SZKIC SOCJOPOLITYCZNY

Podejmując temat rodziny i jej współczesnych przemian, wypada – koncentrując się w oczywiste na rodzinie kulturowo i społecznie nam najbliższej, a więc na rodzinie śląskiej i polskiej – odnieść się także do aktualnego stanu rodziny w Europie. Przemawia za tym chociażby ten взгляд, że w przesiąkniętym ideami ponowoczesnymi globalnym świecie rodziny w naszym kraju w znacznej mierze podlegają trendom i przemianom, jakie mają swój początek w procesach zachodzących na zachodnich rubieżach kontynentu europejskiego. Niniejszy opis zjawisk społecznych poczyniony został w perspektywie praktyki politycznej, tzn. w relacji do istniejących i postulowanych europejskich modeli polityk rodzinnych. Takiemu wyborowi punktu widzenia towarzyszy nadzieja, że zarysowany zostanie, w tym miejscu z oczywistych powodów zaledwie w sposób szkicowy, szerszy horyzont socjologiczny, a ściślej rzecz ujmując demograficzny, znanych nam z życiowej autopsji zjawisk, że powstanie jakiś swoisty *background* dla rozważań bardziej szczegółowo odnoszących się do zjawisk, charakteryzujących politykę państwa wobec rodziny w najbliższym nam kręgu kulturowym¹.

1. SOCJOLOGICZNA DIAGNOZA RODZINY NA RZECZ POLITYKI RODZINNEJ

Polityka rodzinna, przynajmniej w jej polskim kształcie, stawia sobie za strategiczny cel „poprawę warunków powstawania i funkcjonowania rodziny, ze szczególnym uwzględnieniem działań na rzecz podniesienia poziomu urodzeń”. Nieżyjący już Rzecznik Praw Obywatelskich dr Janusz Kochanowski zwracał uwagę, że taka polityka rodzinna nie może skupiać się wyłącznie na aspekcie ilościowym, lecz powinna uwzględniać także poprawę jakości funkcjonowania rodziny we wszystkich jej wymiarach, w tym powinna uwzględniać potrzeby starszego pokolenia².

¹ Opisując stan rodziny w Europie, bazować będziemy na danych statystycznych i demograficznych oficjalnych centrów badawczych i instytucji europejskich (np. Eurostat, European Environment Agency), jak i na danych instytucji niezależnych (np. Instytutu dla Polityki Rodzinnej, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich). Mając na uwadze większą czytelność tekstu, w dalszej jego części odwołania do źródeł zostały ograniczone do niezbędnego minimum.

² Zob. J. Kochanowski, *Przesłanki tworzenia strategii polityki rodzinnej w Polsce*, w: *Polityka rodzinna w krajach Unii Europejskiej – wnioski dla Polski. Family policy in the EU – recommendations for Poland*, Biuletyn RPO – Materiały Nr 67, Zeszyty Naukowe, s. 11-14.

Dla osiągnięcia tak szeroko zakreślonych celów strategicznych niezbędne jest określenie celów pośrednich i zadań realizacyjnych. Podczas konferencji naukowej poświęconej polityce rodzinnej w krajach UE, jaka miała miejsce 20 października 2008 r. w Biurze Rzecznika Praw Obywatelskich, określono je w sposób następujący: a) tworzenie warunków sprzyjających powstawaniu rodzin, przede wszystkim poprzez zawieranie małżeństw i realizację planów prokreacyjnych; b) tworzenie warunków sprzyjających rozwojowi młodego pokolenia w rodzinie i w środowiskach pozarodzinnych; c) pomoc rodzinom w trudnych sytuacjach: rodzinom niepełnym, wielodzietnym, obciążonym osobą niepełnosprawną, rodzinom migrantów oraz d) poprawa opieki zdrowotnej nad matką i dzieckiem³.

W myśl przedstawionych podczas wspomnianej konferencji wniosków w pierwszej z przestrzeni, odnoszącej się do poprawy warunków, zadania realizacyjne powinny objąć: a) zagwarantowanie warunków sprzyjających osiągnięciu i utrzymaniu przez osoby młode samodzielności ekonomicznej oraz utrzymaniu niezależności ekonomicznej przez rodziny, zarówno w sferze edukacji oraz w sferze działań prozatrudnieniowych, jak i w sferze przedsiębiorczości; b) doskonalenie systemu opieki nad małym dzieckiem, jako elementu umożliwiającego godzenie obowiązków zawodowych z rodzinnymi (opieka rodziców, formy opieki zinstytucjonalizowanej); c) kształtowanie systemu wartości prorodzinnych w społeczeństwie, szczególnie wśród osób młodych; d) rozwój edukacji prorodzinnej oraz e) promowanie wartości rodzinnych i przygotowanie do życia w rodzinie.

Troska o młodzież, stanowiąca drugi z celów pośrednich polityki rodzinnej, wymaga: a) wspierania rodziny w ponoszeniu kosztów utrzymania i wychowania dzieci; b) poszerzania oferty usług społecznych dla dzieci i młodzieży, sprzyjających rozwojowi młodej generacji; c) stworzenia systemu pozwalającego na zapewnienie dostępu dzieci i młodzieży do usług społecznych na zasadzie równych szans oraz d) efektywnego włączenia rodziców do współpracy z placówkami wychowawczymi w procesach edukacyjnych i wychowawczych.

Działania na rzecz rodziny w trudnościach, stanowiące trzeci cel pośredni polityki rodzinnej, pociągają za sobą konieczność np.: a) tworzenia warunków sprzyjających podejmowaniu świadomych decyzji macierzyńskich i rodzicielskich; b) poprawy stanu zdrowia, jako czynnika ograniczającego umieralność osób w okresie aktywnego rodzicielstwa; c) rozwoju poradnictwa małżeńskiego jako warunku sprzyjającego utrzymaniu trwałości małżeństwa i ograniczaniu liczby rozwodów; d) zapewnienia warunków dla prawidłowego realizowania funkcji ekonomicznej, opiekuńczej, wychowawczej i emocjonalnej rodziny niepełnej z dziećmi na utrzymaniu; e) pomocy rodzinom niepełnym w przezwyciężaniu trudności: materialnych, emocjonalnych, wychowawczo-społecznych i innych, których nie są w stanie same pokonać; f) tworzenia warunków sprzyjających podejmowaniu świadomych decyzji o wielodzietności (działania na rzecz świadomego rodzicielstwa i rozwoju edukacji zdrowotnej); g) ograniczania skali ubóstwa i zapobiegania marginalizacji

³ Tamże.

rodzin wielodzietnych jako warunku zapewnienia rozwoju młodego pokolenia; h) stworzenia możliwości poprawy warunków mieszkaniowych sprzyjających właściwemu funkcjonowaniu rodziny; i) zwiększenia aktywności rodzin wielodzietnych w zakresie rozwiązywania własnych problemów; j) tworzenia warunków na rzecz rozwoju dzieci i młodzieży na zasadach równości szans; k) kształtowania pozytywnych postaw wobec wielodzietności; l) tworzenia warunków do większej aktywności zawodowej osób niepełnosprawnych jako podstawy społecznej integracji i poprawy warunków ich życia; m) wspierania dochodów rodzin z osobą niepełnosprawną; n) zapewnienia osobom niepełnosprawnym dostępu do usług społecznych jako warunek integracji; o) działania na rzecz dostosowania mieszkań do potrzeb osób niepełnosprawnych; u) kształtowania pozytywnych postaw wobec niepełnosprawności oraz p) kształtowanie polityki migracyjnej i ograniczanie negatywnych dla rodziny skutków migracji zagranicznych.

Wreszcie priorytet czwarty – poprawa opieki zdrowotnej nad matką i dzieckiem – wiąże się z koniecznością: a) doskonalenia czynnej opieki nad kobietą ciężarną, rodzącą i nad noworodkiem jako warunku podniesienia jakości prokreacji; b) działań na rzecz ograniczania zachorowań i zgonów wśród dzieci i młodzieży; a także c) odbudowy medycyny szkolnej i rozwojem promocji zdrowia⁴.

Zarówno sam projekt, jak i program działania w celu jego realizacji, trzeba przyznać, jest imponujący.

Jednak, jak wskazano w raporcie *Family policy in the EU – recommendations for Poland* z roku 2009, poza oceną istniejących programów rządowych w zakresie polityki rodzinnej, dla skuteczności wszelkiej polityki rodzinnej niezbędne i konieczne jest uwzględnienie także: a) aktualnego stanu i prognoz demograficznych; b) doświadczeń krajów UE w zakresie polityki rodzinnej oraz c) wyników badań nad skutkami dla rodziny, jakie przynoszą migracje⁵.

Badania przeprowadzone w zakresie każdego z tych trzech elementów wieńczy konkluzja, że obecnie istniejące w UE systemy polityki rodzinnej stoją wobec fundamentalnych wyzwań, wynikających ze zmian demograficznych, ekonomicznych, społecznych i politycznych wpływających na powstawanie i funkcjonowanie rodziny. Do najważniejszych z nich, według zgodnej opinii badaczy problemu, należą: a) starzenie się ludności wszystkich krajów Europy będące rezultatem wydłużania się ludzkiego życia i ograniczania dzietności rodzin; b) zmiany struktury rodziny, prowadzące do przejścia od rodziny tradycyjnej do różnych form życia pararodzinnego (rodzinopodobnego); c) zmiany w sferze pracy, w których dokonują się przemiany ludnościowe i przemiany modelu rodziny oraz d) wpływy globalizacji, które wyciskają swoje piętno na politykach społecznych i rodzinnych. To globalizacja, a właściwie będący istotną częścią jej mechanizmu dyktat „Wielkich Kontrolerów” mechanizmów giełdowych zmusza społeczeństwa do stawiania na pierwszym miejscu wzrostu ekonomicznego, politycznej integracji oraz wzrastających zależności

⁴ Tamże.

⁵ Zob. *Polityka rodzinna w krajach Unii Europejskiej...*

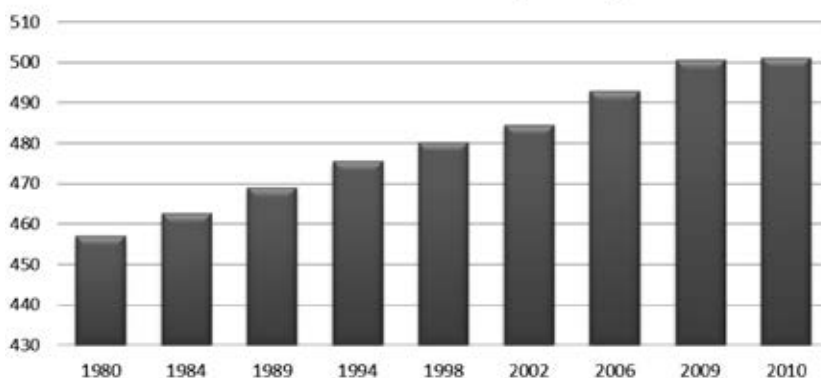
międzynarodowych. Oznacza to w praktyce priorytet dla wzrostu gospodarczego, kosztem wydatków publicznych na cele społeczne, w tym na rodzinę⁶.

Tymczasem sytuacja rodziny europejskiej sprawia, że potrzebne jest nie tyle ekonomiczne, ale integralne i systemowe spojrzenie na politykę rodzinną oraz doprowadzenie do porozumienia reprezentantów najważniejszych sił politycznych i społecznych, co do jej celów, metod i sposobów działania, hierarchii rozwiązań, okresów ich wprowadzania, skutków i możliwości finansowych. Od tego zależy powodzenie działań prowadzonych w ramach takiej polityki rodzinnej, rozumianych jako działania prorodzinowe i inwestycja w przyszłość⁷. Tym bardziej, że jak wykazują zamieszczone niżej dane, sytuacja nagli.

2. DEMOGRAFICZNA FOTOGRAFIA RODZINY W UE

W 2009 r. liczba mieszkańców Europy przekroczyła 500 mln. osób (501105661 według danych z 1 stycznia 2010 r.⁸) i wzrosła w ciągu ostatnich 29 lat, tj. od 1989 r., o 43,4 mln osób osiągając wzrost 9,5% (0,33% rocznie). W ostatnich 10 latach wzrost ten osiągnął poziom 19,4 mln osób, czyli 3,8% populacji. Ponad 400 mln (79%) z tej liczby to mieszkańcy 15 krajów „starej” Unii Europejskiej, zaś 103 mln (21%) to członkowie „nowych” krajów tworzących dzisiaj Europę 27 państw.

**Liczba mieszkańców Unii Europejskiej (EU-27)
w latach 1980-2010 (w mln)**



Źródło: Institute for Family Policies, Report on the Evolution of the Family in Europe 2009 (www.ipfe.org)

Najbardziej zaludnionym krajem w Europie pozostają Niemcy, z populacją liczącą 82 mln obywateli, co stanowi 16,4% wszystkich mieszkańców starego kontynentu. Razem z Francją liczącą ponad 64 mln obywateli, Wielką Brytanią z 61

⁶ Zob. B. Balcerzak-Paradowska, *Ogólne kierunki zmian w polityce rodzinnej krajów Unii Europejskiej*, w: *Polityka rodzinna w krajach Unii Europejskiej...*, s. 19-21.

⁷ Tamże.

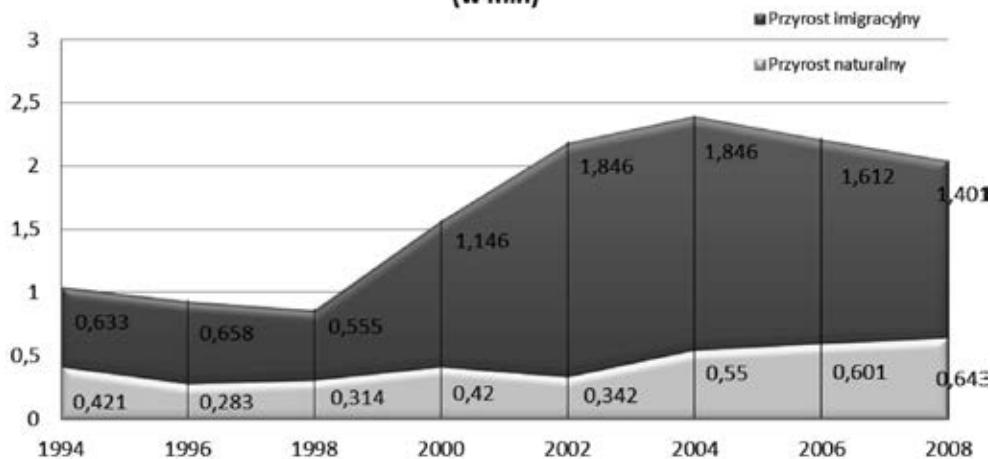
⁸ <http://epp.eurostat.ec.europa.eu> (04.05.2011).

mln mieszkańców oraz 60 mln Włochami te cztery państwa zamieszkuje ponad 53,5% wszystkich mieszkańców Unii Europejskiej (267,8 mln). Najmniej zaludnionymi państwami Europy są Malta (0,41 mln), Luksemburg (0,49 mln), Cypr (0,8 mln) oraz Estonia, którą zamieszkuje 1,34 mln mieszkańców.

W ciągu ostatnich 29 lat największy wzrost ludności miał miejsce w 15 krajach „starej” Unii, w której liczba ludności wzrosła w tym czasie o 42,5 mln osób, co stanowi aż 98% przyrostu ludności całej Unii Europejskiej. Najwięcej ludności przybyło w tym okresie we Francji (10,3 mln), Hiszpanii (9,4 mln), Wielkiej Brytanii (5,3 mln), Niemczech (3,8 mln) oraz Włoszech (3,7 mln). Na przeciwnym biegunie znajdują się kraje, które zostały przyjęte do Unii Europejskiej po 2004 r. W nich przyrost ludności w tym samym okresie wyniósł zaledwie 0,87 mln osób, czyli 2% wzrostu całej populacji europejskiej. Oprócz Polski, w której nastąpił w tym czasie wzrost liczby mieszkańców o 2,8 mln oraz Słowacji, Słowenii, Cypru, Czech oraz Malty notujących nieznaczny wzrost liczby ludności, w pozostałych krajach „nowej” Unii (tj. na Litwie, Łotwie, Węgrzech oraz w Estonii, Rumunii i Bułgarii) nastąpił spadek liczby mieszkańców.

Istotne jest dopowiedzenie, że podstawą wzrostu liczby mieszkańców w Europie nie jest wzrastająca liczba urodzin, ale wysoki poziom imigracji. Aż 78% wzrostu liczby mieszkańców Unii w ostatnich 29 latach spowodowanych jest przybyciem na teren Unii imigrantów spoza jej granic. Tylko w latach 1999–2008 na 20,5 mln nowych Europejczyków 15,9 mln stanowili przybysze, co oznacza, że 8 na 10 nowych obywateli Unii Europejskiej to nie obywatele urodzeni na jej terytorium, ale imigranci przybyli z zewnątrz. Jednocześnie warto podkreślić, że naturalny przyrost jest w Europie 12-krotnie niższy niż w USA.

Przyrost liczby mieszkańców Unii Europejskiej (EU-27) w latach 1994-2008 z podziałem na przyrost naturalny i związany z imigracją (w mln)



Źródło: Institute for Family Policies, Report on the Evolution of the Family in Europe 2009 (www.ipfe.org)

Biorąc pod uwagę szczegółowe dane z lat 1998–2008 można stwierdzić, że w 8 na 10 państw europejskich, w których zanotowano w tym czasie zwiększenie się liczby ludności, przyczyną jest imigracja, a nie przyrost naturalny. Np. we Włoszech naturalny przyrost spadł w tym czasie o 0,14 mln, lecz przybyło 23 razy więcej, bo 3,28 mln imigrantów. W Niemczech naturalny przyrost spadł o 1,22 mln, lecz przybyło 1,19 mln imigrantów. W Hiszpanii liczba imigrantów jest 9-krotnie wyższa od liczby naturalnych urodzeń. Polska, Rumunia i Bułgaria są państwami, które w najwyższym stopniu tracą obywateli ze względu na ich emigrację. Państwami, których liczba mieszkańców zmniejsza się i do których w najmniejszym stopniu się imigruje są Litwa, Łotwa, Rumunia i Bułgaria. Jedynie we Francji, Holandii, Finlandii i na Słowacji poziom przyrostu naturalnego przewyższa liczby przyrostu ze względu na imigrację.

Liczba imigrantów przybyłych na teren Unii z krajów pozaeuropejskich pod koniec 2007 r. przekroczyła 29 mln, stanowiąc tym samym 5,8% mieszkańców starego kontynentu. Wzrasta ciągle dynamika tego procesu. W ciągu ostatnich 10 lat liczba imigrantów wzrosła o 94%. W konsekwencji największa liczba imigrantów zamieszkuje Niemcy (7,2 mln) oraz Hiszpanię (4,6 mln). We Francji wynosi ona 3,5 mln, a w Wielkiej Brytanii 3,4 mln. W tych 4 krajach przebywa 66% wszystkich europejskich imigrantów. Najszybciej rośnie liczba imigrantów w Hiszpanii. W latach 1997–2007 wzrosła ona z 0,54 do 4,6 mln, a więc o 754%, osiągając obecnie poziom 10,2% całej populacji Hiszpanii.

Jednak mimo napływu migracyjnego Europa się starzeje. Obecnie w Europie żyje o 6,5 mln więcej osób w wieku powyżej 65 lat (85 mln) niż poniżej 14 roku życia (78,5 mln). W ciągu ostatnich 15 lat liczba najmłodszych mieszkańców UE spadła o 10,5 mln osób, zaś liczba najstarszych wiekiem wzrosła w tym samym czasie o 16,5 mln. Aż 22 mln osób, tj. 4,4% mieszkańców Europy, przekroczyło 80. rok życia. Najniższa liczba dzieci i młodzieży cechuje społeczeństwa Bułgarii (13,4%), Niemiec (13,7%), Łotwy (13,8%), Słowenii (13,9%) oraz Włoch (14,1%). W tych państwach tylko 1 mieszkaniec na 8 ma poniżej 14 roku życia. Natomiast najmłodszymi społeczeństwami są Irlandczycy, których 20,6% nie przekroczyło 14 roku życia oraz mieszkańcy Francji (18,5%), Danii (18,4%) i Luksemburga (18,2%). W tych krajach 1 osoba na 5 nie przekroczyła 14 roku życia.

Największa liczba obywateli w wieku powyżej 65. roku życia mieszka w Niemczech (20,1%), Grecji (18,7%), Szwecji (17,5%) oraz w Portugalii (17,4%). W tych krajach 1 osoba na 5 ma ponad 65 lat. Najszybciej starzeją się społeczeństwa Portugalii i Hiszpanii, gdzie odsetek najstarszych mieszkańców w ostatnich 29 latach wzrósł o 6,2%. Najniższy odsetek osób powyżej 65. roku życia notują Irlandia (10,9%), Słowacja (12%), Cypr (12,5%) oraz Polska (13,5%). W tych krajach 1 osoba na 10 przekroczyła 65. rok życia.

Spadek liczby narodzin oraz starzenie się społeczeństw powodują wzrost średniej życia mieszkańców Europy. Obecnie wynosi ona 40,3 roku, a jeszcze w roku 1993 osiągała 37,3 roku, co oznacza wzrost o 3 lata w przeciągu 15 lat. Najwyższa

średnia wieku mieszkańców występuje we Włoszech, gdzie osiąga 42,5 lata oraz w Niemczech (42,4), a następnie w Grecji (41,3) oraz w Bułgarii (41,1). Najniższa średnia wieku cechuje zaś Irlandię, gdzie osiąga 35,1 roku, Cypr (37) oraz Słowację (37,5) (w Polsce 38,3 roku).

Generalnie we wszystkich krajach UE tzw. dalsze trwanie życia dla kobiet jest dłuższe niż dla mężczyzn. Charakterystycznym natomiast zjawiskiem jest fakt, że dalsze trwanie życia jest krótsze dla obu płci w „nowych” krajach członkowskich z Europy Środkowo-Wschodniej. Najdłuższe trwanie życia mężczyzn występuje w Islandii (79,5 lat) i w Szwajcarii oraz w Szwecji, zaś w odniesieniu do kobiet – w Hiszpanii i we Francji (84,4 lata) oraz w Szwajcarii. Litwa i Estonia to kraje o najniższym w Europie dalszym trwaniu życia zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet. Kobiety żyją najdłużej w Finlandii i Szwecji. Inaczej ma się sytuacja w odniesieniu do mężczyzn – prawdopodobieństwo dalszego przeżycia jest największe dla Włoch i Szwecji. Polska sytuuje się na jednym z ostatnich miejsc w Europie, jeśli chodzi o przeżycie mężczyzn (przed Litwą i Łotwą oraz Węgrami i Rumunią)⁹.

Prognozy demograficzne dla Europy na rok 2050 przewidują, że liczba mieszkańców spadnie o 27,3 mln, zatrzymując się na poziomie 472 mln osób. W największym stopniu spadek ten odczują Niemcy, gdzie liczba mieszkańców może spaść o 7,5 mln osób, a następnie Włochy (7,3 mln) oraz Polska, dla której prognozuje się spadek liczby mieszkańców o 4,4 mln i Rumunia (spadek o 4,2 mln).

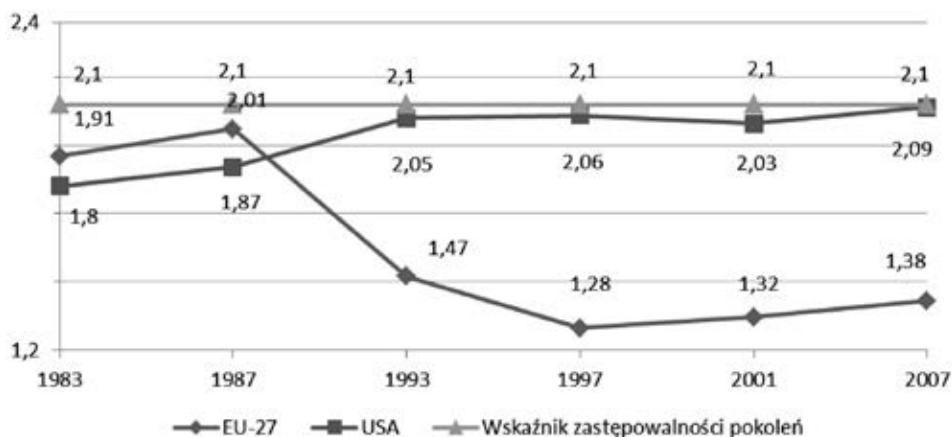
Aż 1 na 3 mieszkańców Europy będzie miał w roku 2050 ponad 65 lat. Ta grupa wiekowa stanowić będzie jedną trzecią wszystkich obywateli Unii, stanowiąc np. w Hiszpanii 35,7%, a we Włoszech 35,5% całej populacji. Jedynie 1 osoba na 10 będzie miała w roku 2050 mniej niż 15 lat. Liczba dzieci i młodzieży osiągnie zaledwie poziom 13,4% całej populacji, co oznacza, że nie przekroczy 60 mln. Najniższy poziom osiągnie w Hiszpanii i w Bułgarii, gdzie jedynie 1 osoba na 10 będzie miała w roku 2050 mniej niż 15 lat. Tym samym całkowicie odwrócona zostanie piramida wiekowa społeczeństwa europejskiego, której bazę stanowić będzie przedział wiekowy osób w wieku powyżej 65 roku życia. Przewiduje się, że po roku 2060 ta kategoria wiekowa stanowić będzie niemal 47% wszystkich mieszkańców Unii Europejskiej.

Od roku 1982 liczba narodzin w UE spadła o 12,5%, co oznacza, że w roku 2008 urodziło się o 0,77 mln mniej dzieci niż 25 lat wcześniej. Najbardziej dramatyczny spadek liczby urodzin zanotowano w latach 1990–1995, kiedy to liczba narodzin spadła o 0,69 mln. Do roku 2005 utrzymywała się na jednakowym poziomie (5,1 mln urodzin), a od tego czasu nieznacznie wzrosła (o 0,15 mln) osiągając w roku 2008 poziom 5,3 mln urodzin. Pamiętać należy, że od roku 1982 liczba mieszkańców Europy wzrosła o 37 mln.

⁹ Zob. B. Kołaczek, *Uwarunkowania demograficzne, społeczno-gospodarcze i kulturowe polityki rodzinnej w krajach Unii Europejskiej*, w: *Polityka rodzinna w krajach Unii Europejskiej...*, s. 35-37.

Poziom współczynnika dzietności¹⁰, który uważa się za konieczny do biologicznego przeżycia społeczności (tzw. wskaźnik zastępowalności pokoleń) szacowany jest na 2,1. Tymczasem poziom dzietności w Unii Europejskiej wyniósł w roku 1,38 dziecka przypadającego na kobietę (w USA wskaźnik tej wyniósł w tym czasie 2,09). Wskaźnik dzietności w ostatnich latach wzrósł wprawdzie z poziomu 1,28 w roku 1997 do 1,38 w roku 2007, ale zawdzięcza się go w znacznej mierze wspomnianej eksplozji imigracyjnej.

Porównanie wskaźnika zastępowalności pokoleń w UE i USA w latach 1983-2007



Źródło: Institute for Family Policies, Report on the Evolution of the Family in Europe 2009 (www.ipfe.org)

Najbardziej krytyczny wskaźnik dzietności notuje się na Słowacji (1,25), w Rumunii (1,3), Polsce (1,31), Portugalii (1,34) oraz we Włoszech (1,35). Najwyższy wskaźnik dzietności cechuje Irlandię (2,01), Francję (1,98), Szwecję (1,88), Danię (1,84) i Wielką Brytanię (1,84). Opóźnia się wiek pierwszego macierzyństwa, który z wieku 27,1 lat w roku 1980 wzrósł do niemal 30 (29,7) w roku 2007. Najszybciej proces ten postępował w minionych 30 latach w Słowenii, gdzie wiek urodzenia pierwszego dziecka wydłużył się o 4,26 roku, w Czechach (4,25) i na Węgrzech (4,06). Spośród Europejki w najpóźniejszym wieku pierwsze dziecko rodzą Włoszki (w wieku 31,4 lat), Hiszpanki (30,9) oraz Irlandki (30,6).

¹⁰ Współczynnik dzietności wyraża średnią liczbę dzieci, jaką urodziłaby kobieta w ciągu swojego życia, przy założeniu, że „skłonność do posiadania dzieci” będzie kształtowała się na poziomie z danego roku kalendarzowego. Choć z powyższej definicji wynika, że współczynnik dzietności odnosi się do przyszłości i jest w pewnym sensie wielkością hipotetyczną (prognozą liczby posiadanych dzieci), jest też najlepszą miarą aktualnego natężenia urodzeń w poszczególnych grupach wiekowych kobiet. Współczynnik dzietności gwarantujący tzw. prostą zastępowalność pokoleń wynosi około 2,1 dziecka na 1 kobietę. W sytuacji, gdy współczynnik ten jest niższy, dana populacja będzie się zmniejszała.

W roku 2007 według oficjalnych danych dokonanych zostało w Europie 1 234 312 aborcji, a więc liczba odpowiadająca liczbie mieszkańców Luksemburga i Malty razem wziętych albo wielkość równa liczbie mieszkańców Słowenii czy Cypru. Oznacza to, że każdego dnia dokonane zostały 3 381 przerwania ciąży – 141 aborcje każdej godziny, co 25 sekund jedna. Aż 19% zaistniałych ciąż, a więc 1 na 5, zakończyły się w roku 2007 zabójstwem nienarodzonego dziecka. Szacuje się, że od roku 1990 w Europie dokonanych zostało około 28 mln aborcji, z czego ponad połowa w zaledwie 3 krajach: w Rumunii (7 087 840 aborcji), Francji (3 740 496) oraz Wielkiej Brytanii (3 522 422 aborcji). Z danych wynika, że aborcja jest główną przyczyną śmierci w Europie.

Z danych za rok 2007 wynika, że największa liczba aborcji dokonywana jest w Wielkiej Brytanii (219 336 aborcji), Francji (209 699), Rumunii (150 246), Włoszech (126 562), Niemczech (116 871) oraz w Hiszpanii (112 138). W tych 6 krajach dokonano aż 75,7% wszystkich aborcji w Unii Europejskiej. Od roku 2004 liczba aborcji zmalała w Niemczech i Włoszech, pozostała na niezmiennym poziomie we Francji, natomiast niezwykle dramatycznie wzrosła w Hiszpanii (z 49 578 w roku 1997 do 112 138 w roku 2007, tj. o 62 000). Symptomatyczna jest wysoka liczba nastolatek dokonujących aborcji. W roku 2007 osiągnęła ona poziom 174 789 przerwanych ciąż, co oznacza, że w Unii Europejskiej każdego dnia 479 kobiet poniżej 20 roku życia dokonuje aborcji. Innymi słowy: 1 na 7 ciąż (14,1%) kobiet, które nie ukończyły 20 roku życia kończy się jej przerwaniem. Zjawisko to największe rozmiary przybrało w Wielkiej Brytanii (48 150 aborcji u kobiet do 20 lat), we Francji (31 779), Rumunii (17 272), Hiszpanii (15 307) oraz w Niemczech (14 989).

W roku 2008 zawarto w Europie o 725 tys. mniej małżeństw niż w roku 1980. 30 lat temu zawarto ich 3,09 mln, obecnie – 2,37 mln, co oznacza spadek o 23,4% i osiągnięcie krytycznego wskaźnika zawieralności małżeństw na poziomie 4,87¹¹. Spośród wszystkich państw wchodzących w skład Unii Europejskiej w porównaniu z rokiem 1983 jedynie w Szwecji i Danii wzrosła liczba zawartych małżeństw odpowiednio o 26 i 28%. W niektórych krajach spadek liczby zawieranych przybrał katastrofalne rozmiary: w Bułgarii wskaźnik ten wynosi -51%, w Słowenii -49%, a w Estonii -47% (w Polsce -19%). Najszybszy spadek liczby zawieranych małżeństw notuje się w Niemczech (368 329 małżeństwa zawarte w roku 2007), Wielkiej Brytanii (270 003), Francji (266 500), Włoszech (249 847) oraz w Polsce (248 702 małżeństwa zawarte w roku 2007), jednak nadal w państwach tych zawiera się największą liczbę małżeństw, bo aż 38% wszystkich zawieranych w Unii Europejskiej.

W ostatnich 10 latach (1997–2007) 10,3 mln europejskich małżeństw zakończyło się rozwodem, którego konsekwencji doświadczyło 17 mln dzieci. W roku 2007 liczba rozwodów osiągnęła 1 030 911, co oznacza to, że co 30 sekund rozpadało się jedno małżeństwo. W latach 1980–2007 liczba rozwodów wzrosła o 357 994 (55%), a w tym samym czasie liczba zawartych małżeństw spadła

¹¹ Wskaźnik małżeństw obrazuje przeciętną liczbę małżeństw w przeliczeniu na 1000 mieszkańców.

o 675 075 związków. Liczba rozwodów najszybciej wzrosła w Hiszpanii: z 34 147 rozwodów w roku 1997 do 125 721 w roku 2007, co oznacza wzrost o 268%. Krajami o największej liczbie rozwodów pozostają Niemcy (187 000 rozwodów w roku 2007), Wielka Brytania (144 257), Francja (134 477) oraz Hiszpania (125 721). W sumie w tych 4 krajach ma miejsce 58% wszystkich rozwodów, do jakich dochodzi w Unii Europejskiej. W roku 1980 na 3 094 093 małżeństwa zawarte przypadła liczba 672 917 rozwodów, stosunek wynosił więc 4,6:1, w roku 2007 na 2 419 018 małżeństw zawartych przypadło już 1 030 911 rozwodów, a więc rozwodem kończy się 1 na 2,3 małżeństwa. Według danych z roku 2007 Belgia (ze wskaźnikiem 0,66), Hiszpania (0,62) i Węgry (0,57) są krajami o największej liczbie rozwodów w stosunku do ilości zawieranych małżeństw. W tych społeczeństwach na każde 3 zawarte małżeństwa 2 kończą się rozwodem. Proporcja ta jest najbardziej korzystna w Irlandii (0,16), Włoszech (0,19), Rumunii (0,19), Grecji (0,22) i w Polsce (0,27).

Liczba dorosłych Europejczyków, którzy nie zawarli związku małżeńskiego stanowi 43% populacji i dorównuje niemal liczbie osób, które założyły rodziny (45%). W roku 2007 „singlami” było 204 mln dorosłych Europejczyków, 205 mln stanowią osoby pozostające w związkach małżeńskich, 33,5 mln (7%) to owdowiali, a 26,2 mln (5%) liczy populacja rozwiedzionych. Oznacza to, że od roku 1995 liczba małżonków spadła o 15 mln (3%), a liczba „singli” wzrosła o 9 mln (2%). Należy doprecyzować, że w roku 2007 79% zawieranych małżeństw, a więc 8 na 10 stanowiły pierwsze małżeństwa (w roku 1980 stanowiły one 86% wszystkich zawartych małżeństw). Zatem 21% zawieranych w Europie małżeństw, 1 na 5, stanowią małżeństwa powtórne lub kolejne.

W roku 2008 niemal 2 mln dzieci (36,5%), a więc 1 na 3, urodziło się ze związków pozamałżeńskich. W niektórych krajach więcej dzieci rodzi się poza małżeństwem niż w prawnie usankcjonowanej rodzinie, np. w Estonii stanowią one 59,1% wszystkich narodzin, w Słowenii 54,7%, w Szwecji 54,6%, we Francji 51,3%, a w Bułgarii 51,1%. W liczbach bezwzględnych przoduje w tych statystykach Francja, z 428 000 narodzin poza strukturami rodzinnymi, oraz Wielka Brytania (360 802). Prawie 40% wszystkich dzieci, które przychodzą na świat poza małżeństwem rodzi się w tych dwóch krajach.

Zmniejsza się liczba osób przypadających na gospodarstwo domowe. Jeszcze w roku 1980 przeciętnie rodzinę tworzyły 2,82 osoby, obecnie – 2,4. W niektórych krajach „gospodarstwo domowe” tworzą zaledwie 2 osoby: w Niemczech, Danii i Finlandii wskaźnik ten wynosi 2,1, a w Szwecji 2,2. Najliczniejsze domowe gospodarstwa tworzą mieszkańcy Malty (3,2), Cypru (3,1), Rumunii (2,9) oraz Hiszpanii (2,9). Jednak aż 27,7% Europejczyków deklaruje, że tworzy gospodarstwa jednoosobowe, co oznacza, że 55 mln mieszkańców starego kontynentu żyje samotnie. Z tych samych danych Eurostatu wynika, że 4,3% Europejczyków, mieszkając samotnie, utrzymuje dzieci, 28% tworzy gospodarstwa dwuosobowe, 24,9% to rodzice z dziećmi, a 14,8% gospodarstw domowych składa się z 3 lub większej liczby dorosłych. Oznacza to, że 67% europejskich gospodarstw domo-

wych nie posiada dzieci, a w 33% żyją także dzieci, przy czym 16% z nich posiada jedno dziecko, 13% dwoje, a 4% więcej niż dwoje dzieci. Inaczej mówiąc: zaledwie 17% rodzin europejskich posiada 2 lub więcej dzieci, a 2 na 3 rodziny nie mają ich wcale.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy można ująć następująco: starzenie się społeczeństwa europejskiego pociąga za sobą wzrost kosztów społecznych, których przykładem może być wzrost wydatków związanych z ochroną zdrowia oraz świadczeń emerytalnych. Deficyt urodzin skutkuje załamaniem systemu opieki społecznej w klasycznym rozumieniu Welfare State. Coraz bardziej puste gospodarstwa domowe powodują także powstawanie stanu osamotnienia w „broken down Society”.

3. SPOŁECZNO-POLITYCZNA ODPOWIEDŹ UE

Mimo tak niekorzystnej sytuacji rodziny w Unii Europejskiej nie ma oficjalnie ustanowionej organizacji, której celem byłoby zajmowanie się polityką prorodzinną. Żadna z 5 wiceprezencji i 21 komitetów Komisji Europejskiej nie jest powołana dla zajmowania się sprawami rodziny. Te kwestie wchodzi w zakres kompetencji Komitetu ds. Zatrudnienia, Spraw Społecznych i Równych Szans. Wprawdzie w 1989 r. powołano Obserwatorium ds. Polityk Rodziny, ale jego działalność w 2004 r. została zastąpiona Obserwatorium ds. Demografii i Sytuacji Społecznej. Na 126 emanowanych do roku 2009 „Green Papers”¹² jedynie *Confronting demographic change: a new solidarity between generations* z roku 2005 pośrednio odnosi się do rodziny.

Europa przeznacza coraz mniej środków finansowych na rzecz rodzin: z 2,6% budżetu UE przeznaczanych na ten cel w roku 1996 do 2,1% w roku 2006. Mówiąc bardziej obrazowo: na każde 13 euro wydawanego przez Unię Europejską na cele społeczne tylko 1 euro przeznaczane jest bezpośrednio na rzecz rodziny. Najwyższe wydatki na rodzinę przeznaczają Dania (3,7% PKB) i Luksemburg (3,4%), a następnie Niemcy, Szwecja, Austria i Finlandia (2,9% PKB). Najmniejsze wydatki budżetowe na rodzinę notuje się w Polsce (0,8% PKB), Litwie, Bułgarii i Malcie (po ok. 1%). Średnio w Unii Europejskiej na pomoc rodzinie wydaje się rocznie 439 euro na osobę, co stanowi 1,2 euro dziennie na osobę. Spośród państw „starej Unii” najniższe wydatki na pomoc rodzinom notuje się w Hiszpanii, Portugalii i we Włoszech (ok. 1,2% PKB). Podział na państwa rzeczywiście wspierające rodziny i powstrzymujące się od pomocy najlepiej ilustrują dane odnoszące się do kwot przeznaczanych na wsparcie rodzin. Według danych z roku 2006 Luksemburgu było to rocznie 2 158 euro na osobę w rodzinie, w Danii 1 300 euro. Z drugiej strony 23 euro w Rumunii, 27 euro w Bułgarii, 61 euro w Polsce.

¹² Green Paper (Zielona Księga) – jest nazwą oficjalnych dokumentów Komisji Europejskiej, emanowanych od roku 1984, które w odróżnieniu od Białej Księgi stanowią opracowania koncepcyjne służące jako podstawa do dyskusji w procesie wypracowywania decyzji, dla tematycznie wybranych kręgów odbiorców.

Spośród państw „starej Unii” najniższe wsparcie dla rodzin notuje się w Portugalii (161 euro rocznie na osobę) oraz w Hiszpanii (212 euro).

Najlepszym sposobem ukazania rzeczywistego wsparcia dla rodzin ze strony państwa jest analiza pomocy przeznaczanej dla rodzin ze względu na urodzenie dziecka. Średnio w Unii Europejskiej rodziny z dziećmi otrzymują wsparcie w wysokości 120 euro miesięcznie. W 3 na 4 państwa Unii dotacja ta nie jest uzależniona od wysokości dochodów rodziny. Średnio wsparcie na dzieci kończy się po osiągnięciu przez nie 17 roku życia, a biorąc pod uwagę dzieci studiujące i bezrobotnych na 22 roku życia. W tej materii ogromne są jednak różnice pomiędzy poszczególnymi państwami.

Zasilek ze strony państwa w UE na dziecko w rodzinie (w euro)					
Państwo	1. dziecko	2. dziecko	3. dziecko	4. dziecko	limit dochodów
Luksemburg	216	256	362	392	bez limitu
Irlandia	166	166	203	203	bez limitu
Niemcy	164	164	170	195	bez limitu
Austria	140	154	217	235	bez limitu
Dania	133	133	133	133	bez limitu
Belgia	104	159	235	235	bez limitu
Finlandia	100	111	141	182	bez limitu
Szwecja	97	106	130	176	bez limitu
Holandia	80	88	88	97	bez limitu
Francja	syst. APJE*	146	224	245	bez limitu (>1 ^o)
Wielka Brytania	85	57	57	57	bez limitu
Węgry	46	54	80	60	bez limitu
Cypr	40	53	170	292	bez limitu
Malta	39	39	39	39	bez limitu
Rumunia	22	25	26	27	bez limitu
Słowacja	21	21	21	21	bez limitu
Estonia	19	19	58	58	bez limitu
Litwa	17	17	57	31	bez limitu
Grecja	8	26	65	67	bez limitu
Łotwa	11	14	18	20	bez limitu
Włochy	77	77	84	92	68 749 €/rok
Portugalia	23	23	23	23	27 249 €/rok
Słowenia	30	36	42	42	17 576 €/rok
Czechy	23	23	23	23	11 804 €/rok
Hiszpania	27	27	27	27	11 264 €/rok
Bułgaria	20	20	20	20	6 444 €/rok
Polska	15	15	15	15	4 356 €/rok

Źródło: Institute for Family Policies, MISSOC, statystyki poszczególnych państw

* APJE (Allocation pour jeune enfant) – comiesięczne wsparcie w wysokości 159,76 euro brutto, przysługujące od pierwszego dnia 3. miesiąca ciąży do ukończenia przez dziecko 3. miesiąca życia po urodzeniu.

Rodziny z 2 dzieci, bez limitu dochodów, otrzymują ze strony państwa średnio 471 euro miesięcznie w Luksemburgu, 332 euro w Irlandii, 328 euro w Niemczech, 293 euro w Austrii. Z drugiej strony na Litwie – 43 euro, w Polsce (tylko rodziny o określonym pułapie dochodów) – 29 euro miesięcznie, w Grecji – 33 euro. Jedna czwarta (25%) europejskich rodzin nie otrzymuje bezpośrednio żadnego wsparcia ze strony państwa. Ograniczenia pomocy ze względu na wysokość dochodów obowiązują w Portugalii, Słowenii, Czechach, Hiszpanii, Polsce i Bułgarii. Rodziny posiadające 3 dzieci otrzymują bezwarunkowe wsparcie w wysokości 833 euro miesięcznie w Luksemburgu, 535 euro miesięcznie w Irlandii, 510 euro miesięcznie w Austrii, 498 euro miesięcznie w Niemczech... Jednocześnie takie same rodziny w Bułgarii mogą liczyć na wsparcie w wysokości 44 euro miesięcznie, w Polsce – 44 euro, w Łotwie – 43 euro miesięcznie, z ograniczeniem do rodzin nieprzekraczających określonego urzędowo pułapu dochodów.

Wsparcie rodzin ze względu na urodzenie dziecka w latach 2007–2008 najbardziej wzrosło w Bułgarii (o 94% na pierwsze dziecko i o 75% na drugie) oraz na Słowacji (o 33%) i w Czechach (o 20% na pierwsze dziecko i o 28% na drugie). Wysokość zasiłku nie zmieniła się w tym czasie w 9 krajach (w tym w Polsce), natomiast Belgia i Malta zwiększyły zasiłek na pierwsze dziecko, a zmniejszyły na drugie i następne.

Urlop macierzyński wynosi w Unii Europejskiej średnio 59 tygodni. Najdłuższy przysługuje w Szwecji (75,7 tygodnia), Bułgarii (58,6 tygodnia), Wielkiej Brytanii (52 tygodnie) oraz w Danii (50 tygodni). Tylko w 8 państwach Unii nie istnieje możliwość przedłużenia urlopu macierzyńskiego nawet ze względu na dużą liczebność rodziny czy poród mnogi (są to Szwecja, Wielka Brytania, Irlandia, Węgry, Włochy, Cypr, Rumunia i Grecja).

Według przejrzystych danych zebranych przez Bożenę Kołaczek na tle pozostałych krajów UE, „Polska charakteryzuje się następującymi wartościami mierników sytuacji demograficznej i społeczno-ekonomicznej: a) najniższą dzietnością; b) wysokim współczynnikiem zawierania małżeństw; c) zbliżonym przeciętnym wiekiem rodzenia pierwszego dziecka; d) raczej niskim współczynnikiem rozwodów, ale najwyższą dynamiką rozwodów na przełomie XX i XXI w.; e) niewielkim relatywnie wskaźnikiem urodzeń pozamałżeńskich; f) najwyższą umieralnością niemowląt; g) najwyższym udziałem wieloosobowych gospodarstw domowych; h) relatywnie dużą przeciętną wielkością rodziny; i) niskim udziałem małżeństw bez dzieci; j) przeciętnym rozkładem rodzin według liczby dzieci, czyli podobną jak w większości krajów UE strukturą rodzin według liczby dzieci; k) niskim udziałem wydatków socjalnych w PKB; l) najniższym udziałem wydatków na dzieci i rodzinę w wydatkach socjalnych PKB; m) jedną z wyższych nierówności dochodowych w rozkładzie kwintalowym; n) przeciętnym zasięgiem ubóstwa przed transferami; o) relatywnie dużą trafnością transferów socjalnych w ograniczaniu ubóstwa; p) niskim wskaźnikiem zatrudnienia kobiet; r) najniższym wskaźnikiem zatrudnienia mężczyzn; s) niskim udziałem kobiet pracujących w niepełnym wymiarze

czas pracy; t) przeciętnym wiekiem rozpoczynania obowiązku szkolnego przez dzieci; u) wysokim wiekiem obowiązku kończenia nauki szkolnej; w) niskim odsetkiem małych dzieci w placówkach opieki przedszkolnej”¹³.

Z punktu widzenia funkcjonujących wzorców kulturowych dotyczących zakładania rodzin i utrzymywania więzi międzypokoleniowych, Polskę cechuje utrzymująca się powszechność zawierania małżeństw oraz mocne, choć słabnące więzi rodzinne, co skutkuje coraz większą powszechnością rodzin nuklearnych¹⁴.

4. CO DALEJ?

Jak pisze Bożenna Balcerzak-Paradowska, przywołując powołanie do życia w roku 2007 europejskiego Porozumienia na Rzecz Rodzin (Alliance for Families), „lepsze wspieranie rodzin i wzmocnienie ochrony dzieci będzie decydowało o poprawie jakości życia i ekonomicznego rozwoju Europy. Oznacza to potrzebę wzmocnienia równości szans dla dzieci i młodzieży we wszystkich obszarach edukacji, szkolenia i wejścia na etap życia zawodowego”¹⁵. Powinno to oznaczać wzmocnienie rozwiązań na rzecz równoważenia wszystkich sfer życia w ramach polityki rodzinnej poprzez: a) rozwój społecznej infrastruktury na rzecz rodzin (zwiększenie dostępności do usług w zakresie opieki nad dziećmi i innymi osobami, wzmocnienie poradnictwa, rodzinnej edukacji i szkolenia dla opiekunów oraz urządzeń opieki dziennej i spędzania wolnego czasu dla młodzieży); b) lepszą rekompensatę kosztów wychowania dzieci (obejmujących okres bezpośrednio po ich urodzeniu, uwzględnienie specyficznych potrzeb rodzin samotnych rodziców i rodzin wielodzietnych i pomoc w zapewnieniu opieki nad innymi osobami nie-samodzielnymi); c) lepsze warunki zarządzania organizacją pracy i czasu pracy (lepsze równoważenie między bezpieczeństwem zatrudnienia a elastycznością (*flexicurity*) w cyklu życia, przynoszące korzyści dla rodziny, uwzględniające rozwiązania takie jak urlop rodzicielski i opiekuńczy dla obojga rodziców, lepszy dostęp do kształcenia ustawicznego i zabezpieczenia równości płci w zatrudnieniu, zwalczanie stereotypów w tym zakresie).

Ten ostatni z postulatów domaga się wyjaśnienia: w polityce społecznej w istocie chodzi o stworzenie równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym. Poprawa jakości pracy poprzez przeciwdziałanie zakłóceniom równowagi pomiędzy pracą i życiem pozazawodowym zależy od wielu podmiotów. W szczególności niezbędny jest wzrost społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw (tzw. CSR – *Corporate Social Responsibility*) powiązany z podniesieniem poziomu zarządzania ludźmi. Czynniki intensyfikacji rozwoju społecznej odpowiedzialności rozwoju są natury: a) ekonomicznej (imperatyw wzrostu konkurencyjności, tzn. innowacyjność, inwestycje w kapitał ludzki, zaangażowanie pracowników; modyfikacja

¹³ Zob. B. Kołaczek, *Uwarunkowania demograficzne...*, s. 53.

¹⁴ Zob. tamże.

¹⁵ B. Balcerzak-Paradowska, *Ogólne kierunki zmian...*, s. 23.

modelu społeczno-gospodarczego poprzez zmniejszenie regulacji centralnych); b) związane z dynamiką pracy (ewolucja od „klasy próżniaczej” (Veblen) do klasy „zaśpieszonej” (Linder), nowy kontrakt psychologiczny; kultura organizacyjna i architektura zasobów ludzkich); c) związane ze zmianami w strukturze zatrudnienia oraz d) biorące pod uwagę czynniki demograficzne i społeczne.

Wskazać można na liczne konsekwencje braku równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym w skali makro (spadek liczby urodzin, odraczanie urodzin pierwszego dziecka, rosnąca liczba rozwodów i rodzin niepełnych, rosnąca liczba patologii) oraz mikro (np. praca w wydłużonym wymiarze czasu, malejący współczynnik dzietności, rosnąca przestępczość nieletnich, asymetria podziału obowiązków opiekuńczych w rodzinie). W praktyce więcej troski o zachowanie tej równowagi przejawiają firmy o zaawansowanym poziomie zarządzania ludźmi. Adresatami zorganizowanej i systematycznej pomocy ze strony tych firm są przede wszystkim: pracownicy wychowujący małe dzieci i samotnie wychowujący dzieci, rodziny, w których pracują oboje rodzice, uczący się, osoby starsze oraz mające kłopoty finansowe. W Unii Europejskiej wzrost społecznej odpowiedzialności organizacji stanowi narzędzie trwałego i zrównoważonego wzrostu społeczno-gospodarczego. Dzięki dobrowolności, komplementarności, kontekstualności, kompleksowości i harmonizacji interesów sprzyja ona obniżaniu poziomu stresu, frustracji i uzależnieniom. Korzyści dla organizacji mają charakter wewnętrzny (wzrost efektywności i zaangażowania pracowników) oraz zewnętrzny (poprawa reputacji firmy). Korzyścią społeczną równowagi w relacjach praca-życie pozazawodowe jest poprawa jakości warunków życia i pracy. Kierunki koniecznych działań w tym zakresie to inwestowanie w zasoby ludzkie, motywowanie, elastyczna organizacja pracy, dbałość o właściwe stosunki międzyludzkie, komunikacja interpersonalna, programy harmonizujące pracę z życiem pozazawodowym oraz etyka pracy. Nadal są to jednak działania bardziej oddolne, niż zaplanowane w ramach rodzinnej polityki państwa.

Institute for Family Policies sformułował cele działań zarówno dla krajów członkowskich jak i Unii Europejskiej. Za główny cel uznano pobudzanie rozwoju rządowych polityk rodzinnych w Europie i wprowadzanie efektywnych, szeroko zakrojonych i uniwersalnych polityk rodzinnych. Dla osiągnięcia tego celu potrzebne jest zjednoczenie UE wokół: a) uznania rodziny za priorytet polityki społecznej państwa; b) uznania spraw rodzinnych za integralne części we wszystkich wymiarach działań w ramach UE; c) uznania i promocji praw rodziny w różnych obszarach, a szczególnie zwrócenie uwagi na priorytet, jakim powinno być zapewnienie opieki i edukacji dzieciom; d) zbliżania się narodowych polityk rodzinnych w celu niwelowania różnic między krajami; e) wspierania równości szans dla wszystkich rodzin w Europie w celu eliminacji dyskryminacji ze względu na liczbę dzieci, poziomu dochodu itp.

Podobnie, jak w przypadku wspomnianej na początku tego tekstu polskiej polityki rodzinnej, wymaga to działań podporządkowanych pewnym celom

szczegółowym. Niezależne politycznie i finansowo instytucje proponują, w celu wspierania rodziny jako instytucji i uznania jej za podstawę każdego społeczeństwa, respektowania jej praw i roli w ustawodawstwie i praktyce krajów UE, utworzenie komisji ds. Rodziny przy Komisji Europejskiej, która promowałaby rodzinę jako priorytet polityk krajów UE oraz opracowanie „Zielonej Księgi Rodziny w Europie”, zawierającej analizy problemów rodzin, ich przyczyn i konsekwencji. Na szczeblu unijnym wiązałoby się to z promocją Europejskiego Porozumienia na Rzecz Rodziny, zawartego między partiami politycznymi, instytucjami i organizacjami rodzin oraz reaktywowaniem Europejskiego Obserwatorium Polityki Rodzinnej, prowadzącego analizy w zakresie sytuacji rodzin i rozwoju polityki rodzinnej. Temu celowi służyłoby również włączenie spraw związanych z promocją rodziny do dyrektyw UE dotyczących mediów oraz utworzenie Niezależnej Rady Audiowizualnej, której celem byłaby promocja rodziny. Zaleca się również krajom członkowskim tworzenie ministerstw do spraw rodziny¹⁶.

Przedstawiony wyżej, minimalny zestaw postulatów dotyczących polityki rodzinnej, jest nie tylko słuszny i pożądaný, ale ze względu na stan rodziny europejskiej wręcz konieczny i niezbędny. Pozostaje żywić nadzieję, że zostanie jak najszybciej wprowadzony w życie nie ze względów ideologicznych czy politycznych, ale ze względu na zapewnienie rodzinie na kontynencie europejskim minimalnych warunków niezbędnych do jej przetrwania.

SUMMARY

Family in the European Union – a socio-political sketch

The article describes social phenomena related to a European family in the perspective of a political practice. The first part describes the assumptions of Polish family policy and proves a necessity of building it around a reliable diagnosis of the current status and development trends of the contemporary European family. Following the above, the author, on the basis of data from research centres (e.g. Eurostat) and independent institutions (e.g. Institute for Family Policies) presents a demographic state of a family in the European Union at the end of the first decade of the 21st. century. The most dangerous ones mentioned in the article are as follows: ageing of societies, changes in a family structure, changes in the sphere of job and influences of a globalisation. Due to an insufficient, according to the author's point of view, social and political response provided by a family policy, the article lists the most important suggestions regarding its desired form in the EU and Poland.

Key words: European Union, family policy, family demography, changes in the family structure, social help

¹⁶ Tamże, s. 25-28.

Ewa Budzyńska

Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

MIEDZY ETYKĄ I MORALNOŚCIĄ, CZYLI RODZINA POLSKA NA ROZDROŻU

Video meliora proboque, deteriora sequor
(Owidiusz)

Nie czynię bowiem dobra, którego chcę,
ale czynię zło, którego nie chcę.
(...) Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu,
natomiast ciałem – prawu grzechu.
(Rz 7,19-25)

Maria Ossowska, uważana za twórczynię polskiej socjologii moralności, różniła etykę i naukę o moralności. Według niej, zadaniem *etyka* jest wskazywanie ludziom tego, co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować postępowaniem ludzi, i w związku z tym postawa etyka nie jest już postawą obserwatora, lecz współtwórcy moralności, oceniającego stosowanie się do reguł mających pokierować ludzkim postępowaniem. Natomiast zadaniem *badacza moralności* (także socjologa) jest rzetelna analiza i wyjaśnianie funkcjonujących w danym środowisku ocen moralnych, obowiązujących w nim moralnych norm, uchwycenie motywów, które leżą u podstaw zarówno chwalo-nych, jak i ganionych w tym środowisku zachowań, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od własnych ocen i zaleceń¹.

Powyższe rozróżnienie uświadamia nam, że „etyka zajmuje się normatywną stroną moralności i poszukuje uzasadnień oraz kryteriów ostatecznych dla norm postępowania moralnego (kryteria dobra i zła). Wskazuje na bezwzględną powinność spełniania lub niespełniania określonych czynów (nakazy i zalecenia moralne) (...) Etyka normatywna poucza o obowiązkach etycznych, o tym, co człowiek powinien czynić, czego unikać, by uchodzić za godnego szacunku; wskazuje, o co należy zabiegać w życiu, by uznać je za godne i słuszne”².

Czego zatem dotyczy *moralność*? Dla współczesnych socjologów moralność – w najszerszym znaczeniu – jest systemem uporządkowanych obyczajowych żądań (nakazów) i zachowań (praktyk), obejmującym wszystkie sfery życia (np. moralność chrześcijańska) bądź uwzględniającym tylko jego wybrane aspekty (np.

¹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 9-12.

² J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 207.

moralność biznesu, moralność seksualna); ponadto może odnosić się do grupy społecznej bądź do pojedynczego człowieka³. Do elementów składowych moralności zaliczane są – obok wartości – także powiązane z nimi normy, a przede wszystkim oceny zachowań, dokonywane pod kątem ich odpowiedniości wobec wartości i norm uznanych w społeczeństwie za istotne (moralne dobro lub zło).

1. ETYKA I MORALNOŚĆ JAKO ELEMENTY SYSTEMU AKSJONORMATYWNEGO

Aby ukazać powiązanie pomiędzy etyką i moralnością, warto byłoby wykorzystać koncepcję Janusza Mariańskiego, ukazującą drogi przenikania do życia społecznego treści etyki, głoszonej przez instytucje do tego powołane. Autor wychodzi w swojej koncepcji od *modelu ogólnego* moralności, powiązanego z określonym systemem aksjologicznym, charakteryzującego się trwałością i niezmiennością. Jego treści są upowszechniane w ramach *modelu propagowanego* przez „oficjalne i sformalizowane kanały informacyjno-komunikacyjne w formie konkretnej, dostosowanej do potrzeb o aktualnej sytuacji społecznej, w formie szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych”⁴. Model ten prawie nigdy nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego i nie cechuje się taką niezmiennością, jak model ogólny⁵.

Powyższe dwa modele można byłoby uznać za element nadrzędnego instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego, czyli etyki powiązanej z religią, świecką ideologią lub prawem stanowionym. Natomiast trzy pozostałe wyróżnione przez J. Mariańskiego modele powiązane są ze sferą społecznej recepcji i aplikacji dwóch pierwszych, czyli przynależą do sfery moralności w rozumieniu socjologicznym. I tak, kolejny wyróżniony przez J. Mariańskiego *model percypowany* zawiera „te elementy modelu propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Treści przyjęte mogą być z kolei zaakceptowane lub odrzucone. Akceptowany model moralności dotyczy treści przekazywanych, z którymi jednostka zgadza się i które przyjmuje za swoje jako normy regulujące jej codzienne postawy. (...) Realizowany model moralności wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich”⁶.

Jak widać, dwa kolejne modele: percypowany oraz akceptowany należą do obszaru świadomościowego systemu aksjonormatywnego, uznanego i obowiązującego w społeczeństwie (czyli społecznie podzielanego), natomiast ostatni byłby faktycznie realizowanym systemem aksjonormatywnym (czyli behawioralnym).

Podsumowując, w obszarze systemu aksjonormatywnego możemy wyróżnić trzy poziomy: 1) poziom instytucjonalny systemu aksjonormatywnego, propago-

³ Tamże, s. 240.

⁴ Tamże, s. 261.

⁵ Tamże, s. 258-262.

⁶ Tamże, s. 262.

wany w postaci obowiązujących wartości i norm, uzasadnianych religią, prawem bądź ideologią (czyli etyką); 2) poziom świadomościowy systemu aksjonormatywnego, na który składają się zarówno elementy poprzedniego poziomu (etyki), jak i zinstytucjonalizowane w danym społeczeństwie wzory wartości i norm (także obyczajowych); 3) poziom realizacji aksjonormatywnego systemu, czyli układ wartości i norm odczuwanych (jeśliby zastosować ujęcie Ossowskiego) i faktycznie realizowanych w życiu codziennym. O ile pierwszy poziom jest tożsamy z etyką, o tyle dwa pozostałe przynależą do moralności.

Jeśli pozostaniemy w obrębie relacji zachodzących pomiędzy tymi poszczególnymi poziomami systemu aksjonormatywnego (czyli etyką i moralnością), możemy dokonać socjologicznej analizy stopnia zachodzącej pomiędzy nimi treściowej zgodności. Możemy tu wyróżnić co najmniej trzy typy powiązań. Pierwszy – oznaczałby zgodność (opowiedniość) pomiędzy etyką i moralnością, co przejawiałoby się w uznawaniu i realizowaniu etycznych zasad głoszonych przez instytucje do tego powołane⁷. W tym przypadku – utożsamiania się członków społeczeństwa z systemem instytucjonalnym – mielibyśmy do czynienia z konformizmem wobec niego, z taką jedynie różnicą, iż w zależności od typu społeczeństwa (w tym: typu socjalizacji, kontroli społecznej, jak i stosowanych sankcji) oraz stopnia refleksyjności jednostek, byłby to konformizm typu „tabuistycznego” (bezrefleksyjnego), oparty na sile obowiązującej tradycji, bądź typu racjonalnego (refleksyjnego), oparty na świadomym wyborze i przyjęciu treści modelu instytucjonalnego, jako najlepszego z możliwych. Zarazem taka zgodność pomiędzy poszczególnymi poziomami aksjonormatywnego systemu uznawana jest za przejaw aksjonormatywnego ładu⁸.

Drugim – przeciwnym do pierwszego – typem powiązań pomiędzy poziomem instytucjonalnym systemu aksjonormatywnego i pozostałymi jest zerwanie związku pomiędzy moralnością i etyką, głoszoną dotychczas przez jedną instytucję oraz odwołanie się do innej (np. zastąpienie etyki powiązanej z religią etyką wynikającą ze świeckiej ideologii bądź systemu prawa stanowionego)⁹. Drugą ewentualnością w ramach tego typu powiązań jest ich brak – w efekcie całkowitego odrzucenia instytucjonalnych (obiektywnych) zasad etycznych, a to jest tożsame

⁷ W tym miejscu warto przywołać stanowisko M. Ossowskiej, która – odróżniając etykę od moralności – miała zarazem świadomość, iż etyka wchodzi w skład moralności epoki, w której powstawała; nie należy zatem przeciwstawiać etyki moralności, lecz potraktować ją jako element składowy tej ostatniej, zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, s. 9-47. Współcześnie powyższe kwestie relacji pomiędzy etyką normatywną i moralnością przedstawia i rozwija Janusz Mariański w pracy *Socjologia moralności...*, s. 207-215.

⁸ Warto byłoby w tym miejscu przywołać koncepcję F. Znanieckiego aksjonormatywnego ładu, zob. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1992.

⁹ Przykłady takiego zwrotu w zakresie etyki możemy znaleźć w rewolucjach – francuskiej bądź rosyjskiej, nie mówiąc o instalacji w 1945 r. w Polsce nowego systemu politycznego, narzucającego ateistyczną etykę.

z aksjonormatywnym nieładem, dezorganizacją, chaosem¹⁰. W takim przypadku funkcję układu normatywnego mogą zacząć pełnić wartości i normy obyczajowe, wypracowane na drodze behawioralnej praktyki i powoli uznawane jako społecznie obowiązujące (czyli poziom świadomościowy systemu aksjonormatywnego), a nawet zyskujące legitymizację w prawie stanowionym¹¹.

Trzeci – pośredni – typ powiązań pomiędzy etyką i moralnością polega na stopniowym zawężaniu zakresu treści etycznych propagowanych przez daną instytucję (np. Kościół) w sferze świadomości i zachowań społecznych, co można byłoby uznać za przejaw malejącego stopnia konformizmu wobec instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego oraz zmniejszającej się funkcji normatywno-regulatywnej tego systemu wobec zachowań ludzi. Odmianę w tym typie powiązań stanowi jednocześnie funkcjonowanie – w ramach poziomu instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego – obok siebie różnych etyk (np. religijnej, prawnej bądź ideologicznej). Mogą one cechować się różnego stopnia podobieństwem, ale mogą się też diametralnie różnić w zakresie samych wartości lub ich hierarchii; mogą się nawzajem wzmacniać w oddziaływaniu na społeczne zachowania, ale mogą też konkurować, podważać, prowadząc do sytuacji niepewności, rozwichrzenia, a może i anomii w realizowanych systemach wartości. W efekcie do świadomości społecznej są transmitowane wywodzące się z różnych etyk wartości i normy, które – mimo że często ze sobą sprzeczne – w umysłach członków społeczeństwa tworzą swoisty konglomerat aksjologiczny, nie powodując żadnych moralnych dylematów¹².

Na koniec należy dodać, iż o zgodności (ład) bądź niezgodności (nieład) pomiędzy instytucjonalnym poziomem (etyką) i pozostałymi poziomami (moralnością) systemu aksjonormatywnego decyduje wiele procesów społecznych toczących się w skali mikro-, jak i makrostrukturalnej: od tzw. udanej (pomyślnej) socjalizacji¹³ poczynwszy, poprzez kontrolę i system sankcji za odstępstwa od uznanych norm i wzorów zachowań, przyczyniające się zarówno do internalizacji norm oraz ich legitymizacji¹⁴, na procesach pluralizacji społeczno-kulturowej, deinstytucjonalizacji i indywidualizacji skończywszy¹⁵.

¹⁰ Takiej interpretacji skutków zerwania powiązań pomiędzy etyką i moralnością, jako wartościującej chciał uniknąć F. Znaniecki, interpretując różne typy powiązań pomiędzy etyką i moralnością w kategoriach trwania v. zmiany (wszak „ład” kojarzy się z „dobrem”, „nieład” – ze „złem”) zob. F. Znaniecki, *Nauki o...*, s. 277 i 297.

¹¹ Za przykład mogą służyć przemiany w systemach aksjonormatywnych w społeczeństwach zachodnich pod wpływem liberalizacji i dechrystianizacji.

¹² Taka sytuacja jest efektem postępującego pluralizmu społecznego i kulturowego w społeczeństwach zachodnich, także w polskim. Wskazują na to m.in. badania E. Budzyńskiej, zawarte w pracy: *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych* Katowice, Katowice 2007, s. 208.

¹³ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 237-250.

¹⁴ J. Mariański, *Ład*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, kol. 346.

¹⁵ Powyższe procesy oraz ich skutki (w postaci np. utraty autorytetu przez instytucje społeczne, w tym Kościoły, rodziny, oraz absolutyzacji własnego „ja” we wszystkich sferach ludzkiego życia,

W związku z zachodzącymi zmianami we współczesnych społeczeństwach przeważają dziś tendencje do odchodzenia w zachowaniach nie tylko od instytucjonalnego poziomu systemu aksjonormatywnego (etyki), ale także od środowiskowego (obyczajowego) systemu, obecnego w społecznej świadomości. W efekcie, pod wpływem behawioralnej praktyki (tzw. *usus*), kształtującej się często pod wpływem akcydentalnej potrzeby doznania uczucia szczęścia, oczekuje się i dokonuje zmian w obszarze świadomościowego poziomu systemu aksjonormatywnego (norm obyczajowych), polegających na coraz powszechniejszym uznaniu tejsze praktyki. Co więcej, w sytuacji, gdy normy etyczne (często wywodzące się z religii) stoją w coraz większej sprzeczności z dokonującymi się zmianami w środowiskowym układzie aksjonormatywnym, w społeczeństwie pojawiają się coraz silniejsze żądania i naciski, aby również instytucjonalny etyczny układ aksjonormatywny dostosować do owych zmian w taki sposób, by nie powodował on dysonansu poznawczego, moralnego nieładu i nie rodził poczucia winy (za przykład mogą służyć próby wymuszenia na Kościele rzymskokatolickim zmiany stosunku do antykoncepcji, aborcji i homoseksualizmu; *nota bene*, z modyfikacją prawa stanowionego w krajach zachodnich na ogół idzie łatwiej).

Jeszcze innym rodzajem reakcji społecznej może być odcięcie się od etycznego układu, czyli całkowita jego negacja połączona z wyrażaną wobec niego silną agresją i buntem (tzw. emigracja zewnętrzna), bądź obojętnością i wycofaniem (tzw. emigracja wewnętrzna). Przykładem może być zaprzestanie praktyk religijnych lub całkowite odejście od Kościoła i jego etyki. Jednak taki stan oznacza przesunięcie się do drugiego typu powiązań pomiędzy etyką i moralnością.

Współcześnie w społeczeństwach zachodnich raczej przeważają oddolne procesy dekonstrukcji dotychczas funkcjonującego aksjonormatywnego systemu przy próbach utworzenia nowej etyki, wyrosłej na bazie powszechnie tolerowanych i niesankcjonowanych przez nikogo zachowań z jednej strony, a z drugiej – tworzenia nowego układu aksjonormatywnego np. na podstawie ideologii poprawności politycznej. Zatem dziś mamy do czynienia po części z odwróceniem kierunku interakcji zachodzących pomiędzy etyką i moralnością (o ile dawniej to instytucje propagujące zasady etyczne wpływały na ich recepcję i realizację, o tyle dziś zindywidualizowana i zsubiektywizowana życiowa praktyka domaga się nie tylko społecznego, ale także prawnego i religijnego usankcjonowania), po części poddania moralności pod dyktando nowej etyki, wypływającej z ustanawianych nowych praw (np. poprawności politycznej, walki z „mową nienawiści”, tolerancji dla wszelkich mniejszości itp.).

gdy liczy się tylko to, co jest związane z ekspresją i przekształcaniem własnego „ja” w celu samorealizacji, która staje się najwyższym prawem) opisują m.in. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 101-113; J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 13-57; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 27-45 oraz B. Smart, *Facing Modernity. Ambivalence, Reflexivity and Morality*, London–Thousand Oaks–New Delhi 1999.

2. MORALNOŚĆ MAŁŻEŃSKO-RODZINNA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO W ŚWIECIE ETYKI KATOLICKIEJ

Analizę różnych typów zależności pomiędzy etyką i moralnością spróbujemy przeprowadzić nad katolickimi zasadami dotyczącymi życia małżeńsko-rodzinnego oraz ich społeczną recepcją. W nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego rodzinę uważa się za pierwszą i żywotną komórkę społeczną, naturalną wspólnotę opartą na małżeństwie mężczyzny i kobiety, a jednocześnie za instytucję Bożą, leżącą u podstaw życia osób jako pierwowzór każdego porządku społecznego (FC 17)¹⁶. Ramy życia małżeńsko-rodzinnego konstytuują zasady:

Sakramentalność i świętość małżeństwa – uzasadniane ustanowieniem przez Stwórcę i obwarowaniem Jego prawami oraz podniesieniem do godności sakramentu przez Chrystusa Pana¹⁷. Efektem zaistnienia tego sakramentu jest otrzymywana właściwa łaska, pochodząca od Chrystusa, umacniająca małżonków w doskonaleniu miłości i nierozzerwalnej jedności oraz w wychowywaniu dzieci¹⁸.

Wierność i czystość – do których małżonkowie są zobowiązani, świadcząc tym samym o wiernej miłości Boga¹⁹. Zarazem obowiązek zachowania czystości obejmuje także stan nie-małżeński (młodzieńczy, narzeczeński, wdowieńczy i osoby samotne)²⁰. Nauka Kościoła nawiązuje do tekstów biblijnych potępiających cudzołóstwo, nierząd, rozpustę, działania homoseksualne i wszelką pożądlivość ciała jako naruszenie własności Boga (Łk 16,18, Mk 10,2-12, Mt 5,32; 19,9, także 1 Tes 4,7-8, 1 Kor 3,17; 6,9-20, Ga 6,7).

Jedność i nierozzerwalność małżeństwa – małżeństwo w Kościele rzymskokatolickim jest zawierane na całe życie. Takie stanowisko wywodzone jest z licznych tekstów ewangelicznych (Łk 16,18, Mk 10,2-12, Mt 5,32; 19,9), oraz z Listów Pawłowych (1Kor 7,10-11, Rz 7,1-3, Ef 5,31-32), uniemożliwiając tym samym zawarcie kolejnego sakramentalnego związku po uzyskaniu cywilnego rozvodu.

Otwartość na płodność oraz odpowiedzialne rodzicielstwo – płodność jest cennym darem Boga, wyrażającym Jego błogosławieństwo dla człowieka (Rdz 1,28), a życie ludzkie ma charakter święty i nienaruszalny (Rdz 1,26-28 i Rdz 9,5). Współcześnie główną zasadą zawiadującą sferą prokreacji jest odpowiedzialność za nią w znaczeniu: 1) uwzględnienia praw biologicznych leżących u podstaw płodności, z czego wynika aprobata dla małżeńskiego współżycia seksualnego opartego na biologicznym rytmie płodności (czyli zgodnego z naturalnymi meto-

¹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 209-220.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 47-52 [odtąd cyt. KDK], por. S. Mojek, *Powołanie do życia rodzinnego*, w: *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 412.

¹⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1641 [odtąd cyt. KKK].

¹⁹ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968, nr 9, 22 [odtąd cyt. HV]; por. KKK 1643-1648.

²⁰ S. Mojek, *Powołanie do życia...*, s. 407.

dami planowania rodziny) oraz zakaz stosowania metod antykoncepcyjnych jako sprzecznych z wolą i planem Boga, nie mówiąc o potępieniu samej aborcji, będącej zabójstwem osoby niewinnej, w dodatku słabej i bezbronnej, pociągającym karę ekskomunikacji; 2) uwzględnienia w swych działaniach warunków fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych oraz społecznych, i w zależności od nich decydowanie się na liczniejsze potomstwo lub – dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych – rezygnacji ze zrodzenia dalszych dzieci. Szacunek dla Boga jak i dla osoby ludzkiej (a jest nią także człowiek w stadium embrionalnym i płodowym) wyklucza korzystanie z zabiegów sztucznej prokreacji, jako nieludzkich, czyli 1) przebiegających poza małżeńskim aktem ludzkiej miłości i 2) sprowadzających ludzki embrion do roli materiału genetycznego, a tym samym niemoralnych (HV 10, 14; EV 57-60)²¹.

Powyższe zasady przynależą do poziomu instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego i – jako propagowany model religijności – powinny znaleźć odzwierciedlenie zarówno na poziomie świadomościowym, jak i behawioralnym systemu aksjonormatywnego. Należałoby tego oczekiwać, gdyż polskie społeczeństwo w ok. 95% wykazuje afiliację do Kościoła rzymskokatolickiego. Jednakże, jeśli się weźmie pod uwagę inne wskaźniki religijności takie jak: poziom realizacji niedzielnych praktyk religijnych (według różnych badań – ok. 44% Polaków to *dominicanos*)²² bądź intensywność wiary (według różnych badań – ok. 20% Polaków to głęboko wierzący, ok. 70% – wierzący)²³, jak też wysoki poziom subiektywizmu i powątpiewania w słuszność katolickich zasad moralnych (np. 55% deklaruje, iż wierzy i stosuje się do wskazań Kościoła; tylko 31% wierzących uznaje zasady katolicyzmu za najlepszą i wystarczającą moralność, pozostali czynią to z licznymi zastrzeżeniami)²⁴, otrzymujemy dość niespójny obraz religijności Polaków.

²¹ KKK 2270-2275.

²² G. Gudaszewski, *Statystyka dominicanos i comunicantes jako metoda obserwacji i analizy aktywności religijnej katolików*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S.H. Zaręba, Warszawa 2009; R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, w: *Życie po zmianie. Warunki i satysfakcje Polaków*, red. K. Zagórski, Warszawa 2009; J. Czapiński, *Cechy osobowości i styl życia*, w: *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2009.

²³ E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2000; L. Adamczuk, *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa 2006; CBOS, *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią. Komunikat z badań*, Warszawa 2006; CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, Warszawa 2009.

²⁴ CBOS, *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania Papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Polacy wobec różnych religii i zasad katolicyzmu. Komunikat z badań*, Warszawa 2006. Trzeba jednak dodać, iż zdecydowana większość katolików, uczestniczących w niedzielnych praktykach, stara się żyć zgodnie ze wskazaniami Kościoła, a tylko 15% podkreśla niezależność swej wiary od Kościoła, zob. CBOS, *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

Czy przy takich zróżnicowanych postawach wobec religii i jej treści posiada ona jakieś znaczenie w wymiarze osobistym, czyli we własnym życiu? Z jednej strony, ponad 70,0% Polaków uważa religię za ważny element w swoim życiu lub za wartość o dużym znaczeniu²⁵. Ale już pośród pięciu najważniejszych wartości dla codziennego życia religia wskazywana jest jedynie przez 28% respondentów, a Bóg/Opatrzność jako najważniejszy warunek szczęśliwego życia – tylko przez 15,4% respondentów²⁶. Zatem i na tym poziomie analiz mamy do czynienia z brakiem spójności w wierze, wskazującej raczej na brak postrzegania religii w kategoriach osobistych relacji z Bogiem i Jego udziału w codziennym życiu. Mogłoby to oznaczać, iż Bóg i religia przynależą do sfery tzw. wartości odświętnych (tu: wyrażających się w świątecznych praktykach kościelnych)²⁷ i rzadko mają zastosowanie w sferze wartości codziennych. Niewykluczone też, że wpływ na takie cechy polskiej religijności wywiera zarówno głęboka ignorancja w zakresie religijnej wiedzy, jak i zatrącenie perspektywy eschatologicznej we własnym życiu.

Owa niekonsekwencja w postawach wobec różnych kwestii powiązanych z religią – mimo wysokiego poziomu autoidentyfikacji z katolicyzmem i autodeklaracji wiary – pojawia się także w obszarze postaw wobec małżeństwa i rodziny, stanowiących ważny przedmiot nauczania i troski Kościoła rzymskokatolickiego. Zarówno dane statystyczne, jak i pozyskane z socjologicznych badań pokazują, jak bardzo zróżnicowany jest poziom recepcji i realizacji katolickiego modelu ogólnego/propagowanego małżeństwa i rodziny.

Z jednej strony, w społeczeństwie polskim małżeństwo postrzegane jest jako główny cel życiowy, warunek udanego życia (56,6%), jako stan przynoszący zadowolenie (88,1%)²⁸, a większość Polaków (70%), zwłaszcza młodych, wierzy, iż miłość małżeńska w miarę upływu lat umacnia się i dojrzewa²⁹. Także więzi rodzinne od wielu lat oceniane są jako satysfakcjonujące i stanowiące źródło wsparcia i pomocy; wyrażają się przez częste spotkania z rodzicami/teściami, dziećmi i wnukami oraz rodzeństwem³⁰, ale i przez poczucie obowiązku okazywania szacunku i miłości rodzicom, niezależnie od posiadanych przez nich zalet i wad (91%)³¹.

²⁵ J. Mariański, *Moralność katolików w procesie przemian*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo...*; CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków...*

²⁶ CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków...*; J. Czapieński, *Cechy osobowości...*

²⁷ W tym miejscu warto zauważyć, iż w miejsce „odświętności” religijnej wchodzi „odświętność” hipermarketowa, polegająca na spędzaniu odświętnego czasu (np. niedzieli) z całą rodziną i znajomymi w hipermarketach.

²⁸ CBOS, *Regionalne i społeczne zróżnicowania kondycji psychicznej i zadowolenia z życia. Komunikat z badań*, Warszawa 2008; CBOS, *Polacy o swoim zadowoleniu z życia. Komunikat z badań*. Warszawa 2010; J. Czapieński, *Cechy osobowości...*

²⁹ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

³⁰ CBOS, *Więzi rodzinne. Komunikat z badań*. Warszawa 2008; CBOS, *Więzi społeczne i wzajemna pomoc (społeczno-psychologiczny kontekst życia Polaków). Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

³¹ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących...*

Z drugiej strony, w tym społecznym obrazie rodziny, który można byłoby uznać za niezwykle zbieżny z ideałem propagowanym przez Kościół rzymskokatolicki, znajdziemy poglądy sprzeczne z tym ostatnim. Na przykład, większość Polaków za rodzinę uznaje wszystkie osoby, które wychowują dzieci, niezależnie od ich prawnego statusu (zarówno małżeństwa – 100%, jak i konkubinaty – 71%, a także samotnych rodziców – 89%), ale też małżeństwa bezdzietne – być może w nadziei, że dzieci kiedyś się pojawią (67%). Oznacza to, że podstawą społecznie uznawanej definicji rodziny jest posiadanie dzieci – pod warunkiem wszakże, iż są to pary heteroseksualne (parom homoseksualnym, nawet jeśli wychowują dzieci, status rodziny przyznaje jedynie 9% respondentów)³². Te dane wskazują na to, iż w świadomości społecznej powoli zmienia się ogólna koncepcja rodziny, ewoluując w kierunku ograniczenia jej do więzi społecznych łączących rodziców i dzieci, z pominięciem warunku w postaci małżeństwa jako aktu cywilnego, i – tym bardziej – sakramentalnego.

Jednocześnie pierwszy z elementów katolickiego modelu małżeństwa: *sakramentalność i świętość*, jest stosunkowo wysoko akceptowany przez polskie społeczeństwo i uznawany za niemal oczywisty: w 2009 r. katolickie małżeństwa wyznaniowe stanowiły 68,5% wszystkich zawartych wtedy małżeństw³³. Podobnie w świetle badań socjologicznych ponad połowa Polaków opowiada się za sformalizowaniem małżeństwa: 33% uważa, że najważniejszy jest ślub kościelny pociągający skutki prawne (konkordatowy), 27% za wystarczający uznaje ślub cywilny, ale ślub kościelny też warto byłoby zawrzeć (czyli 60% – opowiada się *de facto* za ślubem kościelnym/konkordatowym, choć nadaje im różne znaczenie), 32% zostawia to decyzji zainteresowanych, jedynie 5% uważa, że ślub cywilny jest najważniejszy, a kościelny nie ma znaczenia. Również zdecydowana większość (60%) uważa za wskazane, a nawet obligatoryjne wzięcie ślubu przez pary kohabitujące³⁴. Z innych badań również wynika, iż Polacy są przywiązani do instytucjonalnej formy małżeństwa, a dla 73,9% sama decyzja zawarcia małżeństwa w sposób zgodny z obowiązującymi normami prawnymi świadczy o jego poważnym traktowaniu³⁵. Nie można jednak zapominać, iż czwarta część Polaków (23,1%) małżeństwo uznaje za instytucję przestarzałą, co stanowi jeden z najwyższych wskaźników pośród krajów europejskich³⁶.

Wierność i czystość przedmałżeńska/małżeńska – jak wcześniej wspomniano, małżeństwo wciąż stanowi główny cel życiowy i postrzegane jest jako stan przynoszący zadowolenie. Pośród czynników gwarantujących małżeński sukces

³² CBOS, *Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

³³ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

³⁴ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących...*

³⁵ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007.

³⁶ J. Poleszczuk, *Rodzina, małżeństwo, prokreacja: racjonalizacja strategii reprodukcyjnych*, w: *Polacy wśród Europejczyków*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa 2002.

dostrzega się wagę wierności (79% mężczyzn i 85% kobiet), wzajemnego szacunku (odpowiednio: 81% i 85%), zrozumienia i tolerancji (odpowiednio: 75% i 80%), w mniejszym stopniu posiadania dzieci i zadowolenia ze współżycia seksualnego. W związku z tym nie może dziwić silne potępienie małżeńskiej zdrady, romansu z cudzym małżonkiem³⁷.

Jak widać, dla co najmniej dwóch trzecich społeczeństwa polskiego zdrada małżeńska jest czynem nie do zaakceptowania, nie zasługującym na jakiekolwiek usprawiedliwienie. Nie może zatem dziwić fakt, iż staje się ona dość częstym powodem do wystąpienia o rozwód³⁸. Warto jednak pamiętać, iż ten wymóg (wierności małżeńskiej) – wprawdzie wyraźnie stawiany w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego – jest raczej powszechnikiem kulturowym, gdyż jako zakaz cudzołóstwa występuje we niemal wszystkich kulturach i religiach, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet³⁹. Ta norma gwarantująca stabilność życia małżeńsko-rodzinnego i legalność potomstwa, wymagana z całą surowością we wszystkich typach kulturowych społeczeństw, także współcześnie nadal pozostaje cechą, której nadaje się najważniejsze znaczenie dla trwałości rodziny⁴⁰.

O ile pośród Polaków (i nie tylko) dominuje przekonanie o wartości wierności małżeńskiej, o tyle okres przedmałżeński jest zupełnie inaczej traktowany. W bardzo wysokim stopniu aprobowane są przedmałżeńskie kontakty seksualne (50% wobec 13% uznających je za moralne zło), podobnie dzieje się w zakresie oceny kohabitacji: 35% respondentów nie ocenia jej w kategoriach moralnego zła, 28% ocenia ją odmiennie, 33% uważa, że ślub nie ma żadnego znaczenia dla ludzi,

³⁷ 78% Polaków uznało za moralne zło zdradę małżonka lub partnera w stałym związku (CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk...*), a 60,5% Polaków twierdziło, iż zdrada nigdy nie może być usprawiedliwiona, co stanowi jeden z wyższych wskaźników rygoryzmu moralnego pośród innych krajów europejskich. Podobny rygoryzm w tej kwestii (albo wyższy) przejawiała Austria (67,4%), Francja (61,8%), Niemcy (66,3%), Chorwacja (73,2%), Bułgaria (94,3%) i Rumunia (71,5%), zob. A. Giza-Poleszczuk, *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci – kulturowe zróżnicowanie postaw, w: Polacy wśród Europejczyków...*; J. Poleszczuk, *Rodzina, małżeństwo, prokreacja: racjonalizacja strategii reprodukcyjnych, w: Polacy wśród Europejczyków...*

³⁸ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

³⁹ Zakaz cudzołóstwa podkreśla w jakiejś mierze wartość małżeństwa; jego złamanie prowadzi do uśmiercenia grzeszników (dawny judaizm, współczesny islam), bądź staje się głównym powodem rozwodu (współczesny judaizm, prawosławie, protestantyzm), zob. B. Tranda, *Ewangelicki pogląd na małżeństwo*, Przegląd Powszechny 1 (1996); A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002; E. Gajda, *Prawne aspekty „rozvodu” w doktrynie prawosławnej a wybrane zagadnienia katolickiej nierozzerwalności małżeństwa*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1996; H. Paprocki, *Miłość większa niż przysięga*, Tygodnik Powszechny 31 (2009); H. Paprocki, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, Znak 1 (1996); E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świecie wiary i kultury*, w: *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka Warszawa 2001.

⁴⁰ T. Bielicki, *Struktura rodziny ludzkiej w perspektywie antropologicznej*, w: *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, red. E. Hałoń, Warszawa 1995; I. Kowalska, *Historia rodziny i jej uwarunkowania*, w: *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, red. E. Hałoń, Warszawa 1995.

k którzy się kochają. Co więcej, ponad połowa Polaków w mniejszym lub większym stopniu (60%) opowiada się za wprowadzeniem prawnej legalizacji konkubinatów, tylko 31% sprzeciwia się temu (chodzi o związki heteroseksualne, za legalizacją związków homoseksualnych opowiedziało się jedynie 15%)⁴¹. Co więcej, w społecznej świadomości katolików wspólne mieszkanie przed ślubem (61,1%) decyduje – obok miłości (78%) i potrzeb seksualnych (79%) – o trwałości późniejszego małżeństwa⁴².

Kolejny element modelu ogólnego – *jedność i nierozzerwalność małżeństwa* – także nie jest w pełni akceptowany i realizowany w społeczeństwie polskim. Dokonuje się tu powolny proces poszerzania się zjawiska rozwodów, będący efektem liberalizacji prawa cywilnego z jednej strony, a z drugiej – przemian społeczno-kulturowych i mentalnych, polegających na wzroście społecznej aprobaty dla rozwodów i powtórnych małżeństw, jak i na zmianie w systemie wartości o charakterze indywidualizacji (prymat własnego szczęścia wraz z niechęcią do poświęcenia go dla wartości wyższej, jaką jest trwałe małżeństwo i/lub dobro dzieci). Procesy te uwidaczniają się zarówno w sferze faktów demograficznych, jak i deklarowanych postaw społecznych.

W ostatnim dwudziestoleciu, czyli w okresie ustrojowej transformacji w Polsce, mamy do czynienia ze zjawiskiem nasilonego – w porównaniu z poprzednim okresem socjalizmu – rozpadu rodzin. Wprawdzie głównym powodem rozpadu wciąż jest śmierć współmałżonka (przede wszystkim męża: 120,2 tys. wobec 43,4 tys. przypadków rozpadu w wyniku śmierci żony), jednak pomiędzy 1990 r. i 2009 półtora raza zwiększył się wskaźnik rozwodów z 4,6 do 7,3 w przeliczeniu na 1000 istniejących małżeństw, a w liczbach bezwzględnych z 42,4 tys. wzrósł do 65,3 tys. Do tych liczb należy dodać prawomocnie orzeczone separacje (wzrost z 1,3 tys. w 2000 r. do 3,2 tys. w 2009 r.). Do najczęściej wskazywanych przyczyn rozkładu współżycia małżeńskiego należy niezgodność charakteru (25,2% jako wyłączna przyczyna, oraz łącznie z innymi przyczynami – 8,2%) oraz niewierność (10,6% jako wyłączna przyczyna, oraz z innymi przyczynami – 15,5%). Co powinno zaniepokoić: najczęściej rozpadały się małżeństwa z jednym dzieckiem (38,6%) bądź

⁴¹ CBOS, *Konkubinaty par heteroseksualnych i homoseksualnych. Komunikat z badań*. Warszawa 2002; CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk...*; J. Mariański, *Moralność katolików...*

⁴² „Dla tych respondentów ważniejsza jest stabilność przyszłego związku małżeńskiego i szczęście małżonków, a nie «dziwne» czy «staroświeckie» zasady moralne Kościoła, a taką stabilność gwarantuje właśnie etap «rozpoznawczy» i wspólne mieszkanie «próbne» narzeczonych, w którym mają szansę pełnego poznania swoich różnic osobowych i upewnienia się w tym, czy spełniają wszystkie warunki zapewniające trwałość ewentualnego ich małżeństwa. W ich ocenie, lepszą jest sytuacja, gdy narzeczeni rozchodzą się kulturalnie po rozpoznaniu własnych możliwości dążenia do małżeństwa, niż gdyby musieli się rozejść się jako małżonkowie, którzy «nie sprawdzili się» we wspólnym związku z wielu różnych powodów, gdyż zlekceważyli je w okresie narzeczeńskim. Oczywiście, to podejście respondentów do narzeczeństwa i małżeństwa ma typowo świecki profil i wyraźnie jest sprzeczne z religijnymi i moralnymi standardami chrześcijaństwa oraz doktryny rodzinnej Kościoła katolickiego”, zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

bez dzieci (40,3%), rzadziej z dwojgiem dzieci (17,1%), bardzo rzadko rodziny wielodzietne (3,0%). Warto też wskazać na dwa „szczyty” rozwodowe: pierwszy przypada na okres pomiędzy 5 a 9 rokiem trwania małżeństwa (21,5% rozwodów), drugi – po upływie 20 lat i więcej (26,0% rozwodów), trzeci – w okresie 10–14 lat trwania małżeństwa (16,6%). Oznacza to, iż najbardziej zagrożone rozwodem jest małżeństwo posiadające pod opieką nieletnie dzieci (24,3% małżeństw wychowujących dzieci w wieku 3–6 lat i 54,5% posiadających dzieci w wieku 7–15 lat), ale i zbliżające się do etapu „pustego gniazda”⁴³.

Wprawdzie z badań socjologicznych wynika, że zdecydowanych przeciwników rozwodów jest zaledwie 15%, jednak większość Polaków (62%) w pewnych sytuacjach dopuszcza je – przede wszystkim w przypadku wystąpienia patologii w rodzinie, opuszczenia jej lub zdrady. Zdecydowanych zwolenników rozwodów w Polsce jest jedynie 20%⁴⁴. Wprawdzie oceniających rozwody w kategoriach moralnego zła (33%) jest więcej niż akceptujących je (17%), ale większość respondentów nie potrafi zająć wobec nich jednoznacznego moralnie stanowiska (46%). Nie można także pominąć sporej części Polaków (38,9%) optujących za poszerzeniem ułatwień procedur rozwodowych⁴⁵.

Otwartość na płodność i odpowiedzialne rodzicielstwo – ten element katolickiego modelu małżeństwa i rodziny spotyka się ze zróżnicowanym odbiorem społecznym. W sferze rodzicielstwa Polacy są bardzo otwarci na dzieci: niemal wszyscy dorośli respondenci (94%) wyrażają chęć posiadania dzieci, najlepiej dwojga (50%), rzadziej trojga (23%, o jednym dziecku myślało jedynie 10%); one także należą do kanonu wartości nadających sens i znaczenie życiu, przysparzających zadowolenia (ponad 90%)⁴⁶. Postawom prokreacyjnym bardziej sprzyja wyższy poziom religijności, jednak dotyczy to przede wszystkim osób na razie bezdzietnych. Natomiast ci (54%), którzy posiadają już potomstwo (nawet jeśli jest to jednak), choć jeszcze pozostają w okresie sporych możliwości prokreacyjnych, nie planują więcej dzieci (27% posiadających jedynaka w wieku 30–34 lata i 53% w wieku 35–39 lat rezygnuje z dalszego potomstwa). Takie postawy przejawia znacznie więcej kobiet w wieku 30–39 lat (60–79%) niż mężczyzn (43–64%); wysoki poziom praktyk religijnych w minimalnym stopniu wpływa na postawę otwarcia się na większą ilość potomstwa niż to, które się już urodziło⁴⁷.

⁴³ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

⁴⁴ CBOS, *Stosunek Polaków do rozwodów. Komunikat z badań*, Warszawa 2008. Z innych badań socjologicznych wynika, że na ogół mniej niż połowa katolików uznaje rozwody za niedopuszczalne (33,5%–47,2%); wyjątek stanowią niektóre diecezje o tradycyjnej religijności oraz kategoria osób głęboko wierzących (60,5%), zob. J. Mariański, *Moralność katolików...*; J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*

⁴⁵ CBOS, *Stosunek Polaków do rozwodów...*; B. Cichomski, T. Jerzyński, M. Zieliński, *Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych wyników badań 1992–2005*. Warszawa 2006.

⁴⁶ CBOS, *Potrzeby prokreacyjne...*; CBOS, *Regionalne i społeczne zróżnicowania kondycji...*; CBOS, *Polacy o swoim zadowoleniu z życia...*; CBOS, *Postawy prokreacyjne Polaków...*; J. Czapiński, *Cechy osobowości...*

⁴⁷ CBOS, *Postawy prokreacyjne Polaków...*

Co więcej, planowana dzietność w postaci dwojga dzieci nie przekłada się na rzeczywiste zachowania prokreacyjne: w Polsce od wielu lat trwa zjawisko depresji demograficznej, wyrażającej się niskim przyrostem naturalnym oraz niską dzietnością kobiet, która nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń (współczynnik dzietności w 2009 r. wyniósł 1,39 wobec demograficznego minimum gwarantującego prostą zastępowalność pokoleń i wynoszącego 2,12), a dominującym typem polskiej rodziny jest rodzina z jednym dzieckiem⁴⁸. Nie można zatem się dziwić, iż tak silne postawy ograniczające dzietność do niezbędnego minimum (wprawdzie dającego poczucie spełnienia, szczęścia i sensu życia, ale z drugiej strony: „co za dużo, to niezdrowo”), pociągają wysoką aprobatę dla działań, które pomogą w zapobiegzeniu „skutkom” seksualnego pożycia. Do nich zaliczana jest antykoncepcja oraz aborcja.

Co do pierwszej, szereg badań socjologicznych prowadzonych zarówno wśród dorosłych, jak i młodzieży ukazuje wysoki stopień aprobaty dla różnorodnych działań antykoncepcyjnych⁴⁹. Ponadto w społeczeństwie polskim niska jest znajomość metod naturalnych i powiązana z tym ich aprobata. Metody naturalne – najczęściej oceniane są jako niepraktyczne z racji konieczności zdobycia odpowiedniej wiedzy biologicznej oraz ograniczeń w korzystaniu z seksualnych przyjemności. O wyborze danego typu metod decydują dwa podstawowe kryteria: wiara w skuteczność i łatwość stosowania⁵⁰.

Podobne problemy rodzi w Polakach zasada poszanowania ludzkiego życia, zwłaszcza w fazie prenatalnej. Po zmianie w 1993 r. komunistycznej ustawy z 1956 r., zezwalającej na dokonywanie aborcji praktycznie bez jakichkolwiek ograniczeń (wszak każdy mógł ocenić swoją sytuację życiową jako trudną, nie mówiąc o względach zdrowotnych), społeczeństwo polskie zaaprobowало ograniczenie warunków dopuszczalności przerywania ciąży do kilku zaledwie sytuacji (ciąża jako wynik gwałtu lub kazirodztwa, deformacje płodu oraz zagrożenie życia matki)⁵¹. W ocenie etycznej Kościoła żadne względy nie usprawiedliwiają odebrania życia nieurodzonemu dziecku. Z takim poglądem identyfikuje się jedynie 14% dorosłych Polaków, natomiast wzrósł odsetek opowiadających się za zakazem aborcji pod warunkiem dopuszczenia pewnych wyjątków (z 32% w 2007 r do 36% w 2010 r.)⁵². Oznacza to, iż w stosunku do danych z początku lat 90., kiedy to

⁴⁸ *Rocznik demograficzny 2010...*

⁴⁹ J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003; tenże, *Moralność katolików...*

⁵⁰ K. Slany, K. Kluzowa, *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*, red. D. Grajewski, Warszawa 2004; J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*

⁵¹ J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2007.

⁵² CBOS, *Opinie na temat aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, Warszawa 2010.

zwolennicy takiego stanowiska stanowili ok. 30%⁵³, powoli szala wyborów przechyla się na stronę zwolenników ochrony życia. Ponadto wszystkie badania nad tą kwestią wskazują, iż najsilniejszym korelatem postaw wobec aborcji są postawy religijne: ich wysoka intensywność przekłada się na silniejszy sprzeciw wobec aborcji (np. za bezwzględnym zakazem aborcji opowiada się 53% praktykujących częściej niż w niedziele)⁵⁴. Powyższe dane świadczą o tym, iż ludzkie życie w okresie prenatalnym nie stanowi wartości ponadkonfesyjnej, łączącej tych, którym bliska jest elementarna zasada humanizmu „człowiek nie zabija człowieka”.

Ponadto zważywszy na to, że dla większości Polaków aborcję usprawiedliwiają sytuacje nadzwyczajne, w tym stwierdzone wady u dziecka, można dojść do wniosku, iż wartością nie jest życie „samo w sobie”, ale tylko takie, któremu przypisane są parametry gwarantujące później szczęście (własne i rodziców). Według socjologicznych badań 62–63% Polaków dopuszcza aborcję w przypadku stwierdzenia u ludzkiego płodu nieuleczalnych wad, 54% jest za niepodtrzymywaniem życia wcześniaka, u którego rozpoznano poważne dysfunkcje, a 44% za bezbolesnym zakończeniem życia noworodka, który urodził się z wadami ciała⁵⁵.

W takiej sytuacji tym bardziej nie może dziwić brak wrażliwości na los nadliczbowych mikroskopijnych embrionów (liczących wprawdzie do stu komórek każdy, ale niewidocznych gołym okiem, nie czujących, nie płaczących i nie pozostających w społecznych interakcjach), jeśli na drugiej szali kładzie się prawo do osiągnięcia własnego rodzicielskiego szczęścia dorosłych poprzez zabieg *in vitro* zmierzający do urodzenia jednego dziecka kosztem unicestwienia pozostałych licznych embrionów (60% Polaków opowiada się za zapłodnieniem *in vitro*)⁵⁶.

3. ETYKA KATOLICKA VERSUS MORALNOŚĆ ZDESAKRALIZOWANA?

Podsumowując powyższe socjologiczne analizy społecznych postaw Polaków wobec fundamentalnych zasad nauczania Kościoła rzymskokatolickiego,

⁵³ Dane przywołane przez K. Slany i K. Kluzową informują, iż przeciwnicy aborcji w 1987 r. stanowili 46,2%, natomiast w okresie transformacji ich odsetek wyraźnie zmalał i zawierał się w granicach od 24% (badania SGH i GUS w 2001 r.) do 11% (badania CBOS z 2002 r.), zob. K. Slany, K. Kluzowa, *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*, red. D. Grajewska, Warszawa 2004. Oznacza to, iż postawy wobec aborcji są efektem nieustannej pracy nad ukazywaniem jej istoty oraz jej dalekosiężnych skutków zdrowotnych, psychicznych i społecznych, ale także udzielania pomocy kobietom w zagrożonej aborcją ciąży, wreszcie dostrzeżenia – także ze strony Kościoła – statusu dziecka zmarłego przed narodzeniem, niezależnie od czasu trwania ciąży oraz jego wagi i wielkości w momencie utraty życia (np. we wczesnym poronieniu samoistnym).

⁵⁴ CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji...*

⁵⁵ CBOS, *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Postawy wobec aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Postawy wobec aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

⁵⁶ CBOS, *Aborcja, edukacja seksualna, zapłodnienie pozaustrojowe. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia pozaustrojowego. Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

dochodzimy do wniosku, że w sprawach ogólnych, „obyczajowo-odszytych”⁵⁷, w stosunkowo dużym zakresie akceptowana jest – na poziomie świadomościowym systemu aksjonormatywnego – etyka katolicka. Jak widać, rodzina wciąż stanowi wielką wartość dla Polaków; preferowana jest też cecha heteroseksualności małżonków, stanowiąca podstawę uznania ich wraz z dziećmi za rodzinę. Ponadto pożądane i oczekiwane jest kościelne usankcjonowanie związku – zapewne bardziej z racji bogatego ceremoniału towarzyszącemu rytuałowi przejścia do poważnego i poważanego stanu rodzinnego niż z perspektywy otrzymania sakramentalnej łaski Chrystusa podczas ślubu kościelnego. Wierność – wprawdzie uznana za fundament trwałego małżeństwa – pojmowana jest w sposób prezentystyczny, czyli wymagana jest od partnera w ramach aktualnego związku (prawdopodobnie nie tylko formalnego małżeństwa, ale i innych typów związków emocjonalno-seksualnych); natomiast czystość w znaczeniu wstrzemięźliwości seksualnej przed małżeństwem często jest odrzucana na rzecz akceptacji pożycia kohabitacyjnego jako czynnika gwarantującego udane małżeństwo. W konsekwencji nierozzerwalność małżeństwa ograniczona zostaje tylko do takich związków: udanych, przynoszących zadowolenie i szczęście. Jeśli się to nie zdarzy, istnieje duże społeczne przyzwolenie na rozwód i zawarcie nowego związku.

Małżeńska *plodność* – wprawdzie ujmowana jako wartość nadająca sens życiu – ograniczona jest do zrodzenia maksymalnie dwojga dzieci, i to zdrowych. W tych tylko granicach jest akceptowana – pytanie, czy w ogóle pojmowana jako dar Boga. Wszak liczniejsze potomstwo jest raczej dowodem na własną, zawinioną bezradność niż Jego błogosławieństwo. Stąd aprobatą cieszą się wszelkie działania, które mają na celu ograniczenie konsekwencji aktywności seksualnej, byleby tylko przyniosły one pożądany skutek w postaci uniknięcia poczęcia dziecka. W związku z tym „odpowiedzialne rodzicielstwo” najczęściej jest rozumiane jako przyzwolenie na korzystanie z łatwych w użyciu, „pewnych” (jeśli wierzyć reklamie) i dostępnych środków antykoncepcyjnych. Zalecane w katolicyzmie metody naturalne w dość nikłym stopniu są przyswojone i stosowane (najczęściej zresztą rozumiane są jako mityczny „kalendaryk”, postrzegany jako metoda zawodna).

Również *życie* jako takie nie jest uznawane za wartość autoteliczną, lecz jedynie to, które nie przekracza drastycznie norm zdrowotnych, gwarantujących właściwą jakość dziecka, wyrażaną przez etykiety: „chciane” i „planowane”, „zdrowe”. Co więcej, jego wartość wynika nie z relacji do Boga Stwórcy, lecz tylko i wyłącznie z faktu uznania przez rodziców dziecka za godne urodzenia i troski, pod warunkiem, że przyczyni się ono do osiągnięcia ich dobrostanu bądź uniknięcia

⁵⁷ Zdaniem W. Świątkiewicza, religia w społeczeństwie polskim często przybiera postać kulturowego kostiumu, niejednokrotnie wyzbywając się podstawowej sensotwórczej funkcji, zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego*, red. S.H. Zaręba, Warszawa 2009; W. Świątkiewicz, *Values and religion*, w: *Tradition and Modernity in the Life-Style of the Families of the Visegrad Countries*, red. Z. Benkő, Szeged–Katowice–Hradec Králové–Nitra 2007.

przez nich samotności. Widać więc, iż zarysowana w nauczaniu Kościoła relacja pomiędzy postawą najgłębszego zaufania Bogu połączonego z otwarciem na Jego dar płodności oraz odpowiedzialnym i godziwym (czyli z poszanowaniem godności osoby ludzkiej i praw natury) działaniem człowieka w sferze prokreacji, w społeczeństwie polskim zostaje zawężona do pragmatycznych działań człowieka oraz perspektywy doczesności, ograniczając (a może wykluczając?) rolę Boga. Mamy tu zatem do czynienia z przejawem desakralizacji ważnego segmentu życia rodzinnego.

Jeśli spojrzeć na wyniki socjologicznych badań i analiz od strony trzech poziomów systemu aksjonormatywnego, to – na poziomie świadomościowym – do elementów moralności najbardziej zbieżnych z instytucjonalnym (etycznym) poziomem systemu aksjonormatywnego można zaliczyć poglądy dotyczące legalizacji związków seksualnych, zachowywania małżeńskiej wierności oraz wartości rodziny jako wspólnoty. Jednakże uzasadnieniem dla przyjęcia tych etycznych wymogów nie są religijne nakazy, lecz niemal wyłącznie pragnienie doznawania osobistego szczęścia połączonego ze społecznym uznaniem (stąd oczekiwanie legalizacji związków niemałżeńskich). W związku z tym subiektywna ocena aktualnej sytuacji życiowej pod kątem doznawanego szczęścia będzie prowadzić do akceptacji rozwodów i dania sobie kolejnej szansy na tzw. „ułożenie życia”, a lęk przed ewentualną porażką będzie prowadzić do akceptacji „testowania” kolejnych partnerów życiowych pod kątem ich umiejętności dawania szczęścia.

Owemu specyficznemu pojmowanemu szczęściu ma służyć także sfera seksualna, uwolniona od „dopustu” (w domyśle: Bożego) prokreacji. Natomiast ta ostatnia przybiera postać opcji „na żądanie”: jeśli dziecko będzie postrzegane w kategorii elementu „szczęściodajnego”, mającego zaspokoić nasze emocjonalne potrzeby oraz zniwelować lęk przed samotną starością, zażądamy prawa do jego posiadania za wszelką cenę (np. opłacanych przez państwo zabiegów *in vitro*); jeśli jednak w dziecku zobaczymy więcej zagrożeń (np. w postaci utraty wolności, czasu, pieniędzy, urody), wtedy zażądamy prawa do aborcji, antykoncepcji, najlepiej bezpłatnych, czyli finansowanych przez państwo.

Zatem przy dokonywaniu różnorodnych rozstrzygnięć moralnych Polacy na ogół nie kierują się normami etyki religijnej, mającej na celu szczęście w postaci osiągnięcia Królestwa Bożego (1 Kor 6,9-10), lecz pragnieniem doznawania szczęścia *hic et nunc*, któremu w sposób pragmatyczny podporządkowują decyzje życiowe, tworząc użyteczne nowe obyczajowe normy. Co więcej, nie chcąc żyć w dysonansie wobec tradycyjnych norm etycznych i społecznych, w coraz szerszym zakresie akceptują nieetyczne rozwiązania i dążą do ich prawnych uregulowań (np. do dalszej do liberalizacji procedury rozwodowej). Wyjątek w tym obrazie moralności Polaków stanowią osoby głęboko wierzące i intensywnie praktykujące, często

postrzegane – jako mniejszość – w kategoriach „dziwaków”, jeśli nie „narwańców”⁵⁸.

Podsumowując, można byłoby postawić wniosek, iż instytucjonalny system aksjonormatywny (czyli etyczne normy katolicyzmu) słabo oddziałuje na sferę świadomościową i behawioralną Polaków; stosunkowo rzadko jest respektowany w całości (na ogół jedynie przez kategorię głęboko wierzących i intensywnie praktykujących), najczęściej w sposób selektywny, a nawet przez część społeczeństwa jest *en bloc* odrzucany. Co więcej, w społeczeństwie polskim dokonuje się rozłam, pęknięcie spowodowane nie tylko stosunkiem do katolickiego systemu aksjonormatywnego, ale i nasilaniem się dwóch procesów: wzmacniania religijności i moralności kościelnej u katolików „pogłębianych” i kwestionowania religijności i moralności u katolików selektywnych oraz „niekościelnych”⁵⁹. Pęknięcie to spowoduje, iż dla jednych trwały instytucjonalny aksjonormatywny system powiązany z katolicyzmem będzie nadal ważny i powiązany z pozostałymi piętrami uznawanych wartości, norm oraz z działaniami, natomiast dla drugich – obowiązujący system aksjonormatywny ograniczy się do systemu tworzonego w społecznej świadomości – nietrwałego, zmieniającego się pod wpływem praktyki behawioralnej, nacechowanego pragmatyzmem i doraźnością.

Wracając do motta, zamieszczonego na początku eseju, zadajmy pytanie: czy samo dostrzeżenie etycznego dobra sprawia, że staramy się zachwycić nim i następnie podążać za nim, mimo rozmaitych trudności? Współczesny socjolog nie byłby tego tak pewny jak starożytny poeta-filozof czy Apostoł Narodów. Wszak dziś trzeba nie tylko odwagi do uznania owego dobra jako słusznego, ale także odwagi do konfrontacji swego postępowania z tymże dobrem, czyli według św. Pawła – z Prawem Boga.

⁵⁸ Określenia te przywołał za Platonem Stanisław Ossowski w celu ukazania rozziwów w życiu społecznym pomiędzy wartościami uroczystymi, zazwyczaj fasadowymi, i codziennymi: „Rozbieżność pomiędzy głoszeniem kultu wyższych wartości i częstym dawaniem pierwszeństwa wartościom codziennym w praktyce bywa źródłem bolesnych rozczarowań u młodego entuzjasty, który po raz pierwszy zetknął się z tzw. elitą umysłową. Istnieją wprawdzie w tym środowisku jednostki, które codzienne swe życie podporządkowują istotnie owym wartościom wyższego rzędu. Ci ludzie czasami bywają zwalczani przez otoczenie; częściej może zdobywają szacunek otoczenia, ale uchodzą za dziwaków. Tak bywało już za czasów Platona, który w ten oto sposób pisał o prawdziwym filozofie: «(...) Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje jak należy i doskonałych uświęceń dostępuje, tylko on jeden doskonałym się staje. To, że o ludzkich sprawach zapomina i z tym co boskie obcuje, gani go wielu jako narwańca, ale że bóg w nim mieszka, o tym nie wiedzą ci, których jest wielu». Niektórzy może nawet i wiedzą, ale to nie przeszkadza im «ganić go jako narwańca» i dziwaka, a równocześnie wyznawać pogląd, że każdy członek ich grupy winien codzienne swe życie podporządkowywać owym wyższym wartościom”, zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000, s. 96.

⁵⁹ J. Mariański, *Moralność religijna...*

SUMMARY**Between Ethics and Morality, that is the Polish Family on Cross-roads**

We find many principles treating to marriage and family in the ethics of catholicism. Belong to them the conception of the family as natural community leaning at the man and woman marriage, and simultaneously as God's institution, also holy and sacramental, leaning on faithfulness, founding unity and the indissolubility of the marriage and responsibly open on fertility. Principles these in the diverse degree are taken over and realized by the Catholic Polish society. It is divided deeply: on the part identify in the Catholic ethics and practising her in the moral sphere (that is social behaviours) and second - in the smaller or larger range questioning these principles and acting pragmatism mainly.

Key words: ethics, morality, axionormative system, family

EKOLOGIA RODZINY Z PERSPEKTYWY EWOLUCYJNEJ

Jednym z najważniejszych powołań człowieka jest troska o życie ludzkie. Jest ono najpełniej realizowane w rodzinie, w której nowe życie ludzkie jest najpierw upragnione, potem poczęte, przyjęte i otoczone opieką od pierwszych chwil jego istnienia. Od ponad stu lat rodzina, jej funkcjonowanie i rola, jaką ma do spełnienia, należy do najważniejszych tematów w nauczaniu społecznym i moralnym Kościoła. Na początku tego nauczania jest encyklika o sakramencie małżeństwa Leona XIII z 1880 r., w której papież przypomniał katolicką naukę o małżeństwie¹. Wiele ważnych dokumentów poświęconych wyłącznie bądź w dużej części sprawom rodziny powstało po Soborze Watykańskim II. Niewątpliwie jednymi z najważniejszych były dwie encykliki: o przekazywaniu życia ludzkiego Pawła VI z 1968 r. oraz o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego Jana Pawła II z 1995 r.² Niezmiernie ważnym głosem papieskim w całości poświęconym rodzinie był *List do Rodzin* Jana Pawła II z 1994 r.³ Częstotliwość, z jaką ostatni papież, a zwłaszcza Jan Paweł II, zajmowali się problematyką rodziny, jest zrozumiała, zważywszy na zjawiska, które od kilkudziesięciu lat nasilają się niemal we wszystkich krajach Europy i Ameryki Północnej. Prowadzą one do szybkich przemian kulturowych w sferze związków kobiet i mężczyzn oraz prokreacji.

Przemiany, zauważone przez Urząd Nauczycielski Kościoła i wielu teologów moralistów, znalazły się również w sferze zainteresowań nauk szczegółowych, zajmujących się człowiekiem. Od kilkudziesięciu lat rodzina jest przedmiotem intensywnych i wszechstronnych badań, zwłaszcza z zakresu filozofii, etnologii, psychologii i socjologii oraz poszczególnych dyscyplin w ramach tych głównych dziedzin naukowych. Każda z nich uwzględnia inne aspekty życia rodzinnego, stosuje określone podejście metodologiczne i właściwy dla siebie aparat metodyczny i pojęciowy. Każda z nich usiłuje w sposób jak najbardziej obiektywny opisać zjawisko życia rodzinnego i rozpoznać rządzące tym zjawiskiem mechanizmy. Temu wzmoczonemu zainteresowaniu nie można się dziwić, bo w procesie przemian rodziny wyraźniej ujawniają się czynniki determinujące jej funkcjonowanie

¹ Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae sapientiae*, 1880.

² Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968 [odtąd cyt. HV]; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995; obie encykliki i wiele innych dokumentów Kościoła poświęconych ochronie życia zebrano w zbiorze: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998.

³ Jan Paweł II, *List do Rodzin Gratissimam sane*, Watykan 1994.

i łatwiej wyjaśnić mechanizmy stojące za obserwowanymi strukturami rodzinnymi i powodujące ich gwałtowne przeobrażanie się.

Aby przywołana na początku rodzinna troska o życie była możliwa, trzeba niewątpliwie być świadomym rozmaitych uwarunkowań, które stoją za ludzkimi zachowaniami prowadzącymi do zakładania i rozkładu rodziny oraz nadawania jej określonego kształtu. Do najbardziej istotnych w tym względzie należy poznanie prawidłowości kierujących inicjowaniem, trwaniem i rozpadem związków mężczyzn i kobiet. Ważne jest też rozpoznanie czynników wpływających na podejmowanie decyzji o współżyciu płciowym, posiadaniu potomstwa i opieki nad nim. Potrzebna jest również wiedza na temat warunków sprzyjających bądź utrudniających budowanie trwałych więzi między rodzicami i dziećmi. Wszystkie te zagadnienia są przedmiotem zainteresowania zwłaszcza psychologii i socjologii, lecz w drugiej połowie XX w. okazało się, że w wyjaśnieniu niektórych zagadnień związanych z rodzinnymi zachowaniami człowieka pomocne mogą być również nauki biologiczne, które od lat 50. ubiegłego stulecia zanotowały szybki rozwój za sprawą odkryć fizjologii i genetyki. Dotyczy to również ekologii jako nauki biologicznej, w obrębie której około pięćdziesiąt lat temu doszło do wyodrębnienia ekologii człowieka⁴, a od lat trzydziestu obserwuje się burzliwy rozwój ekologii rodziny⁵.

W kolejnych częściach tego artykułu przedstawiona będzie droga rozwoju ekologii prowadząca do powstania jednego z kierunków badań w ramach ekologii rodziny, który można określić jako ekologia ewolucyjna rodziny. Zaprezentowane zostanie specyficzne dla tej dyscypliny naukowej podejście do zjawisk składających się na życie rodziny, których zrozumienia poszukuje się w zachowaniach mężczyzn i kobiet pojmowanych jako wyraz przystosowania do prokreacji i przekazywania genów potomstwu. Ukazana zostanie jednostronność tych poszukiwań prowadząca do zredukowania relacji między członkami wspólnoty rodzinnej do sfery czysto biologicznej.

1. OD EKOLOGII DO EKOLOGII BEHAVIORALNEJ CZŁOWIEKA

Ekologia zajmuje się związkami między organizmami żywymi a ich środowiskiem, przy czym pod pojęciem środowiska kryją się zarówno warunki fizyczne zwane abiotycznymi, jak i inne organizmy żywe, czyli warunki biotyczne. Związki te ekologia analizuje w odniesieniu do pojedynczych organizmów, rozpatruje je na poziomie populacji, czyli ugrupowań spokrewnionych ze sobą osobników zasiedlających wspólne terytorium, a także odnosi je do całych biocenoz, na które

⁴ Por. N. Wolański, *Ekologia człowieka. Wrażliwość na czynniki środowiska i biologiczne zmiany przystosowawcze*, t. 1, Warszawa 2006, s. 37.

⁵ D.A. Herrin, S.D. Wright, *Precursors to a family ecology: interrelated threads of ecological thought*, *Family Science Review* 1,3 (1988), s. 163-183.

składają się powiązane ze sobą populacje wszystkich gatunków mikroorganizmów, roślin i zwierząt występujące razem na jakimś terenie.

Ekologia powstała niespełna sto pięćdziesiąt lat temu. Ogromny wpływ na jej uformowanie miała myśl ewolucyjna Karola Darwina, którego dzieło *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt* ukazało się w 1859 r.⁶ Jednym z podstawowych elementów darwinowskiej teorii doboru naturalnego są związki między gatunkami a ich środowiskiem. Darwin zwrócił uwagę na adaptacje, które są wyrazem przystosowania organizmów żywych do określonych warunków życia. Do ich powstania prowadzi zróżnicowanie przeżywania i zdolności do rozmnażania się między osobnikami w obrębie populacji – przeżywają i rozmnażają się te, które są lepiej przystosowane do środowiska życia. W ten sposób teoria ewolucji stała się od razu podstawową teorią nowej nauki, nazwanej w 1866 r. ekologią przez niemieckiego zoologa Ernsta Haeckela, zdecydowanego zwolennika i propagatora poglądów Darwina.

Przez kilkadziesiąt lat teoria ewolucji pozostawała nieco w cieniu innych osiągnięć biologii. Dopiero odkrycia genetyki i biologii molekularnej przywróciły jej ważne miejsce w wielu dziedzinach biologii i spowodowały wyraźne ich ożywienie. Połączenie teorii Darwina ze zdobyczami dwudziestowiecznej genetyki zaowocowało uformowaniem nowoczesnej syntezy ewolucyjnej, która ma znaczący wpływ na współczesną ekologię i stanowi jej mocną podstawę teoretyczną. To zbliżenie ekologii i biologii ewolucyjnej pozwala nie tylko na wyjaśnienie dróg powstawania rozmaitych cech fizjologicznych i strukturalnych organizmu, ale także przybliżyć zrozumienie zachowań zwierząt, które są pojmowane jako przystosowania służące sprawnemu przekazywaniu genów potomstwu.

W 1798 r. Thomas Robert Malthus, anglikański duchowny, sformułował teorię ludnościową, według której przyrost ludności następuje w postępie geometrycznym, zaś przyrost żywności w postępie arytmetycznym⁷. Prowadzi to nieuchronnie do niedoborów żywności, które z kolei są przyczyną wzrostu umieralności na skutek głodu, epidemii i wojen. Warto też pamiętać, że esej Malthusa był znany Darwinowi i miał wpływ na formułowanie się jego ewolucyjnych poglądów⁸. Dzieło Malthusa jest niewątpliwie jednym z pierwszych, które kierują myśl ku związkom człowieka z jego środowiskiem, a zatem ku nauce, która po raz pierwszy została nazwana ekologią człowieka w 1916 r. przez amerykańskiego geografa Ellswortha Huntingtona⁹.

Tak jak cała ekologia jest bardzo zróżnicowaną nauką, tak i ekologia człowieka rozwija się w kilku kierunkach. Zapewne najbardziej znanym jej nurtem jest

⁶ C. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 1955.

⁷ T. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, London 1798, wydanie elektroniczne: Electronic Scholarly Publishing Project, <http://www.esp.org>.

⁸ Por. B. Campbell, *Ekologia człowieka. Historia naszego miejsca w przyrodzie od prehistorii do czasów współczesnych*, Warszawa 1995, s. 15.

⁹ Por. N. Wolański, *Ekologia człowieka...*, t. 1, s. 32.

ten, który za przedmiot badań obrał interakcje człowieka z jego środowiskiem. Ten kierunek badań zwraca szczególną uwagę na zmiany, jakie społeczeństwa ludzkie czynią w swoim środowisku poprzez eksploatację jego zasobów i umieszczanie w nim swoich wytworów i nieprzydatnych już odpadów. Nie wszyscy ekolodzy uznają ten nurt za ekologię i wolą mówić o ochronie środowiska, rozumianej jako jeden z aspektów praktycznej działalności człowieka¹⁰. Innym kierunkiem badań ekologii człowieka są biologiczne przystosowania organizmu ludzkiego. Według Napoleona Wolańskiego jest to centralny obszar ekologii człowieka, zajmujący się mechanizmami dostosowywania organizmu do środowiska poprzez zmiany w jego funkcjonowaniu, czyli jego aklimatyzację, albo poprzez adaptację genetyczną prowadzącą do powstania dziedzicznego przystosowania¹¹. Sporo jest w tym dziele nawiązań do fizjologii człowieka i nauk medycznych¹². Kolejnym kierunkiem studiów nad człowiekiem w ramach ekologii jest powstała w latach 70. ubiegłego stulecia ekologia behawioralna człowieka. Warto tej dyscyplinie poświęcić więcej uwagi, bo właśnie ona w dużym stopniu kształtuje obecnie wizerunek człowieka jako istoty mającej wiele wspólnego ze światem zwierząt. Dotyczy to między innymi życia rodziny ludzkiej, które według ekologów behawioralnych jest w podobny sposób determinowane jak życie socjalne zwierząt. Ekolodzy behawioralni zajmujący się rodziną uznają, że związki między mężczyznami i kobietami oraz opieka, jaką otaczają swoje dzieci, mają wiele wspólnego ze zjawiskami obserwowanymi w świecie zwierząt, a zwłaszcza wśród małp. To podobieństwo między rodzinami ludzkimi i zwierzęcymi ma mieć swoje podłoże w ewolucyjnych procesach przebiegających według tych samych reguł u wszystkich gatunków, nie wyłączając człowieka.

2. EWOLUCYJNE FUNDAMENTY EKOLOGII RODZINY

Ekologia behawioralna człowieka bywa też określana jako ekologia ewolucyjna człowieka, a jeszcze bardziej precyzyjnie: ekologia ewolucyjna zachowań ludzkich, co dobrze odzwierciedla przedmiot jej badań. Stanowi ona zastosowanie modeli ewolucyjnych i biologicznych w badaniach nad zachowaniami człowieka, przy czym głównym polem jej zainteresowania są, używając powszechnego w tym nurcie badań języka biologii, zachowania towarzyszące kojarzeniu się osobników w pary, reguły inwestowania w potomstwo oraz formowanie się oddziaływań między parą rodzicielską, potomstwem i innymi osobnikami o różnym stopniu pokrewieństwa¹³. Łatwo zauważyć, że w tym ewolucyjnym nurcie ekologii człowieka sporo miejsca zajmuje problematyka zachowań właściwych dla rodziny.

¹⁰ Por. J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery*, Warszawa 1999, s. 22.

¹¹ N. Wolański, *Ekologia człowieka...*, t. 1, s. 39-44.

¹² R. Dubos, *Człowiek, środowisko, adaptacja*, Warszawa 1970.

¹³ R. Hames, *Human Behavioral Ecology*, w: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science Ltd, 6946-6951.

Na początku 60. lat XX w. ukazała się praca angielskiego biologa ewolucjonisty, Williama Donalda Hamiltona¹⁴, który wykorzystując teorię doboru naturalnego udowodnił w odniesieniu do zwierząt, że ich altruistyczne zachowania można zrozumieć na gruncie teorii ewolucji jako wyraz przystosowania do przekazywania własnych genów. Powstała w ten sposób koncepcja doboru krewniaczego, której słuszność wielokrotnie wykazano w badaniach nad zwierzętami¹⁵. Efektem działania tego doboru jest na przykład troska o potomstwo i powstrzymywanie agresji wobec osobników spokrewnionych. Kilka lat później amerykański biolog ewolucyjny, Robert Trivers, rozwinął koncepcję altruizmu odwzajemnionego, polegającego na udzielaniu pomocy w sytuacjach, w których istnieje duże prawdopodobieństwo zarówno jej odwzajemnienia, jak i jej przyszłej potrzeby¹⁶. Rok później ukazała się jego obszerna praca na temat doboru płciowego¹⁷ i skutków różnych kosztów ponoszonych przez matkę i ojca w związku z posiadaniem potomstwa¹⁸. Naukowe dokonania Hamiltona, Triversa i innych badaczy zajmujących się ewolucyjną analizą zachowań socjalnych zwierząt zostały niemal od razu zastosowane do społeczeństw ludzkich już na gruncie nowej dyscypliny naukowej zwanej socjobiologią. Szeroką akceptację uzyskał pogląd, że zachowania socjalne człowieka, w tym prorodzinne zachowania mężczyzn i kobiet są w znacznej mierze efektem ewolucji zachodzącej w populacjach ludzkich, która preferowała takie zachowania, ponieważ sprzyjały przekazywaniu genów z pokolenia na pokolenie.

Osiągnięcia socjobiologii, a później ekologii ewolucyjnej człowieka miały duży wpływ na powstanie psychologii ewolucyjnej i socjologii ewolucyjnej. W ramach tych nowych kierunków badawczych zachowania człowieka i formy życia społecznego są wyjaśniane w oparciu o mechanizmy adaptacji. Dotyczy to zwłaszcza życia rodzinnego, które w dużej mierze jest postrzegane jako efekt procesów ewolucyjnych¹⁹.

¹⁴ D.W. Hamilton, *The genetical evolution of social behaviour. I*, Journal of Theoretical Biology 7,1 (1964), s. 1-16; tenże, *The genetical evolution of social behaviour. II*, Journal of Theoretical Biology 7,1 (1964), s. 17-52.

¹⁵ Dobór krewniaczy to forma doboru, w wyniku działania której jedne osobniki zwiększają szansę przeżycia i sukcesu rozrodczy innych, spokrewnionych z nimi osobników. Dobór ten prowadzi to do szybszego rozprzestrzeniania się jakiegoś allelu, którego nosicielem są także krewni.

¹⁶ R.L. Trivers, *The evolution of reciprocal altruism*, The Quarterly Review of Biology 46,1 (1971), s. 35-57.

¹⁷ Dobór płciowy faworyzuje cechy zwiększające atrakcyjność osobnika dla płci przeciwnej. Osobnik posiadający takie cechy odnosi większy sukces w zdobywaniu dostępu do partnerów płciowych.

¹⁸ R.L. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, w: *Sexual Selection and the Descent of Man*, red. B. Campbell, Los Angeles–Chicago 1972, s. 136-207.

¹⁹ Por. T. Szlendak, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2010, s. 14-92.

3. PRORODZINNE ZACHOWANIA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE EKOLOGII BEHAVIORALNEJ

Wyniki badań nad doborem płciowym u zwierząt zachęciły część psychologów i socjologów do rozpatrywania znacznej części sfery pragnień i upodobań ludzi kierowanych ku płci przeciwnej jako wyrazu adaptacji do posiadania jak największej liczby zdrowych dzieci, a mówiąc językiem biologii – do przekazania swoich genów jak największej liczbie potomków i zapewnienia sobie w ten sposób sukcesu reprodukcyjnego. Dla wyjaśnienia różnic między zachowaniami seksualnymi kobiet i mężczyzn ekolodzy przyjmują, że kobieta ponosi wyższe koszty związane z wydaniem na świat dzieci i nie może pomnożyć swojego potomstwa poprzez jednoczesne kontakty z wieloma mężczyznami. Z kolei mężczyzna może mieć wiele dzieci, jeśli utrzymuje kontakty seksualne z wieloma kobietami. Nie stanowi to dla niego dużej trudności, bo kontakty te niewiele go kosztują. Co więcej, mężczyzna w przeciwieństwie do kobiety nigdy nie może być pewny, że urodzone dziecko jest jego. Skutkiem wspomnianych różnic jest dążenie kobiet do związków długotrwałych i większe zainteresowanie przypadkowymi kontaktami płciowymi u mężczyzn. Ponadto, kobiety okazują zwykle większą zazdrość w przypadku oznak niewierności emocjonalnej, zaś mężczyźni bardziej zwracają uwagę na niewierność seksualną²⁰.

Różnice między kobietami i mężczyznami pod względem kosztów ponoszonych przy zrodzeniu i wychowaniu potomstwa mają swoje konsekwencje w zróżnicowaniu cech, na które jedna i druga płeć zwraca uwagę przy wyborze swoich potencjalnych partnerów. Kobieta kieruje swoją uwagę przede wszystkim ku takiemu mężczyźnie, który przekaże najlepsze cechy biologiczne jej potomstwu oraz zapewni mu jak najlepsze warunki rozwoju. Atrakcyjny jest dla niej zatem mężczyzna o cechach wskazujących na dobry stan zdrowia, zajmujący wysoką pozycję w społeczności lub uprawiający zawód, który może zapewnić odpowiednie zasoby materialne. Tacy mężczyźni są zazwyczaj starsi, bo do zajmowania wysokiej pozycji w społeczności lub osiągania dobrych zysków z racji wykonywanego zawodu potrzebne jest doświadczenie, którego nabywa się z wiekiem.

Z kolei mężczyzna mniej dba o cechy potomstwa, a bardziej o jego ilość, stąd jego głównym problemem jest pokazanie się z jak najlepszej strony dużej liczbie kobiet i ukrycie swoich wad przed nimi. Większą uwagę kieruje w stronę kobiet młodych, przy czym koncentruje się na takich cechach ich budowy, jak: kształt i wielkość piersi i pośladków oraz kształt bioder i wcięcie talii. Koncentruje się na tych cechach, ponieważ uwydatnienie piersi, bioder i pośladków odróżnia zdolną do rozrodu kobietę od niedojrzałej płciowo dziewczynki. Z kolei wąska talia

²⁰ D.M. Buss, R.J. Larsen, D. Westen, J. Semmelroth, *Sex differences in jealousy: Evolution, physiology, and psychology*, Psychological Science 3 (1992), s. 251-255.

świadczy o braku brzemienności i jest równocześnie wskaźnikiem dobrego stanu zdrowia²¹.

Przedstawione różnice między mężczyznami a kobietami wiążą się ściśle, według ekologów behawioralnych, z systemami małżeńskimi usankcjonowanymi w różnych kulturach. Autorzy sporej liczby prac sugerują, że poligynia, czyli wielożeństwo, występuje w tych kulturach, w których ma miejsce znaczne zróżnicowanie mężczyzn pod względem posiadanych zasobów materialnych. Niektórzy gromadzą wielkie bogactwo, a inni żyją w ubóstwie. W takich społecznościach kobiety wybierają na ojców swoich dzieci bogatych mężczyzn, którzy zapewnią lepsze warunki rozwoju ich dzieciom. Decydujący dla powstania wielożeństwa jest wybór, którego kobieta dokonuje pomiędzy bogatym, żonatym mężczyzną a biednym kawalerem. Zwrócono też uwagę na znacznie rzadszy system małżeński, jakim jest poliandria, czyli wielomęstwo. Występuje ono w skrajnie niekorzystnych środowiskach, takich na przykład, jak Himalaje, gdzie mała ilość uprawnej ziemi i potrzeba wyjątkowo dużego nakładu pracy zachęca młodszego brata do dołączenia się do małżeństwa starszego i przyjęcia roli drugorzędного męża, zamiast do podjęcia starań o własne monogamiczne małżeństwo²².

Z osiągnięć biologii ewolucyjnej czerpie psychologia ewolucyjna, która znajduje łatwe wyjaśnienia dla rozmaitych zachowań rodzicielskich i różnic między kobietami i mężczyznami pod względem zachowań i dokonywanych wyborów. Wszelkie emocje, które sprawiają, że uwaga rodziców jest skoncentrowana na dzieciach i że są skłonni do poświęcania im znacznej części swojego czasu, energii i zasobów materialnych, są wyrazem przystosowania zapewniającego przede wszystkim przekazywanie własnych genów kolejnym pokoleniom. Proste wyjaśnienie znajduje na tym gruncie większe zaangażowanie matek niż ojców w opiekę nad potomstwem. Matka zawsze miała stuprocentową pewność, że dzieci, którymi się opiekuje, są jej dziećmi. Natomiast takiej pewności nie mógł mieć ojciec i dlatego zamiast skupiać się na opiece nad potomstwem, którego ojcostwa nie był pewny, wykorzystywał swoją pozycję i angażował się w związki z innymi kobietami, dzięki czemu mógł posiadać większą liczbę dzieci, z których przynajmniej część należała do niego. Oczywiście takie zachowanie nie dotyczyło wszystkich mężczyzn, lecz przede wszystkim tych, którzy dzięki zajmowanej pozycji społecznej lub bogactwu mogli wzbudzić zainteresowanie kolejnych kobiet. Mężczyźni ubogiemu i znajdującemu się na dolnych szczeblach drabiny społecznej pozostawało strzec wierności swojej żony i opiekować się dziećmi, których ojcostwa dzięki temu mógł być bardziej pewny. Z tych dwóch męskich strategii rozrodczych, według ekologów, psychologów i socjologów zajmujących się zagadnieniami ro-

²¹ D. Singh, R.K. Young, *Body Weight, waist-to-hip ratio, breast, and hips: role in judgments of female attractiveness and desirability for relationships*, *Ethology and Sociobiology* 16 (1995), s. 483-507.

²² B. Winterhalder, E.A. Smith, *Analyzing adaptive strategies: human behavioral ecology at twenty-five*, *Evolutionary Anthropology* 9,2 (2000), s. 60-61.

dziwnymi, w ewolucji człowieka faworyzowana była ta pierwsza. Dzisiejsze preferencje seksualne mężczyzn zdają się wskazywać na to, że w naszej ewolucyjnej przeszłości małżonkowie wierni posiadali mniej dzieci od swoich niewiernych współplemieńców, którzy wchodzili w krótkotrwałe związki z wieloma kobietami.

Ekolodzy behawioralni uważają jednak, że dawne matki nie były zdane wyłącznie na siebie w opiece nad dziećmi. Pozbawione wsparcia ze strony niewiernych partnerów lub mężów korzystały z pomocy swoich własnych matek, czyli babć swoich dzieci. Babcia służyła lepszą pomocą swojej córce, jeśli nie posiadała własnych dzieci. Właśnie dlatego, jak uważa amerykańska antropolog Kristen Hawkes, w historii ewolucyjnej człowieka pojawiła się u kobiet menopauza i znaczne wydłużenie okresu życia po utracie płodności²³. Z punktu widzenia dziedziczenia genetycznego, dla kobiety bardziej korzystne było zaopiekowanie się dziećmi swojej córki niż niepewne macierzyństwo w starszym wieku. Jest to tak zwana hipoteza babci, której prawdziwość K. Hawkes i jej współpracownicy weryfikowali w badaniach prowadzonych w Tanzanii, wśród łowców-zbieraczy plemienia Hadza²⁴. Hipoteza babci ujawnia, że dla kształtowania związków rodzinnych ważne są nie tylko relacje między mężem, żoną i ich dziećmi, ale także między babcią a jej córką i wnukami. Ekolodzy behawioralni uzasadniają też, że związek między matką i córką został ewolucyjnie wzmocniony z racji wspomnianej już wcześniej stuprocentowej pewności macierzyństwa – babcia ze strony matki jest zawsze pewna, że wnuki są jej potomstwem. Brak takiej pewności w przypadku ojcostwa spowodował, że ani u babci ze strony ojca, ani tym bardziej u obu dziadków nie doszło do pojawienia się tak wielkiego zaangażowania w opiekę nad wnukami. Wyniki badań prowadzonych we współczesnych społeczeństwach Zachodu zdają się w znacznym stopniu potwierdzać te hipotetyczne założenia²⁵.

4. RODZINA MIEJSCEM KONFLIKTÓW UWARUNKOWANYCH EWOLUCYJNIE

Rodzina złożona jest z osób posiadających bardzo podobne, ale jednak odmienne genotypy. Całkowicie różni się wyposażenie genetyczne matki i ojca, którzy nie są ze sobą spokrewnieni. Każde z dzieci posiada jedną połowę genów od matki, a drugą od ojca. Statystycznie również w 50% podobne są genotypy rodzeństwa. Te

²³ K. Hawkes, J.F. O'Connell, N.G. Blurton Jones, H. Alvarez, E.L. Charnov, *Grandmothering, menopause, and the evolution of human life histories*, Proceedings of the National Academy of Science, Anthropology 95 (1998), s. 1336-1339.

²⁴ K. Hawkes, J.F. O'Connell, N.G. Blurton Jones, *Hadza Women's time allocation, offspring provisioning, and the evolution of long postmenopausal life spans*, Current Anthropology 28,4 (1997), s. 551-577.

²⁵ D.I. Bishop, B.C. Meyer, T.M. Schmidt, B.R. Gray, *Differential Investment Behavior between Grandparents and Grandchildren: The Role of Paternity Uncertainty*, Evolutionary Psychology 7,1 (2009), s. 66-77.

różnice z perspektywy ewolucyjnej ekologii człowieka stają się przyczyną rozlicznych konfliktów między członkami rodziny, z których każdy zmierza do realizacji swoich własnych potrzeb, a jeśli współpracuje z innymi, to dlatego, aby te potrzeby sprawniej zrealizować w ramach altruizmu krewniaczego. Istnieje zatem konflikt najważniejszy – konflikt interesów reprodukcyjnych kobiety i mężczyzny, przysłowiowa „wojna płci”. Jest on najsilniejszy, a przyczyn tego konfliktu i jego siły ekolodzy behawioralni dopatrują się w braku pokrewieństwa. Ten konflikt, którego wyrazem są różnice w zachowaniach reprodukcyjnych, w wierności współmałżonkowi i w zaangażowaniu w opiekę nad potomstwem, może czasem prowadzić do rozpadu rodziny.

Mimo wspomnianej wcześniej opiekuńczości rodziców, a zwłaszcza matki, ekologia ewolucyjna sugeruje istnienie konfliktu między rodzicami a dziećmi, który kształtuje nie tylko stosunek ojca do swoich dzieci, ale także relacje między matką a jej dziećmi. Ewolucyjną przyczyną konfliktu ojca z dziećmi, których ojcostwa, jak wcześniej zostało zauważone, nigdy nie może być pewny w stu procentach, jest stosunkowo łatwo wyjaśnić. Pozostawanie w związku z jedną kobietą i opiekowanie się jej dziećmi, które nie zawsze są jego dziećmi, może oznaczać dla mężczyzny zmniejszenie sukcesu reprodukcyjnego w porównaniu z sukcesem, który osiągnąłby, znajdując sobie nowe partnerki.

Przyjmując podejście ewolucyjne, uzasadniona wydaje się też hipoteza, że w sytuacji ograniczonych zasobów opiekowanie się jednakowo wszystkimi dziećmi jest dla obojga rodziców mniej korzystne niż preferowanie tych potomków, których prawdopodobieństwo przeżycia jest największe i które mają lepsze perspektywy na posiadanie własnych dzieci. Według niemieckiego socjobiologa, Eckharta Volanda, wyrazem tego ma być preferowanie jednej lub drugiej płci poprzez zróżnicowanie opieki nad dziećmi. Takie zróżnicowanie opieki ma związek z zamożnością rodziny i regułami rządzącymi życiem społeczności i skutkuje różną śmiertelnością dziewczynek i chłopców²⁶.

Niektóre badania zdają się sugerować, że nawet u matki istnieje mechanizm psychiczny, który kieruje jej zachowaniem w taki sposób, że dziecko obciążone wadami traktuje ona gorzej niż dziecko zdrowe. Jednym z mechanizmów służących ograniczaniu opieki nad chorym potomstwem miałyby być, według amerykańskiego antropologa, Edwarda Hagena, poporodowa depresja u matek, która nasila się przy braku społecznego wsparcia w przypadku urodzenia nieuleczalnie chorego dziecka²⁷. Z kolei obserwacje ekologa behawioralnego, Janet Mann, po-

²⁶ E. Voland, *Human sex-ratio manipulation: Historical data from a German parish*, Journal of Human Evolution 13,1 (1984), s. 99-107; na podstawie zapisów z lat 1720–1869 w księgach parafii wiejskiej, stwierdzono, że w rodzinach właścicieli ziemskich wyraźnie wyższa była śmiertelność pierwotnych córek niż synów, co było związane z dziedziczeniem ziemi; z kolei w ubogich rodzinach nie posiadających ziemi, w których nie było problemu dziedziczenia, córki przeżywały lepiej niż synowie, bo były szansą na związek z bogatszą rodziną.

²⁷ E.H. Hagen, *The functions of postpartum depression*, Evolution and Human Behavior 20 (1999), s. 325-359.

kazały, że po urodzeniu bliźniąt matki bardziej troszczyły się o zdrowszego bliźniaka, co wyrażało się między innymi szybszą reakcją na jego płacz²⁸. Podobne wnioski płyną z badań dwójki psychologów, Davida Beaulieu i Daphne Bugental, którzy potwierdzili, że matki dysponujące ograniczonymi zasobami bardziej zajmowały się dziećmi zdrowymi. Inne preferencje zanotowano u matek zamożnych, które większą troską otaczały dzieci chore. Co więcej, starsze matki, które urodziły po raz pierwszy, troszczyły się o dzieci z wczesnymi problemami zdrowotnymi bardziej niż młode pierwiastki lub starsze matki posiadające już dzieci²⁹. Różnicę między młodszymi i starszymi pierwiastkami w traktowaniu chorych dzieci ewolucyjni psycholodzy interpretują, jako wyraz doboru, który u młodszych preferował zachowania sprzyjające w inwestowanie w kolejne, zdrowe dzieci. U starszych matek prawdopodobieństwo urodzenia kolejnego dziecka jest niewielkie, dlatego taką troskliwą opieką obejmują nawet chore dziecko.

Krańcowe podejście w prezentowaniu negatywnych relacji matki z jej potomkiem reprezentuje australijski biolog, David Haig, który implantację zarodka ludzkiego w błonie śluzowej macicy nazywa inwazją, a wpływ dziecka rozwijającego się w macicy na organizm matki postrzega jako manipulację³⁰. Za ewolucyjne rozwiązanie tego konfliktu uważane są samoistne poronienia, którym być może podlega nawet co trzecie poczęte dziecko. Najczęściej występują one na bardzo wczesnych etapach ciąży, zanim zostanie ona zdiagnozowana³¹. Rola samoistnych poronień miałyby polegać na eliminowaniu zarodków posiadających wady genetyczne bądź zmniejszaniu płodności u kobiet mających ograniczone możliwości urodzenia i wykarmienia dziecka z powodu podeszłego wieku, niedożywienia lub choroby. Kolejnym sposobem rozwiązania tej sprzeczności interesów matki i dziecka ma być antykoncepcja, poronienie prowokowane przez matkę, a nawet dzieciobójstwa, które były na przykład notowane w plemionach indiańskich w Ameryce Południowej³². Skłonność do takich zachowań ma być utrwalona ewolucyjnie, jako efekt kompromisu między wielkością kosztów ponoszonych w związku z urodze-

²⁸ J. Mann, *Nurturance or negligence: Maternal psychology and behavioral preference among preterm twins*, w: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, red. J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, New York–Oxford 1992, s. 367-390.

²⁹ D.A. Beaulieu, D. Bugental, *Contingent parental investment: an evolutionary framework for understanding early interaction between mothers and children*, *Evolution and Human Behavior* 29 (2008), s. 249-255.

³⁰ D. Haig, *Genetic conflicts in human pregnancy*, *The Quarterly Review of Biology* 68,4 (1993), s. 495-527.

³¹ A.J. Wilcox, C.R. Weinberg, J.F. O'Connor, D.D. Baird, J.P. Schlatterer, R.E. Canfield, E.G. Armstrong, B.C. Nisula, *Incidence of early loss of pregnancy*, *New England Journal of Medicine* 318,4 (1988), s. 189-194.

³² G.T. Prance, D.G. Campbell, B.W. Nelson, *The ethnobotany of the Paumari Indians*, *Economic Botany* 31,2 (1977), s. 129-139; W.M. Hern, *The impact of cultural change and population growth on the Shipibo of the Peruvian Amazon*, *The Latin American Anthropology Review* 4,1 (1992), s. 3-8.

niem dziecka a korzyściami wynikającymi z odłożenia prokreacji na później³³. Skrajnym przypadkiem konfliktu między rodzicami a dziećmi jest złe traktowanie i znęcanie się nad dziećmi, a nawet dzieciobójstwo, przy czym problem znęcania się nad dziećmi i ich zabójstw występuje częściej w rodzinach, w których pojawia się macocha lub ojczym. Takie traktowanie nie spokrewnionych dzieci można nawet uznać za przystosowanie powstałe na drodze ewolucji, ponieważ eliminowane są w ten sposób dzieci, które nie przyczyniają się do rozprzestrzeniania genów kolejnego męża lub kolejnej żony naturalnego rodzica³⁴.

5. EWOLUCYJNA EKOLOGIA RODZINY A TROSKA O ŻYCIE W RODZINIE

Krótką prezentacją ekologii behawioralnej człowieka pokazuje, że ma ona spory wpływ na inne dziedziny wiedzy, zwłaszcza na niektóre kierunki psychologii i socjologii, i na prezentowane przez nie podejście do zagadnień rodzinnych. Według ekologów i psychologów ewolucyjnych zachowania rodzinne zostały zdeterminowane w długotrwałym procesie ewolucji obejmującym człowieka i jego zwierzęcych przodków. Te zachowania mają być w znacznej mierze kształtowane przez stany emocjonalne, które pojawiły się i rozwinęły jako przystosowania kierujące ludzi ku działaniom służącym przekazywaniu swoich genów potomstwu możliwie najliczniejszemu i najlepiej przygotowanemu do prokreacji. Więcej, emocje stają się w ten sposób najważniejsze w procesie podejmowania decyzji, bo one w istocie zarządzają pracą umysłu i stoją ponad decyzjami podejmowanymi przez umysł.

Realizacji wspomnianych potrzeb emocjonalnych ma służyć nawet ludzka kultura, która będąc wytworem ludzi o określonych cechach uwarunkowanych ewolucyjnie, sama staje się w jakimś stopniu produktem ewolucji. Zarówno właściwości biologiczne, jak i zachowania kulturowe decydują bowiem o przeżyciu człowieka, wydaniu potomstwa i rozprzestrzenieniu w ten sposób jego genów. Stąd już blisko do uznania, że miłość ludzka też ma swoje ewolucyjne źródła w postaci popędu seksualnego i instynktownej opieki nad potomstwem³⁵. Można również dopatrywać się przystosowania do prokreacji w uniesieniach religijnych, do

³³ Por. M. Wilson, M. Daly, *Relationship-specific social psychological adaptations*, w: *Adaptations for social living: relationship-specific social psychological adaptations*, red. G. Bock, G. Cardew, CIBA Foundation symposium on Characterizing Psychological Adaptations, Chichester 1997, s. 257. Również: E.M. Hill, B.S. Low, *Contemporary abortion patterns: a life history approach*, *Ethology and Sociobiology* 13 (1992), s. 35-48; w tym artykule dwójka amerykańskich psychologów ewolucyjnych przedstawia argumenty za stosowaniem aborcji we współczesnych społeczeństwach, jako mechanizmu regulującego płodność, a powstałego w ewolucyjnej przeszłości człowieka.

³⁴ M. Daly, M. Wilson, *Is the "Cinderella Effect" controversial? A case study of evolution-minded research and critiques thereof*, w: *Foundations of evolutionary psychology*, red. C. Crawford, D. Krebs, New York-London 2007, s. 383-400; złe traktowanie oraz zabójstwa przybranych dzieci psychologowie ewolucyjni określają mianem „efektu kopciuszka” (*cinderella effect*).

³⁵ Por. N. Wolański, *Ekologia człowieka. Ewolucja i dostosowanie biokulturowe*, t. 2, Warszawa 2006, s. 22.

których skłonność miałyby być nabyta drogą doboru naturalnego³⁶. Nic dziwnego, że ekologii ewolucyjnej człowieka i psychologii ewolucyjnej zarzuca się popełnianie błędu adaptacjonizmu, polegającego na tłumaczeniu wszelkich zachowań i przejawów życia we wspólnotach ludzkich jako wyrazu przystosowania do warunków środowiska, zdobytego na drodze doboru naturalnego.

Krytycznych uwag wobec wspomnianych kierunków badawczych jest więcej i warto tu o nich wspomnieć. Przede wszystkim są to bardzo młode dyscypliny naukowe, bo ich początków można doszukiwać się przed zaledwie czterdziestu laty. To za mało czasu, aby stawiane hipotezy mogły być poddane wielokrotnej weryfikacji w społecznościach reprezentujących odmienne kultury i żyjących w różnych warunkach środowiskowych. Tak jest na przykład z „hipotezą babci”, której prawdziwość była sprawdzana w kilku zaledwie populacjach i nie wszędzie uzyskano jednoznaczne potwierdzenie jej zasadności. Czasem chodzi tylko o proste powtórzenia badań poprzez uwzględnienie różnych grup poddanych obserwacji. Przykładem są jednostkowe wyniki badań nad częstotliwością samoistnych poronień we wczesnych etapach ciąży. Jednym z najpoważniejszych problemów w badaniach nad ewolucją człowieka jest brak możliwości odtworzenia warunków, w których zachodziła ona na przestrzeni milionów lat. Nie wiadomo, ile wspólnego z dawnymi populacjami ludzkimi mają współcześnie żyjące społeczności zbieracko-łowieckie, w których testowane są hipotezy. Ekologia i psychologia ewolucyjna jest też krytykowana za redukcjonizm biologiczny i nie uwzględnianie uwarunkowań kulturowych. Według podejścia prezentowanego przez te kierunki badań człowiek wydaje się przede wszystkim inteligentnym zwierzęciem, który wykorzystuje swoje zdolności umysłowe do niezwykle sprawnej realizacji potrzeb zrodzonych z ewolucyjnie uwarunkowanych stanów emocjonalnych.

Paradygmat ekologii behawioralnej zastosowany w nauce o rodzinie nieuchronnie prowadzi do postawienia hipotezy, że ewolucja biologiczna wyznacza rodzinie rozpoznawalny kształt, który ujawnia się w każdej kulturze. Przez tysiąclecia niezależnie od kultury miałyby być promowane zachowania mężczyzn i kobiet, które prowadziły do wydania na świat liczego potomstwa i do takiego wyposażania własnych dzieci, aby osiągnęły one w swoim życiu sukces większy niż dzieci z innych rodzin. Konsekwencją podejścia ewolucyjnego jest przedstawianie rodzi-

³⁶ Por. G. Miller, *The Mating Mind. How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, New York 2000, s. 129; autor głosi pogląd, że pojawienie się kultu religijnego ma takie same przyczyny jak uprawianie sportu, wspinanie się po drabinie władzy, twórczość artystyczna czy prowadzenie walk, ponieważ wszystkie te sfery ludzkiej kultury są efektem doboru płciowego, który preferuje mężczyzn poświęcających się takim zajęciom i osiągających sukces na ich polu. C.S. Alcorta, R. Sosis, *Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex*, Human Nature 16 (2005), s. 323-359; autorzy tej pracy sugerują, że pojawienie się religijnej symboliki ma związek z emocjonalnością i pozwoliło na poszerzenie komunikacji w obrębie społeczności ludzkich i lepsze skoordynowanie socjalnych związków w czasie i w przestrzeni. *The biological evolution of religious mind and behavior*, red. E. Voland, W. Schiefenhövel, Berlin–Heidelberg 2009; to obszerne, monograficzne opracowanie poświęcone jest ewolucyjnym aspektom religii i zawiera dziewiętnaście artykułów, usiłujących ukazać religijność człowieka jako efekt jego ewolucji.

ny jako tej sfery ludzkiego życia, w której potrzeby biologiczne realizowane są na sposób mający wiele wspólnego ze światem zwierząt. Przyjmując ewolucyjną perspektywę w nauce o człowieku, nie można już troski o życie uznać za podstawowy cel rodziny, bo owa troska może co najwyżej być ubocznym produktem doboru naturalnego, tak samo ważnym jak konflikty stawiające naprzeciw siebie męża i żonę, rodziców i dzieci oraz rodzeństwo. Sednem życia małżeńskiego i rodzicielskiego nie jest zabieganie o życie potomstwa i o dobro żony lub męża, ani też podejmowanie wysiłków dla zachowania wspólnoty rodzinnej, ale staje się nim realizowanie indywidualnych potrzeb kosztem innych członków rodziny. Zrodzenie dzieci i poświęcanie im czasu oraz przekazywanie na ich utrzymanie środków materialnych traktowane są jedynie jako uboczne produkty zaspokajania własnych potrzeb.

W tym miejscu dotykamy kluczowej kwestii, jaką jest zredukowanie relacji między członkami wspólnoty rodzinnej do zjawisk natury biologicznej i rozpatrywanie ich wyłącznie bądź przede wszystkim w kontekście kosztów i zysków płynących z nawiązywania relacji z osobami płci przeciwnej i posiadania bądź nieposiadania dzieci. W nawiązaniu do tej jednostronnej, biologicznej wizji człowieka i rodziny ludzkiej warto zwrócić uwagę na kilka kwestii, które są ważne dla postrzegania wspólnoty rodzinnej we współczesnej kulturze. Wydaje się to tym bardziej istotne, że badania naukowe dotyczące sfery płciowości i rozrodu zawsze cieszyły się sporym zainteresowaniem. Nie można zapominać również o tym, że osiągnięcia ekologii behawioralnej, która stosuje uproszczenia konieczne w modelach ewolucyjnych, są łatwo przyswajane nawet przez osoby nie zajmujące się profesjonalnie biologią.

Spora popularność ewolucyjnego podejścia w badaniach nad człowiekiem w powiązaniu z osiągnięciami etologii sprawia, że ustalenia poczynione na gruncie biologii stają się impulsem do rozważań dość daleko wychodzących poza zagadnienia biologiczne. Chodzi tu zwłaszcza o refleksję dotyczącą moralnej oceny zachowań ludzkich w sferze seksualności i prokreacji. Zajmijmy się bliżej tylko jednym zagadnieniem. Ewolucyjna ekologia człowieka wraz z psychologią ewolucyjną wspierane przez osiągnięcia etologii dostarczają argumentów, które są nierzadko wykorzystywane w dyskusji nad stosowaniem antykoncepcji i aborcji. Ewolucyjny punkt widzenia pozwala stwierdzić, że młoda i pozbawiona pomocy kobieta, zapobiegając poczęciu lub pozbywając się dziecka, które miałoby się narodzić w niekorzystnym dla niej okresie, w istocie zwiększa szansę na sukces reprodukcyjny. Jako uzasadnienie tego paradoksu podawane są dwa argumenty: młody wiek kobiety gwarantuje późniejsze posiadanie potomstwa i wysoce prawdopodobna jest poprawa warunków bytowych w następnych latach. Zatem dzieci, które narodzą się później, będą wzrastały w lepszych warunkach niż te, które mogłaby im zapewnić bardzo młoda i niedoświadczona życiowo matka.

Wykorzystując argumenty ekologii ewolucyjnej człowieka i psychologii ewolucyjnej można dowodzić, że antykoncepcja, a nawet pozbawianie życia

nienarodzonych dzieci, w rzeczywistości sprzyjają życiu i są wyrazem troski o potomstwo, ponieważ w ten sposób przejawia się strategia reprodukcyjna ukierunkowana na maksymalne zaopatrzenie dzieci w środki niezbędne do życia i potrzebne w konkurowaniu z rówieśnikami o jak najlepsze wykształcenie, zawód i pracę. Wychodząc z takiego założenia, można uzasadniać potrzebę antykoncepcji i aborcji, twierdząc, że ograniczanie liczby potomków daje możliwości wychowania w lepszych warunkach tych nielicznych, które się urodziły.

Choć sami biolodzy i psycholodzy ewolucyjni poruszają często w swoich publikacjach problematykę antykoncepcji i aborcji, to tylko wyjątkowo opowiadają się po którejś ze stron sporu. Nie dając *expresis verbis* wyrazu proaborcyjnym poglądom, twierdzą na przykład, że aborcja odzwierciedla strategię optymalizacji inwestycji rodzicielskiej w potomstwo³⁷. Już sam fakt, że podkreślają przystosowawczy charakter obu zachowań, daje do ręki mocne argumenty ich zwolennikom. Zdecydowanie częściej za antykoncepcją i aborcją optują i wyrażają to w swoich publikacjach biolodzy uznający, że wielkość populacji ludzkiej jest jednym z największych zagrożeń dla środowiska przyrodniczego³⁸. Niewątpliwie nauki ewolucyjne, biorące człowieka za przedmiot swoich badań, są chętnie wykorzystywane w dyskusjach na tematy z zakresu bioetyki. Jednak samo nadużywanie dorobku tych nauk i jego jednostronne wykorzystywanie pod z góry założoną tezę nie może być powodem jego deprecjonowania. Osiągnięcia ewolucyjnej ekologii człowieka poszerzają wiedzę o biologicznym wymiarze natury ludzkiej. Te osiągnięcia biologów i psychologów nie mogą jednak pozostać w oderwaniu od integralnej, cielesno-duchowej wizji człowieczeństwa, mocno podkreślonej przez Pawła VI właśnie w odniesieniu do przekazywania życia³⁹.

Niewłaściwe jest bowiem absolutyzowanie osiągnięć nauki szczegółowej, choćby wyniki przez nią przedstawiane były wysoce wiarygodne. Jest to wręcz niebezpieczne, ponieważ każda nauka, dając jedynie fragmentaryczny obraz rzeczywistości, wymaga zestawienia z osiągnięciami innych kierunków badań, aby uzyskany obraz był całościowy. Jednocześnie dokonania każdej nauki szczegółowej wymagają konfrontacji z rezultatami uzyskanymi na innych polach badaw-

³⁷ J.E. Lycett, R.I.M. Dunbar, *Abortion rates reflect the optimization of parental investment strategies*, Proceedings of the Royal Society, London, B: Biological Sciences 266 (1999), s. 2355-2358; por. również przypis 33.

³⁸ Por. B. Campbell, *Ekologia człowieka...*, s. 216-224. Por. także *Rozród ssaków. 5. Sztuczna kontrola rozrodu*, red. C.R. Austin, R.V. Short, Warszawa 1979; w trzech rozdziałach tej książki autorstwa C.R. Austina, R.V. Shorta i D.M. Potts'a przedstawione są skrajne poglądy promujące aborcję: przyjęto ją jako jedną z metod regulacji płodności godnych polecenia (s. 62-64), za godną polecenia uznano chińską politykę ludnościową zapoczątkowaną w latach 60. XX w. (s. 146-148) oraz wymieniono biologiczne argumenty przemawiające za aborcją (s. 168-173). Zdecydowanym zwolennikiem antykoncepcji i aborcji jest prominentny ekolog amerykański, Paul R. Ehrlich, który dał swoim poglądom wyraz w książce: P. Ehrlich, *The Population Bomb*. New York, 1968, a ostatnio w artykule: P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich, *The population bomb revisited*, The Electronic Journal of Sustainable Development 1,3 (2009).

³⁹ Por. HV 7.

czych, by w ten sposób uniknąć jednostronnej i uproszczonej interpretacji zjawisk. Grzechem popełnianym przez reprezentantów niektórych nauk szczegółowych, zwłaszcza biologicznych, jest to, że na podstawie wycinkowej wiedzy o człowieku usiłują przedstawić jego całościową naturę. Tymczasem nie ukazują wcale ograniczoności ludzkiej natury do wymiaru biologicznego, lecz dowodzą ograniczenia rozumu tylko do tego, co można rozpatrywać za pomocą nauk przyrodniczych⁴⁰. Być może jest to grzech popełniany zwłaszcza przez reprezentantów młodych nauk, którzy zachłyszawszy się nowymi narzędziami poznawczymi, nie widzą jeszcze granic ich stosowania i zdają się znajdować łatwe, choć skrajnie jednostronne wytłumaczenie dla wszystkich podejmowanych problemów. Sądzę, że takim przypadkiem jest ekologia behawioralna człowieka i psychologia ewolucyjna. Sięgnięcie po teorię ewolucji w badaniach nad człowiekiem dość szybko zaowocowało uznaniem tej teorii za najbardziej odpowiedni punkt wyjścia dla rozumienia natury człowieka widzianej wyłącznie w jej biologicznym wymiarze. Nie mogło być inaczej, skoro teoria ewolucji biologicznej ma swoje zastosowanie wyłącznie do bytów biologicznych. Konsekwencją takiego podejścia jest całkowite zrównanie człowieka ze światem zwierząt, a tym, co odróżnia go od innych form życia, jest umiejętność sprawniejszego rozwiązywania problemów związanych ze zdobyciem pokarmu, znalezieniem schronienia, pozyskaniem partnera seksualnego i realizacją funkcji rodzicielskiej.

Rozpatrując biologiczny, a ściślej rzecz biorąc ewolucyjny kontekst zachowań człowieka, dochodzimy tu do zasadniczego pytania o wolność człowieka. Pytanie to jest pozbawione sensu, jeśli naturę ludzką widzieć wyłącznie w jej biologicznym, ewolucyjnie uwarunkowanym wymiarze. Natomiast zupełnie inaczej problem ten przedstawia się po uwzględnieniu integralnej, cielesno-duchowej natury człowieka. Wtedy zastosowanie z powodzeniem ewolucyjnego paradygmatu do tłumaczenia zjawisk, których możemy doświadczać osobiście, albo obserwować w życiu wspólnot rodzinnych, nie oznacza, że ludzkie reakcje i decyzje cokolwiek tracą ze swojej wolności. Wręcz przeciwnie, jeśli dyskutowane podejście ukazuje uwarunkowania ludzkich zachowań związanych z cielesnością, to tym samym w większym stopniu pozwala uwzględniać wynikające stąd ograniczenia w świadomym podejmowaniu zadań związanych z tworzeniem rodziny, przekazywaniem życia i troską o nie. Nie trzeba się bać poznania swoich skłonności, także tych, które być może są naszym ewolucyjnym dziedzictwem i które mogą nas popychać ku czynom okazującym brak szacunku a nawet pogardę dla życia. Tak, jak dobre rozpoznanie choroby umożliwia podjęcie właściwego leczenia, tak też poznanie swoich skłonności rodzi czujność i pozwala na skuteczne kierowanie nimi.

⁴⁰ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvii*, Watykan 2007, nr 5.

SUMMARY**Family ecology from the perspective of biological evolution**

Family studies taking into account the evolutionary paradigm have been intensively developed since the 1970s. They mainly represent two branches of knowledge: human behavioural ecology and evolutionary psychology. This article presents their specific and unilateral approach to the phenomenon of human family, consisting in far going biological reduction of interrelations among family members. Causes and consequences of this pure biological approach were discussed in connection with problems related to family establishment, procreation and care for children.

Key words: family ecology, human behavioural ecology, evolutionary psychology

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W ZDERZENIU Z GENDER

Kiedy na początku XXI w. na rynku wydawniczym pojawiły się alarmujące w swojej wymowie publikacje pani Gabrieli Kuby¹, zwłaszcza jej *Revolucja genderowa*, mogło się wydawać, że głoszone tam tezy są jedynie wyrazem przewrażliwienia na punkcie właściwego przedstawiania seksualności. Minęło niewiele czasu, a już na naszych wyższych uczelniach pojawiły się *gender studies* jako możliwa forma kształcenia podyplomowego, nie mówiąc już o wybrzmiewających w wielu kontekstach hasłach programowego genderyzmu. Do opracowań przyczynkowych i zwartych, podejmujących różne aspekty tej problematyki, dodano także pracę zbiorową pod wymownym tytułem *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*². Wspominam o tych toczących się na naszych oczach procesach, aby uświadomić, że próżno uspokajać się, iż w polskiej rzeczywistości ten wyraźnie promowany prąd społeczno-kulturowo-polityczny nie znajdzie zwolenników.

Nie może ująć uwagi, że piekarskie sympozjum – mimo iż w centrum stawia „piękno życia rodzinnego”, jak głosi jego tytuł – rozpoczyna się od programowego niepokoju dotyczącego współczesnych scenariuszy rozwojowych w odniesieniu do małżeństwa. Jest to zresztą podejście dokładnie oddające tok rozumowania obecny w *Familiaris consortio*³, skoro także ten dokument rozpoczyna się od diagnozy sytuacji rodziny w dobie współczesnej (FC 4-10). Jeżeli termin „pluralizm” uchodzić może za synonim różnicowania, wielokształtności i niestrudzonej inwencji twórczej w tworzeniu nowych modeli związków partnerskich, to właśnie w takim pluralistycznym świecie wypada nam odkrywać, chronić i rozwijać owo *piękno małżeństwa i rodziny*.

Już jednak tytuł niniejszego przedłożenia sygnalizuje pewne napięcie między tradycyjną wizją rodziny a gender-rodziną, jeżeli taka konstrukcja ma w ogóle rację bytu. Mówienie ponadto o „zderzeniu” zapowiada nastawienie bardziej na konfrontację niż na poszukiwanie akceptowalnego kompromisu. Wydaje się, nieco uprzedzając, że w przypadku genderyzmu mamy rzeczywiście do czynienia z fundamentalnym zakwestionowaniem tej rzeczywistości, której na imię rodzina, przynajmniej ta, która prezentowana i wychwalana była w adhortacji *Familiaris consortio*.

¹ Zob. G. Kuby, *Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion*, Kisslegg 2007² (tłum. polskie: *Revolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, Kraków 2007); *Verstaatlichung der Erziehung. Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen*, Kisslegg 2007.

² Red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009.

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981 [odtąd cyt. FC].

Stąd podejmując tytułowy problem, chciałbym wyjść od hasłowego szkicu przedstawiającego małżeństwo i rodzinę w ujęciu katolickim, z jej niezbywalnymi cechami, odwołując się przede wszystkim do adhortacji (zwł. FC 11-16) (1). Kolejny krok to zwrócenie uwagi na istnienie konkurujących ze sobą koncepcji rodziny (2), które stanowią podłoże dla akceptacji haseł genderyzmu. Prezentacja genderyzmu⁴ – historyczna (3), merytoryczna (4) i antropologiczna (5) – wyznacza kolejny krok na drodze realizacji zadania badawczego. Na tym etapie wyrażenie powinna wybrzmieć odmienność widzenia małżeństwa i rodziny. Jako formę podsumowania chciałbym zaproponować kilka tez dotyczących pozycji rodziny w „nowym, lepszym świecie” konstruowanym przez gender (6).

Zanim podejmę zadanie badawcze, warto sformułować kilka uwag o charakterze ogólniejszym. Problematyką genderyzmu warto i należy się zająć – także w ramach tematyki rodzinnej – gdyż wyrosła ona z rzeczywistych potrzeb społecznych, z doświadczenia braku równouprawnienia, a nieczęsto i dyskryminacji kobiet⁵ (zob. FC 24), która dokonywała się z cichą akceptacją, a nawet z wyraźnym przyzwoleniem. Nic dziwnego, że reakcja na negatywne doświadczenia dziejowe przybiera nieraz ekstremalne kształty. Ponadto podjęcie niniejszej problematyki wydaje się zasadne ze względu na programową promocję genderyzmu na poziomie globalnym, unijnym i państwowym. Po trzecie, wartościowszą i bardziej efektywną drogą mierzenia się z problemami jest rzetelna wiedza niż uprawianie spiskowej teorii dziejów, dlatego taki cel wyznaczam niniejszej publikacji. Zakres zagadnienia uniemożliwia wyczerpującą jego prezentację, stąd mam świadomość skicowości przedstawionego poniższej obrazu.

1. „WSPÓLNOTA ŻYCIA I MIŁOŚCI” WEDŁUG *FAMILIARIS CONSORTIO*

Nie powinno ująć uwadze, że to właśnie Sobór Watykański II zapoczątkował przełom w teologii małżeństwa⁶, którego owocem były kolejne dokumenty papieskie. Przywołanie soborowej wypowiedzi o małżeństwie jako „wspólnocie życia i miłości” (KDK 48) pozwala widzieć naukę o rodzinie jako konsekwentne continuum, które – niezależnie od przemian dziejowych – przetrwało z zasadniczo niezmienionej formie do współczesności⁷. Stąd mówiąc „małżeństwo i rodzina”,

⁴ Niniejszy tekst stanowi prezentację przepracowanej treści wcześniej opublikowanych moich artykułów: *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków*, w: *Miłość – Płciowość – Płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 117-130 oraz *Rodzina wobec idei gender*, *Teologia i Moralność* 4 (2008), s. 151-166.

⁵ Współczesne oblicza dyskryminacji pokazuje np. L. Marszałek, *Kulturowe uwarunkowania roli kobiety we współczesnym społeczeństwie*, *Seminare* 25 (2008), s. 267-278.

⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 47-52 [odtąd cyt. KDK].

⁷ Pełniejsze zestawienie tej nauki zawarłem m.in. w artykule: *Rodzina (w Polsce) z perspektywy teologiczno-moralnej*, w: *Parafia i rodzina w obliczu procesów integracyjnych i transformacyjnych*

mamy na myśli wspólnotę mężczyzny i kobiety, opartą na sakramencie małżeństwa, do której istotnych cech należą świętość i nierozzerwalność związku.

Fundament małżeństwa jako wspólnoty osób stanowi integralność podejścia. Integralność dotyczy w równym stopniu wzajemnego podejścia małżonków do siebie jako do pełnych osób, bez wyłączenia jakiegokolwiek płaszczyzny, jak i całościowego widzenia oraz przeżywania wspólnoty małżeńskiej, do której w sposób wewnętrzny (istotowo) należy i płciowość, i płodność. Im wyższy stopień integralności w postrzeganiu partnera, tym większa szansa na komunikację w małżeństwie na wszystkich istotnych dla tego związku poziomach. Według antropologii teologicznej⁸ leżącej u podstaw *Familiaris consortio* (zob. nr 11-16), płciowość jest całkowicie poddana prawu uduchowienia i jako taka jest wartością wewnątrzsobową (FC 32). Tym samym status etyczno-prawny mężczyzny i kobiety jako osób jest doskonale równy⁹, choć – w świetle pełnionych zadań – odmienny. Szczególnie wyraźnie ilustruje to mówienie o wspólnym rodzicielstwie obydwójga małżonków, które realizuje się w macierzyństwie i ojcostwie.

Mimo iż małżeństwo określane bywa jako „wspólnota życia i miłości”, nie oznacza to automatycznie, że wszystko, co łączy małżonków, jest miłością. Mówiąc językiem filozoficznym, miłość nie jest stanem ontologicznym, lecz postawą realizującą się w aktach, co implikuje zarówno poddanie jej mechanizmom kontroli etycznej w oparciu o kryteria moralne, czyli te normy, które wynikają z natury osoby ludzkiej, a jeszcze pełniej, z natury małżeństwa jako komunii osób (FC 15 i 32). Nauczanie Vaticanum II przyzwyczaiało nas do mówienia o osobie jako o podmiocie powołanym nieodwołalnie do „bezinteresownego daru z siebie” (KDK 24). Transponując to jednak na wizję małżeństwa, odkrywamy podwójne urzeczywistnienie tego powołania: we wzajemnym, osobowym darze małżonków oraz w darze nowego życia¹⁰.

Osobowy dar małżonków weryfikuje się „po owocach ich miłości”, stąd nie dziwnego, że Kościół uznaje gotowość do przyjęcia nowego życia za konieczny warunek ważnego małżeństwa, ale i za sprawdzian godziwości aktów małżeńskich. Do istoty dynamizmu miłości oblubieńczej należy bowiem jej wewnętrzna płodność. Także sama struktura kobiety i mężczyzny (od ich fizjologicznych cech seksualnych po konstrukcję psychospołeczną) niejako „zaprogramowana” jest na rodzicielstwo, tak że pełny sens bycia kobietą i mężczyzną – w procesie oblubieńczego oddania – urzeczywistnia się w macierzyństwie i ojcostwie. Taka opcja

w Europie. *Kirchengemeinde und Familie angesichts der Integrations- und Transformationsprozesse in Europa*, red. P. Tarliński, S. Knobloch, Opole 2005, s. 183-199.

⁸ Niektórzy autorzy piszą o „teologii rodziny”, zob. np. J. Bajda, *Teologia rodziny w „Familiaris consortio”*, w: Jan Paweł II, *„Familiaris consortio”. Tekst i komentarz*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 143-155.

⁹ Streszcza to wypowiedź *Katechizmu*: „Stwarzając mężczyznę i kobietę, Bóg ustanowił ludzką rodzinę i nadał jej podstawową strukturę. Jej członkami są osoby równe w godności”, *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2203.

¹⁰ Dokument mówi o „służbie życiu”, zob. FC 28-41.

antropologiczna zyskuje na znaczeniu w czasach pojmowania płodności jako rzeczywistości wyłącznie biologicznej. Jeżeli rodzicielstwo nie jest przeżywane jako współdział w dziele stwórczym Boga, jeżeli wykreśli się z mentalności małżonków świadomość powołania rodzicielskiego (FC 14 mówi o nich jako o „współpracownikach Boga”), to oczywista przestaje być prawda, że wewnętrznym celem małżeństwa jest stawianie się rodziną, podobnie jak rozmywa się widzenie samego małżeństwa jako obiektywnej więzi, istniejącej w porządku antropologicznym.

Niejako na naszych oczach dokonuje się zakwestionowanie takiej koncepcji małżeństwa. Niezależnie od terminologii stosowanej w kulturowej nowomowie – od „monogamii seryjnej” do „rodziny rekonstruowanej” – niewątpliwie mamy do czynienia z ewolucją w kierunku modelu socjo-sekularyzowanego małżeństwa i rodziny¹¹. Spróbujmy więc zestawić owe dwie wizje małżeństwa i rodziny, „otwierając” tę rzeczywistość na rewolucję gender.

2. KONKURUJĄCE KONCEPCJE RODZINY

Przemiany w rozumieniu małżeństwa i rodziny znajdują swoje odzwierciedlenie już na poziomie języka, w którym miejsce „małżonka” dość jednoznacznie zajął „partner (seksualny)”. W analizach procesu podkreśla się, że „narastają neutralne oraz mgliste etycznie, społecznie i znaczeniowo określenia. Pojęcia «mąż» i «żona» z natury rzeczy posiadają kontekst etyczny związany z wiernością i wyłącznością. Pojęcie «partner» posiada przede wszystkim kontekst sytuacyjno-uitylitarny, a więc zmienny, okazjonalny, egoistyczny i krótkotrwały – jak w interesach”¹².

Dość często pojawia się w tym kontekście teza, że w przypadku rodziny mamy do czynienia z przesunięciem priorytetów aksjologicznych, a więc ze zmianą wartości znaczących dla małżeństwa. Pełniejsza analiza rzeczywistości pokazuje jednak, że priorytety pozostają niezmienione, niebotycznie natomiast rozwinęła się „oferta możliwości”, a więc największą trudność sprawia konieczność wyboru między konkurującymi dobrami w minionych wiekach niedostępnymi w takich rozmiarach. Z drugiej natomiast strony, rozstrzygająca okazuje się zmiana perspektywy ze społecznej na indywidualną w postrzeganiu rodziny i na tym aspekcie się skoncentruję. Obydwie koncepcje zawierają co prawda elementy komplementarne, jednak w swojej istocie są nie do pogodzenia. Pierwsza jest oparta na analizie ludzkiej natury, druga natomiast widzi rodzinę przez pryzmat preferencji jednostki¹³.

¹¹ Współcześnie mówi i pisze się o kształtowaniu się „społeczeństwa poliamorycznego”, którego nadrzędną cechą jest uwolnienie się od ograniczeń „narzuconych przez płęć” i „patriarchalny model rodziny”, z jego zdogmatyzowaną dwupłciowością.

¹² L. Kocik, *Społeczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 26.

¹³ Omówienie zob. np. M. Machinek, *Prawa rodziny w XXI w. w kontekście ewolucji pojęcia rodziny*, w: *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*, red. P. Morciniec, S.L. Stadniczenko, Opole 2004, s. 322-323.

W pierwszym przypadku chodzi o klasyczną koncepcję rodziny (rodzina homogeniczna), którą rozumie się jako wspólnotę naturalną, tzn. zakorzoną głęboko w ludzkiej cielesno-duchowej naturze, ale także jako wspólnotę pierwotną wobec wszystkich innych ludzkich wspólnot oraz podstawową komórkę społeczną. Rodzina opiera się tu na trwałym związku mężczyzny i kobiety, który tworzy odpowiednie środowisko dla poczęcia i wychowania dzieci.

W alternatywnej koncepcji rodziny chodzi również o rozwój i spełnienie osób, jednak właśnie te funkcje wysuwają się na pierwszy plan, bo rodzina widziana jest jako miejsce samorealizacji jednostki, a nie jako podstawowa komórka społeczna. Pojęcie rodziny nie jest tutaj w ogóle definiowane, ponieważ jej kształt zależy od preferencji jednostki. Rodzina jest osobistym projektem pojedynczego człowieka, w którym zarówno płeć partnera, jak też zasady życia wspólnego, np. czas trwania związku, są pozostawione samym zainteresowanym. Równocześnie – co jest ważne dla rozumienia rodziny – do głosu doszło nowe nastawienie do płodności, określane trafnie jako „ewolucja od imperatywu biologicznego do swobodnego wyboru”¹⁴. Radykalizując obraz widzenia rzeczywistości: „ulegają zmianie podstawowe relacje między ludźmi, podstawowe role związane z płcią, macierzyństwem i ojcostwem, zmienia się koncepcja rodziny. Zmiany te nie zmierzają do zastąpienia jednego ładu innym, lecz indywidualizacji ludzkich zachowań niepodporządkowanych normom, ale wynegocjowanych z innymi partnerami interakcji”¹⁵. Zgodnie z tą koncepcją „rodzina nie ogranicza się do małżeństwa i może obejmować różne typy związków faktycznych – trwających bądź przeszłych”¹⁶, co zawiera w sobie potencjalną i faktyczną podatność rodziny na ewolucję we wszystkich możliwych kierunkach¹⁷, jeżeli tylko prawa jednostki zostaną zagwarantowane. Wśród istotnych cech alternatywnej wizji rodziny nie musi się mieścić legalizacja związku, jego trwałość czy wierność partnerów¹⁸.

Powyższa koncepcja znajduje swoje odzwierciedlenie w praktykach legislacyjnych na płaszczyźnie ogólnoeuropejskiej, gdzie wyraźnie unika się definiowania rodziny. O ile jeszcze Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948) nawoływała do ochrony rodziny – utworzonej na bazie małżeństwa zawartego przez mężczyznę i kobietę – jako podstawowej i naturalnej komórki społecznej¹⁹, o tyle już Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, ogłoszona w 2000 r. w Nicei, nie tylko

¹⁴ Rozwinięcie: K. Kluzowa, K. Slany, *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 68-74.

¹⁵ A. Jawłowska, *Ład czy rozpad? Zmiany w sferze aksjonormatywnej*, w: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego*, t. II, red. A. Sułek, J. Styk, Lublin 1995, s. 22.

¹⁶ A. Redelbach, *Natura praw człowieka. Strassburskie standardy ich ochrony*, Toruń 2001, s. 228.

¹⁷ Stąd nie bez racji mówi się o rozwoju „rodziny post-rodzinnej”.

¹⁸ Por. K. Kluzowa, K. Slany, *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie...*, s. 71.

¹⁹ Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 16, 1-3, w: *Prawa człowieka. Wybór dokumentów międzynarodowych*, red. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1999, s. 16.

unika określenia małżeństwa i rodziny jako struktur naturalnych, ale także nie definiuje małżeństwa jako związku heteroseksualnego.

Właśnie na fundamencie zmienionego rozumienia małżeństwa i rodziny znalazły idealne warunki do praktycznej realizacji tezy genderyzmu. Upředzając wnioski końcowe, należy w świetle powyższego stwierdzić: jak nie do pogodzenia są obydwie powyższe koncepcje rodziny, tak też nie da się pogodzić genderyzmu z „tradycyjną” wizją rodziny. Poniżej charakterystyka koncepcji gender.

3. „POLITYCZNA” HISTORIA GENDER

Walka z dyskryminacją i przeciwdziałanie nierównościami odpowiadają standardom personalistycznym i wynikają wprost z praw człowieka, budujących na godności osoby ludzkiej. Prawdą jest, że w wielu miejscach i w różnych epokach pojawiała się cała gama nierówności, które były potem skrupulatnie wykorzystywane przez silniejszych. Wśród osób, które wielokrotnie w historii doświadczały krzywdy i ucisku, były kobiety. Twórczynie genderyzmu wyciągnęły jednak z tych faktów zaskakujący wniosek, że nierówność wynika z natury, z tego, kim się człowiek poczyną i rodzi – z jego płci, w omawianym przypadku: z faktu bycia kobietą. W konsekwencji wystąpiły do walki o „usunięcie nierówności”, którym na imię „kobieta” i „mężczyzna”.

Współcześnie uważa się, że w latach 90. XX w. doszło w ramach wiodącej kategorii naukowej do terminologicznego przesunięcia od pojęcia „feminizm” do terminu „gender”. Mimo początkowego sceptycyzmu nowa terminologia pozwoliła na skuteczniejsze wprowadzenie w życie feministycznych postulatów, a ponadto umożliwiła rozszerzenie „dyskursu płciowego” także na środowisko męskie (badania nad mężczyzną)²⁰.

Samo pojęcie bazuje na istnieniu podwójnej terminologii angielskiej na określenie płci (*sex* i *gender*). *Sex* odwołuje się do płci biologiczno-naturalnej: człowiek jest z *natury* mężczyzną lub kobietą, a więc z *natury* posiada określoną płć. Pojęcie *gender* pierwotnie stosowane było w naukach o języku i oznacza płć gramatyczną (męską lub żeńską) – przedmiot otrzymuje w danym języku przyporządkowaną „płć gramatyczną”. Ważne jest przy tym, że płć gramatyczna i rzeczywistość pozostają w rozdźwięku, np. mimo określania danego gatunku zwierząt lub ptaków nazwą z rodzajnikiem męskim lub żeńskim, nazwa odnosi się do osobników obydwu płci. Zaadaptowanie rozróżnienia na *sex* i *gender* do nauk społecznych miało stworzyć instrumentarium dla zbadania i przewyciężenia płciowych ról społecznych, oczekiwań i fiksacji, które przypisywane były w społeczeństwie

²⁰ Por. Ch. Schnabl, E. Lehner, *Perspektiven für eine geschlechterbewusste Theologie. Bündelung und Ausblick*, w: *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Hrsg. M.-T. Wacker, S. Rieger-Goertz, Berlin 2006, s. 319-320.

jedynie na bazie płci biologicznej²¹. Terminowi *gender* nadano znaczenie: „społecznie lub kulturowo skonstruowane role, niezależne od płci” – z równoczesnym odrzuceniem merytorycznej wartości płciowości biologicznej²².

Międzynarodowy przełom osiągnęła teoria „płciowości wolnej od cielesności” na IV Światowej Konferencji Kobiet w Pekinie w 1995 r.²³ Od tego czasu „gender” jako wybierana seksualna rola społeczna (płeć kulturowa) stała się symbolem demaskacji asymetrii, dyskryminacji, hierarchii płci i ich przetransponowania na korzyść kobiet²⁴. Już na tym etapie Kościół zdawał się już na tym etapie dostrzegać zagrożenia wynikające z zakwestionowania roli płci i z dualistycznej koncepcji człowieka, a więc niesione ideologią gender, kiedy w liście na wspomnianą konferencję Jan Paweł II nie tylko podnosił kwestie dotyczące promocji kobiety, lecz także przestrzegał przed zagrożeniami wynikającymi z banalizacji płci i manipulacji potrzebami kobiet dla obcych celów²⁵.

W krótkim czasie (od 1996) stworzono niezbędną bazę dla politycznej promocji ideologii gender, określając całokształt takich działań terminem technicznym *gender mainstreaming*. Propagatorom genderyzmu udało się przeforsować, że prawo do wolnego wyboru opcji seksualnej chronione jest na poziomie ONZ jako dalszy rozwój praw człowieka, zaś *gender mainstreaming*, czyli strategia polityczna „urzeczywistnienia równości szans między płciami”, stała się – od Traktatów Amsterdamskich z 1 maja 1999 r. – obowiązująca dla wszystkich państw członkowskich Unii Europejskiej. W kodyfikacjach wspomnianej Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2000) zamiast domagania się równouprawnienia płci pojawiło się żądanie równości płci²⁶.

Kolejnym krokiem promującym genderyzm było orzeczenie Parlamentu Europejskiego z 11 stycznia 2006 r., w którym zrównano homofobię z rasizmem, ksenofobią i antysemityzmem²⁷, przy czym zdefiniowana ona została jako „irrationalny lęk przed i awersja do homoseksualizmu i ludzi o preferencji homoseksualnej,

²¹ Zob. J. Burggraf, „Gender“ (*Geschlecht*), w: *Päpstliche Rat für die Familie, Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen*, Paderborn 2007, s. 289-290; *Gender*, Imabe-Info 4 (2008), s. 1.

²² Rozbudowaną i twórczą analizę warstwy pojęciowej oraz konsekwencji błędnego radykalnego rozdziału płci biologicznej i społecznej przedstawia m.in.: B. Vollmer de Colles, *Neue Definition des Begriffs „Gender”*, w: *Päpstliche Rat für die Familie...*, s. 297-309.

²³ Szeroko kontekst i przebieg gender-debaty w Pekinie omawia uczestniczka konferencji: D. O’Leary, *The Gender Agenda. Redefining Equality*, Louisiana 1997.

²⁴ Nowe akcenty i aspekty w historycznym rozwoju ideologii gender twórczo prezentuje: O. Alzamora Revoredo, *Ideologie des Begriffs „Gender”*: *Gefahr und Tragweite*, w: *Päpstliche Rat für die Familie...*, zwł. s. 310-313 i 315-316.

²⁵ Omówienie zob. np. M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie...*, s. 112-113.

²⁶ Art. 23: „równość mężczyzn i kobiet we wszystkich obszarach życia”.

²⁷ Por. I.M. Thürkauf, *Der Weg des „neuen Menschen” – von der biologischen Revolution zur Diktatur des Genderismus*, *Medizin und Ideologie* 2 (2007), s. 33-34.

lesbijskiej, biseksualnej oraz transseksualnej”²⁸. Osoby i grupy, które „upierają się” przy polaryzacji płciowej, a także przeciwnicy swobodnego wyboru preferencji seksualnej traktowani są jako „politycznie niepoprawni” i muszą liczyć się z poważnymi sankcjami, ponieważ taki wybór jest prawem chroniony²⁹.

Programowa promocja programu gender wymaga stworzenia urzędowej agendy biurokratycznej, od analityków i statystyków zaczynając, przez ekspertów i wykładowców wrażliwych na problematykę „równości ról”³⁰, a na rządowych rzecznikach statystycznej równości kończąc. Z najnowszych modyfikacji na rzecz genderyzmu warto zauważyć fakt, że w UE wprowadzono zmiany w treści urzędowych formularzy – nie wymaga się już zaznaczenia odpowiedniego pola: „mężczyzna” czy „kobieta”, ale należy wpisać swoją „płeć” (ang. *gender*)³¹. Celem powyższych działań jest zamierzona ingerencja i kontrola instytucji społecznych przez zwolenników gender, z zadaniem piętnowania nawet osobistych wyborów dotyczących np. zawodu, w przypadku „powielania tradycyjnych modeli płciowych”.

4. ZAŁOŻENIE GENDERYZMU³²

Propagatorzy idei gender twierdzą, że celem ich działania jest stworzenie nowego społeczeństwa bez różnic społecznych między mężczyzną i kobietą, a można to – ich zdaniem – osiągnąć jedynie odrzucając zakodowaną w ciele stygmatyzację przez płeć. Do takich wniosków dochodzą, uznając płeć i role płciowe za wytwór społeczny o charakterze patriarchalnym, bo przecież przez wieki światem rządili mężczyźni, tworząc struktury dominacji mężczyzn dla ich korzyści i przewagi.

Drogą do zdefiniowanego wyżej równościowego celu ma być odrzucenie jako istotnych cielesnych cech człowieka, ponieważ nic nie wynika z natury, lecz wszystko jest konstrukcją społeczno-kulturową, która jedynie przez przyzwyczajenie i powtarzanie staje się rzeczywistością³³. Zdaniem zwolenników, nawet biologiczna płeć, seksualność człowieka nie jest wrodzona, lecz skonstruowana. Płeć nie jest właściwością osoby lub części ciała, lecz „konstrukcją społeczną”. Twórcy koncepcji utrzymywali, że przez oddzielenie płci biologicznej od kulturowej po-

²⁸ Entschließung des Europäischen Parlaments zur Homophobie in Europa (B6-0025/2006) – cyt. za: G. Kuby, *Die Gender Revolution...*, s. 155; tekst dokumentu: tamże, s. 154-157.

²⁹ Demonstracją powagi sytuacji były np. sankcje wobec Rocco Buttigione za jego – głośno wyrażone – obiekcje sumienia dotyczące homoseksualizmu.

³⁰ W Niemczech istnieje ok. 100 katedr na wyższych uczelniach specjalizujących się w teorii gender – wszystkie kierowane są przez kobiety. Jest to w sprzeczności nawet z postulowaną przez genderyzm statystyczną równością 50% kobiet i 50% mężczyzn.

³¹ Zob. Biuletyn Europe 4 Christ z dn. 2.06.2008.

³² Niektóre tezy zostaną zilustrowane wypowiedziami redaktorek polskiej książki o gender – z wywiadu: *Nie manipulować matką. Wywiad z A. Kościańską i R. Gryciuk*, Wysokie Obcasy. Dodatek do Gazety Wyborczej z dn. 19.01.2008, s. 32-37.

³³ Szeroko przedstawia powyższe tendencje: S. Kummer, *Das Unbehagen in der Gleichheit. Auswege aus der Gender-Sackgasse*, Imago Hominis 2 (2006), s. 106-108.

winno być możliwe ujęcie „tożsamości płciowej” bez odwoływania się do biologii.

Celem działań genderyzmu jest stworzenie³⁴ nowego, aseksualnego, a więc „bez-płciowego” człowieka³⁵, który jest jedyną adekwatną bazą wyjściową wolnego społeczeństwa, bez społecznych różnic między mężczyzną i kobietą. Zadaniem „promotorów równości” jest więc dekonstrukcja „płciowej fikcji”³⁶ i stworzenie adekwatnej koncepcji ról społecznych w ramach gender.

Twórcy teorii gender powołują się w swoich tezach na pionierskie wypowiedzi współzałożyciela marksizmu, Fryderyka Engelsa, który jako pierwszy „zdemaskował” pierwotną klasowość społeczeństwa zakodowaną w małżeństwie między mężczyzną i kobietą, w którym ta ostatnia znajduje się w roli uciskanej. Koncepcja relacji między kobietą i mężczyzną nie jest niczym innym jak formą walki klas. Pierwsza walka klas rozegrała się w rodzinie, a realizacją dominacji mężczyzn okazał się podział ról, w którym kobiecie przypada rola rodzicielki dzieci, niewolnicy wykorzystywanej seksualnie przez męskie pożądanie³⁷.

Logiczną konsekwencją powyższych tez, przyjętych przez radykalne grupy feministyczne za własne, jest uznanie, że różnica między mężczyzną i kobietą jest przyczyną wszystkiego ucisku. Aby przezwyciężyć wspomniany ucisk kobiet, trzeba stworzyć absolutną równość kobiety i mężczyzny. W punkcie wyjścia była więc – przynajmniej deklaratorywnie – walka o równouprawnienie kobiet, która szybko zmieniła się w ideologiczne zrównanie z mężczyzną. Według ideologów gender, nie można dłużej sankcjonować dyskryminującego, bazującego na płciowości społeczeństwa klasowego tylko dlatego, że ma ono swoje początki w naturze³⁸. Z tej perspektywy nowe światło na celowość działalności gender rzuca wypowiedź jednej z ekspertek w tej problematyce, Dale O’Leary, która twierdzi, że w agendzie genderyzmu „nigdy nie chodziło o optymalizację sytuacji kobiety, lecz o izolację kobiety od mężczyzny, ewentualnie o zanik kobiecej identyfikacji z interesami krewnych (rodziny)”³⁹. Tym samym okazuje się, że motorem napędowym „rewolucji

³⁴ „Stworzenie” jest tu najbardziej adekwatnym określeniem, ponieważ chodzi w nim m.in. o zaprzeczenie prawdy stworzenia zapisanej w ludzkim cielesie: nie stworzyłem sam siebie i jestem od mojego płciowo stworzonego ciała zależny. Genderyzm uznaje cielesne ograniczenie za bezsensowne i stąd nawołuje do wyczerpania przez człowieka wszystkich (seksualnych) możliwości, jakie są dostępne, bez liczenia się z naturą.

³⁵ Zob. np. I.M. Thürkau, *Der Weg des „neuen Menschen”*..., s. 28-29.

³⁶ W ramach dyskusji nad genderyzmem, w których zwolennicy „tradycyjnej” wizji rodziny zwracają uwagę na zakodowaną w naturze człowieka komplementarność płci i na zakotwiczenie norm moralnych w tak rozumianej naturze, jako odpowiedź tradycyjnie pojawia się zarzut dogmatyzacji biologii i operowania stereotypami. Stąd konieczne wydaje się uświadomienie adwersarzom właściwego, nie jedynie biologiczno-psychologicznego rozumienia natury.

³⁷ Za źródłowy tekst uchodzi: F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, w: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 21, Berlin 1962, s. 61-77.

³⁸ Zob. np. S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York 1972, s. 9-12.

³⁹ Cyt. za: O. Alzamora Revoredo, *Ideologie des Begriffs „Gender”*..., s. 315.

gender” są interesy mniejszości seksualnych (od homoseksualistów po transseksualistów), a nie troska o sytuację kobiet⁴⁰.

Te założenia po pewnych modyfikacjach znalazły się w ramach teorii gender, gdzie utrzymuje się, że płciowa odmiennosc kobiety i mężczyzny nie ma już żadnego znaczenia. Ponieważ jednak nie można usunąć biologicznej rzeczywistości, zostaje ona uznana za kompletnie nieważną. Uznając seksualność nie za rzeczywistość daną, lecz za konstrukcję społeczno-kulturową, Judith Butler (ur. 1956), czołowy ideolog genderyzmu, zradykalizowała tezy Simone de Beauvoirs (1908–1986)⁴¹, która wcześniej wotowała za samostanowieniem kobiet, niezależnym od relacji. Na drodze negacji seksualności można osiągnąć pełną równość w sensie totalnej wymienialności kobiety i mężczyzny.

Strategia do osiągnięcia programowej równości jest dwupoziomowa. Najpierw nie chodzi o równe prawa, szanse czy godność, lecz o statystycznie równy (50%) udział kobiet na rynku pracy, w polityce⁴², na wyższych stanowiskach, a to oznacza równy udział mężczyzn w opiece nad niemowlętami i dziećmi. Kobiety (z dziećmi i bez) powinny w pełnym wymiarze godzin być zawodowo aktywne, a opiekę nad dziećmi przejmie państwo. Podział pracy uwzględniający specyfikę płci jest „zinstytucjonalizowaną formą dyskryminacji”. Z drugiej strony, kobieta musi mieć wyłączną i absolutną kontrolę nad reprodukcją, a to wymaga swobodnego dostępu do aborcji i antykoncepcji⁴³. Kobieta powinna mieć także prawo wykorzystania sztucznej reprodukcji, jeżeli chce zostać matką bez uzależniania się od mężczyzny w poczęciu dziecka⁴⁴.

Teoria gender pozwala swobodnie i świadomie, na dowolny okres czasu, w dowolnej mierze, wybrać nieograniczoną liczbę seksualnych ról społecznych dla siebie (pluralizm płciowy), ponieważ nie ma granic ani reguł. Celem działań zrównujących ma być destrukcja bycia mężczyzną i kobietą⁴⁵. Wszelkie formy wskazywania różnic między mężczyzną i kobietą uchodzą za „stereotypy płciowe”, które należy usunąć. Konsekwentnie należy przebaczać heteroseksualność i macierzyństwo – jako instytucje polityczne i konstrukcje kulturowe – bowiem w społeczeństwie konsekwentnej równości, w której mężczyźni nie są już ciem-

⁴⁰ Por. tamże, s. 315-316.

⁴¹ „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ – to przełomowa dla genderyzmu podstawowa teza jej klasycznego dzieła: *Le Deuxième Sexe*, Paris 1949 (niem.: *Das andere Geschlecht*, 1949).

⁴² „Ważne, żeby w polityce było nas tyle, co mężczyzn”. *Nie manipulować matką...*, s. 33.

⁴³ Por. Ch.R. Vonholdt, *Die Gender Agenda*, Teil II, Bulletin. Nachrichten aus dem Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 1 (2007), s. 19-21.

⁴⁴ Instruktażowego uzasadnienia tego prawa dostarcza np. M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982, s. 44: „Solange menschliche Wesen nicht in der Retorte entstehen, sondern von Frauen zur Welt gebracht werden müssen, so lange bleibt die Frau dem Mann gegenüber von vornherein im Nachteil, die von diesem immer ausgenutzt werden wird. So lange bleibt auch Gleichberechtigung ein Traum, der nicht verwirklicht wird“.

⁴⁵ Czołową pozycją rozwijającą te tezy jest klasyczna dla genderyzmu książka: J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991 (oryg. *Gender Trouble*, Routledge 1990).

życielami, lecz opiekunami, każdy jest biseksualny. Model będących do wyboru preferencji seksualnych, dostępny i prawnie zagwarantowany każdemu, określany bywa skrótem GLBT (*gay, lesbian, bisexual and transsexual*), tzn. homoseksualny, lesbijski, biseksualny i transseksualny. Wszystkie te warianty są równoważące z relacją heteroseksualną i należy się im akceptacja społeczna⁴⁶. Bardziej radykalne autorki posuwają się jeszcze dalej, wskazując hermafrodytyzm nie jako anomalie, lecz jako uosobienie obydwu płci, do którego należy zmierzać w praktyce społecznej⁴⁷.

5. ANTROPOLOGIA PŁCI KULTUROWEJ – UJĘCIE KRYTYCZNE

Analiza wskazań genderyzmu pozwala odkryć, że u podłoża negatywnych oddziaływań na poziomie społecznym leży „koncepcja człowieka o zmiennej płci”⁴⁸. Tradycyjnie każdy noworodek jest przyporządkowany jednej kategorii: jest osobą ludzką płci męskiej lub żeńskiej. Wielu uważa, że kobiety i mężczyźni są naturalnym wyrazem planu genetycznego. Nic bardziej błędnego. Dopiero gender jest produktem ludzkiej myśli i kultury, konstrukcją społeczną, która oddaje „prawdziwą naturę” wszystkich ludzkich bytów jednostkowych.

Tu jednak pojawia się dość istotny problem, przynajmniej z perspektywy filozoficznej⁴⁹. Skoro płeć jest jedynie konstrukcją społeczną, nie można jednoznacznie zdefiniować, kto mieści się w kategorii „kobieta”, ponieważ istnieją jedynie zmienne oznaczenia płciowe⁵⁰, w pełni dowolnie wybierane. Zasadnie można więc pytać, czy do obronienia jest fundamentalne założenie kontestowanej teorii, że płeć jest jedynie czymś na kształt opakowania, powłoki. Czy można adekwatnie mówić o swojej płci jako o czymś dodanym, jako o kostiumie czy odgrywanej roli, którą można w dowolnym momencie złożyć? A jeżeli nawet podtrzymuje się takie rozumienie płci, to zwolennicy genderyzmu walczą w niczym imieniu, realnych kobiet bowiem w świetle zasad genderyzmu nie ma.

Wśród konsekwencji antropologicznego zrównania z mężczyzną kobieta została poddana regułom bezkompromisowej konkurencji, w której liczy się tylko

⁴⁶ Por. J. Burggraf, „Gender“..., s. 290.

⁴⁷ Np. A. Fausto-Sterling, autorka książki pod wymownym tytułem: *Pięć płci: dlaczego mężczyzna i kobieta nie wystarczą*. Podają za: Ch.R. Vonholdt, *Die Gender Agenda*, Teil I, Bulletin. Nachrichten aus dem Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 1 (2007), s. 11.

⁴⁸ Cel polityki „rodzinnej” w niemieckim Bundestagu został zdefiniowany jako „geschlechtsvariable Mensch”.

⁴⁹ Genderyzm klasyfikowany bywa jako teoria konstruktywistyczna połączona z antyrealizmem. Zob. S. Kummer, *Das Unbehagen in der Gleichheit...*, s. 108.

⁵⁰ „Nie ma czegoś takiego jak płeć. Zdania z predykatami płciowymi nie mają sensu. Kto wierzy, że istnieją mężczyźni i kobiety, wierzy w duchy”, K. Trettin, *Neuer Ärger mit dem Geschlecht. Kritische Bemerkungen zum Konstruktivismus und Antirealismus in der feministischen Philosophie*, w: *Verhandlungen des Geschlechts: zur Konstruktivismusdebatte der Gendertheorie*, Hg. E. Waniek, S. Stoller, Wien 2001, s. 174 (tłum. wł.).

silniejszy, lepszy, piękniejszy. Te reguły określają, że ciało kobiety ma być piękne, a jak należy zinterpretować ten wymóg – to zależy od dyktatorów mody, reklamy, mediów. W efekcie coraz częściej właśnie kobiety postrzegają swoje ciało jako problematyczne, są niezadowolone z tego, jak wyglądają. Niepewność rośnie, a skoro liczy się tylko uroda i prezencja (marketing) – inne wartości kobiety zaniknęły wraz z dowolnie zmienianymi rolami seksualnymi – to stosunek do własnego ciała staje się rozdarty. Z jednej strony, płeć jest mniej znacząca, ponieważ każdy może wybrać, jaką rolę chce pełnić: kobiety czy mężczyzny.

Z drugiej strony – paradoksalnie rośnie nacisk, aby pokazać, że jest się jak najbliższej ideału kobiecego lub męskiego. Chirurgia plastyczna, operacyjne powiększanie piersi, korekty rzeczywistych lub wyimaginowanych defektów cielesnych – to kolejne odsłony „dramatu ciała w ideologii płciowości bez znaczenia”. Powyższe fenomeny są jedynie sygnałami o wiele powszechniejszego procesu komercjalizacji ciała, który sprawia, że ciało zdegradowane, bo pozbawione odniesień personalistyczno-duchowych, staje się przedmiotem (zob. FC 24); biologiczna reprodukcja bez sensu społecznego, relacji i daru nowego życia poddana zostaje prawom rynku: podaży i popytu, produkcyjnej optymalizacji – ofiarami tych praktyk są nierzadko dziewczęta i kobiety, którym obiecywano równość. Stąd rzeczywistym wrogiem, od którego kobieta musi się uwolnić, jest najczęściej rynek, a nie przynależność płciowa⁵¹.

W świetle powyższych obserwacji, trudno zaprzeczyć tezie jednej z autorek, że mimo dominującego przekonania o potrzebie przewyciężenia rozróżnienia na „męskie i żeńskie”, dokładnie przeciwny proces wydaje się niezbędny. Zamiast zaprzeczania, konieczne jest naukowo-teoretyczne i kulturowe zgłębienie odmienności płciowej, ponieważ właśnie braki w tym względzie prowadzą do szkodliwego „matko-centryzmu” rodziny i do „odmężczyźnienia” mężczyzny, przy równoczesnym mnożeniu się osobowości granicznych, które cierpią na brak klarownej tożsamości płciowej i niezbędnej zdolności relacyjnej. Ciało nie jest aseksualne, neutralne płciowo, a przekreślenie płciowości oznacza zaprzeczenie wartości ciała, i co za tym idzie, podmiotu w jego tożsamości. Istotną przyczyną ataku na płciowość ze strony genderyzmu jako reprezentanta ponowoczesnego, indywidualistycznego społeczeństwa leży w fakcie, że płeć wskazuje na konieczność relacji dla dopełnienia osoby⁵².

Patrząc z kolei z pozycji chrześcijaństwa, teoria gender kwestionuje podstawy teologii stworzenia i przekreśla wizję człowieka wyrażoną w „stworzeniu go mężczyzną i kobietą”, zaprzecza także wartości cielesności, seksualności, a ostatecznie i Wcielenia. Jeżeli personalizm chrześcijański określa płeć jako wartość osobową, to jej przekreślenie oznacza zakwestionowanie całego człowieka. Płciowość gender

⁵¹ „Egalitaryzm kobiet i mężczyzn na rynku pracy w warunkach neoliberalnych jest właściwym i rzeczywistym punktem krytycznym (przełomowym) dla nierówności, a nie (przymusowa) heteroseksualność”, S. Kummer, *Das Unbehagen in der Gleichheit...*, s. 110.

⁵² Por. *Gender...*, s. 3-4.

stoi w sprzeczności z antropologią personalistyczną, dla której natura jest normalnym punktem wyjścia (prawo naturalne) a nie jedynie tworzywem do dowolnej obróbki, bez jakiegokolwiek mocy zobowiązującej⁵³. Także badania psychologiczne pokazują znaczące różnice zachowaniowe między chłopcami i dziewczętami, które nie dają się wytłumaczyć wyłącznie odwołaniem do kultury i wychowania, a odpowiadają cielesnemu fundamentowi, przy czym należy podkreślić, że specyficzne reakcje płciowe zachowują swój – specyficzny dla danego indywiduum – charakter⁵⁴.

W ramach „antropologii genderyzmu” definicja płciowości wydaje się rozstrzygającą kwestią o niebagatelnym znaczeniu, ponieważ ma poważny wpływ na społeczeństwo i na system prawny. Jeżeli wierzyć znawcom problematyki⁵⁵, gender jest „systemem wiary”, na którym człowiek opiera swoje widzenie świata. Oznacza to, że perspektywa gender jest całościowym, zamkniętym światopoglądem (systemem), który zakłada, iż każde ludzkie działanie i relacja są czysto społecznymi konstrukcjami. Na bazie tego systemu można wytłumaczyć wszystko od reklamy do religii⁵⁶. Prowadzi on do zmiany paradygmatu, w świetle którego dwupłciowość ludzkości – mężczyzna i kobieta – jest jedynie społeczną indoktrynacją.

Zwolennicy gender „misjonują” przy tym „inaczej wierzących” i prześladują „niewierzących” w ich wizji świata. Wśród stosowanych metod znajduje się zarówno demoralizacja młodego pokolenia, zachęta do działań dewiacyjnych, promowanie totalnej swawoli seksualnej, jak i odmawianie samym kobietom prawa do wolnego wyboru modelu życia osobisto-zawodowego, zgodnego z własnymi przekonaniami i systemem wartości. Szczególne wyrachowanie takich poczynań ujawnia się w propagowaniu ich pod hasłami równości, bez dodania, że jest to zrównywanie destrukcyjne, jak zresztą sama walka klas.

Konstruktywna odpowiedź chrześcijańskiego personalizizmu na postulaty genderyzmu⁵⁷ wynika wprost z teologii ciała i z prawdy o powołaniu człowieka właśnie w płciowo zdefiniowanym ciełe do realizacji swojego człowieczeństwa. Chrześcijańskie stanowisko wyrasta z personalistycznej antropologii⁵⁸, która akcentuje wartość płciowości i jej znaczenie, zaś etyka formułuje i uzasadnia podstawy właściwego podejścia do zobowiązującego bogactwa zawartego w ludzkiej cielesności. Zamiast polemiki z koncepcją płciowości jako walki między osobami płci przeciwnej, należy z perspektywy chrześcijaństwa wydobyć związek – równych w godności – kobiety i mężczyzny na bazie ich komplementarności, a więc

⁵³ Por. *Nie manipulować matką...*, s. 35.

⁵⁴ Szeroko omawia te aspekty: D. Bischof-Köhler, *Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechtsunterschiede*, Stuttgart 2006³, zwł. cz. III.

⁵⁵ Por. D.L. Mundy, *Hitting Below the Belt: Sex-ploitive Ideology & the Disaggregation of Sex and Gender*, *Regent University Law Review* 14,2 (2002), s. 215-220.

⁵⁶ Por. O. Alzamora Revoredo, *Ideologie des Begriffs „Gender”...*, s. 322.

⁵⁷ Jako taka odpowiedź został – jak na to wskazują numery 2-3 tekstu – pomyślany dokument Kongregacji Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Watykan 2004, zwł. jego część antropologiczna (nr 6 nn).

⁵⁸ Por. S. Kummer, *Das Unbehagen in der Gleichheit...*, s. 111-118.

wzajemnego ubogacania się i uzupełniania właśnie w oparciu o seksualną odmienność, która nie musi prowadzić do antagonizmów.

6. POZYCJA RODZINY W GENDEROWYM ŚWIECIE

Skoro płć jest bez znaczenia, nie ma komplementarności płci, a co za tym idzie, destrukcji ulega „materialny” fundament tradycyjnie pojmowanej rodziny. To generuje potrzebę nowego zdefiniowania małżeństwa i rodziny. Jeżeli znacząca jest jedynie płć kulturowa (gender), nie jest ważne, czy kobieta ma stosunki seksualne z kobietą czy z mężczyzną, z jedną czy z kilkoma osobami. Stąd propagowanie strategii gender oznacza w praktyce zaangażowanie w zrównanie różnych alternatywnych form relacji seksualnych, ze świadomym promowaniem wzorców podważających wartość i znaczenie tradycyjnego modelu małżeństwa jako związku między mężczyzną i kobietą. W opracowaniach problematyki można wyczytać, że zwłaszcza promowanie kultury homoseksualno-lesbijskiej jest zaplanowane jako stworzenie wyzwania dla tradycyjnej rodziny⁵⁹, której nie należy bezpośrednio atakować, gdyż to mogłoby zostać odczytane jako przymus lub dyskryminacja i odrzucone.

Uderzające jest przy tym, że atak na rodzinę tradycyjną powiązany zostaje z dwoma celowymi zabiegami: z jednej strony, tak redefiniuje się samo pojęcie „rodziny”⁶⁰, że nawet wielu propagatorów zdrowej rodziny zaczyna nazywać różne kombinacje i zestawienia partnerstw seksualnych „alternatywnymi formami rodziny”, niejako potwierdzając, iż zrównują je znaczeniowo z rodziną. Z drugiej strony, o to właśnie chodzi propagatorom ideologii gender – nie chcą i nie potrafią usunąć fundamentalnego elementu społeczeństwa w postaci rodziny z mentalności i życia społecznego, dlatego dokonują zabiegów socjotechnicznych i przemysłanych manipulacji społecznych, aby rodziną zostało nazwane każde partnerstwo. Te wysiłki idą tak daleko, że mocna zabiega się nawet o stylizację „ślubów homoseksualnych” według wzorca tradycyjnego małżeństwa (nieraz z całą oprawą ceremonialną).

Propagatorki genderyzmu nie ukrywają przy tym, że dalekosiężny cel zaplanowanych działań można opisać w trzech etapach. Pierwszy z nich stanowi dekonstrukcja tradycyjnych struktur społecznych, która w praktyce oznacza na pierwszym miejscu atak na rodzinę i jej destrukcję. Następnym krokiem ma być konsekwentna przebudowa społeczeństwa według scenariusza bogatej palety dowolnych aktualizacji indywidualnych potrzeb i fantazji seksualnych. Oznacza ona

⁵⁹ Na pytanie: „Rodzina nienaturalna?” antropolożka odpowiada: „Nie ma uniwersalnych wzorców zachowań”, a następnie koncentruje się na seksualnych zachowaniach homoseksualnych i biseksualnych, por. *Nie manipulować matką...*, s. 35-36.

⁶⁰ Zabieg manipulacji pojęciowych (stare terminy z nową treścią) obecny jest w różnych obszarach życia społecznego, w polityce, a szczególnie wyraźnie we współczesnej bioetyce. Inspirująco omawia ten rodzaj „zabiegów językowych”, np. T. Kraj, *Nadużywanie słowa w bioetyce*, Polonia Sacra 12,23 (2008), s. 61-77.

wprowadzenie w życie scenariusza znanego pod enigmatycznym pojęciem „zdrowia reprodukcyjnego”, które oznacza pełną „wolność reprodukcyjną” (od aborcji do in vitro) oraz realizację wybranego „stylu życia”. W tym ostatnim mieści się nie tylko tolerowanie, lecz promocja każdej formy seksualnego „bycia innym”. Punktem docelowym (etap trzeci) „rewolucji gender” jest ni mniej, ni więcej tylko dekonstrukcja religii, która jest ostateczną i główną przyczyną ucisku kobiety, a przy okazji zniszczenie tradycji i wartości kulturowych⁶¹.

Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia gender ważne jest zlikwidowanie rodziny lub całkowite jej przedefiniowanie. Na pierwszym miejscu jest to równoznaczne z wypowiedzeniem walki ideologiom heteroseksualnym⁶² („przymusowy porządek heteroseksualny”), które utrzymują przy życiu męską hegemonię. I tak dla przełamania „stereotypu tradycyjnych ról” – w mediach kobiety nie powinny być pokazywane jako gospodynie domowe, chyba że w kontekście bycia ofiarą mężczyzny lub obiektem ucisku fanatyka religijnego.

Na tym poziomie największym zagrożeniem dla idei statystycznej równości gender jest macierzyństwo, ponieważ nawet w przypadku zaangażowania jedynie części kobiet w rodzicielstwo i wychowanie dzieci załamią się statystyki równego udziału kobiet w życiu społeczno-zawodowym. Stąd pod hasłami „walki ze społeczeństwem patriarchalnym” wydaje się walkę macierzyństwu⁶³, piętnując rodzicielskie inklinacje kobiet jako poddanie się przymusowi męskiej hegemonii i infekowanie następnego pokolenia niezdrowym modelem, który sugeruje, że mężczyźni i kobiety są odmienni⁶⁴. Koniecznym narzędziem w tej walce jest pełna legalizacja przerywania ciąży oraz edukacja seksualna, przez którą rozumie się przede wszystkim pełną kontrolę płodności, a taką zapewnia nieograniczona i bezpłatna antykoncepcja oraz środki poronne.

Następnym krokiem na drodze destrukcji „tradycyjnej rodziny” jest programowo przewyciężenie zakazu incestu⁶⁵, który służy utrzymaniu rodziny. Pokonanie tego tabu uważane jest za centralny instrument zniszczenia rodziny i powoli zdobycha niekaralność w „cywilizowanych” państwach Europy. Jako ostatni bastion

⁶¹ Rozwinięcie tez wraz z przytoczeniami odpowiednich cytatów z literatury gender, zob. O. Alzamora Revoredo, *Ideologie des Begriffs „Gender”...*, s. 318-322.

⁶² Polska przedstawiana jest przez zwolenników genderyzmu jako przeciwnik równości płci: „Demokracja amerykańska opiera się na prawach jednostki, a polska na myśleniu o rodzinie”. A nieco dalej: „Państwo usiłuje nam powiedzieć, że życie w związku heteroseksualnym, gdzie żona zajmuje się dwójką albo lepiej czwórką dzieci, a mąż odnajduje się w neoliberalnym świecie, jest naturalne. Nieprawda, społeczeństwa są o wiele bardziej różnorodne”, *Nie manipulować matką...*, s. 35.

⁶³ Z praktyki dyskusji z przedstawicielkami skrajnego genderyzmu mogę potwierdzić, że reakcje wręcz agresywne budzi przede wszystkim stawianie kobiety w jakimkolwiek związku z macierzyństwem.

⁶⁴ Zob. Ch.R. Vonholdt, *Die Gender Agenda*, Teil II, s. 23 i 26-27.

⁶⁵ Incest (etym. – łac. *incestus*: ‘nieczystość, kazirodztwo’ od ‘nieczysty; skalany’) – obcowanie płciowe (małżeństwo) między osobami, którym obowiązuje prawo a. obyczaj tego obcowania (małżeństwa) zabrania ze względu na zbyt bliskie pokrewieństwo; kazirodztwo. Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* (wydanie internetowe), <http://www.sownik-online.pl/kopaliński/81A27A69E09D8817C12565E1007D4B1A.php> (10.05.2011).

do pokonania radykalni zwolennicy teorii wskazują odrzucenie zakazu seksu między dorosłym i dzieckiem oraz zahamowań w akceptacji seksu homoseksualnego. Autorzy zajmujący się problematyką wskazują konkretne zalecenia edukacyjne, które mają służyć osiągnięciu tego celu⁶⁶.

Propagowane przez genderyzm zamienne role kobiece i męskie, które można dowolnie wybierać, są do zrealizowania jedynie pod warunkiem, że zakwestionuje się lub zaneguje fakt biologiczny i uwarunkowany płciowo, iż kobiety będą matkami, a mężczyźni ojcami, a to dzieje się z równoczesnym związaniem danych osób na lata z ich dzieckiem. Prokreacja jest asymetryczna: w kobiecie poczyrna się dziecko, w mężczyźnie – nie; podobnie asymetryczne są role wychowawcze. Ta „nierówność” jest faktem, natomiast istotne jest, jak się ją interpretuje.

Podsumowując, oddziaływanie gender na społeczeństwo, w tym szczególnie na pozycję małżeństwa i rodziny, warto raz jeszcze przypomnieć, że teoretycznie punktem wyjścia genderyzmu była walka z dyskryminacją kobiet. Jak już jednak wspomniano, była to raczej przykrywka do realizacji całkiem innych celów. Szacując dotychczasowe dokonania genderyzmu, odkrywamy ponadczasową wartość nauczania, które bł. Jan Paweł II sformułował w *Familiaris consortio*. Papież nie tylko prawa kobiety stanowczo związał z rodziną, lecz także dodał, iż „prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego” (FC 23). Zalecał także podjęcie odpowiednich kroków do zmiany mentalności, w świetle której „większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem niż praca w rodzinie” (tamże). Jeżeli postępuje się inną drogą, można dodać do powyższych treści, to na pierwszym miejscu uderza się w samą kobietę, a w konsekwencji szkodzi się całemu społeczeństwu.

Obserwacja współczesności potwierdza taki scenariusz w całej rozciągłości. I tak po pierwsze, genderyzm stara się znaleźć sposób na usunięcie „dyskryminującej dwupłciowości człowieka”, wiążąc wyzwolenie kobiety nierozłącznie z uwolnieniem od dziecka i od wspomnianego wyżej macierzyństwa⁶⁷. Jako pierwszą możliwość odrzucenia odpowiedzialności reprodukcyjnej kobiet wskazuje się dobrowolną bezdzietność. Oznacza to jednak, że trzeba na nowo zorganizować system zabezpieczeń społecznych, a zwłaszcza system emerytalny, ponieważ nie tylko mężczyźni nie mają w ten sposób dzieci, lecz także kobiety pozostają bezdzietne (konsekwencja demograficzna).

Po drugie, praktyka pokazała – mimo przekonania o możliwości rozwiązania problemu reprodukcji ludzi na drodze sztucznego zapłodnienia – że z tą nową formą wolności związane są też istotne nowe problemy. Mimo iż kobieta może zdać

⁶⁶ Bulwersujące w swojej wymowie są cytaty z niemieckich materiałów edukacyjnych dla rodziców, dotyczące seksualnego wychowania najmłodszych dzieci, które brzmią jak instrukcja molestowania seksualnego i zachęta do pedofilii, zob. G. Kuby, *Verstaatlichung der Erziehung...*, s. 48-53.

⁶⁷ Szerzej zob. np. L. Marszałek, *Kulturowe uwarunkowania roli kobiety...*, s. 271-275. „W Polsce zamiast urzędu od równości mamy urząd od macierzyństwa. To meksykański rząd wprowadza gender mainstreaming – podstawowy program UE na rzecz równości płci (...) Wiosną tego roku w mieście Meksyk przegłosowano dostęp do legalnej i bezpłatnej aborcji”, *Nie manipulować matką...*, s. 35.

się na techniczne poczynanie dzieci, nierówności nie zniknęły, lecz jedynie przeniosły się ze zdogmatyzowanego przez genderyzm układu: mężczyzna-ciemiężyciel, kobieta-uciskana, na podział według reguł handlu, dla którego człowiek jest przedmiotem. Ofiarą tych nierówności znowu jest najczęściej kobieta: jedne z niższych warstw społecznych wyzyskiwane są (jeśli nie fizycznie, to emocjonalnie) jako matki zastępcze, inne „dorabiają” dostarczając swoje komórki jajowe, jeszcze inne przymuszane są finansowo, moralnie lub społecznie w czasie ciąży (ze względu na swoje ubóstwo) do usunięcia dziecka. Ponadto sama kobieta – w imię statystycznej wolności – staje się ofiarą genderyzmu: nie powinna „dać się zniewolić” przez macierzyństwo, „nie potrzebuje już” zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa, a ostatecznie zatracą swoją wewnętrzną tożsamość.

Po trzecie, nawet część zwolenniczek sceny postfeministycznej zwraca uwagę na problem osamotnienia kobiet jako na „niechciany efekt uboczny” wyzwolenia propagowanego przez genderyzm. Złożoność w ocenie „owoców genderyzmu” wymownie i dramatycznie ilustrują słowa jednej z autorek: „To, co chciane, nie będzie osiągnięte, to, co będzie osiągnięte, tylko warunkowo jest chciane, a tego, co jednak zostanie osiągnięte, nie odczuwa się jako wypełnienia pokładanych nadziei”⁶⁸.

Po czwarte, nie brakuje autorów, którzy twierdzą, iż jeżeli wiele się mówi o płci, to jedynie dlatego, że traci ona na znaczeniu. Coraz poważniejszym problemem okazuje się utrata ogólnospołecznego znaczenia kategorii płciowości. Także w rodzinie, która przez wieki konstruowana była na bazie różnic płciowych, coraz bardziej zanika rozróżnianie według płci. Wystarczy przywołać fakt, że w 26 państwach Unii Europejskiej związki homoseksualne zrównane są w prawach lub zbliżone do małżeństw heteroseksualnych, a więc także tu zanika specyfika różnic płciowych, tym bardziej że heteroseksualność nie może (politycznie) być formą jakiegokolwiek przymusu – w imię tolerancji i wolności wyboru.

Ignorowanie różnic płciowych lub zaprzeczanie im, jak to postulują ideologia gender, uderza nie tylko w jednostkę, lecz otwiera także drogę do destrukcji fundamentów rodziny i relacji międzyludzkich. Takie tendencje można z przekonaniem uznać za planowy i systematyczny atak na małżeństwo i rodzinę jako na wspólnotę życia kobiety i mężczyzny⁶⁹. Stanowiący istotę przesłania genderyzmu (przynajmniej skrajnego) relatywizm⁷⁰ w podejściu do norm życia seksualnego i do oceny różnych form związków partnerskich stwarza poważne zagrożenie zwłaszcza dla młodego pokolenia, a więc dla tych, których decyzje rozstrzygać będą o przyszłości ludzkości.

⁶⁸ „Das Gewollte wird nicht erreicht, das Erreichte nur bedingt gewollt, was doch erreicht wird, fühlt sich nicht wie das Erhoffte an“, C. Koppert, *Post Feminismus, Komplexe Verhältnisse, widerspruchsvolle Lagen, tragische Heldinnen*, w: *Hand aufs dekonstruierte Herz*, Hg. C. Koppert, B. Selders, Königsstein-Taunus 2003, s. 19.

⁶⁹ Por. J. Burggraf, „Gender“ (*Geschlecht*)..., s. 296.

⁷⁰ Tak widzi problem G. Kuby, która sygnalizuje go już w podtytule książki *Relativismus in Aktion*.

Zakwestionowanie wartości rodziny uderza z kolei w pozycję dziecka w życiu konkretnej pary i społeczeństwa, czyniąc z niego przedmiot kaprysu lub narzędzie męskiego ucisku, z drugiej strony zaś jedynie produkt zaspokajający kobiece aspiracje, a nie owoc miłości i jeden ze znaczących wyznaczników szczęścia rodziny. Jako fundamentalny postulat o charakterze uniwersalnym należy podnieść programowe dążenie do równouprawnienia (nie zrównania) kobiet i mężczyzn, któremu służy w równej mierze przewyżczanie panujących stereotypów płciowych i pozytywne wykorzystanie odmienności zawartych w komplementarności płci, która jest empirycznym, biologicznym i psychologicznym faktem.

SUMMARY

Marriage and family in collision with gender

Analyses dealing with “the beauty of family life” begin with the programming anxiety concerning contemporary development scenarios in relation to marriage and family. Anyway, such is an approach to the problem in exhortation *Familiaris consortio*. The reason of the anxiety are entries of genderism emerging from many contexts, the movement recognizing “socially or culturally constructed roles, independent of gender” – with the simultaneous rejection of substantive values of biological sexuality. Relation to the “collision” of family with gender announces the approach to confrontation of the two realities.

The idea of gender grew out of real social needs, out of the experience of inequality and not often of discrimination against women, which was carried out with the tacit acceptance, and even with explicit consent. No wonder that reaction to the negative historical experience takes sometimes extreme forms. Undertaking the problem seems justified because of the programming promotion of genderism on a global, European and national level. Since reliable knowledge is the right way to tackle the problem, the author regards its transfer as the aim of this work.

The starting point is an outline presenting marriage and family in a Catholic perspective, with their inalienable characteristics, with reference directly to the exhortation put in the spotlight. The next step is to draw attention to competing concepts of family, which are the basis for acceptance of entries of genderism. The presentation of the idea of gender – historical, substantive and anthropological – should clearly show a difference of view of marriage and family in relation to the Catholic perspective and destructiveness of impact of the ideology on family. The conclusion is to show the position of family in the gender world and the impact of this ideology on life and situation of women themselves.

Key words: gender, genderism, gender mainstreaming, marriage, family, women's equality, sex, heterosexuality, sexual preferences, motherhood

Thum. Katarzyna Wanke

KONSEKWENCJALIZM A WYBRANE KWESTIE ETYKI ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO

Ostatnie lata przyniosły ożywioną dyskusję nad istotnymi zagadnieniami związanymi z etyką życia rodzinnego. W ramach tego, co niektórzy określają jako dostosowanie się do standardów europejskich lub światowych wielokrotnie podejmuje się problem sztucznej prokreacji (technika *in vitro*), antykoncepcji, aborcji czy też eutanazji. Argumenty zwolenników wprowadzenia lub rozszerzenia zasięgu wymienionych powyżej sposobów postępowania mają różną wartość merytoryczną i są bardzo odmienne. Przy głębszej analizie, trudno jednak nie zauważyć, że towarzyszy im często określony teoretyczny punkt widzenia. Nie jest on zawsze uświadomiony, ale jego znamiona można odkryć zarówno w wypowiedziach „specjalistów”, jak też zwykłych uczestników debaty społecznej, którzy optują np. za aborcją lub eutanazją. W ramach argumentacji używanej przez proponentów aborcji, eutanazji czy zapłodnienia *in vitro* padają charakterystyczne określenia: „mniejsze zło”, „najlepsze możliwe rozwiązanie”, „najlepszy efekt”, „najlepsze konsekwencje”. Tak np. dziennikarz znanej codziennej gazety, zwolennik zapłodnienia pozaustrojowego, przeprowadzając wywiad w rodzinie, w której przyszło na świat potomstwo dzięki tej technice, jest tak zachwycony śmiechem dziecka i szczęściem rodziców, że nie widzi żadnego etycznego problemu we wszystkich poprzedzających narodzenie procedurach. Liczy się efekt końcowy: jest dziecko – pragnienie posiadania potomstwa przez parę dotkniętą problemem bezpłodności zostało zaspokojone. W mającym wątpliwości moralne co do *in vitro* czytelniku wywiadu podświadomie rodzi się przekonanie, że z pewnością w takich okolicznościach dobro osiągnięte jest znacznie większe niż ewentualne zło. Następuje rodzaj wewnętrznego osądu, w którym na szalach wagi moralnej pojawiają się wartości dobra i zła, z których jedna ostatecznie przeważa. Ten sam osąd towarzyszył już wcześniej rodzicom dziecka, którzy zdecydowali się na sztuczne zapłodnienie i tym, którzy proponują tę usługę medyczną. Czasami czynnik zła w ogóle nie jest obecny w rozważaniach, bo decyzja, w osądzie ją podejmujących jest najlepszą wśród wielu dobrych.

Wskazane przykłady potocznego osądu moralnego co do *in vitro* powielają się wielokrotnie przy okazji innych, istotnych dla etyki życia rodzinnego kwestii. Refleksja moralna prowadząca do podejmowania konkretnych decyzji znajduje swój odpowiednik na poziomie teorii etycznej. Twierdzenia o „mniejszym złu”, o „najlepszym rozwiązaniu” i o „przewadze dobra nad złem” prowadzą do wspólnego, teoretycznego mianownika, który można określić jako konsekwencjalizm.

1. CO TO JEST KONSEKWENCJALIZM?

Słowo „konsekwencjalizm” pojawiło się w literaturze filozoficznej za sprawą G.E.M. Anscombe¹. Jej znaczący dla rozwoju refleksji etycznej artykuł *Modern Moral Philosophy* jest krytyczną analizą anglosaskiej etyki poczynając od Hume’a a kończąc na R.M. Hare. Etyka ta naznaczona jest nie tylko znanym powszechnie odejściem od metafizyki, ale również zdecydowaną inklinacją utylitarystyczną. Anscombe uzasadnia w swoim artykule tezę, że poczynając od Sidgwicka różnice pomiędzy znaczącymi brytyjskimi moralistami są faktycznie nieistotne. Pomimo deklarowanego w niektórych przypadkach sprzeciwu wobec utylitaryzmu, wszyscy są ostatecznie jego zwolennikami². Anscombe zwraca uwagę, że jedynym kryterium słuszności działania dla Sidgwicka i jego intelektualnych następców są konsekwencje, jakie to działanie spowoduje. W tej optyce znane z chrześcijańskiej lub judaistycznej etyki absolutne zakazy moralne tracą swoją obowiązywalność. Można np. zabić niewinnego człowieka, jeśli to spowoduje jakieś dobre konsekwencje. Brytyjska filozof nie podaje definicji konsekwencjalizmu, choć przytacza ważne argumenty krytyczne, które wykorzystamy w ocenie tego kierunku etycznego.

Choć nie istnieje jednobrzmiąca definicja konsekwencjalizmu, możemy przyjąć, że jest to „doktryna moralna twierdząca, że w dowolnej sytuacji aktem słusznym jest ten, który z niezależnego punktu widzenia (dającego taką samą wagę potrzebom wszystkich), spowoduje najlepszy rezultat całościowy”³. Scheffler, który jest autorem powyższej definicji precyzuje, że teoria konsekwencjalistyczna zawiera dwie części. W pierwszej mamy do czynienia z pewnego typu zasadą, która pozwala z niezależnego punktu widzenia (*an impersonal standpoint*) ocenić rezultat całościowy (*an overall outcome*). Przy czym rezultat ten jest oceniany w skali od najgorszego do najlepszego. W drugiej części teoria podkreśla, że akt słuszny to ten, który da w efekcie najlepszy możliwy rezultat całościowy, na jaki stać podmiot moralny. Spodziewając się pytania o kryterium oceny „rezultatu całościowego”, Scheffler dodaje, że konsekwencjaliści mają tu na myśli znaną „zasadę minimalizowania zła i maksymalizacji dobra” lub prościej, uczynienia ze świata miejsca, które jest najlepszym z możliwych⁴.

¹ Por. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, red. M. Geach, L. Gormally, Exeter 2005, s. 184. Artykuł ten pierwotnie został opublikowany w *Philosophy* 53 (1958), s. 1-19.

² Taką deklarację składa m. in. W.D. Ross, autor *The Right and the Good* (Oxford 1930).

³ S. Scheffler, *Introduction*, w: *Consequentialism and its Critics*, red. tenże, Oxford 1988, s. 1. Dla lepszego zrozumienia wywodu przytaczamy definicję w oryginale: „Consequentialism (...) is a moral doctrine which says that the right act in any given situation is the one that will produce the best overall outcome, as judged from an impersonal standpoint which gives equal weight to the interests of anyone”. W celu lepszego oddania w języku polskim intencji autora definicji wyrażenie “an impersonal standpoint” tłumaczymy jako „niezależny punkt widzenia”.

⁴ Por. tamże.

Pobieżna analiza przytoczonej definicji konsekwencjalizmu i wyjaśnień, które jej towarzyszą, wyłania istotne dla tego kierunku etycznego cechy. Przede wszystkim mówi się w nim o kryterium słuszności aktu. Słuszność moralna jest w etyce anglosaskiej synonimem obowiązku moralnego lub powinności⁵. Słuszność jest oddzielona od dobra lub też od sfery aksjologicznej, choć jednym z uznawanych obowiązków jest pomnażanie dobra. Stąd paradoksalnie można wykonywać akty słuszne, które nie są moralnie dobre.

Rozróżnienie na słuszność i dobro może zaciemniać kwestię oceny moralności aktu. Przeciętny człowiek widzi w akcie słusznym lub właściwym akt dobry. Taka potoczna ocena znajduje swoje teoretyczne opracowanie. Wychodząc z pozycji etyki tomistycznej, zdecydowany krytyk konsekwencjalizmu Peter Geach podkreśla: „Świadomie ignoruję rzekomą różnicę pomiędzy słusznością i dobrem. U Akwinaty nie ma takiego rozróżnienia. Kiedy Ross powiedziałby, że mamy do czynienia z działaniem moralnie dobrym, ale nie moralnie słusznym, Akwinata stwierdziłby, że człowiek posiadający dobrą intencję wykonał złe działanie. Kiedy Ross powiedziałby, że mieliśmy do czynienia z aktem słusznym, który nie jest moralnie dobry, Akwinata twierdziłby, że zły akt został dokonany w okolicznościach, w których podobny akt z inną intencją byłby aktem dobrym (np. dawanie pieniędzy żebrakowi w celu szukania poklasku, a nie ulżenia czyjejś nędzy)”⁶. Tak więc, klasyczna etyka arystotelesowsko-tomistyczna, w świetle której Geach ocenia konsekwencjalizm jako kryterium moralne działania, uznaje wartość, która jest właściwa danemu działaniu (działanie dobre lub złe). W przypadku działań złożonych (dawanie pieniędzy żebrakowi w jakimś konkretnym celu) intencja działania (w jakim celu daje pieniądze) jest głównym elementem oceny moralnej postępowania. Konsekwencjalizm upatrujący słuszność działania w jego dobrych rezultatach, nie uznaje możliwości przypisania stałej wartości danym aktom. Ich wartość jest przedmiotem kalkulacji strat i zysków.

Pojawiający się w definicji konsekwencjalizmu „niezależny punkt widzenia” (*an impersonal standpoint*) jest reakcją na możliwy zarzut subiektywizmu w ocenie całościowego rezultatu działania. Istotną składową konsekwencjalizmu jest czynnik zwany *agent-neutrality*. Podkreśla się w nim, że to, czy dane konsekwencje są lepsze lub gorsze niż inne, nie zależy od oceny wydawanej przez sprawcę ewaluowanego aktu⁷. Kwestia „niezależnego” punktu widzenia w ocenie rezultatu

⁵ W.D. Ross prominentny przedstawiciel etyki brytyjskiej twierdzi, iż kiedy mówimy, że „ten akt jest słuszny» chcemy tym samym powiedzieć, że «to jest akt, który powinno się wykonać», bądź też, że «to jest akt, który jest *moralnym obowiązkiem*»”, W.D. Ross, *The Right and the Good...*, s. 3.

⁶ P. T. Geach, *Good and Evil*, w: *Theories of Ethics*, red. P. Foot, Oxford 1967, s. 72.

⁷ Por. W. Sinnott-Armstrong, *Consequentialism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/consequentialism/> (26.05.2011). Charakterystyka „agent-neutrality” jest dla konsekwencjalizmu pewną cezurą, która pozwala rozróżnić jego węższe i szersze rozumienie. Wielu filozofów twierdzi (np. McNaughton, Rawling), że nie może być mowy o konsekwencjalizmie, jeśli nie jest on „agent-neutral” (rozumienie węższe). Inni podają (np. Bennett, Skorupski), że mamy do czynienia z konsekwencjalizmem

działania zwraca uwagę na bardziej podstawowe zagadnienie, tj. możliwość poznania skutków czynności i ich ewaluacji. Można postawić pytania: Kto jest w stanie obiektywnie poznać to, co wydarzy się w przyszłości? Co jest punktem odniesienia w ocenie skutków, tak, by można je zakwalifikować jako najlepsze? Jakie składowe należy wziąć pod uwagę, by ocenić „rezultat całościowy”? Pytania te współgrają z przytoczonymi na wstępie naszych rozważań stwierdzeniami o „mniejszym złu”, „najlepszych efektach”, czy o „przewadze dobrych skutków nad złymi”, czyli z argumentami spotykanymi w popularnych uzasadnieniach decyzji moralnych. Zanim spróbujemy na nie odpowiedzieć trzeba poszerzyć jeszcze spektrum naszej wiedzy o konsekwencjalizmie.

Obecna w konsekwencjalizmie zasada „maksymalizacji dobra” nasuwa skojarzenie z dobrze znanym kierunkiem w etyce, jakim jest utylitaryzm. Jako doktryna etyczna uznaje, że największą wartością jest użyteczność. W klasycznej formie utrzymuje, że „najlepszym możliwym stanem rzeczy”, spośród wszystkich możliwych, jest ten, który daje największy bilans przyjemności, szczęścia lub satysfakcji⁸. Utylitaryzm jest najbardziej znanym lub wręcz paradygmatycznym przykładem konsekwencjalizmu⁹. Klasyczny utylitaryzm reprezentowany przez Jeremiego Bentham, Johna Stuarta Milla i Henriego Sidgwicka zgodnie podkreśla, że słuszność moralna danego aktu nie zależy od niczego innego, jak tylko od jego konsekwencji. Innymi słowy utylitaryzm, a wraz z nim wszystkie odmiany konsekwencjalizmu twierdzą, że normatywne właściwości aktu moralnego zależą wyłącznie od konsekwencji, jakie dany akt pociąga. W ten sposób konsekwencjalizm przeciwstawia się wszystkim teoriom, które upatrują normatywność aktu w czymś innym niż efekt, jaki dany akt może spowodować. Każda etyka cnót lub szerzej, każda etyka, w której występują akty moralne o charakterze absolutnym będzie przeciwna konsekwencjalizmowi.

Klasyczny utylitaryzm reprezentowany przez Milla czy Sidgwicka można określić jako konsekwencjalizm aktu (*act consequentialism*), czyli pogląd mówiący o tym, że działanie jest moralnie słuszne, jeśli to działanie produkuje największą możliwą ilość dobra. Wzajemne związki pomiędzy konsekwencjalizmem a utylitaryzmem dobrze oddaje opinia Sinnotta-Armstronga, który twierdzi, że „w aktualnym użyciu, termin «konsekwencjalizm» wydaje się być pojęciem pokrewnym z wszelkimi formami klasycznego utylitaryzmu”¹⁰. Możliwe jest jednak rozróżnienie obu kierunków. „Kiedy charakteryzuje się pewną teorię moralną jako konsekwencjalistyczną, odnosi się zasadniczo do sposobu postępowania, (...) który ma

niezależnie od tej charakterystyki (rozumienie szersze). Por. D. McNaughton, P. Rawling, *Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction*, *Philosophical Studies* 63 (1991), s. 167-85; J. Bennett, *Two Departures from Consequentialism*, *Ethics*, 100 (1989), s. 54-66; J. Skorupski, *Agent-Neutrality, Consequentialism, Utilitarianism... A Terminological Note*, *Utilitas* 7 (1995), s. 49-54.

⁸ Por. S. Scheffler, *Introduction...*, s. 2.

⁹ Por. W. Sinnott-Armstrong, *Consequentialism...*

¹⁰ Por. tamże.

na celu wykonanie aktu moralnego lub jego ewaluację¹¹. Sposób postępowania jest w swej istocie raczej sposobem podejścia do danego aktu, który musi uwzględnić sumę konsekwencji i to w niezależnej optyce. W utilitaryzmie z kolei akcent jest położony na treść celu osiąganego (szczęście, przyjemność) i warunki jego maksymalizacji¹².

Mając na uwadze powyższe rozróżnienie, można uznać, że wszystkie teorie utilitarystyczne są konsekwencjalistyczne, ale nie *vice versa*. Sam zresztą konsekwencjalizm, jak przyznają znawcy tematyki, przyjmuje bardzo różne formy i nawet sama ich klasyfikacja jest czymś bardzo skomplikowanym¹³. Prócz wspomnianego konsekwencjalizmu aktu, podkreślającego jako kryterium słuszności działania, maksymalnie dobre jego skutki, generalnie wyróżnia się konsekwencjalizm reguł (*rule consequentialism*). Tenże stoi na stanowisku, że czyn jest słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy jest zgodny z zasadami uznawanymi w danym społeczeństwie i przynoszącymi lepsze skutki niż inne alternatywne reguły postępowania¹⁴.

2. SERIA PYTAŃ

Konsekwencjalizm w swoich różnych odmianach potwierdza jedną zasadniczą tendencję. By podjąć dane działanie i by było ono moralnie akceptowalne, należy przypatrzeć się jego efektom i stwierdzić, czy są one dobre. Takie postawienie sprawy wydaje się zgadzać z obecnym w codzienności sposobem oceniania ludzkich czynów. Któż nie zastanawia się nad tym, jakie skutki przyniesie działanie, które podejmuje? Jest to przecież podstawowy wymóg odpowiedzialnego używania wolności. Czy jest moralnie złym podjęcie działania, które przynosi dobro, szczęście, przyjemność i to nie tylko dla osoby zainteresowanej, ale również dla większej społeczności? Czy w sprawach dotyczących moralności podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina nie należy kierować się prostą zasadą maksymalnego dobra dla maksymalnej liczby osób?

Gdyby próbować rozwinąć regułę zawartą w powyższym pytaniu, trzeba by wprost zastanowić się nad bardziej specyficznymi kwestiami. Spróbujemy przedstawić je w formie pytań. Mając na względzie kwestię dzietności w małżeństwie, można pytać, czy stosowanie współcześnie dostępnej techniki regulacji poczęć, jaką

¹¹ M.A. Carrasco Barraza, *Consecuencialismo. Por qué no*, Pamplona 1999, s. 14.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. D. Copp, *Intoduction: Metaethics and Normative Ethics*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. tenże, Oxford 2006, s. 22nn.

¹⁴ Por. tamże, s. 23. Wśród różnych dyskutowanych obecnie form konsekwencjalizmu, oprócz konsekwencjalizmu aktu i konsekwencjalizmu zasad wymienia się m.in.: konsekwencjalizm prosty, obiektywny, subiektywny, eudajmonistyczny, perfekcjonistyczny, motywacyjny, hedonistyczny, „sophisticated”, por. T. Biesaga, *Konsekwencjalizm*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 801-803; N. Bunnin, J. Yu, *Consequentialism*, w: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden-Oxford-Carlton 2004, s. 134; D. McNaughton, P. Rawling, *Deontology*, w: *The Oxford Handbook...*, s. 424-431.

są środki antykoncepcyjne, jest moralnie złe? Przecież jest to wielkie ułatwienie i lepiej rozumnie podejść do kwestii ilości potomstwa w rodzinie niż zdawać się na trudne i niepewne sposoby, które mogą dać w efekcie tzw. ciążę nieplanowaną lub niepożądaną. Gdy zdarza się sytuacja odwrotna, tzn., gdy mimo starań nie można w sposób naturalny doczekać się upragnionego dziecka, czyż nie jest najlepszym wyjściem zaradzenie niepłodności przy pomocy zapłodnienia pozaustrojowego? Czy da się porównać z czymkolwiek fakt posiadania własnego dziecka, na którego twarzy i w gestach rysuje się podobieństwo do ojca i matki? Przecież jest to dobro i to możliwe do osiągnięcia, które pomnaża radość i dobrobyt małżeństwa i rodziny. Ponadto, czy w dobie niskiego przyrostu naturalnego niewątpliwym dobrem dla społeczeństwa nie jest zwiększenie ilości dzieci, czemu procedura zapłodnienia pozaustrojowego służy?

W licznych rodzinach można obserwować zmaganie rodziców związane z niepełnosprawnością dziecka. Dobrym znakiem w tej dziedzinie jest coraz lepsza diagnostyka medyczna. Pozwala poznać, często już w najwcześniejszych stadiach rozwoju, możliwe zagrożenia i uszkodzenia płodu. Wiele z nich można leczyć już na etapie prenatalnym. Możemy mieć jednak do czynienia z diagnozą, która stwierdza, że płód ma poważne problemy zdrowotne, że jest ciężko i nieodwracalnie uszkodzony lub nieuleczalnie chory i w związku z tym, jeśli się narodzi, będzie udręczony cierpieniem. Czy wając argumenty za i przeciw narodzinom takiego dziecka, nie skłonić się jednak w kierunku aborcji, która zaoszczędzi cierpień i dziecku, i rodzicom? A rozważając kresowe sytuacje życia, czy nie jest słusznym sposób postępowania dzieci lub współmałżonka, którzy w obliczu ogromu cierpienia osoby w stanie terminalnym i na jej wyraźne życzenie, skracają jej „bezsensowne” cierpienie? Czy człowiek musi cierpieć aż tyle, skoro i tak nie przyniesie to polepszenia jakości jego życia? Czyż nie postępujemy w imię miłości do ukochanej osoby i dla jej autentycznego dobra, gdy popieramy eutanazję?

Liczba pytań postawionych w imieniu osób rozważających trudne problemy etyczne związane z życiem małżeńskim i rodzinnym jest długa. Można by ją jeszcze ubogacić o kolejne pytania opisujące inne, liczne dylematy moralne i poprzedzić partykułą pytającą: „Czy?” Wiele, którym zadano by już sformułowane powyżej pytania, odpowiedziałyby w sposób prosty: „Tak”. Antykoncepcja, zapłodnienia pozaustrojowe, aborcja, selekcja preimplantacyjna embryonów, aborcja, eutanazja są dobre, gdyż w określonych sytuacjach przynoszą skutki, które są lepsze od innych, alternatywnych. A jeśli ktoś na postawione w poprzednim paragrafie pytania odpowie: „Nie”, jakie argumenty jest w stanie przedstawić, by podważyć pozytywną opinię o konsekwencjalistycznych, przynoszących dobro rozwiązaniach, takich jak aborcja czy eutanazja?

3. PRÓBA KRYTYKI

W omawianym na wstępie naszych rozważań artykule *Modern Moral Philosophy* autorstwa G.E.M. Anscombe możemy znaleźć cenne wskazówki dotyczące

krytycznego spojrzenia na konsekwencjalizm. Anscombe twierdzi, że wbrew pozorom konsekwencjalizm jest bardzo „płytką filozofią”¹⁵. Nie jest ona w stanie znaleźć żadnych głębszych uzasadnień decyzji moralnych, niż te, które są oparte na pewnej społecznej konwencji. Konsekwencjalista nie ma podstaw, by twierdzić, że dana rzecz jest moralnie dopuszczalna i możliwa, a inna z kolei zakazana. Dzieje się tak, ponieważ zgodnie z esencjalną dla konsekwencjalizmu hipotezą, o moralnej dopuszczalności lub zakazie decydują skutki. Te zaś są niemożliwe do określenia, gdyż człowiek może zawsze zmienić to, co wpraw planował i zakładał. Anscombe, idąc dalej w krytyce, mówi, że konsekwencjalista może co najwyżej powiedzieć, że człowiek nie powinien realizować takiej, a nie innej rzeczy. Ale to znów rodzi pytanie o podstawę, na której może się opierać taki zakaz? Trzeba założyć, że istnieje jakiś standard, jakiś trwały punkt odniesienia lub prawo, według którego można mierzyć moralność określonego czynu. Skąd jednak ludzie wyznający, że moralność zależy od skutków działania, mogą wziąć taki standard lub regułę? Odpowiedź Anscombe, z którą trudno się nie zgodzić, jest jednoznaczna: „ze standardów dostępnych w ich społeczeństwie lub kręgu zainteresowań”¹⁶. Jaka jest jednak wartość takich standardów? Brytyjska filozof nie zostawia złudzeń, twierdząc, że prawdopodobieństwo, że są one przyzwoite, jest bardzo małe.

W mentalności konsekwencjalistycznej trudno o istnienie jednoznacznych zakazów działań, w sensie negatywnych reguł wyznaczających limit oddzielający czyn moralny od niemoralnego. Wszystko zależy od opinii, która panuje w danym momencie historii i określonym miejscu. Mamy więc do czynienia z konwencjonalizmem lub pragmatyzmem, który może okazać się bardzo niebezpieczny. Wzorce lub standardy postępowania, według których można ocenić czy dane działanie jest moralnie dobre są czymś umownym, zmiennym. Tak jak zmienia się opinia otaczającej nas społeczności, w taki sam sposób zmienia się ewentualna „norma” negatywna. Trudno ją zresztą nazywać normą, skoro jedyną, przyjętą w konsekwencjalizmie zasadą określającą wartość działania są osławione „dobre skutki”. Co to jednak znaczy, że można mówić o skutkach dobrych? Jak ocenić, że są one rzeczywiście dobre?

Zagadnienie dobra, które jest istotne w teorii konsekwencjalizmu jest bardzo skomplikowane. „Konsekwencjalizm, jako taki, nie mówi nam, co jest dobrem” – stwierdza znawca tematu David O. Brink¹⁷. By odpowiedzieć na to pytanie na poziomie teoretycznym, należałoby mieć ogólną teorię wartości. Tej jednak w konsekwencjalizmie brakuje. Gdyby brać pod uwagę tę formę konsekwencjalizmu, jaką jest utilitaryzm hedonistyczny, to dobrem będzie przyjemność przeciwstawna przykrości uznawanej za jedyne zło. Jednak jest to tylko jedna z wielu możliwych interpretacji konsekwencjalizmu i to nie pozbawiona trudności. Nie jesteśmy przecież w stanie dokładnie określić, czym jest przyjemność, gdyż zależy od

¹⁵ Por. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy...*, s. 187.

¹⁶ Por. tamże, s. 187-188.

¹⁷ D.O. Brink, *Some Forms and Limits of Consequentialism*, w: *The Oxford Handbook...*, s. 389.

indywidualnych i subiektywnych stanów psychologicznych. Inną odpowiedź dotyczącą dobra daje, zdaniem teoretyków konsekwencjalizmu, podejście „obiektywne” do tego zagadnienia. W tym ujęciu dobro polega na „doskonałości” czyichś istotowych zdolności, np. racjonalnych lub na posiadaniu różnorodnych dóbr takich jak wiedza, przyjaźń, piękno, sukces¹⁸. Jednak w tym przypadku można zastanawiać się, czy chodzi o czyjeś indywidualne odczucie, czy też o jakąś inną, obiektywną rzeczywistość. Bez metafizycznej podstawy i związanej z nią zdrowej antropologii trudno jest o obiektywność w podejściu do dobra. Zwolennicy konsekwencjalistycznej argumentacji używanej do usprawiedliwiania takich zachowań jak aborcja, eutanazja czy selekcja embrionów mówią o „dobru”, ale treść tego pojęcia odbiega od tego, czego uczy Arystoteles czy Tomasz z Akwinu.

W konsekwencjalizmie „dobre moralne przekształca się w techniczno-estetyczną właściwość czynów ludzkich. Jest właściwością, którą czyny ludzkie osiągają w takiej mierze, w jakiej są skutecznymi środkami do osiągnięcia tego (czymkolwiek by to było), co przyjmuje się za cel. Innymi słowy, dobro lub dobra, które przyjmuje się jako cel, «stawiają ponad» innym dobrem i determinują dobroć moralną. Czy celem tym byłyby przyjemność lub wolność, czy dobro publiczne lub jakakolwiek inna rzecz, przekształca się on w ostateczną instancję potwierdzającą. W ten sposób dobro lub zło moralne czynów zależy od tego, czy pomagają one w osiągnięciu tego celu”¹⁹. W tej optyce nie trudno zauważyć wszechobecny relatywizm w pojmowaniu dobra i jego instrumentalizację.

Konsekwencjalizm nie tylko twierdzi, że działanie jest słuszne, jeśli przyniesie najlepszy możliwy skutek, ale zachęca również do dokonania swoistej kalkulacji dobrych efektów. Omawiając ogólne zasady konsekwencjalizmu, poruszyliśmy kwestię „niezależnego” punktu widzenia w ewaluacji rezultatu działania. Podnieśliśmy problem tzw. rezultatu całościowego, czyli maksymalnej sumy dobra, którą powinien dać jakiś czyn, by był słuszny. Zadaliliśmy w związku z tym pytanie o znaczenie postulatów „maksymalizacji dobra”. Oceniając krytycznie konsekwencjalizm nietrudno nie zgodzić się w tej sprawie z odpowiedzią Johna Finnisa: „Fundamentalnym problemem jest fakt, że metodologiczny nakaz maksymalizacji dobra (dóbr) jest irracjonalny. I ważnym jest to, by zauważyć, że ta irracjonalność nie jest (...) związana tylko z praktycznie niesfunkcjonującą metodą. Choć faktycznie metoda konsekwencjalistyczna jest istotnie niesfunkcjonująca i to w sposób notoryczny. Bardziej istotnym niż to jest fakt, że [ten] metodologiczny nakaz jest *bezsensowny*. To znaczy, że jest bezsensowny w taki sposób, w jaki bezsensownym jest zsumowanie rozmiaru tej kartki, cyfry sześć i masy tej książki. «Dobro(a)» mogą być mierzone i sumowane w sposób wymagany przez etykę konsekwencjalistyczną tylko jeśli: (a) ludzie mieliby pewien pojedynczy, ściśle zdefiniowany cel albo funkcję («dominujący cel»), lub (b) różnorodne cele, do

¹⁸ Por. tamże, s. 382.

¹⁹ G.G. Grisez, *Teología moral cristiana y consecuencialismo*, w: *Principios de vida moral*, red. W. May, tłum. A. Sarmiento, Barcelona 1994, s. 189.

których ludzie faktycznie dążą, posiadałyby pewien wspólny faktor, taki jak np. «satisfakcja z pragnienia». Jednakże – jak konkluduje Finnis – żaden z tych warunków nie jest do spełnienia²⁰.

Dosadne słowa Finnisa mówią o niemożności porównywania dóbr przynależących do różnych sfer. Dobro nie jest wielkością policzalną, choć istnieje hierarchia dóbr. Bez klarownego podziału na dobro, jakim jest sama osoba ludzka (co nazywa się godnością) i tzw. *dobra dla osoby*, wśród których wyróżnia się dobra *koniecznie* związane z jej strukturą (życie) i inne (np. integralność cielesna), trudno o właściwą ocenę ludzkiego czynu²¹. W argumentacji konsekwencjalistycznej, która towarzyszy np. uzasadnieniu zapłodnienia pozaustrojowego, mówi się o dobru, jakim jest istnienie dziecka, które rodzi się przy pomocy tej metody. To faktyczne dobro, ale sama procedura depcze godność ludzką w dziedzinie rozrodczości, gdyż człowiek traktowany jest w niej jako „produkt”, jako pozytywny rezultat technicznego zabiegu. Ponadto w postępowaniu towarzyszącemu technice *in vitro*, takim jak selekcja preimplantacyjna embrionów, te ostatnie postrzega się tak, jakby ich jedyną wartością był materiał genetyczny²². Posiadanie patologicznych, z punktu widzenia genetyki, cech, dyskwalifikuje embrion. Nie liczy się człowiek jako taki, którym jest każdy embrion, ale jego biologiczna strona. Brak liczenia się z człowiekiem i jego godnością może jednak iść jeszcze dalej. Skoro embrion jest „niechciany”, to zamiast zostać „zmarnowany” może posłużyć jako środek do ewentualnego leczenia pewnych chorób. Spodziewany skutek będzie dobry, tzn. ratowanie zdrowia chorych. Taką, niewątpliwie konsekwencjalistyczną argumentację, proponują adwokaci badań z użyciem tzw. embrionalnych komórek macierzystych. Tak więc, bez uznania bezwzględnego prymatu godności człowieka, bez klarownego rozróżnienia związanego z hierarchią dóbr, nietrudno jest pobiłdzić.

Zasada „minimalizowania zła i maksymalizacji dobra”, esencjalna dla konsekwencjalizmu, jest często obecna w decyzji małżonków dotyczącej używania środków antykoncepcyjnych jako metody regulacji poczęć. Kwestia ilości potomstwa jest kwestią rozumnej odpowiedzialności człowieka. Często słyszymy zdanie: „Nie stać nas na kolejne dziecko”. Nietrudno się zgodzić, że wypowiedzenie takiego zdania niekoniecznie jest wyrazem czyjegoś egoizmu. To jednak, co może niepokoić, to sposób uzasadniania decyzji i praktyczna realizacja wybranego celu, tzn. rezygnacja z kolejnego potomka. Popularnie mówi się, że antykoncepcja jest „mniejszym złem” niż aborcja lub że: „Na pewno jest lepiej używać środków antykoncepcyjnych niż zająć w niechcianą ciążę”. W tym drugim przypadku antykoncepcja jest uznawana za „większe dobro”. Na poziomie argumentacji za wyborem antykoncepcji przemawia więc wyraźnie myślenie konsekwencjalistyczne.

²⁰ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, s. 113.

²¹ Por. T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, Lublin 2007, s. 36.

²² Słowo „selekcja” w takim przypadku nasuwa niestety tragiczne doświadczenia czasów nazistowskich, w których o przeżyciu więźnia w obozie koncentracyjnym, decydował jego wzrost, siła fizyczna lub posiadanie spracowanych dłoni, por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 69-73.

Jaki może być jednak motyw wybrania „mniejszego zła” czy „większego dobra”? W perspektywie konsekwencjalistycznej takiego motywu nie znajdziemy. Ponieważ to, co ktoś w momencie wyboru uważa za „dobre”, „lepsze” lub też za „mniejsze zło”, daje w efekcie podejmującego decyzję dokładnie to, co ktoś zaplanował, tzn. dobro moralne lub „mniejsze zło”, które w ostatecznym rozrachunku jest też dobrem. By dobrze zrozumieć błąd konsekwencjalizmu, trzeba przypomnieć, że słusznym moralnie jest według tej doktryny to, co daje dobre lub najlepsze efekty. Dochodzimy więc do absurdu, w którym jedynym uzasadnieniem słuszności czyjejś decyzji jest arbitralne stwierdzenie, że coś, czego jeszcze nie ma, przyniesie, w opinii sprawcy, dobre skutki²³.

Krytyka konsekwencjalizmu, w której zdecydowanie odrzuca się tezę o wyłącznej, normotwórczej funkcji skutków działania, może powodować pewne niezrozumienie dotyczące moralnego znaczenia tychże skutków. Dokonując wyboru moralnego, z pewnością zastanawiamy nad tym, jaki będzie efekt naszego działania i ta ocena wpływa na to, czy je podejmujemy czy nie. Nie jest jednak właściwym branie pod uwagę wyłącznie zewnętrznych skutków działania: „Z tego punktu widzenia, konsekwencjalizm jest teoretycznie niekompletny, ponieważ konsekwencje nie zawsze są te same ani jednoznaczne (...) Tak więc (...) błędem konsekwencjalizmu jest to, że proponuje on kryterium zależne od przypadku”²⁴. Leonardo Polo, który jest autorem tej opinii, dodaje ponadto: „Konsekwencjalizm jest przesadnie prosty. Działanie ludzkie jest dokonującym się procesem. Nie sprowadza się tylko do swego początku, ponieważ działający nie interweniuje tylko raz. Być gotowym do tego, by wielokrotnie interweniować, jest charakterystyczne dla odpowiedzialności etycznej. Mogę [w ten sposób] poprawić moje błędy”²⁵.

Jakie jest więc znaczenie skutków działania? Czy mogą one wpłynąć na jego dobro lub zło moralne? Próbując odkryć istotę problemu, Robert Spaemann precyzuje w następujący sposób to, o co pytamy: „Chodzi o to, by się dowiedzieć, czy określone skutki nigdy nie mogą być spowodowane lub przeciwnie, czy jest dozwolony jakikolwiek akt dlatego, że w dłuższej perspektywie zostanie usprawiedliwiony przez zbiór pozytywnych konsekwencji. W ostateczności chodzi więc o wiekowe zagadnienie, czy cel uświęca środki, kiedy jest celem dobrym, który wynagradza zło spowodowane przez użyte środki”²⁶. Podejście do tego zagadnienia zależy od wizji człowieka i związanych z nią norm moralnych. Trudno spodziewać się po konsekwencjaliście lub utylitaryście twierdzenia, że cel nie uświęca środków, skoro normą ostateczną moralności jest właśnie cel. Jakiegokolwiek byłyby środki, jeśli tylko służą dobremu, arbitralnie określonej celowi, będą usprawiedliwione.

²³ Por. G.G. Grisez, *Teología moral cristiana...*, s. 190.

²⁴ L. Polo, *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996, s. 175-176.

²⁵ Tamże, s. 176.

²⁶ R. Spaemann, *Ética: Cuestiones fundamentales*, tłum. J.M. Yanguas, Pamplona 2001, s. 75.

W innej optyce, która rozróżnia hierarchię dóbr ukoronowaną nienaruszalną godnością osoby ludzkiej, obowiązuje *zasada mniejszego zła*. Jest ona jednak zupełnie inaczej rozumiana niż „mniejsze zło” w układzie konsekwencjalistycznym²⁷. Zasadę tę można wyrazić w następujący sposób: „W sytuacji konfliktu dóbr usytuowanych na różnych poziomach aksjologicznej hierarchii wyznaczonej przez bytową strukturę osoby ludzkiej (...) pierwszeństwo ma dobro znajdujące się na wyższym poziomie hierarchii (w ten sposób dobro całości organizmu usprawiedliwia różnego rodzaju interwencje chirurgiczne, np. amputację niektórych organów: palca, by uratować dłoń; dłoni, by uratować rękę). Słusznościowe normy moralne stojące na straży dóbr niezwiązanych w sposób konieczny z istnieniem i tożsamością osoby jako osoby obowiązują zatem w sposób restryktywny (chirurg, dokonując operacji, leczy, nie kaleczy)”²⁸. Rozpatrując poruszone przez nas wybrane kwestie moralne dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego, widzimy, że żadna z nich nie kwalifikuje się do aplikacji tej zasady. Niezależnie od tego, czy podejmiemy problem zapłodnienia pozaustrojowego, aborcji, eutanazji, antykoncepcji lub selekcji preimplanatacyjnej embrionów, dobra, które stają się celem, są osiąganym za pomocą negacji dobra nienaruszalnego, jakim jest godność człowieka. Jest to możliwe, bo nie mogąc określić istoty dobra, konsekwencjalizm ustala hierarchię dóbr *ad hoc*, zależnie od partykularnych potrzeb.

PODSUMOWANIE

W naszych rozważaniach wyszliśmy od stwierdzeń, które są obecne w medialnym dyskursie, a które dotyczą istotnych zagadnień związanych z moralnością rodziny i małżeństwa. Podjęta próba analizy tych wypowiedzi doprowadziła do jednego z najbardziej popularnych sposobów uzasadnienia decyzji moralnych, jakim jest konsekwencjalizm. Mimo pewnej atrakcyjności, która przejawia się w argumentacji mówiącej o pomnażaniu dobra i minimalizowaniu zła, ten etyczny kierunek okazał się nie tylko intelektualnie „płytki”, ale również bezsensowny. Powodem tego jest przede wszystkim zbytnia prostota konsekwencjalizmu, który uniemożliwia dobre zrozumienie struktury ludzkiego działania. Teleologiczny postulat o wyłącznym kryterium słuszności moralnej działania, jakim jest jego dobry skutek, okazuje się niemożliwym do realizacji. Skutki działania mogą być różne od przewidywanych, a ich wartość nie jest przedmiotem kalkulacji. Konsekwencjalizm nie dysponuje jednoznacznym rozumieniem dobra, stąd wynikają ustawiczne

²⁷ Zagadnienie „mniejszego zła” ma długą historię i wiele ciekawych treści, które wymagają osobnego przedstawienia, przekraczającego zakres tematyczny niniejszego artykułu. Interesującym problemem jest, m.in., użycie w języku potocznym wyrażen, które choć brzmieniowo są podobne do argumentów konsekwencjalistycznych, to jednak treściowo różnią się od nich, por. G.G. Grisez, *Teología moral cristiana...*, s. 191-192; F.C. Fernández Sánchez, *Principio o argumento del mal menor*, w: *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, red. Consejo Pontificio para la Familia, Madrid 2006, s. 999-1010.

²⁸ T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki...*, s. 39.

problemy związane z wyborem dóbr, dla których osiągnięcia, depcze się osobową godność ludzką. Konsekwencjalistyczne argumenty popierające aborcję, eutanazję, zapłodnienie *in vitro*, antykoncepcję, selekcję preimplantacyjną embrionów, w świetle zdrowej antropologii opartej na metafizycznym fundamencie, okazują się arbitralnymi stwierdzeniami. Zdrowa etyka rodziny i małżeństwa to coś więcej niż arytmetyczny rachunek zysków i strat, a stwierdzenie, że coś jest dobre, bo wydaje się, że jest dobre, nie może być kryterium decydującym w podejmowaniu decyzji moralnych.

SUMMARY

Consequentialism and Selected Ethical Issues of Marriage and Family Life

In the last decades, we have been witnessing in the public forum, especially in the media, arguments of various proponents of abortion, euthanasia, contraception, *in vitro* fertilization and other ambiguous procedures, which are dangerous to the healthy moral life of marriage and family. The line of arguments of those who advocate in favor of these procedures uses many characteristic expressions: “greatest net good”, “lesser evil”, “best consequences”, “smallest net harm”, “greater balance of good over bad that could be expected from any other alternative”, “maximization of good”, etc. Undoubtedly, when we want to find any theoretical foundation for these expressions, we are to recognize their consequentialist roots. Consequentialism in its simplest form claims that the right action is the one which will produce the best overall outcome. All different forms of consequentialism (utilitarianism included) share a very attractive idea that what people have to do is to “minimize evil and maximize good”. However, consequentialists are not able to define what is good. Deeper analysis shows that the consequentialist theory is implausible for it is too simple and absurd. It does not recognize the psychology of human action and the possibility of changing a decision by a moral agent. This article proves that without a foundation in metaphysics, anthropology and a clear hierarchy of values crowned with the supreme value of human dignity, human actions are exposed to the unjustified arbitrary decisions which are able to destroy a sound marriage and family.

Key words: consequentialism, utilitarianism, maximization of good, human dignity, abortion, euthanasia

DOMINUJĄCE KULTUROWE MODELE MORALNOŚCI RODZINNEJ

W ostatnich tygodniach odeszli do wieczności Bernard Nathanson – człowiek, który sam dokonując aborcji i tworząc największą na świecie klinikę aborcyjną, nawróciwszy się – odsłonił pełną prawdę o życiu i zabijaniu nienarodzonych¹. Nie tak dawno temu odszedł do Pana także o. dr Andrzej Rębacz, wielki inspirator i organizator czasopisma „Sprawy Rodziny”². W świetle ich życia trzeba powiedzieć, że człowiek staje dziś – tak jak chyba nigdy dotąd – wobec właściwego wyboru wartości. Jeżeli zabraknie prawdziwych i trwałych wartości – używając języka bł. Jana Pawła II – „kultury życia” w jakiejś rodzinie, wówczas – jak się to mówi potocznie – wszystko „idzie w ruinę”³.

Niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie, nasza moralność jest wpłątana w walkę o normy i wartości. Walka o wartości jest dzisiaj bezpardonowa, zwłaszcza w mediach⁴. Warto przypomnieć na przykład, że – po prezentacji filmu *Pasja* – recenzji tego dzieła dokonuje aktor, który mówi, iż „jest to kicz i to kicz nieewangeliczny”. Pytamy, szanując każdego – czy taki człowiek ma nas uczyć w telewizji *piękna Ewangelii życia*, człowiek, który powszechnie chlubi się tym, że ma już którąś z kolei partnerkę?

Zostawiając na boku bardzo ciekawe zagadnienia wzajemnych powiązań estetyki i etyki, trzeba powiedzieć, że piękno życia osobistego i życia małżeńskiego jest nieodłączne od kultury osobistej i od kultury rodzinnej⁵. Kultura – to

¹ Zobacz szerzej wpływach tego człowieka m.in. M. Schooyans, *Aborcja i polityka*, Lublin 1991, s. 18-19.

² Zobacz m.in. o stylu pracy tego *Obrońcy rodziny*, *Sprawy Rodziny* 1 (2006), s. 55-60.

³ Warto przypomnieć, że już na początku swego pontyfikatu bł. Jan Paweł II, 15 listopada 1979 r., zasięga rady Kolegium Kardynalskiego zbranego w Rzymie „w sprawie podstawowego zagadnienia odpowiedzialności Stolicy Apostolskiej wobec kultury”, por. Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 5 (1982), s. 26. Następnie 17 grudnia 1980 r. przeprowadza konsultacje ze wszystkimi kierownikami dykasterii watykańskich i omawia dokumentację zebraną na jego polecenie przez kard. Gabriela Garrone. Powołuje też 25 listopada Radę pod przewodnictwem tegoż kardynała, która ma za cel przestudiowanie, jakie są najlepsze sposoby zapewnienia „kontaktów Kościoła i Stolicy Apostolskiej z kulturą we wszystkich rozmaitych jej przejawach” (tamże). Szczególne znaczenie ma spotkanie papieża w UNESCO w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980 r. i wygłoszone tam przemówienie oraz Orędzie na Światową Konferencję poświęconą polityce kulturalnej przekazane na ręce Dyrektora Generalnego UNESCO pana Amadou Mahtar M'Bow w dniu 24 czerwca 1982 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 7-8 (1982), s. 23. Por. tenże, *Życie wewnętrzne Kościoła*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 6 (1982), s. 29.

⁴ Zobacz szerzej cały zeszyt pt. *Media a rodzina*, *Studia Socialia Cracoviensia* 1 (2009).

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, nr 53 [odtąd cyt. KDK]; por. J. Kowalski, *Kultura w integralnym rozwoju człowieka*, w: *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. K. Gryz, Kraków 2004, s. 383-398.

wartości. „Wartości moralne – pisał D. von Hildebrand – są węzłowym problemem świata; zawiniony brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”⁶. Coś podobnego wyraził w jednym ze swoich wieczorów autorskich T. Różewicz, kiedy powiedział, że „dzisiejszy człowiek w nic już tak naprawdę nie wierzy, splugawił miłość i nie ma większych nadziei”⁷.

Sprawa jest zatem poważna. I trzeba powiedzieć, że dyskutuje się o tych wartościach, nierzadko bardzo gwałtownie, ale dyskutuje się fragmentarycznie. Warto więc może zatrzymać się nad teoretycznymi modelami etycznymi, jakie warunkują nasze życie rodzinne. W tym kontekście rodzi się ważne pytanie natury ogólniejszej – co dzieje się z etyką dziś? Co dzieje się z moralnością rodzinną? Czy naprawdę na etyce każdy człowiek się zna, tak jak głosi zresztą większość ludzi? Mając na myśli stan dzisiejszej kultury, warto zapytać o to, co stało się z etyką Sokratesa, Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i tylu, tylu innych wspaniałych ludzi? Czy naprawdę cierpimy na zanik wartości chrześcijańskich? Czy w rodzinach wartościowanie etyczne rzeczywiście zostało zepchnięte na margines ludzkiego życia?

Warto więc podjąć próbę, aby te opinie nieco usystematyzować. Co więcej – możemy budować w oparciu o ludzki dorobek intelektualno-etyczny pewne modele etyczne, które ukazują nam nie tylko różnorodność ludzkich zachowań poszczególnych ludzi i poszczególnych rodzin, ale także i motywacji działań i budowania (albo destrukcji) hierarchii wartości ludzkich i rodzinnych. Można zatem przyjąć, że – w wielkim uproszczeniu – owe modele etyczne dzielą się na trzy wielkie grupy. W ich ramach z kolei możemy wyróżnić wiele innych podmodeli, które ukazują nam złożoność ludzkiego etosu i obyczajowości rodzinnej. Ta złożoność z kolei wyraża się w *pięknie* albo w *nie-pięknie* życia rodzinnego.

1. MODELE ETYCZNE HUMANISTYCZNE

Wszystkie one budowane są wokół prawdy głoszonej od samego początku przez chrześcijaństwo. Wystarczy choćby przypomnieć słynne *tablice domowe* z listów św. Pawła. W podręcznikach etyki – w nielicznych mówi się o inspiracjach chrześcijańskich – ale za to bardzo często przywołuje się myśl Terencjusza z początku II w.: „Jestem człowiekiem i nic, co ludzkie nie jest mi obce”. Jest to też swoisty klucz dla humanistycznych podmodeli etycznych, czyli teorii inspirujących piękno życia rodzinnego.

A. Modele personalistyczne

Są to modele nam najbliższe. Można też powiedzieć, że wyrastają one z chrześcijańskiego gruntu i najpiękniejszej tradycji etycznej ludzi wszystkich czasów. To

⁶ D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10.

⁷ T. Różewicz, *Wieczory autorskie*, Kraków 1991, s. 4.

w ich ramach najsilniej broni się wartości rodzinnych, godności rodzicielskiej, nie-naruszalności życia, prymatu etyki przed polityką itd. Etyka personalistyczna ściśle wiąże się z koncepcją osoby i zarazem koncentruje się wokół tego wszystkiego, co niesie ze sobą personalizm⁸.

Punktem wyjścia dla tego rodzaju koncepcji rodziny – i jej piękna – jest tak zwana „norma personalistyczna”⁹. Pisał o niej przed laty szeroko K. kard. Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*. Według niego jest to naczelna zasada ludzkich czynów, wedle której całe działanie człowieka, w jakiegokolwiek dziedzinie, musi być porównywane z osobą. Osoba ludzka jest takim dobrem, stworzonym przez Boga dla niego samego, które nie może być nigdy traktowane jako przedmiot użycia, a właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. Norma personalistyczna znajduje swoje podstawowe uzasadnienie w ontologii małżeństwa. Małżeństwo jest szczególną wspólnotą osób ludzkich. Cała dziedzina etyki życia małżeńskiego tym się charakteryzuje, że zarówno podmiotem, jak i przedmiotem czynów moralnych jest osoba ludzka stwarzająca siebie w darze. Bez tego podstawowego „osadzenia” moralnego nie może dobrze funkcjonować godna i dobra rodzina.

Upraszczając zagadnienie, trzeba powiedzieć, że moralność rodzinna personalistyczna buduje się na czterech prymatach: na prymacie osób nad rzeczami, na prymacie tego, co wieczne, nad tym, co doczesne (przemijające), na prymacie etyki nad polityką, na prymacie integralnego wychowania nad strukturami organizacyjnymi. Z tych prymatów wywodzi się wszystko, co ukazuje osobę ludzką i jej niepowtarzalną godność. Prymaty te są też tymi „źródłami i mocami”, bez których nie można zbudować pełnej i integralnej etyki ani też zdrowej i wielorako pięknej rodziny¹⁰.

B. Aksjologiczne modele życia rodzinnego

Wszystko zaczyna się od uznania ścisłej jedności między ethosem a estetyką życia, a tym samym od uznania prymatu wartości duchowych i znaczenia kultury w życiu rodziny i społeczeństwa. Nie od dziś wiadomo, że człowiek żyje życiem naprawdę ludzkim dzięki kulturze. Życie ludzkie jest kulturą, gdyż dzięki niej człowiek odróżnia się i wyodrębnia ze wszystkiego, co istnieje w świecie widzialnym. Osoba ludzka żyje zawsze jakąś kulturą i to taką, która jest jej właściwa i która tworzy między ludźmi pewną więź, podstawę ich wzajemnej relacji do siebie,

⁸ Na temat fundamentów antropologicznych życia zobacz szerzej J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga*, Katowice 2007.

⁹ Por. szerzej S. Smoleński, *Norma personalistyczna*, *Analecta Cracoviensia* 3 (1971), s. 311-320.

¹⁰ T. Ślipko, *The anthropological basis of human dignity*, *Forum Philosophicum* 10 (2005), s. 7-25; T. Styczeń, *Objawić osobę...*, *Roczniki Filozoficzne* 2,27 (1979), s. 159-165; A. Szostek, *Człowiek drogą Kościoła*, *Pastores* 29 (2005), s. 113-121, A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kard. K. Wojtyły*, *Znak* 3 (1980), s. 275-289.

określa charakter międzyludzki i społeczny życia. Kultura jest tym, dzięki czemu człowiek staje się bardziej człowieczy, wchodzi w jeszcze większe bogactwo swojej egzystencji, dzięki czemu wartościuje, dokonuje wyborów, nabiera świadomości siebie, poszukuje nowych znaczeń i sposobów wyrażania siebie. Nadaje więc ona wyższej jakości bytowaniu osoby, a także objawia osobę.

Człowiek, będąc twórcą kultury, tworzy dzieła i dziedziny wyrażające jego życie duchowe, wywołane rozumieniem rzeczywistości i wszystkimi nawiązanymi relacjami, których jest przyczyną lub odbiorcą. Człowiek jednak nie stwarza, lecz tylko tworzy. Stwarzanie przysługuje Bogu, natomiast tworzenie jest przekształcaniem lub składaniem realnych bytów w nowe. To właśnie zaczyna się i rozwija w zdrowej moralnie rodzinie i w jej kulturze.

Pojęcie „kultura” otrzymało mocne naświetlenie w doktrynie Soboru Watykańskiego II. Konstytucja *Gaudium et spes*¹¹ podaje następującą definicję: „słowem kultura w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego” (KDK 53).

Kultura zatem jest pewnym stylem życia wspólnotowego, które nie może się odcinać od transcendentnego wymiaru tych, którzy tworzą daną grupę ludzką. Ten wymiar zawiera warunki nieodzowne do tego, by traktować człowieka jako aktywny i pasywny zarazem podmiot kultury. Chcąc więc zmienić kulturę, trzeba koniecznie zacząć od zmiany konkretnego człowieka – jej twórcy.

Problematyka kultury zawsze inspirowała Karola Wojtyłę – papieża Jana Pawła II. Docenia on w pełni jej rolę, dlatego w 1980 r., wygłaszając przemówienie w siedzibie UNESCO, mówi: „Przyszłość człowieka zależy od kultury”, a na Uniwersytecie Narodów w Hiroszimie stwierdza, że „prawdziwa kultura człowieka leży w głębi jego istoty”. Natomiast w Gnieźnie, przemawiając do młodzieży podkreśla, iż „kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa, jest właściwością człowieka”¹². Powyższą ideę rozwija w Leuven, odnosząc rdzeń spraw wprost do życia rodzinnego: „Kultura jest, by tak rzec, domem mieszkalnym człowieka; ona naznacza jego zachowanie i styl życia, a nawet styl urządzania mieszkania i ubierania się, sposób pojmowania tego, co piękne, pojmowania życia i śmierci, miłości, rodziny i zaangażowania, przyrody, swojego własnego istnie-

¹¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965 [odtąd cyt. KDK].

¹² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, 2 czerwca 1980 r., w: Z. Adamek, *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001, s. 165; por. M. Nowak, *Kultura jako wyzwanie i droga rozwoju pedagogiki*, w: *Pedagogika kultury*, red. J. Gajda, Lublin 1998, s. 166-167; Z.M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 6-7; J. Velasco, *Osoba i kultura u Jana Pawła II*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, Poznań 2004, s. 119.

nia, życia we wspólnocie ludzi, pojmowania Boga”. Z powyższych wypowiedzi wynika, że papież silnie akcentuje sens personalistyczno-aksjologiczny kultury, a zarazem wskazuje na jej społeczny wymiar¹³.

Jan Paweł II podkreśla, że żadna zmiana społeczna nie stanowi prawdziwego ubogacenia ludzi, jeśli dokonuje się kosztem wartości duchowych. Jeżeli materializm, chęć zysku, egoistyczne dążenie do bogactwa lub władzy zajmie miejsce wartości, takich jak: troska o innych, solidarność i dostrzeganie Boga, rozwój będzie jednostronny i niepełny. Samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza, by urzeczywistnić ludzkie szczęście. Dostęp do wielorakich rzeczywistych dobrodziejstw, dostarczanych przez naukę, technikę, informatykę, nie przynosi wyzwolenia spod różnych form zniewolenia. Człowiek wtedy bardziej „posiada”, niż „jest”¹⁴.

Owo cudowne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy „być” a „mieć”, podkreśla, że kultura – a dzięki niej rodzina – pozostaje w istotnym powiązaniu z tym, kim człowiek jest. Natomiast jej związek z tym, co człowiek ma, jest wtórny i całkowicie względny. Cokolwiek człowiek posiada, o tyle jest ważne dla kultury, o ile może on przez to pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich wymiarach swojego bytowania. W przeciwnym razie człowiek będzie w dalszym ciągu haniebnie wyzyskiwał człowieka, narzucając mu okrutne jarzmo interesów czy niebezpiecznych, a tym samym *nie-pięknych* – ideologii panoszących się dziś w świecie¹⁵.

Papież jednoznacznie wskazuje na kulturę ducha jako formę myślenia i miłowania. Dzięki niej człowiek – zaczynając od własnej rodziny i jej kultury – wznosi się ku swej najwyższej godności, jaką jest myśl uzewnętrzniająca się w swym najdoskonalszym darze, którym jest miłość. Tylko kultura służąca osobie ludzkiej zasługuje na miano prawdziwej kultury. Wszelkie kultury, które nie pełnią tej służby i odrzucają fundamentalne zasady poszanowania człowieka, papież określa

¹³ Jan Paweł II, *Odpowiedzialność nauki i technologii*, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 102. Roman Ingarden wypowiadał opinię, że „zrębem i ośnową personalnej kultury są wartości wyższe: poznawcze, moralne i estetyczne. Stanowią one zbiór wartości, które człowiek sobie ustala i usiłuje realizować, a nawet do ich realizacji czuje się swoiście powołany. Dopiero kiedy człowiek wytwarza rzeczywistość, która ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości, dopiero kiedy człowiek pozostaje w swoim życiu na służbie realizowania owych wartości, wtedy osiąga swe właściwe człowieczeństwo i stanowiące o jego człowieczeństwie posłannictwo”, R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1989, s. 12.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pozostańcie wierni dziedzictwu*, w: tenże, *Przemówienia. Homilie*, Kraków 1979, s. 54; tenże, *Bądźcie świadkami prawdy i miłości*, w: *Wiara i kultura...*, s. 286; R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 24.

¹⁵ Zobacz na ten temat m.in. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1973; *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.

mianem „kultury śmierci”¹⁶. Benedykt XVI z mocą wypowiada także swoje „nie” wobec tej „nie-kultury”¹⁷.

Ponadindywidualne elementy składowe kultury to: język, tradycja, wspólna praca, etos, religia, sztuka, literatura. Tego rodzaju wartości są realizowane i upowszechniane przez mniejsze czy większe grupy społeczne. Podstawą więzi społecznej są powszechnie akceptowane i uznawane wartości, przyjmowane normy oraz – zrozumiałe najpierw w określonym środowisku rodzinnym – różnego typu symbole. Wszystkie te elementy stanowią międzypokoleniową, społeczną tradycję. Zawiera ona dwa istotne elementy: kontynuację dawnych wartości oraz rozwój nowych idei. Stanowią one o istocie, specyfice kultury i często nazywane są wartościami podstawowymi, naczelnymi lub centralnymi. Wszystkie zasadzają się na kulturze rodzinnej¹⁸.

C. Modele fenomenologizujące

Etyczne modele „fenomenologiczne” (lub fenomenologizujące) odwołują się z jednej strony do dorobku fenomenologii, a z drugiej do – humanistycznego „doświadczenia” („wglądu”) w życie człowieka, w rozliczne „sprawy ludzkie”¹⁹. A są to doświadczenia albo *dobrze i pięknie* albo *złe i nie-pięknie*. Dziś objawiają się szeroko przede wszystkim poprzez życie rodziny wspólnie z mediami²⁰. Przede wszystkim są to sprawy poszczególnych ludzi, a dopiero poprzez nich możemy docierać „w głąb” życia rodzinnego.

Dziś, kiedy myślimy o pięknie życia ludzkiego i rodzinnego, warto dla przykładu zatrzymać się nad dorobkiem D. von Hildebranda. Autor ten bardzo wysoko stawia sprawę ludzkich *pięknych uczuć* w rodzinie. Píše: „Moralność chrześcijańska przesycona jest prawdziwie uduchowioną uczuciowością. Różni się ona do głębi od wszelkiej uczuciowości naturalnej, co jednak wcale nie znaczy, by była od niej mniej żarliwa, czuła i wrażliwa. Przeciwnie, jest to uczuciowość prawie niczym nie ograniczona, odsłaniająca nowe, nie znane nam przedtem wymiary serca. Bez

¹⁶ Pedagogika kultury to takie uformowanie człowieka, aby wartościami umiał się dzielić z innymi. Podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność, ponieważ wychowanie – to o wiele więcej niż tylko proces kształcenia umysłu. W procesie wychowania fundamentalną rolę ma osobista kultura matki i ojca. Por. także Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Rio de Janeiro, 1 lipca 1980 r., w: *Wiara i kultura...*, s. 84-85; A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura*, Ateneum Kapitańskie 75,443 (1983), s. 78-79.

¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Stanowcze „nie” kulturze śmierci*. Audienca generalna, 8 stycznia 2006 r., *Sprawy Rodziny* 1 (2006), s. 7-11.

¹⁸ O znaczeniu tego rodzaju żywej kultury chrześcijańskiej w polskich rodzinach mówi również Benedykt XVI. Por. Benedykt XVI, *Polska nie może utracić chrześcijańskiego dziedzictwa*. Audienca dla biskupów polskich, 26 listopada 2005 r., *Sprawy Rodziny* 1 (2006), s. 11-18.

¹⁹ Przedstawicielami tego kierunku są między innymi: Dietrich von Hildebrand, Henryk Elzenberg, św. Edyta Stein, Jan Galarowicz czy Józef Tischner.

²⁰ Por. szerzej m.in. *Media światem człowieka*, red. M. Drożdź, I. Fiut, Kielce 2009; *Wolność w mediach. Między poprawnością a odpowiedzialnością*, red. M. Drożdź, Tarnów 2011; *Internet światem człowieka*, red. M. Drożdź, J. Smoleń, Kielce 2009.

filozofii serca i prawości ojca czy matki nie jesteśmy w stanie zbudować trwałego domu rodzinnego (...)”²¹. Nieco dalej Hildebrand kreśli znakomicie, szkoda, że dziś nieco zapomniane, szkice na temat wierności, poszanowania prawdy, odpowiedzialności i dobroci. Bez nich nie ma i nie może być życia rodzinnego. Pisz: „Dobroć jest poniekąd sercem całego królestwa wartości moralnych. To nie przypadek, że wyrazu «dobry», co po prostu znaczy «wartościowy», używa się równocześnie do oznaczenia szczególnego przymiotu moralnego: dobroci. Ze wszystkich bowiem wartości moralnych dobroć jest najbardziej charakterystyczna dla całego królestwa wartości moralnych”²².

Modele fenomenologiczne dużo uwagi poświęcają drodze rozwoju człowieka i społeczności ludzkiej. Według nich ofiara i doskonałość osobista człowieka jest nieodłączna od cierpienia i pokonywania trudności (por. św. Edyta Stein). Istnieje zatem swoisty rodzaj piękna pokonywania trudności. To pokonywanie jest przede wszystkim zdolnością rodziny. Hildebrand mówi na ten temat tak: „Życie moralne polega na odpowiadaniu na wezwanie płynące od wartości, na dawaniu pełnej treści odpowiedzi na poznane wartości. Odpowiedź ta wyraża się w zachwycie, uwielbieniu, radości, posłuszeństwie, miłości. Miłość jest ze wszystkich odpowiedzi na wartości – odpowiedzią najgłębszą i najpełniejszą. Przy czym należy sobie jasno uświadomić, że jest ona zawsze bardzo wyraźnie odpowiedzią na wartość. Jeżeli kogoś kochamy – czy to miłością przyjacielską, czy rodzicielską lub dziecięcą, albo też miłością narzeczeńską, czy po prostu miłością bliźniego, to dzieje się tak dlatego, że uważamy tę osobę za istotę, która sama w sobie jest drogocenna i jesteśmy w stanie pokonać dla niej największe trudności”²³.

2. MODELE PRAGMATYCZNE

W kulturze masowej naszych dni jest wiele modeli pragmatycznych, poczynając od rozmaitych kierunków „etyk biznesu”, które zupełnie nie liczą się z życiem

²¹ D. von Hildebrand, *Fundamentalne wartości moralne...*, s. 13.

²² Tamże, s. 44. Modele fenomenologiczne kładą silny nacisk na silnie i precyzyjnie rozróżniane pomiędzy uczuciowością nieduchową (rozumianą jako „pogańską”) i duchową. Tylko ta ostatnia jest godna człowieka i tylko ona wprowadza ład w rodzinie. D. Hildebrand rozróżnia na przykład cztery typy przeżyć uczuciowych-nieduchowych, z których każde na swój sposób zawiera w sobie wrogą dynamikę. I tak – są to najpierw namietności w pełnym tego słowa znaczeniu: ambicja, żądza władzy, żądza posiadania, skąpstwo, rozpusta itp. Wszystkie one mają mroczny i sprzeczny z rozumem charakter. Dalej –uczucia o charakterze wybuchowym. Na pierwszym miejscu staje gniew, który jest podobny do naładowanej armaty, wybuchającej w sposób niekontrolowany. Trzeci typ obejmuje instynkty, które poprzez swoją zniewalającą dynamikę przeradzają się szybko w namietności. Mamy tu na myśli wszystkich nałogowców. Instynkty te są w rodzinie jak przyssawki polipa. One również posiadają w sobie coś demonicznego, mrocznego i irracjonalnego. Po czwarte, wreszcie, istnieją odpowiedzi uczuciowe, które mimo że mają charakter odpowiedzi na wartość, to jednak tej wartości nie włączają w strukturę osoby. Mamy na myśli przede wszystkim te uczucia, które wyrażają człowieka w kłamstwie, oszustwie, dwulicowości, skrywanej zdradzie” itp., por. tamże, s. 10-50.

²³ Tamże.

rodzinnym, a skończywszy na typowych etykach konsumistycznych końca XX w. Wszystkie te modele łączy jeden wspólny element filozoficzny, a mianowicie to, że *pragma*, czyli praktyka, lub korzyść, lub interes, lub zysk, lub tym podobne wartości materialne, mają prymat nad duchowymi. Budowana na takim fundamencie etyka jest ze swej natury etyką „ograniczoną”, ponieważ nie bierze pod uwagę integralnej koncepcji człowieka. Skupia się za to niezmiernie silnie na sprawie tak zwanego „zaspokojenia ludzkich potrzeb”. Zapomina się w nich o tym, że *pragma* jest tylko – mniej lub bardziej koniecznym – fragmentem ludzkiego życia w rodzinie.

Różnego rodzaju interpretacje pragmatyczne są przeważnie relatywistycznymi wykładniami życia i moralności rodzinnej. Warto wspomnieć, że krytykę tego myślenia możemy znaleźć także u kilku współczesnych myślicieli, między innymi u R.B. Brandta oraz A. MacIntyre²⁴. R. Brandt pisze krytycznie między innymi o znaczeniu relatywizmu moralnego bardzo źle wpływającego na życie rodzinne. Poddaje on surowej ocenie poglądy filozofa greckiego – Protagorasa, który żył w V w. przed Chrystusem, a którego poglądy w swoim najgłębszym zrębie fatalnie wpływają na wielu współczesnych ludzi. Przypomnijmy, że ten starożytny myśliciel był przekonany o dwóch rzeczach: po pierwsze, że nie można wykazać, iż istnieją zasady moralne dla wszystkich ludzi, oraz że człowiek powinien stosować się jedynie do konwencji swojej własnej grupy. I tak powstał i rozszerzył się w naszej kulturze relatywizm moralny, sankcjonujący na przykład rozwody, aborcje, wolne związki itp. Poglądy zbliżone do Protagorasa istnieją także i dzisiaj²⁵. Można je zakwalifikować jako różne przejawy relatywizmu moralnego. Termin – „relatywizm etyczny” – bywa jednak używany w rozmaitych znaczeniach i warto zachować ostrożność, gdy się z nim stykamy. Jest to pojęcie bardzo mętne i świadczy o propagowaniu tak zwanych „etyk mglistych”, zgodnie z zasadą, że „skoro Bóg nie istnieje – wszystko jest już dozwolone na tej ziemi”.

Relatywizm – zdaniem Brandta – jest dosyć szerokim prądem kulturowym, głoszącym, że nie istnieją tak zwane uniwersalia etyczne. Dlatego w jego imię odrzuca się trwałość rodziny. Dopuszcza się rozwody i różnego rodzaju patologie. Praktycznie, relatywizm ten byłoby może lepiej nazywać dziś zwyczajnym sceptycyzmem, emotywizmem lub naturalizmem. Często jest to zwyczajne wygodnictwo i koniunkturalizm albo poważne zaniedbanie w formacji etycznej²⁶.

A. Modele utylitarystyczne

Modele utylitarystyczne (od łac. *utilitas* – korzyść) znane są w każdym okresie historii ludzkiej. Na gruncie teoretycznym szczególnie silnie były dyskutowane

²⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 484.

²⁵ Por. A. Szostek, *Problem uzasadniania norm moralnych we współczesnej dyskusji teologicznej*, Roczniki Filozoficzne 2,26 (1978), s. 83-97; T. Styczeń, *W sprawie uzasadniania norm moralnych. Uwagi do artykułu Norberta Hoerstena*, Roczniki Filozoficzne 2,25 (1977), s. 137-143.

²⁶ Por. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej*, Warszawa 1996.

i propagowane w okresie tak zwanego francuskiego Oświecenia. Nie ulega wątpliwości, że etyka XVIII w. pozostawała pod bardzo silnymi wpływami prądów oświeceniowych niechrześcijańskich. Poddawały one dosyć surowej krytyce wiele elementów obecnych w myśleniu ludzi z poprzednich pokoleń. Zachwiały także nimi, podnosząc bardzo wysoko w doświadczeniu czynnik subiektywności i niepewności ludzkich działań. W dużym stopniu było to dziełem D. Hume'a.

Na czoło wysunięto rozliczne sprawy związane z zaspokojeniem potrzeb przyjemności i zadowolenia. Dużo miejsca etyka ta – nie tylko dotycząca małżeństwa i rodziny – poświęca zagadnieniom praktycznym, kwestiom wychowania i tak zwanej „jakości życia”. Owa „jakość życia” stała się kategorią zastępującą „doskonałość życia”. Stąd – już pobieżna obserwacja pokazuje nam, tak dawniej, jak i dziś, że ludzie ciesząc się dużym standardem życia, niekoniecznie są doskonaleni etycznie i wcale nie są szczęśliwi. Tu jest też główne źródło teoretyczne, które odślania nam to, że wielu ludzi żyjących w dobrobycie materialnym zupełnie nie radzi sobie z doskonałością osobistą i rodzinną. Stąd tyle dramatów w tych środowiskach.

Skrajnym przedstawicielem utylitarysty jest Helwecjusz. Uważany jest on w historii etyki za jednego z ważniejszych reprezentantów „filozofii interesów”. Adrien Claude Helvetius (1715–1771) pochodził z rodziny nadreńskiej i nobilitowanej we Francji. Był synem nadwornego lekarza. Już w szkole pasjonował się filozofią. Miał wiele sposobności, jako ochmistrz dworu królowej, do obserwacji ludzi. Z obserwacji ludzi wyciągał praktyczne wnioski o potrzebie zaspokajania ludzkich skłonności i pożądań, w tym – najbardziej pospolitych i prymitywnych. Sam doświadczał wszystkiego. Za młodu pisał rozprawy dydaktyczno-filozoficzne wierszem. Wiele jego utworów było czytanych w salonach. W 1758 r. ogłosił obszerną i straszną książkę pt. *De l'esprit*. Salony przyjęły ją z aprobatą – władze państwowe i kościelne ją potępiły, a Sorbona nazwała ją „jedną z najszkaradniejszych książek, jakie kiedykolwiek się ukazały”²⁷. Życie Helwecjusza przebiegało również niezwykle barwnie. Następnym pokoleniom dawał przykład, jak być równocześnie człowiekiem dobroczynnym i gorszycielem. Kupował urzędy dworskie i przygotowywał rewolucję. B. Franklin nazwał go libertynem, ale w dyskusjach salonowych niektóre wytworne damy paryskie uważały go za świętego i porównywały go z Sokratesem.

Głównym zadaniem, jakie Helvetius i jego zwolennicy sobie postawili, było to, żeby „stworzyć sztukę życia”, ale opartą na doświadczeniu podobnym do tego, na jakim opierały się bujnie rozwijające się wtedy nauki empiryczne. Dlatego w oparciu o doświadczenie naturalistyczne (bezbożne) utylitaryzm przyjmuje przede wszystkim trzy zasady. Pierwsza – że w świecie ludzkim moralność jest zmienna i praktycznie się nie liczy. Druga – że w świecie ludzkim nie ma innych dążeń niż interesowne – ufać możemy tylko faktom i to faktom wywołującym przyjemność.

²⁷ www/UR/helvetius.por (12.01.2005).

I trzecia – że człowiek nie ma innych właściwości umysłu niż właściwości nabyte. Dlatego człowieka tak naprawdę „tworzy” własne otoczenie (ale nie rodzina!). Od otoczenia człowiek się nie uwolni nigdy i dlatego tak powinien żyć, jak żyje jego środowisko. Taki koniunkturalizm i sytuacjonizm dziś stał się jednym z najsilniejszych, często nie do końca uświadamianych, nośników życia moralnego niechrześcijańskiego²⁸.

B. Modele liberalne

Liberalizm jest jedną z odmian filozofii społecznej, która faktycznie nie interesuje się bezpośrednio rodziną. Po pierwsze – zwraca więc uwagę nie tyle na wartości etyczne, ile raczej na wartości ekonomiczne, służące osiągnięciu dobrobytu materialnego. Jest to więc filozofia dobrobytu. Po drugie – wolność w modelach liberalizujących jest wartością naczelną i oderwaną od prawdy (filozofia „luzu”, filozofia „wolności dla absurdu”). Neoliberalizm odrywa doświadczenie ludzkiej „wolności” od takich wartości, jak Bóg, łaska, odpowiedzialność, prawda, nawrócenie itp. Podobnie jak liberalizm, opowiada się za relacyjno-indywidualistyczną koncepcją człowieka, podkreślając znaczenie subiektywności, tak zwanej kreatywności i dynamiczności życia²⁹.

Liberalna antropologia jest związana z dziedzictwem myśli Locke’a, Hume’a, i Hobbesa. Ci trzech autorzy dokonali skutecznego odłączenia etyki od ekonomii i od dobrego wychowania człowieka. Przypomnijmy, że jeszcze w XIV w. Leon Battista Alberti w słynnych *Księgach o rodzinie* pisał, że o sile rodziny decydują cztery elementy: trwałość małżeństwa, gospodarność, cnota członków rodziny oraz posiadanie pieniędzy. Mawiał, że te cztery wartości decydują o pięknie życia rodzinnego. Pod koniec życia, jakby już na progu czasów nowożytnych, Alberti nieco zmienia zdanie i skupia się na „sile i pięknie pieniądza”. Często przywołuje się jego następujący tekst: „Widać, że pieniądz jest wszystkich rzeczy korzeniem, przynętą i żywicielem. Nikt nie wątpi, że pieniądz jest nerwem wszystkich zawodów, i kto posiada go wiele, temu łatwo przyjdzie opędzić potrzeby i zadowolić wiele swych życzeń. Za pieniądze można mieć dom w mieście i dwór na wsi. A temu, kto ich nie posiada – wszystkiego brak”³⁰. Wydaje się, że do tej funkcji pieniądza nawiązują bardzo często media, gdy w swych przekazach mówią o licznych trudnościach życia konkludując: wszystkiemu jest winien brak pieniędzy. Taki jest punkt wyjścia dla wszystkich rodzajów *nie-pięknego* liberalizmu³¹.

W odniesieniu krytycznym do tego warto przypomnieć, że encyklika *Dives in misericordia* w numerze 12 mówi wprost o konsekwencji praktycznej myślenia

²⁸ Zobacz szerzej komentarze do przedstawianych zagadnień: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Lublin 2007.

²⁹ Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1993, s. 5nn.

³⁰ L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, Firenze 1929, s. 123n.

³¹ Por. szerzej S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.

liberalnego, czyli o „permisywizmie moralnym, który godzi w najczulszą tkankę życia, jaką jest rodzina”³². Godzi – jeśli tak można powiedzieć – poprzez destrukcję struktury rodziny i jej funkcjonowania. Szczególnie dużo uwagi poświęca temu encyklika także *Evangelium vitae*. Obydwa dokumenty w punkcie wyjścia stawiają destrukcję człowieka jako istoty rozumnej, wolnej, obdarzonej niezbywalną godnością, istoty odkupionej przez Chrystusa i powołanej do życia wiecznego. To zniszczenie ma zatem znaczenie o wiele szersze niż tylko samo „zabicie” czy wyeliminowanie człowieka z historii życia psycho-socjo-biologicznego. Jest to niszczenie człowieka w imię „ideologii o skrajnej wolności” i zakrywania pełnej prawdy o człowieczeństwie.

Pełna prawda o człowieku i o rodzinie miała i ma zawsze znaczenie w dyskusji z każdym przejawem kulturowym. Adhortacja Jana Pawła II o rodzinie *Familiaris consortio* mówi tak: „Kościół oświecony wiarą, która pozwala mu poznać całą prawdę o wielkiej wartości małżeństwa i rodziny oraz o ich głębokim znaczeniu, czuje się przynaglony do głoszenia Ewangelii – «dobrej nowiny» – wszystkim bez wyjątku, a zwłaszcza ludziom powołanym do małżeństwa i przygotowującym się do niego, wszystkim małżonkom i rodzicom całego świata. Jest on głęboko przekonany, że jedynie przyjęcie Ewangelii pozwala na spełnienie wszystkich nadziei, które człowiek słusznie pokłada w małżeństwie i rodzinie. Zamierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do «początku», czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego. W obecnym momencie historycznym, gdy rodzina jest przedmiotem ataków ze strony licznych sił, które chciałyby ją zniszczyć lub przynajmniej zniekształcić, Kościół jest świadom tego, że dobro społeczeństwa i jego własne związane jest z dobrem rodziny, czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny, zapewniając im pełną żywotność, rozwój ludzki i chrześcijański oraz przyczyniając się w ten sposób do odnowy społeczeństwa i Ludu Bożego”³³.

3. MODELE ANTYHUMANISTYCZNE

W historii ludzkości spotykamy wiele rozmaitych poglądów, głoszących potrzebę destrukcji człowieka jako istoty *nie-godnej* życia na tej ziemi. Spotykamy też inspiracje zmierzające wprost do zniszczenia rodziny (jak na przykład malthuzjanizm) i związanej z nimi tzw. pułapki demograficznej (*demografic trap*). Modele antyhumanistyczne – to takie opinie, które starają się uzasadnić jakąkolwiek potrzebę niszczenia człowieka i jego eliminacji z tego świata. Należy tutaj zaliczyć wszystkie te prądy umysłowe, filozoficzne, obyczajowe, subkulturowe, polityczne, które mają w swych programach destrukcję człowieczeństwa. Wszystkie te prądy

³² Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 12.

³³ Tenże, Encyklika *Familiaris splendor*, Watykan 1981, nr 3. [odtąd cyt. FC].

jednak zgodnie zaczynają od niszczenia rodziny. Jest to zarówno destrukcja wartości, destrukcja fundamentów moralności, jak destrukcja struktur cywilizacyjnych rodziny czy innych fundamentalnych wspólnot podstawowych (F. Nietzsche, P. Singer).

A. Modele *anti-life mentality*

Trzeba powiedzieć, że istnieje dziś w świecie niepisana, w dużej mierze nieopracowana teoretycznie, jakaś laicko-ateistyczna „umowa” społeczna „przeciw życiu”³⁴. Nie jest tajemnicą, że są to inspiracje modne i krzykliwe medialnie³⁵. Nie wolno zapomnieć, że piękno życia małżeńskiego i rodzinnego możliwe jest do odkrycia tylko w pogłębionej kulturze duchowej. *Anti-life mentality* nie bierze poważnie pod uwagę takich rzeczywistości jak odpowiedzialność za życie, wierność, dobroć, integralny rozwój człowieka i tym podobnych wartości. U podstaw takiego złego myślenia i działania jest banalizacja życia w ogóle, a życia rodzinnego w szczególności. W tym kontekście należy przypomnieć wciąż aktualne słowa *Familiaris consortio*: „W obliczu kultury, która na ogół «banalizuje» płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności, posługa wychowawcza rodziców musi skupić się zdecydowanie na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa: płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy – ujawniającym swe głębokie znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości. Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych”³⁶.

Skutkiem banalizacji życia ludzkiego i rozlicznych „gier człowiekiem” jest wciąż pogłębiający się lęk. Okazuje się, że człowiek dzisiejszy bytuje w lęku.

³⁴ Por. *Conseil Pontifical pour la Famille. Famille, mariage et „Union de fait”*, Citta del Vaticano 2000. Próbuje się nawet podważyć sens istnienia małżeństwa i rodziny w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Oznaką tego jest między innymi coraz bardziej liberalne prawodawstwo rozwodowe, brak polityki prorodzinnej i pomocy socjalnej dla rodzin wielodzietnych, częsta dyskryminacja zawodowa kobiet planujących macierzyństwo czy już oczekujących narodzin dziecka, a nade wszystko szerokie otwieranie furtki dla prawnej legalizacji dla takich związków jak małżeństwa na próbę, konkubinaty czy związki homoseksualne (zagadnienie to bardzo obszernie omawia ostatni dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny). Wydaje się, że dążenie do destabilizacji małżeństwa i rodziny, a co za tym idzie pozbawienia człowieka jego pierwszej i najważniejszej drogi, nie jest dziełem przypadku lub zbiegu okoliczności społeczno-socjalnych, ale że jest to proces planowo i konsekwentnie prowadzony. Jest to, jak podkreśla Papieska Rada ds. Rodziny, atak zarówno na płaszczyźnie politycznej, administracyjno-prawnej, jak i kulturowej, por. A. Świerczek, *Małżeństwo i rodzina wobec zagrożenia życia*, w: *Człowiek drogą Kościoła...*, s. 191-203.

³⁵ Por. szerzej A. Baczyński, *Rodzina w świecie mediów. Od Infotainment do infantylnizmu*, Studia Socialia Cracoviensia 1 (2009), s. 13-25.

³⁶ FC 37; por. E. Fert, *Wychowanie do czystości w nauczaniu Jana Pawła II*, Kielce 1998, s. 14nn.

W *Evangelium vitae* Ojciec Święty podkreśla, że szczególnie naglące dzisiaj są coraz liczniejsze lęki, coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia życia ludzkiego i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezbronnego. Obok dawnych, dotkliwych plag, takich jak nędza, głód, choroby epidemiczne, przemoc i wojny, pojawiają się dziś nowe plagi, przybierające nieznanne do tej pory formy i niepokojące rozmiary (por. KDK 27). U korzeni wszystkich zagrożeń życia ludzkiego leży jeden podstawowy problem, a mianowicie szukanie odpowiedzi na pytanie: kto jest dawcą i panem życia? Jan Paweł II pisze: „Życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywym technieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia: człowiek nie może nim rozporządzać”³⁷. Gdy człowiek zapomina o tej prawdzie, wtedy rodzi się relatywizm w odniesieniu do wartości życia. Człowiek pozostawiony sobie samemu albo absolutyzuje życie i pojmuje siebie jako pana tego życia, albo je neguje i to najczęściej w drugim człowieku. W konsekwencji absolutyzując własne życie człowiek łatwo zaczyna decydować o wartości życia innych, posuwa się nawet do usuwania tego życia, które mu się jawi jako niewygodne czy zagrażające³⁸.

Trzeba powiedzieć, że *anti-life mentality* operuje pozorami i wprowadza ludzi w błąd. Mimo pozornej promocji życia i ogólnego postępu, który zdaje się ułatwiać i dowartościowywać „mamy – zdaniem Jana Pawła II – do czynienia z ekspansją kultury antysolidarystycznej, przybierającej w wielu przypadkach formy autentycznej «kultury śmierci»”³⁹.

Anti-life mentality szerzy się na skutek oddziaływania silnych tendencji medialnych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której to koncepcji najważniejszym kryterium jest sukces. Papież mówi wprost o „wojnie silnych przeciw bezsilnym”⁴⁰. W tym swoistym starciu egzystencjalnie bardzo bolesnym nigdy nie mamy do czynienia z jakimkolwiek doświadczeniem piękna ludzkiego życia. Piękno ze swej definicji przejawia się między innymi w tym, że domaga się większej życzliwości, miłości i ochrony. W wydaniu *anti-life mentality* człowiek słabszy jest uznawany za bezużytecznego lub traktowany jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucany na różne sposoby. Człowiek nieuleczalnie chory lub niepełnosprawny bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy eliminować. Ojciec Święty nazywa to „spiskiem przeciw życiu”⁴¹.

Anti-life mentality niesie ze sobą coś jeszcze bardziej niepokojącego. Ona „stwarza” i preferuje na różne sposoby – przede wszystkim pod presjami medialnymi – coraz silniejsze tendencje do sankcjonowania, uprawomocnienia takich

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995, nr 3 [odtąd cyt. EV].

³⁸ J. Orzeszyna, *Aktualne zagrożenia życia ludzkiego w świetle encykliki Jana Pawła II Evangelium vitae*, w: *Człowiek drogą Kościoła...*, s. 265-278.

³⁹ EV 12 oraz 10, 11, 21, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 100.

⁴⁰ EV 12.

⁴¹ EV 12, 17.

fatalnych poglądów. Prawodawstwo wielu państw nie tylko nie karze praktyk wymierzonych przeciwko życiu, ale wręcz uznaje je za całkowicie legalne: „Czyny jednomyślnie uważane niegdyś za przestępcze i w powszechnym odczuciu moralnym niedopuszczalne, zyskują stopniowo społeczną aprobatę. Nawet medycyna, która z tytułu swojego powołania ma służyć obronie życia ludzkiego i opiece nad nim, w niektórych dziedzinach staje się coraz częściej narzędziem czynów wymierzonych przeciw człowiekowi. a tym samym zniekształca swoje oblicze, zaprzecza samej sobie i uwłacza godności tych, którzy ją uprawiają”⁴².

B. Modele kontestacyjne

Piękno życia rodzinnego jest burzone od ponad stu pięćdziesięciu lat błędnymi wizjami – w teorii i w praktyce – wychowania człowieka. Wszystkie te ujęcia błędne niosą ze sobą stare i nowe błędy antropologiczne i etyczne. Do jednych z takich ujęć należy kontestacja.

Kontestacja jest pojęciem bardzo pojemnym i bardzo nośnym pod względem ideologicznym i społecznym⁴³. Widać to zwłaszcza w walce wielu grup młodzieży z siłami porządkowymi wielu krajów europejskich. Jest to też bez wątpienia oznaka „słabości moralnej” niejednej współczesnej rodziny. Takie zachowania z ostatniego dziesięciolecia widać w nocnych starciach setek młodych ludzi na ulicach Paryża, Madrytu, Bydgoszczy itp. Łacińskie słowo *contestatio* pierwotnie oznaczało ścieranie się poglądów, dysputę, uzgadnianie argumentów. Zrobiło karierę dopiero w latach sześćdziesiątych XX w., gdy bezradni badacze życia społecznego czynili próby zdiagnozowania masowego buntu amerykańskiej i europejskiej młodzieży wobec sytuacji dobrobytu rodziców. Zdziwienie wywołał fakt, że zbuntowani młodzi ludzie nie brali pod uwagę nawet tego, że dobrobyt ten był osiąganym wielkim wkładem pracy i ofiary osobistej rodziców. Jeszcze raz okazało się, że moralny nieład i brak szacunku w rodzinach pchnął młodych do zmasowanego buntu.

W tym kontekście trzeba podkreślić, że – po pierwsze – w potocznym odczuciu kontestacja jest zjawiskiem demonstracyjnym czy wręcz prowokacyjnym. Jest okazywaniem buntu w taki sposób, że narusza się panujące normy, żyjąc niezgodnie z obyczajami czy wręcz dziwacznie wobec zachowań tradycyjnego społeczeństwa. Okazuje się, że najpierw różne przejawy tego buntu skupiają się w rodzinie. Po drugie – w większości przypadków chodzi jednak o naruszenie istniejącej hierarchii wartości i o takie procesy, jak demoralizacja, dezorganizacja, destrukcja, anarchia, patologia, dewiacja itd.

Ponadto w modelu kontestacyjnym mówi się dużo o stałej i nieprzewidywalnej sprzeczności działań i interesów, mówi się o konieczności odrzucenia wszelkich relacji opartych na lękach i przymusie, o antagonistycznym charakterze struktury społecznej, o nierównowadze systemu i o egoizmie jednostek i grup. Do najbardziej

⁴² J. Orzeszyna, *Aktualne zagrożenia życia ludzkiego...*, s. 267.

⁴³ Por. T. Paleczny, *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1997.

znaczących słów należą takie jak: nierówność, dyskryminacja, konkurencyjność, wrogość, walka, przemoc, izolacja, separacja. Nie wolno przy tym zapomnieć, że wszystko to są większe lub mniejsze „negatywy” (grzechy!) moralne.

Pamiętając o tym, warto zwrócić uwagę na bardzo ciekawe analizy pozateologiczne w ostatnich dwudziestu latach poświęcone tym właśnie zagadnieniom *nie-piękna* w życiu ludzkim i rodzinnym. Na przykład Richard Balandier, pisząc o rozmaitych rodzajach kontestacji, ostatecznie konkluduje: „Kontestacja jest nieustannym brakiem zgody i akceptacji, efektem niezadowolenia z istniejących warunków społecznych. Istnieć będzie dopóty, dopóki społeczeństwo nie przekształci się moralnie w idealny, harmonijny system rodzinno-podobny. Problem jest jednak w tym, że ludzie są tylko ludźmi – a nie aniołami”⁴⁴.

Ciekawe są też analizy dotyczące moralnych korzeni buntu przeciwko „darowi wolności”. Skrajnym przypadkiem owej ucieczki od wolności (o której tyle pisał na przykład E. Fromm, E. Levinas i J. Tischner) jest *Dzikus* A. Huxleya. Ów literacki „dzikus” woła w pewnym momencie: „– Wolność? – Tak! Co wam do tego! Ja chcę być nieszczęśliwy. Co wam do tego? Ja chcę być zawszonym, zarażonym wirusem! Chcę być bez ekonomii, bez pieniędzy, bez przyjaciół. Co wam do tego!”. I ciekawa sprawa. Wydaje się, że jest to nie tylko fikcja literacka, ale że jest to koncepcja antropologiczna znanej w XX w. ucieczki od wolności. Nie ma w niej już mowy o godności, o nobilitacji, o awansach. Jest za to wyraźne zaprzeczenie tych wartości.

Swój sukces etyka kontestacji zawdzięcza kilku czynnikom. Najpierw tendencjom do wygodnego i przyjemnego życia; następnie poparciu przez przemysł reklamowy i rozrywkowy zachowań patologicznych. Nie jest też tajemnicą, że mniej więcej od pięćdziesięciu lat jesteśmy świadkami jawnego poparcia i propagowania tego rodzaju zachowań przez niektóre środowiska naukowe, wierzące w dobroczynne skutki permissywizmu i postmodernizmu. Okazuje się, że w postmodernizmie jedynym argumentem upoważniającym każdego człowieka do zupełnie swobodnego życia seksualnego, jest tak zwana „miłość na bazie uczucia”. Wśród przedstawicieli takiego podejścia należy tutaj wymienić takich reprezentantów jak: Amerykanie – H.T. Christensen, I.L. Bels, R.T. Bell, Brytyjczyk L. Comfort („swoboda przyjacielska”) czy A. Glise i G. Schmidt głoszący „wolność seksualną na bazie uczucia”. Do tego dochodzą prawie wszystkie opinie skandynawskich teoretyków wychowania⁴⁵. Podchodząc krytycznie do tego rodzaju poglądów i analizując formy erotycznych kontaktów obu płci, widzimy, że ich skala jest bardzo szeroka. W ocenie tych spraw nie można opierać się tylko na przesłankach biologicznych czy rozwoju psychicznego, choć biologiczne obserwacje i rozważania są tu bardzo ważne i pomocne w zrozumieniu zagadnienia. Nie wyczerpują one jednak tego

⁴⁴ Tamże, s. 7-9; 190. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1980; E. Levinas, *Trudna wolność*, Gdynia 1991; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1997.

⁴⁵ Szeroki komentarz do tych trudnych zagadnień zobacz m.in. M. Nowak, *Pedagogika otwarta*, Lublin 1999.

zjawiska. I nie wolno zapomnieć, że człowiek jest przecież kimś nieskończenie większym niż jego ograniczone potrzeby przyjemnościowe.

C. Idee Post Human

Modne są dziś z gruntu destrukcyjne i niechrześcijańskie idee *Post human*. Przypomnijmy, że Roland Hureaux tak kończy swój artykuł zatytułowany *La fin de l'humanité en 2400?*: „Kres eksplozji demograficznej, którą posługiwano się od pięćdziesięciu lat, aby nas straszyć, może okazać się prawdziwy w swojej dosłowności: po gwałtownym przyroście demograficznym może nastąpić jego załamanie, a nawet zanik. Według tego schematu ludzkość może powtórzyć los tych gwiazd, które astronomowie nazywają supernowymi. Pod koniec swego biegu, zanim znikną, wysyłają po raz ostatni światło, bardziej oślepiające niż zazwyczaj”⁴⁶.

Zauważmy, że chyba nigdy wcześniej żaden filozof, żaden myśliciel nie rozważał takiego kresu ludzkości. W tekście o dziele Herdera *Idees pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* Kant określa ludzkość jako „ogół następstw pokoleń rozwijających się aż do nieskończoności (w nieokreśloności)”. Kilka lat później Guillaume de Humboldt powie, że ludzkość nie ma kresu w żadnym z dwóch znaczeń tego terminu, przyznając, że każda epoka ma kres w tych samych dwóch znaczeniach terminu⁴⁷.

Nie jest to sprawa nowa. Przypomnijmy, że „szaleniec” Nietzschego tak zapowiada śmierć Boga: „Słońce wschodzi. Popatrzcie na nie: czyż nie można by powiedzieć, że umarło? Wszystko umarło. Wszędzie są tylko i wyłącznie trupy. Człowiek jest sam, a wokół niego wszystko zachowuje ciszę. Oto czym jest ziemia. Mówię wam o śmierci metaforycznej, ale i o fizycznej”. Dziś zbieramy gorzkie owoce tego strasznego myślenia. Pamiętajmy, że Nietzsche jest zwolennikiem sterylizacji i eutanazji w czasie, gdy te metody nie miały jeszcze zastosowania w praktyce. Pragnie zarezerwować poczęcie dla nadczłowieka. Zaratustra więc powiada tak: „Jesteś młody i życzysz sobie dziecka i o małżeństwie zamyślasz. Ja zaś pytam ciebie: zaliś jest człowiekiem, któremu wolno życzyć sobie dziecka? Zaliś jest zwycięzcą, ujarzmicielem samego siebie, rozkazodawcą zmysłów, panem cnót swoich? O to cię pytam. Czy też przemawia z twego życzenia zwierzę i jego potrzeba? Lub też osamotnienie? Albo też niezgoda z samym sobą? Pragnę, by twe zwycięstwo i twa wolność tęskniły za dzieckiem. Żywe pomniki stawiać winienesz swemu zwycięstwu i swemu wyzwoleniu”⁴⁸.

W 1989 r. w książce *L'Homme stable* Jean-Marie Poursin pisze: „Wbrew rozpowszechnianej wiedzy, wbrew wszelkim wypowiedziom, można już stwierdzić, że współczynnik wzrostu ludności światowej nie dosyć, że nie rośnie, a wręcz ma-

⁴⁶ R. Hureaux, *La fin de l'humanité en 2400?*, *L'Histoire*, grudzień 2000, s. 34.

⁴⁷ Cyt. za: Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2004, s. 12 (zob. podaną tam bibliografię).

⁴⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia 1991, s. 79.

leje od lat”⁴⁹. Ale kto go czyta, kto go słucha? Również niektórzy powieściopisarze należą do tych rzadkich ludzi, którym czasami udaje się zachować jasną świadomość. Należy do nich Jean Dutourd, który w 1974 r. wydaje drukiem opowiadanie pod tytułem *2024*. Opisuje w nim Paryż, w którym nie ma dzieci, natomiast są wyłącznie starcy, i Ziemię zamieszkałą przez ludność zredukowaną do 300 lub ewentualnie do 400 milionów ludzi: „Ja sam wierzę absolutnie w koniec świata od zeszłego miesiąca. Wierzę tym bardziej, że świat się kończy w sposób, którego nikt nie przewidział. Nie jest to wcale Apokalipsa. Nasza planeta nie pęka jak orzech po wybuchu bomby atomowej. Nie, my umieramy ze starości. Zasypiamy w eutanazji. Rodzaj ludzki nie ma już ochoty żyć”⁵⁰.

W tej smutnej rzeczywistości destrukcyjnie uczestniczy antyhumanizm współczesnej sztuki i mediów. Wystawa *Post Human*, zorganizowana przez Jeffreya Deitcha w Lozannie w 1993 r. i ponowiona w 2011 r., przedstawia artystyczny pejzaż powstały w wyniku rzekomych, niedawnych postępów techniczno-naukowych, manipulacji genetycznych, a nawet zakłócenia seksualnej tożsamości. Nie ma już w tym świecie rodziny. Za to Matthiew Barney ukazuje swój świat zamieszkiwany przez uczłowieczone barany, barokowe *drag queens*, satyrów oraz inne oniryczne i transseksualne stworzenia⁵¹.

Oczywiście kino, to telewizyjne w szczególności, w przeciwieństwie do malarstwa i techniki, nadal koncentruje się na obrazie człowieka. Nie jest to człowiek czysty i szlachetny. Chodzi o to, że na ekranach szaleje zbrodnia, ciało staje się gwałconym, miażdżonym, rozszarpywanym i kawałkowanym mięsem. Wybuchy i pożary zastępują palenie na stosie; i niewątpliwie żaden bohater nie fascynuje widza aż tak bardzo, jak ten z seriali *killer*. We współczesnym kinie oglądamy więcej samochodów i rewolwerów niż twarzy⁵².

Smutne jest też i to, że oprócz wspaniałych albumów przyrodniczych i rzadko ludzkich (na przykład papieskich), również fotografia świadczy z dużą siłą o zanikaniu człowieka we współczesnej sztuce. Z jakichś przewrotnych powodów ten najbardziej realistyczny ze wszystkich sposobów ekspresji zaczął relacjonować proces wyniszczania człowieka przez technikę. Zanikło fotografowanie znanych lub anonimowych osób na łożu śmierci, które wyparło niegdysiejszy zwyczaj sporządzania posągów – wizerunków zmarłych. Współczesny człowiek już nie umiera we własnym łóżku, zaś dzięki potężnym narzędziom śmierci popełnia się zbrodnię doskonałą, unicestwiając nawet trupy, na przekór fotografom. Nie pozostaje zupełnie nic ze skazanego na śmierć, zagazowanych i spalonych rzesz w obozach koncentracyjnych, z dziesiątek tysięcy unicestwionych i zamienionych w cień na kamieniu mieszkańców Hiroszimy, z masy oskarżonych przez ustroje totalitarne, którzy w zbiorowych mogiłach kończyli bezmiennie egzystencję skazańców,

⁴⁹ J.-M. Poursin, *L'Homme stable*, Gallimard, 1989, s. 16.

⁵⁰ J. Dutourd, *Euvres romanesques*, Flammarion, 1984, s. 359.

⁵¹ Ch. Godin, *Koniec ludzkości...* s. 104.

⁵² Tamże, s. 134.

z setek dzielnych ludzi, których ciała przemieszały się na zawsze z dymem i pyłem *Twin Towers*, zniszczonych przez totalitarny terroryzm. Nie można porównywać takich nieszczęść ludzkich. Ich przyczyny, ich wymiar, ich konsekwencje zbyt się różnią, ażeby można było je z sobą zestawiać. Występuje jednak jeden stały element: unicestwienie obrazu człowieka⁵³.

W przeciwieństwie do sztuki, technika nie zadowala się reżyserowaniem zaniżania istoty ludzkiej. Ona je realizuje. Jeszcze zanim osiągnęła poziom aktualnej utopii, już nosiła na sobie to piętno: technika wypiera człowieka wyłącznie stamtąd, gdzie on zawodzi duszą, ciałem lub umysłem. Zastępując rękę, młotek i piła dowodzą jej ułomności; zastępując mózg, liczydło dowodzi, że umysł jest ułomny. Cała technika, poczynając od pierwszego ociosanego kamienia aż do komputera najnowszej generacji, zdąża do zastąpienia człowieka, czyli do wykluczenia go z pola jego aktywności. Fakt, że technika została stworzona dzięki aktywności ludzkiej i że nadal potrzebuje człowieka, ażeby się rozwijać i wzmacniać, nie zmienia nic w tej sprawie. Skoro maszyna musi być używana, naprawiana i ulepszana, zostaną wynalezione inne maszyny, które to zrobią. Nie dosyć, że technika nie potrzebuje człowieka, żeby istnieć, ale ponadto człowiek reprezentuje dla niej siłę bezwładności i nieładu, którą należy wyeliminować. Mamy więc do czynienia z prawdziwą epoką *Post Human*. Oto konsekwencje wołające z nową mocą o nową humanizację, która jest nie do pomyślenia bez nowej ewangelizacji.

PODSUMOWANIE

Nie ulega wątpliwości, że jednymi z ważniejszych współczesnych kwestii kulturowych są kwestie antropologiczne, jakie stają się udziałem *pięknego* albo *niepięknego* życia rodzinnego. Od tego bowiem, w jaki sposób pojmuje się człowieka, i w jaki sposób człowiek widzi sam siebie w rodzinie, zależy ogromnie dużo. Zagadnienia te stają się tym bardziej naglące, gdy bierze się pod uwagę moralne reperkusje owych ujęć antropologicznych. Zagadnienia te wydają się rozciągać na linii pomiędzy skrajnymi ujęciami naturalistyczno-biologistycznymi, aż do gnostycyzujących i irracjonalistycznych koncepcji człowieka tak uduchowionego, że nie bierze się zupełnie pod uwagę wymiaru materialnego życia współczesnej rodziny i jej rozwoju. I właśnie *Evangelium vitae* zdecydowanie odrzuca wszystkie koncepcje naturalistyczne, gnostycyzujące i materialistyczne. Dokument ten mówi na temat piękna – czyli rzeczywistej wartości – życia ludzkiego: „człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego

⁵³ W 1992 r. Sophie Ristelhueber publikuje książkę *Fait* ze zdjęciami pól bitewnych w Kuwejcie, na których widać zrujnowane fortyfikacje, zwęglone lub porożrywane ciężarówki i czołgi, stopy gruzu i ślady opon na piasku. Ale nie widać ani jednego trupa. Nie widać nic prócz śladów przejścia armii śmierci, śladów, które i tak w przyszłości zostaną z pewnością zatarte. Już osiem lat wcześniej Sophie Ristelhueber fotografowała w Bejrucie budynki podziurawione przez pociski i samochody podziurawione przez kule – bez jednego mieszkańca. Człowiek zniknął z fotografii podobnie, jak zniknął z miasta, por. tamże, s. 135.

bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje *wielkość* i *ogromną wartość* ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Proces ten – nieoczekiwane i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (por. 1 J 3,1-2). Równocześnie to nadprzyrodzone powołanie uwydatnia *względność* ziemskiego życia mężczyzny i kobiety. Nie jest ono jednak *rzeczywistością* «ostateczną», ale «przedostateczną»; jest więc *rzeczywistością świętą*, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom⁵⁴.

Reasumując, należy powiedzieć, że prosta obserwacja życia wskaże nam ogromne pomieszanie poglądów, także dotyczących podstaw moralności rodzinnej. Można też odnieść wrażenie, że właściwie tu, w rodzinie, ścierają się ze sobą silne wszystkie nurty wartościowania. Decydują one o tym, czy ludzkie życie indywidualne, rodzinne i społeczne jest *piękne* albo *nie jest piękne*.

RIASSUNTO

Modelli culturali dominanti della morale familiare

Il presente articolo è intitolato: “*Modelli culturali dominanti della morale familiare*”. La principale prova della ricerca è mostrare la bellezza della vita familiare nel cristianesimo. Si tratta anche delle radici culturali dei valori della famiglia. La cultura – sono i valori, ed i valori morali sono il problema nodale nel mondo di oggi. La colpevole mancanza dei valori morali è il male più grande, peggiore della sofferenza, della morte, peggiore della caduta delle sviluppate culture. L’articolo è diviso in tre parti. La prima parte presenta i modelli umanistici della vita familiare. Ad esso appartengono i modelli più piccolo come il modello personalistico, i modelli assiologici ed i modelli fenomenologici. Nella seconda parte sono presentati – diffusi nel mondo odierno – i modelli pragmatici. In questi si dovrebbe includere i modelli utilitari costruiti sulla base del pensiero di D. Hume e di A. Claude Helvetius. Nella terza parte sono presentati i modelli anti-umanistici. Si elenca oggi in questo cerchio di pensiero soprattutto *anty-life mentality*.

Parole chiavi: *Anty-life mentality*, ethos, contestazione, cultura personalistica, valori, fedeltà presentata da Hildebrand

⁵⁴ EV 2.

O CIAŻY BEZ KOBIETY W CIAŻY – EKTOGENEZA I PRÓBA JEJ BIOETYCZNEJ OCENY

Proces rozmnażania się człowieka określany jest mianem prokreacji w przeciwieństwie do rozmnażania się zwierząt, gdzie proces ten określa się mianem reprodukcji. Z kolei fakt połączenia się w wyniku współżycia mężczyzny i kobiety gamety męskiej i żeńskiej – co w biologii nazywa się zapłodnieniem, a w ludzkiej prokreacji określane jest mianem poczęcia – oznacza równoczesne zaistnienie nowego życia. Z kolei z chwilą poczęcia się nowego życia rozpoczyna się szczególny czas dla życia matki i jej dziecka, który nosi nazwę okresu perinatalnego¹, a w przypadku samego dziecka okresu życia prenatalnego. Tradycyjnie jednak okres ten nazywa się okresem ciąży czy też stanem błogosławionym. Kończy się on w momencie urodzenia się dziecka, czyli rozwiązania. Zapłodnienie (poczęcie) – ciąża (stan błogosławiony) – narodziny (rozwiązanie) to naturalny przebieg rozmnażania się człowieka², czyli ludzkiej prokreacji³. Ten naturalny sposób przekazywania życia ludzkiego, który jest jedynym godnym człowieka sposobem prokreacji został – jak się niejednokrotnie twierdzi – „wzbogacony” poprzez cały szereg sposobów sztucznego zapłodnienia i sztucznej reprodukcji.

S. Welin, analizując swoistą ewolucję w podejściu do przekazywania życia ludzkiego, wyróżnił w niej trzy znaczące okresy⁴. Pierwszy z nich to wspomniana już era charakteryzująca się powstawaniem nowego życia w wyniku naturalnego poczęcia, będącego wynikiem współżycia seksualnego kobiety i mężczyzny,

¹ Perinatologia to dział położnictwa określany jako medycyna matczyno-łożyskowa.

² Terminy te na skutek wielu możliwych aktualnie technik zapłodnienia uległy obecnie znacznej redefinicji, o której pisze: P. Kieniewicz, *Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej*, Lublin 2011, s. 72-73.

³ To ostatnie słowo – prokreacja (łac. *procreare* – stwarzanie w zastępstwie) – niesie w sobie podwójną treść, gdyż z jednej strony implikuje w sobie w pełni świadomy i odpowiedzialny seksualny akt osobowy komplementarnej pary małżeńskiej, wyrażający się w ich otwartości na nowe życie (znaczenie prokreacyjne) oraz w ich wzajemnym oddaniu się w jednoczącej ich w miłości (znaczenie jednoczące). Z drugiej jednak strony prokreacja jest równocześnie aktem samego Boga Stwórcy, który w bezpośredni sposób angażuje się w zaistnienie nowego, ludzkiego życia, stwarzając jego duszę, por. E. Sgreccia, *Manuel de Bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Paris 2004, s. 523; D.P. Asci, *The Conjugal Act as a Personal Act. A Study of the Catholic Concept of Conjugal Act in the Light of Christian Anthropology*, San Francisco 2002, s. 176-177; D.V. Twomey, *Moral Theology after „Humanae vitae”*. *Fundamental issues in moral theory and sexual ethics*, Dublin–Portland 2010, s. 141-142.

⁴ Por. S. Welin, *Reproductive ectogenesis: the third era of human reproduction and some moral consequences*, *Science and Engineering Ethics* 4,10 (2004), s. 615-626.

które wyraża ich małżeńską miłość⁵ oraz naturalnego rozwoju dziecka w łonie matki, który prowadzi do naturalnego (bądź czasem wspomaganego) porodu. Z kolei pojawienie się wspomnianych technik sztucznej reprodukcji wyznacza czas wejścia w drugi okres w podejściu do sposobu przekazywania życia ludzkiego⁶. Technicyzacja ludzkiej prokreacji zawiera w sobie trudne spotkanie pomiędzy *homo sapiens* a *homo technicus*⁷, które obecnie przyjmuje formę zawołania: *what we can do, we must do*⁸. Naturalne poczęcie zostało zastąpione sztucznym zapłodnieniem, które z jednej strony może dokonać się wewnątrz ciała kobiety (AIH⁹, AID¹⁰, GIFT¹¹) czy też poza jej organizmem (FIVET¹² lub ICSI&ET¹³). Rozwój płodu następuje jednak w kobiecym łonie. Niekoniecznie musi to być łono matki genetycznej, ale może to być łono surogatki (SM¹⁴), do którego zostaje przeniesiony embriion. Ciąża kończy się i w tym przypadku porodem bądź to naturalnym, bądź to przez zastosowanie np. cesarskiego cięcia.

Godność macierzyństwa, która już i tak została znacznie zrelatywizowana możliwością odwoływania się do zapłodnienia heterologicznego czy macierzyństwa zastępczego, może zostać w przyszłości całkowicie zinstrumentalizowana i zmarginalizowana wraz z nadejściem trzeciego okresu rozumienia ludzkiej prokreacji. Łączy się on z procesem tzw. ektogenezy, która analogicznie – choć w bardziej radykalny sposób – do *surrogate motherhood* rozdziela fakt prokreacji od faktu ciąży.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona próba zdefiniowania ektogenezy i jej zasadniczych rodzajów (1), motywacje badań na tym procesem (2) oraz jego etyczna ocena (3).

1. ROZUMIENIE I RODZAJE EKTOGENEZY

Warto dla uściślenia terminologicznego odróżnić już na wstępie ektogenezę od ciąży ektopowej, nazywanej pierwotnie ciążą pozamaciczną. Ciąża ektopowa oznacza – jak pisze Z. Grabczak – „implantację i rozwój blastocysty w innym obszarze

⁵ P. Merlo, *Fondamenti & temi di bioetica*, Roma 2009, s. 220.

⁶ Za datę początkową tego okresu można uznać 25 lipca 1978 r., kiedy to w Oldham General Hospital przychodzi na świat Luiza Brown „pierwsze dziecko z próbówki”.

⁷ Warto pamiętać, że „l’abuso delle capacità tecniche può oscurare la sapienza”, por. G. Miranda, *Homo Sapiens o Homo Technicus?*, w: *Bioetica al futuro. Tecnizzare l’uomo o umanizzare la tecnica?*, red. J. Tham, M. Losito, Città del Vaticano 2010, s. 75.

⁸ Por. A. Scola, *The Nuptial Mystery*, Grand Rapids–Cambridge 2005, s. 127.

⁹ Artificial Insemination Husband/Homologous.

¹⁰ Artificial Insemination Donor.

¹¹ Gametes Intra Fallopian Transfer.

¹² Fertilization in Vitro and Embryo Transfer.

¹³ Intracytoplasmic Sperm Injection and Embryo Transfer.

¹⁴ Surrogate motherhood.

niż błona śluzowa jamy trzonu macicy”¹⁵. Stanowi ona jeden z poważniejszych problemów klinicznych medycyny perinatalnej, gdyż może doprowadzić do stanu bezpośredniego zagrożenia życia, a nawet do śmierci matki¹⁶.

Omawiana z kolei w niniejszym artykule ektogeneza (gr. *εκτός* – zewnętrzny, na zewnątrz; *γένεσις* – geneza, zrodzenie) to proces rozwoju płodu ludzkiego poza organizmem kobiety w specjalnie przygotowanym do tego urządzeniu, czyli w tzw. sztucznej macicy (*artificial uterus*). Termin ektogeneza został wprowadzony do dyskursu naukowego przez brytyjskiego biologa i genetyka J.B.S. Haldane’a (1892–1964).

Pierwsze inspiracje dla stworzenia sztucznej macicy zrodziły się na forum rozważań naukowych¹⁷ przy okazji badań nad stanem blastocysty poczętej drogą *in vitro*, która żyje i rozwija się poza organizmem matki aż do momentu transferu do dróg rodnych kobiety. Z drugiej zaś strony już wcześniej odkryto możliwość podtrzymywania przy życiu i dalszego rozwoju w sztucznych warunkach dzieci urodzonych przedwcześnie. Pierwsze inkubatory¹⁸ bowiem skonstruowali już pod koniec XIX w. francuscy uczeni – położnik E.S. Tarnier (1828–1897) i ojciec neonatologii P. Budin (1846–1907)¹⁹. Konsekwencją ich odkrycia było skrócenie się okresu, w którym płód musi przebywać w łonie matki. Wraz z rozwojem technik sztucznej reprodukcji pojawił się z kolei projekt stworzenia całkowicie „sztucznej macicy” (*artificial uterus project*), w której życie mogłoby się rozwijać od „sztucznego poczęcia” do „sztucznych narodzin”.

Wyróżnia się dwa zasadnicze rodzaje ektogenezy:

- ektogenezę całkowitą (całościową) – polegającą na zapłodnieniu pozaustrojowym i całkowitym – od implantacji (inkubacji) aż do urodzenia – przebiegu ciąży poza organizmem matki (od 3–5 dnia życia, kiedy to blastocysta zostaje inkubowana do sztucznej macicy aż do momentu, w którym dziecko cechuje się zdolnością do całkowicie autonomicznej

¹⁵ Z. Grabczak, *Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, Lublin 2005, s. 50. W zależności od miejsca implantacji zarodka nadaje się jej odpowiednią nazwę. I tak wśród ciąż ektopowych wyróżnia się: ciążę jajowodową, jajnikową, szyjkową, brzuszną (może ona mieć z kolei następujące postaci: otrzewnową, sieciową, wątrobową, śledzionową). Najczęściej spotykana jest ciąża pozamacierna jajowodowa, gdyż dotyczy około ogółu 85% przypadków.

¹⁶ Por. Z. Słomko, *Ciąża ektopowa*, w: *Ginekologia. Podręcznik dla lekarzy i studentów*, red. tenże, Warszawa 1997, s. 659.

¹⁷ Z pewnością pewne idee na temat rozwoju płodu poza organizmem matki pochodziły z literatury i sztuki filmowej, por. powieści: A. Huxley, *Brave New World* (1932), A.C. Clarke, *The City and the Stars* (1956), F. Herbert, *Destination: Void* (1966) oraz filmy: *Tomorrow's Child* (1982), *The Matrix* (1990), *Species* (1995), *Star Wars – Episode III. Revenge of the Sith* (2005), *Splice* (2009), *Avatar* (2009).

¹⁸ Na temat historii inkubatora pisze: J.P. Baker, *The Incubator and the Medical Discovery of the Premature Infant*, *Journal of Perinatology* 5 (2000), s. 321–328

¹⁹ Profesor medycyny, który otworzył w Paryżu pierwszy oddział szpitalny dla noworodków. Był wielkim zwolennikiem karmienia piersią. Do jego czasów pediatrizy podejmowali się leczenia dzieci zasadniczo od 2 roku życia. Założyciel Ligii Przeciw Umieralności Dzieci.

go życia). Metoda ta przewiduje wykorzystanie sztucznej macicy, której niezbędnymi elementami technicznymi byłyby: element dostarczający tlen i pożywienie oraz usuwający zanieczyszczenia (*nutrition and oxygen supplier and waste disposer*), sztuczne łożysko (*artificial placenta*) oraz sztuczny worek kosmówkowy (*artificial amniotic sac*). Metoda ta – mimo podejmowanych badań – jawi się aktualnie jako technika niepowtarzalna doświadczalnie, ze względu na brak możliwości stworzenia sztucznego łożyska.

- ektogenezę częściową (opóźnioną) – nowe życie powstaje w wyniku naturalnego lub sztucznego poczęcia, następnie po pierwszym – koniecznym – etapie rozwoju w łonie matki dokonuje się transferu płodu do sztucznej macicy, w której następują dalsze etapy procesu ciąży. Przeniesienie płodu powinno zostać dokonane w momencie, gdy ma on już ukształtowaną pępowinę, poprzez którą w warunkach sztucznych dostarczone mu będą m.in. pokarm i tlen. Metoda ta jest aktualnie w fazie prowadzonych na zwierzętach eksperymentów²⁰.

2. MOTYWY PODEJMOWANIA BADAŃ NAD STWORZENIEM SZTUCZNEJ MACICY

Zwolennicy podejmowania badań nad ektogenezą podkreślają, że w momencie stworzenia sztucznej macicy rozpocznie się epoka bądź to definitywnie kończąca z macierzyństwem naturalnym, bądź to epoka dająca możliwość wyboru rodzaju macierzyństwa czy to naturalnego, czy to sztucznego²¹. Chodzi w szczególności o kobiety, które pojmują macierzyństwo jako „biologiczne jarzmo”, a przecho-dzenie okresu ciąży jako pewną formę „niewolnictwa”²².

Choć dla moralnej oceny jakiegokolwiek działania ludzkiego nie wystarczy odwoływanie się do celu podmiotowego (*finis operantis*), to jednak z pewnością rodzą się w pierwszej kolejności pytania dotyczące motywów podejmowania badań nad stworzeniem możliwości dla ciąży pozaustrojowej. M.L. Di Pietro – profesor endokrynologii, prawa medycznego i bioetyki na rzymskim Università Cattolica del *Sacro Cuore* – przytacza następujące racje wskazywane przez zwolenników badań nad ektogenezą i stworzeniem sztucznej macicy²³.

Jeśli chodzi o ektogenezę całkowitą to racje te mogą być następujące:

- obecność stanu chorobowego w drogach rodnych kobiety, w skutek czego kobieta jest całkowicie niezdolna do poczęcia i normalnego przebiegu

²⁰ Por. F. D'Agostino, L. Palazzani, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, Brescia 2007, s. 91.

²¹ Jawi się to jako kolejna odsłona *pro-choice mentality*.

²² Por. H. Altan, *L'utero artificiale*, Milano 2006.

²³ M.L. Di Pietro, *Bioetica e famiglia*, Città del Vaticano 2008, s. 201.

- ciąży; stan taki może wystąpić w wyniku naturalnego braku pochwy i macicy²⁴ lub jest stanem po wcześniejszej histerektomii²⁵;
- sztuczna macica stworzyłaby możliwość wyzbycia się trudów, dolegliwości i zagrożeń związanych z okresem ciąży (nie tylko dotyczących zdrowia i życia, ale także tzw. defektów estetycznych), dawałaby ona równocześnie szansę działań zawodowych czy społecznych bez konieczności trwałej czy chociażby czasowej rezygnacji z nich²⁶. Motyw ten określa się niejednokrotnie mianem „równouprawnienia reprodukcyjnego” lub „reprodukcyjnej emancypacji kobiet”;
 - sztuczna macica stwarzałaby ponadto możliwość realizacji tzw. pragnienia ojcostwa niezależnego, odwołującego się do elementu żeńskiego czy macierzyństwa jedynie w postaci „niezbędnej konieczności” użycia do zapłodnienia komórki jajowej, która byłaby pobrana bezpośrednio od dawczyni czy wcześniej zdeponowana w banku oocytów.
 - sztuczna macica stwarzałaby także możliwość rozwoju aż do momentu „autonomicznego życia”²⁷ embrionów powstałych drogą zapłodnienia *in vitro* a następnie kriokonserwowanych i ostatecznie porzuconych przez swoich rodziców ze względu na niepodjęcie przez nich kolejnego projektu rodzicielskiego²⁸;
 - sztuczna macica umożliwiłaby ponadto bardziej niezależne badania nad klonowaniem reprodukcyjnym, które „teoretycznie byłoby w stanie zaspokoić niektóre szczególne potrzeby, jak np. kontrola ludzkiej ewolucji; selekcja osobników ludzkich o cechach wybitnych; wybór płci dziecka; wyprodukowanie dziecka będącego «kopią» drugiego; wyprodukowanie dziecka dla par, których bezpłodność jest nieuleczalna”²⁹.

²⁴ Ten zespół chorobowy nosi nazwę zespołu Mayer – Rokitansky – Küster – Hauser (syndrom MRKH). Pierwszy raz został opisany w literaturze medycznej przez C.A.J. Mayera w 1829 r. i nazywany *uterus bipartitus*.

²⁵ Resekcja macicy może być wynikiem wskazań medycznych celem ratowania życia matki, ale może być podejmowana także jako zabieg trwale sterylizujący.

²⁶ Coraz częściej niestety takie rozumienie ciąży – jako stanu chorobowego i okresu nieproduktywnego dla kariery zawodowej – pojawia się i w naszych, jeszcze „nieektogenetycznych” czasach. Wobec tego faktu należy zwracać szczególną uwagę na politykę prorodziną. Szerzej na ten temat pisze: M. Szyszka, *Promocja zdrowia w rodzinie – zadania dla polityki rodzinnej*, w: *Zdrowie i choroba w kontekście psychospołecznym*, red. K. Popławski, M. Skrzypek, E. Albińska, Lublin 2010, s. 337-338.

²⁷ „Autonomiczne życie” w przypadku ektogenezy rozpoczyna się nie od momentu naturalnego czy wspomaganego porodu, ale od momentu wyjęcia dziecka ze sztucznej macicy, fakt ten stwarza dodatkowe zawiłości prawne. Na temat prawnego rozumienia faktu urodzin pisze: T. Ślipko, *Współczesna debata nad ustawą o aborcji*, w: *Aborcja*, red. tenże, M. Starowieyski, A. Muszala, Kraków 2010, s. 109-112.

²⁸ Na temat innych form podejścia do embrionów zamrożonych zob.: W. Surmiak, *O „zbytecznym” życiu w „zamrażarce”. Etyczna ocena wytwarzania zarodków nadliczbowych i kriokonserwacji*, w: *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, Katowice 2010, s. 250-261.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*» dotycząca niektórych problemów bioetycznych, Watykan, 8 września 2008 r., nr 28. Warto dodać, że tak sformułowana definicja klonowania

- sztuczna macica dawałaby w końcu możliwość produkcji embrionów w celu stworzenia swoistej rezerwy organów czy komórek możliwych do wykorzystania w terapii osób już urodzonych.

Z kolei w przypadku ektogenezy częściowej mogłyby się znaleźć następujące motywy podejmowania badań nad *artificial uterus project*:

- w przypadku decyzji o przerwaniu ciąży i przy zastosowaniu technik aborcyjnych nieuszkodzających embrionu czy płodu, ektogeneza częściowa dawałaby możliwość przeniesienia dziecka do sztucznej macicy i pozwalałaby na jego dalszy rozwój aż do momentu osiągnięcia autonomicznego życia;
- w przypadku nadużywania przez kobietę alkoholu, nikotyny czy innych środków odurzających ektogeneza taka stwarzałaby możliwość przeniesienia rozwijającego się płodu do sztucznej – ale gwarantującej „ekologiczne zdrowie” dziecka – macicy³⁰;
- ektogeneza częściowa dawałaby równocześnie lepszą okazję do studiowania i praktykowania pewnych technik terapeutycznych czy chirurgicznych podejmowanych celem ratowania życia i zdrowia matki i dziecka;
- ektogeneza częściowa dawałaby w końcu poczucie bardziej zrównoważonego rozwoju prenatalnego dzieci (tzw. *fetal programming*), który w przypadku ciąży naturalnej nie może zostać zapewniony na skutek możliwych obciążeń chorobowych przekazanych dziecku przez matkę w okresie ciąży³¹.

wania reprodukcyjnego zostaje w Instrukcji uzupełniona o jej bioetyczną ocenę: „Gdyby klonowanie miało cel *reprodukcyjny*, podmiotowi klonowanemu narzuciłoby się z góry określony materiał genetyczny, skazując go w rzeczywistości – jak zostało powiedziane – na swego rodzaju *niewolnictwo biologiczne*, z którego trudno byłoby mu się oswobodzić. Fakt, że człowiek rości sobie prawo do samowolnego określania cech genetycznych innej osoby, stanowi *poważną obrazę jej godności oraz zasadniczej równości ludzi*. Szczególna relacja, istniejąca między Bogiem a człowiekiem od początków jego istnienia, jest źródłem oryginalności każdej osoby, co zobowiązuje do poszanowania jej wyjątkowości i integralności, również biologicznej i genetycznej. Każdy z nas spotyka w drugim istotę ludzką, zawdzięczającą swoje istnienie i swoje własne cechy miłości Boga, dla której jedynie miłość między małżonkami jest pośrednikiem, odpowiadającym zamysłowi Stwórcy i Ojca Niebieskiego”, tamże, nr 30.

³⁰ Warto pamiętać, że po około 40 minutach od spożycia przez ciężarną kobietę alkoholu poziom jego stężenia we krwi dziecka jest taki sam jak we krwi matki, por. P. Landwójtowicz, *Profilaktyka, diagnostyka i terapia dzieci z Alkoholowym Zespołem Płodowym (FAS) na przykładzie działań Katołickiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Opolu, Choroba alkoholowa jako czynnik dysfunkcjonalności rodziny*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, red. D. Krok, tenże, Opole 2010, s. 327-342.

³¹ „Alterations in the mother’s diet in pregnancy have, for example, been shown to program permanent changes in blood pressure, cholesterol metabolism, insulin secretion, and in a range of other metabolic, endocrine and immune parameters important in human disease. The obstetrical research group at the Catholic University in Leuven investigated how the altered glucose and aminoacid levels in the blood of the pregnant woman may affect the development of the baby”, I. Brosens, *The*

Z pewnością wielość proponowanych racji – niejednokrotnie jawiących się jako alternatywa umożliwiająca wyjście z trudnej sytuacji – stanowi poważne wyzwanie do podjęcia wzmoczonej obrony prokreacji i możliwości rozwoju człowieka na miarę jego godności.

3. PRÓBA OCENY BIOETYCZNEJ ARTIFICIAL UTERUS PROJECT

Niewątpliwie odkrycie możliwości rozwoju płodu poza łonem matki stanowiłaby ważne odkrycie na płaszczyźnie techniki biomedycznej. Samo opanowanie możliwości technicznych, to jeszcze nie wszystko. Pozostaje bowiem zawsze kwestia pojawiających się wraz z nimi problemów natury etycznej, które w konieczny sposób należy wziąć pod uwagę przy ocenie tego projektu naukowego.

Pierwszy z nich łączy się już z całą fazą eksperymentów dotyczących sztucznej macicy. W trakcie wspomnianych eksperymentów ludzkie embriony/płody traktowane byłyby jako elementy tego niezbędnego procesu, a to z kolei łączyłoby się nie tylko z ich instrumentalizacją, ale i z wielką ilością szkód, włączając w to także ich destrukcję. Używanie ludzkich zarodków czy płodów jako swoistych „testerów sprawności” sztucznej macicy sprzeciwiałoby się zasadom aplikowanym wobec medyczno-farmakologicznych eksperymentów stosowanych na ludziach, zarówno terapeutycznych, jak i nieterapeutycznych. W rozważanym przypadku zachodzi jeszcze jedna, dodatkowa okoliczność, a mianowicie ich podmiotem są osoby, które nie mogą w bezpośredni sposób wyrazić swojej zgody na udział w tych procedurach³².

Jak można łatwo zauważyć, w samym zamyśle projektu ektogenezy i w „uzasadniających” ją racjach nie zawiera się jedynie celowość terapeutyczna (szczególnie jeśli chodzi o ektogenezę całkowitą). Traktuje się tutaj o pewnym projekcie, który przewiduje nie tylko prawie całkowitą artyficyalizację rozmnażania, ale także jej denaturalizację czy wręcz debiologizację. Ektogeneza dawałaby możliwość wyprodukowania embriona z zastosowaniem technik sztucznej reprodukcji a następnie umożliwiłaby jego rozwój w sztucznym środowisku bez jakiegokolwiek – nawet tylko cielesnego – odniesienia do matki czy ojca³³.

Techniki ektogenezy konstruowałyby nade wszystko zgodę na radykalną desekualizację prokreacji postulowaną coraz częściej przez rodziny mono- czy homoparentalne. Z pewnością możliwość ektogenezy ułatwiłaby zrodzenie potomstwa nie tylko samym mężczyznom (bez konieczności odwoływania się do macierzyństwa zastępczego), ale i samym kobietom uciekającym od trudów okresu ciąży.

Challenge of Reproductive Medicine at Catholic Universities. Time to Leave the Catacombs, Leuven–Dudley 2006, s. 33.

³² Por. A.G. Spagnolo, M. Cicerone, *Etica della sperimentazione dei farmaci sui minori*, w: *L'interesse del minore tra bioetica e bio diritto*, red. L. Palazzani, Roma 2010, s. 97-98.

³³ Por. F.D'Agostino, L. Palazzani, *Bioetica...*, s. 92.

Ektogeneza otwierałaby ponadto możliwość „produkcji dzieci bez rodziców”, prokreacji anonimowych, w których tzw. sieroty od zawsze mogłyby wzrastać w zupełnie sztucznym środowisku. Nie jest bowiem jednoznacznie wykluczone, że w zakresie prac badawczych, nie pojawią się pokusy produkcji embrionów i ich dalszego typowo ektogenetycznego rozwoju dla czysto eksperymentalnych celów. Byłby to z pewnością jeden z definitywnych symptomów śmierci tradycyjnych celów rodziny³⁴.

Ektogeneza i badania nad stworzeniem sztucznej macicy niesie w sobie kolejny etap redukcjonizmu w stosunku do ludzkiej prokreacji. Naturalna obecność kobiety i mężczyzny w trakcie procesu przekazywania życia – rozumianego jako jego zaistnienie i rozwój do momentu urodzenia się dziecka – zostałby w skrajnej formie ektogenezy ograniczony do faktu dawstwa gamet. Prokreacja ludzka w totalny sposób stałaby się techniczną reprodukcją (replikacją) człowieka, tracąc całkowicie swój komunijny i wspólnototwórczy sens, a okres ciąży zostałby się w tym przypadku pozbawiony swoich najgłębszych zarówno osobowych, jak i relacyjnych znaczeń. Ciąża staje się w tej optyce pewnym koniecznym okresem rozwoju płodu ludzkiego pod stałą kontrolą odpowiedzialnych za ten rozwój maszyn.

Podczas gdy już w całym procesie sztucznej prokreacji pozaustrojowej widać znamiona coraz bardziej wyrafinowanej „produkcji człowieka”, to w przypadku ektogenezy zjawisko to nasiliłoby się z jeszcze większą mocą. Technologizacja ludzkiej prokreacji wskazuje, że brakuje obecnie tylko „inkubatora, który w całkowity sposób zastąpiłby matczyne łono w trakcie całej ciąży; choć za niedługo i to ostatnie ogniwo może być już dostępne”³⁵. Istnieją bowiem pewne racje, które wskazują, że z jednej strony coraz bardziej wydłuża się możliwość pozostawiania embrionu *in vitro*, a z drugiej strony zdobycze współczesnej neonatologii pozwalają na coraz wcześniejszy moment, od którego niedojrzały jeszcze płód jest w stanie przeżyć w warunkach inkubatoryjnych³⁶.

W opisywanych scenariuszach objawia się jednak najmocniej zredukowany obraz macierzyństwa związanego w naturalny sposób z osobową strukturą bycia

³⁴ Św. Augustyn wymienia triadę: *fides, proles, sacramentum*. Z kolei św. Tomasz z Akwinu mówi o: *procreatio et educatio proles, mutuum adiutorium, remedium concupiscentiae*, por. K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorki charakteru personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007, s. 340–364.

³⁵ „Per ora manca solo che una incubatrice sostituisca l’utero materno durante l’intera gestazione: ma tra non molto anche questo ultimo anello sarà disponibile”, S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio*, Milano 1997, s. 185.

³⁶ W perinatologii wcześniejsze przyjście na świat określa się mianem wcześniactwa. Urodzenie dziecka następuje wtedy pomiędzy 22 a 37 tygodniem ciąży (przed 259 dniem ciąży). Poród przed ukończeniem 22 tygodnia ciąży uznawany jest za poronienie, ze względu na skrajną niedojrzałość organizmu dziecka, uniemożliwiającą samodzielne życie poza organizmem matki. Poród przed 32 tygodniem ciąży określane są jako skrajne wcześniactwo. W Polsce notuje się większy odsetek porodów przedwczesnych niż w innych krajach Unii Europejskiej. W 2004 r. w Polsce urodziło się 25475 noworodków przed 37. tygodniem ciąży, co stanowi 7,1% wszystkich urodzeń. Z tego 4552 (1,3%) noworodki urodziły się w skrajnym wcześniactwie. Warto dodać, że dziecko urodzone po 42 tygodniu ciąży uznawany jest za noworodka przynoszonego.

kobietą i matką. Macierzyństwo stanowi bowiem szczególną formę wyrażenia miłości w formie daru z siebie, dlatego nie może być ono reinterpretowane jedynie w duchu skrajnie biologistycznych czy fizjologicznych ujęć³⁷. Pisał na ten temat bł. Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*: „Macierzyństwo kobiety, w okresie pomiędzy poczęciem a urodzeniem dziecka, jest procesem biofizjologicznym i psychicznym, który współcześnie jest lepiej znany niż w przeszłości i stanowi przedmiot wielorakiej wiedzy. Analiza naukowa w całej pełni potwierdza fakt, że sama konstytucja cielesna kobiety oraz jej organizm zawierają w sobie naturalną dyspozycję do macierzyństwa, do poczęcia, brzemienności i urodzenia dziecka jako następstwa małżeńskiego zjednoczenia z mężczyzną. Odpowiada to zarazem psychofizycznej strukturze kobiety. Wszystko, co na ten temat wnoszą odnośne dziedziny wiedzy, jest ważne i pożyteczne, jeśli tylko nie ograniczają się do wyjaśnienia wyłącznie biofizjologicznego kobiety i macierzyństwa. Taki „zredukowany” obraz szedłby w parze z materialistycznym pojmowaniem człowieka i świata. Wówczas niestety zagubilibyśmy to, co najistotniejsze: macierzyństwo jako fakt i fenomen ludzki tłumaczy się w pełni na gruncie prawdy o osobie. Macierzyństwo jest związane z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru”³⁸. Kobieta, stając się matką, staje się nią w całej rozpiętości i zarazem głębokości własnego życia. Nie tylko każdy jej organ, nie tylko każda komórka, nie tylko całe jej ciało są zaangażowane w to szczególne doświadczenie, gdyż bycie matką jest doświadczeniem całkowicie angażującym psychikę i ducha kobiety.

Ektogeneza pozbawiłaby zatem kobietę tych specyficznie ludzkich i relacyjnych doświadczeń, które rozpoczynają się w momencie poczęcia się dziecka i trwają przez całe jej życie, obejmując wszystkie wymiary jej egzystencji (duchowe, afektywne, wychowawcze). To specyficzne doświadczenie odnosi się także – co warto zauważyć – do matki zastępczej (surogatki), z którą przez dziewięć miesięcy dziecko wchodzi w relację jako kobietą, a nie tylko „wynajętym łonem” (maszyną), którego zadaniem jest donosić ciążę i urodzić czyjeś dziecko³⁹.

Zgłębianie wiedzy na temat ektogenezy musi oczywiście, wziąć pod uwagę, że dopuszczenie takiego typu przebiegu ciąży, pozbawiałoby także samego człowieka znaczących i wielorakich przeżyć okresu życia prenatalnego, o których tak dobitnie mówi dzisiaj psychologia i pedagogika. Te przeżycia dziecka umiejscawiają się pomiędzy doświadczeniem z jednej strony ciepła matczynego łona, a z drugiej zaś strony dziewięciomiesięcznym okresem mocnego i dialogicznego związku z matką⁴⁰.

³⁷ D. Kornas-Biela, *Pedagogika prenatalna – nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin 2009, s. 118-119.

³⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Watykan, 15 sierpnia 1988, nr 18.

³⁹ P.A. Iacobelli, *Bioetica della nascita e della morte. Storia (incompiuta) dell'esistere umano*, Roma 2008, s. 258.

⁴⁰ Nieadekwatnym wydaje się tutaj porównywanie braku przeżyć prenatalnych dziecka w wyniku ektogenezy z przypadkami dzieci adoptowanych lub dzieci, które rodzą się po przeżyciu ciąży, kiedy matka dziecka znajduje się w nieodwracalnym stanie życia komatynego (macica jest w tym przypadku rodzajem kompleksowego inkubatora, brakuje relacji matka–płód).

Rozwój przedurodzeniowy wpływa w istotny sposób na historię życia jednostki. Niejednokrotnie jeden niewłaściwy fakt z tego – tak bardzo wrażliwego – okresu życia może mieć znaczący wpływ na dalszy rozwój psychiczny i edukacyjny dziecka. Matczyne łono – jak pisze C.V. Bellini – jest „mikrokosmosem pełnym bodźców: dźwięków (głosów, bicia serca mamy, jej oddechu, dźwięków zewnętrznych), smaków i zapachów (wszystko, co mama spożywa jest w pewien sposób przez dziecko filtrowane, przechodzi przez płyn owodniowy i dostarcza smaków i zapachów), ruchów (mama tancerka stymuluje ruchem swe dziecko, w przeciwieństwie do mamy leżącej w łóżku z racji zdrowotnych). Wszystkie te bodźce dochodzą do płodu i mają swoją użyteczność; w rzeczywistości służą one modelowaniu się jego systemu nerwowego i tworzą pewien rodzaj prenatalnego przyswajania wiedzy. Rozwój systemu nerwowego zależy w rzeczywistości nie tylko od tego, co jest zapisane w DNA, ale i od stymulacji zewnętrznych. Środowisko zewnętrzne w pewien sposób daje się także poznać dziecku poprzez filtr matczynego brzucha i zawartego w niej płynu”⁴¹. Rozwój psychiki w okresie prenatalnym, wymiana sensoryczna i afektywna pomiędzy matką a płodem, stanowią z pewnością niezapomniane doświadczenie pierwszych miesięcy życia. Tych wszystkich bodźców byłoby pozbawione dziecko, które wzrastałoby przez dziewięć miesięcy w całkowicie sztucznym środowisku.

Z kolei próby usprawiedliwienia badań nad ektogenezą z racji np. zapewnienia rozwoju embrionom zamrożonym, wobec których nie ma już dalszego projektu rodzicielskiego, czy też zagwarantowanie możliwości rozwoju płodom abortowanym, jest sprzeczne z podstawowymi zasadami etyki i teologii moralnej, gdyż cel nie uświęca środków. Nawet najlepszy cel podmiotowy czynu nie czyni dobrym złego działania człowieka⁴².

Wydaje się tutaj daleko bardziej słusznym odwołanie się do prewencyjnego – psychologicznego i nierzadko ekonomicznego – wsparcia kobiety, rozważającej usunięcie swojego dziecka, niż myślenie o ewentualnym dokończeniu jego rozwoju w laboratorium. Z pewnością, aby pokonać te wszystkie mentalnościowe trudności, niezbędnym jest zaangażowanie się w obronę i ochronę życia wielu ludzi

⁴¹ „Il grembo della madre rappresenta un microcosmo pieno di stimoli: rumori (voci, battito cardiaco della mamma, respiro materno, suoni esterni), sapori e odori (tutto quello che la mamma mangia viene filtrato in certa misura, passa nel liquido amniotico e lo impregna di odori e di sapori), movimento (la mamma ballerina darà stimoli ben diversi dalla mamma confinata a letto per motivi di salute). Questi stimoli arrivano fino al feto ed hanno una loro utilità: infatti, serviranno a rimodellare il sistema nervoso del feto e a fornirgli una forma di apprendimento prenatale. Lo sviluppo del sistema nervoso infatti dipende oltre che da quanto iscritto nel DNA, anche da come e quanto è stimolato dall'esterno. E l'ambiente esterno in una certa misura si fa conoscere al feto tramite il filtro della pancia materna e del liquido in essa contenuto”, C.V. Bellini, *L'alba dell'io. Dolore, desideri, sogno, memoria del feto*, Firenze 2004, s. 15-16.

⁴² „Bonum causatur ex integra causa, malum ex singularibus defectibus”, S.Th. I-II, q. 19, a.6, ad.1. Warto dodać jeszcze jedno zdanie – typowo podręcznikowe: „Un'intenzione buona non può rendere nè buono nè giusto un comportamento cattivo per il suo oggetto; al contrario, un'intenzione cattiva, potrebbe rendere cattivo un atto, che, in sè, può essere buono”, E. Colom, A. Rodríguez-Luño, *Scelti in Cristo per essere santi*, t.1: *Morale fondamentale*, Roma 2008, s. 189.

i całych środowisk, konieczny jest niezbędny czas i posiadanie wystarczających moralnych i fizycznych sił.

Dziecko, które jest podmiotem i jako taki powinno być pojmowane, jest tymczasem w całej tej wizji zredukowane do formy produktu, wokół którego tworzą się pewne nowe, ale i specyficzne relacje społeczne⁴³. Już bowiem techniki sztucznego zapłodnienia sprawiły, że albo całkowicie zniknęli, albo „zredefiniowali się” ojciec i matka dziecka, gdyż ich miejsce zajęły oocyty i spermatoocyty. Co więcej, jeżeli współżycie seksualne ojca i matki zostało zastąpione przez strzykawki i sondy, jeżeli zatraciło się pojęcie macicznego łona a pojawiła się wynajęta macica, jeżeli zniknęło macierzyństwo i ojcostwo a pojawiły się jedynie „funkcje rozrodcze i biologiczne”, a samo dziecko jest jeszcze przed swym urodzeniem wartościowane (diagnozowane), zamrażane, nawet eliminowane, to przy zastosowaniu ektogenezy technicyzacja ludzkiej prokreacji osiągnie swoją formę szczytową z jeszcze silniejszym zabarwieniem eugenicznym⁴⁴. Propozycje możliwości odwołania się do ektogenezy – choć pozostające ciągle w fazie badań i przyszłości – jawią się jako ostateczne zwiedzenie człowieka ku bezczynności i wygodzie bez jakiegokolwiek próby podejmowania życiowych trudów. A wszystko to w imię rzekomego rozwoju, który niestety w tym przypadku – jak i wielu innych – może obrócić się przeciwko człowiekowi.

RIASSUNTO

Gravidanza senza la donna incinta – ectogenesi e un tentativo della sua verifica bioetica

Questo articolo presenta il tema dell'ectogenesi che analogamente alla maternità surrogata, scinde la gestazione dalla procreazione, introducendo una ulteriore artificializzazione. L'ectogenesi riguarda le possibili future tecnologie (adesso predizioni futuristiche, fantasione) di una gravidanza extracorporea in un utero artificiale. Ci sono due metodi dell'ectogenesi: parziale quale interverrebbe dopo una prima fase di vita intrauterina e altra è l'ipotesi di una gestazione artificiale completa – dalla fecondazione al parto. Dietro di progetto di ectogenesi non c'è solo una finalità terapeutica: si tratta di un progetto che presuppone una de-naturalizzazione, de-biologicizzazione e de-sesualizzazione della riproduzione aprendo ad una artifizializzazione completa del nascere.

Key words: bioethics, pregnancy, ectogenesis, artificial uterus, motherhood, fatherhood

⁴³ „Il processo tecnico procede infatti da due lati opposti del tunnel: da una parte si prolunga l'autonomia dell'embrione in provetta, dall'altra si anticipa il momento in cui il neonato prematuro è in grado di sopravvivere fuori dal grembo materno. Il figlio che già ora si configura come un oggetto, si trasformerà in prodotto e, intorno al suo statuto, si costruiranno rapporti sociali nuovi”, tamże.

⁴⁴ Selekcja embrionów stanie się możliwa bez odwoływania się do rodziców, gdyż sam biolog czy medyk będzie mógł decydować o przydatności embrionu do inkubacji, będzie mógł decydować o stwarzaniu bardziej lub mniej optymalnych warunków dla rozwoju dziecka, uzasadniając to chociażby „racjami badań naukowych”, M.L. Di Pierto, *Bioetica e famiglia...*, s. 202-203.

Ks. Livio Melina

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia

LO SPLENDORE DELLA FAMIGLIA NEL CONTESTO DELLE TRASFORMAZIONI DI OGGI

«Voi siete la luce del mondo» (Mt 5,14): la parola che Gesù rivolse ai discepoli è riecheggiata sulla bocca del Beato Giovanni Paolo II, indirizzata specialmente alle famiglie. «Ogni famiglia porta una luce e ogni famiglia è una luce», una luce che deve illuminare la strada della Chiesa e il futuro del mondo. Era sabato 8 ottobre 1994 e in piazza San Pietro migliaia di famiglie si erano raccolte per l'incontro mondiale a conclusione dell'Anno della Famiglia. In quell'indimenticabile serata, bagnata dal tepore dell'ottobratura romana, la piazza brulicava delle luci delle candele, che ognuno portava nelle mani e certo anche questo spettacolo ispirò il Papa, in quel suo discorso «improvvisato, dettato dal cuore e ricercato da parecchi giorni nella preghiera».

Non si trattava però di un'applicazione estemporanea, senza fondamento teologico. Al contrario: infatti nel Concilio Vaticano II la Chiesa si era interrogata sulla propria identità: «Chiesa, che dici di te stessa?» e la risposta era stata: «Sono *Lumen gentium*, la luce del mondo!». Se Cristo è la luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo, la Chiesa ne riflette lo splendore a vantaggio di tutte le genti (LG, n. 1). Ora proprio la costituzione conciliare *Lumen gentium* parla della famiglia cristiana come «piccola chiesa domestica» (n. 11), che dunque porta anch'essa nel mondo la luce di Cristo. Ogni famiglia, proprio perché riflette la verità originaria della vocazione all'amore, iscritta dal Creatore nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, porta una luce indispensabile al cammino dell'umanità, una luce per la vita di ogni persona. Ognuno di noi, nato in una famiglia vive della memoria di questa luce.

1. L'ANALISI: OSCURAMENTO DELLA FAMIGLIA

E nondimeno quello a cui assistiamo nella nostra società è un grave oscuramento della famiglia nella sua identità e nella sua capacità di portare luce alla vita degli uomini. Il fenomeno può essere descritto come la *privatizzazione dell'amore*, ricondotto a un fatto meramente soggettivo, portando come conseguenza la *privatizzazione del matrimonio*, che non è più posto all'origine della famiglia. Ciò che oggi è messo radicalmente in questione è proprio il nesso tra matrimonio e famiglia. Si sta affermando nel costume e nelle legislazioni una tendenza per cui il matrimonio cessa di essere una realtà che ha una sua costitutiva dimensione sociale e diventa sempre più un contratto di diritto privato, frutto di una scelta individuale, che dipende dal progetto di vita di ciascuno.

A. La liquidazione della famiglia

In effetti, il contesto culturale nel quale ci troviamo non presenta semplicemente una crisi della famiglia e del suo ruolo educativo tradizionale, ma documenta come sia operante una strategia per “liquidarla”. La parola va presa nel suo significato letterale, prima che in quello metaforico, secondo l’analisi del noto sociologo Zygmunt Bauman. Egli definisce la nostra epoca come “modernità liquida”, caratterizzata dalla deregolamentazione e privatizzazione dei compiti e dei doveri propri della modernizzazione. I suoi valori sono la velocità, il cambiamento, il flusso, il temporaneo e la precarietà; come tale non può tollerare la famiglia, la classe, il vicinato, la comunità parrocchiale: deve “liquefarli” o “liquidarli”.

Così Bauman parla di *amore liquido*: anche l’amore diventa un fatto commerciale, da ipermercato: nella modernità liquida diventa “normale” adeguare i rapporti di coppia ai rapporti commerciali, con l’amore e il partner alla stregua di un bene, cui ho diritto e che prendo o getto via quando mi sono stancato, perché all’orizzonte si profila un “prodotto”, che promette di gratificarmi di più. La modernità liquida è dominata dalle voglie che contrastano con i desideri coltivati, principio di stabilità¹. Se le cose stanno così, ecco spiegata l’offensiva contro la famiglia fondata sul matrimonio, che non si adegua alle nuove regole, anzi alla *deregulation*: occorre liquidarla.

B. L’anti-cultura dell’autonomia assoluta

A questi fenomeni di carattere economico, sociale e di costume è sottesa anche una ben organizzata strategia culturale, una vera e propria rivoluzione, che a partire dal linguaggio tende ad insediarsi nella mentalità e nelle istituzioni giuridiche dell’Occidente e poi via via a livello globale, in tutto il mondo come una sorta di neo-colonialismo². Il principio del diritto di scelta da parte dell’individuo viene affermato come un assoluto nell’ambito della sessualità, della riproduzione, della vita, ed esso funziona come un fattore di decostruzione delle forme naturali e tradizionali dei rapporti nella famiglia, nella comunità locale e nella società.

In nome di questo concetto individualistico di libertà e di autonomia si afferma che qualsiasi concezione della propria sessualità ha eguale diritto di essere praticata e si esige l’equiparazione giuridica di ogni pratica, dalle unioni di fatto all’omosessualità, al transessualismo; si rivendicano come diritti appartenenti alla “salute riproduttiva” quelli alla contraccezione, all’aborto libero, alla fecondazione artificiale. Il principio di autonomia si associa a quello di uguaglianza, nel configurare un’assoluta neutralità da parte dello Stato sui giudizi circa le diverse forme di

¹ Cf. Z. Bauman, *L’amore liquido*, Laterza, Bari 2004.

² In merito si veda: M.A. Peeters, *The specificity of Christian kerygma in the face of the new global ethic*, Kampala, 9 June 2005; E. Roccella, L. Scaraffia, *Contro il cristianesimo. L’Onu e l’Unione Europea come nuova ideologia*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 2005.

realizzazione della sessualità umana. Esse appartenerebbero alla sfera privata; alla legge civile spetterebbe solo di garantire l'eguaglianza dei diritti. Ma tale neutralità dello Stato implica la considerazione della famiglia come una sovrastruttura puramente convenzionale, una forma transeunte tra le tante, da cui ci si può e anzi ci si deve emancipare.

Fa parte di questa manipolazione anche l'attuale discorso della "pluralità di modelli" di famiglia (convivenze, unioni di fatto etero e omosessuali, unioni temporanee, ecc.), basato sul pluralismo di concezioni³. Esso manifesta un apparente cambio di strategia: non si parla più di "fine della famiglia", ma di "pluralismo dei modelli familiari", che senza metterla in discussione arricchirebbero il panorama delle possibilità. Questo discorso si colloca evidentemente all'interno di un'impostazione radicalmente scettica: si continua a parlare di famiglia, a condizione che sia vuota di contenuto. Ora, se qualsiasi tipo di convivenza può essere considerato una famiglia, allora la famiglia ha semplicemente cessato di esistere⁴.

2. LA LUCE DELLA FAMIGLIA

Di fronte all'oscuramento della famiglia, alla perdita della sua identità, occorre ritrovare la sua originaria verità, al di là delle deformazioni storiche della sua fisionomia. Ma dove ritrovare questa verità?

A. Il rimando al "principio"

«In principio non era così» (Mt 19, 8): così Gesù rispose ai farisei che lo interrogavano a proposito delle condizioni del divorzio. Con questa espressione Gesù si riferisce al piano di Dio creatore, che sta all'origine di tutto. Non è solo il rinvio ad un passato, ma alla verità che permane nel tempo, perché è l'origine di ogni cosa, secondo la sapienza creatrice di Dio. E questa è già una buona notizia: esiste un piano di Dio sulla famiglia! Essa fa parte del disegno sapiente del Creatore, non è un prodotto storico delle contingenze. E' in questo piano di Dio, dunque, che possiamo trovare la sua identità permanente.

Il rimando al principio è la via che vogliamo seguire anche noi. Che cos'è il *principio*? Letteralmente e prima di tutto è il racconto della *creazione*, che troviamo nel libro della Genesi, soprattutto il primo capitolo, che culmina nella creazione dell'uomo e della donna "a immagine e somiglianza" di Dio. L'immagine di Dio nella sua totalità non è nell'uomo solo o nella donna sola, ma in entrambi come comunione di persone. Per questo il riferimento alla creazione, indica che la comprensione del matrimonio non si basa su una teoria fisica o biologica, ma su

³ Cf. L. Roussel, *Les nouveaux modèles familiaux*, Paris 1984; J.H. Hagan, „Nuovi modelli di famiglia”, in Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Dehoniane, Bologna 2003, pp. 635-639.

⁴ Cf. J.-J. Pérez-Soba, *El corazón de la familia*, Presencia y Diálogo, Madrid, 2006, p. 106.

una categoria personale come è quella di vocazione. Ce lo ricorda un brano della esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Familiaris consortio*: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, nello stesso tempo lo ha chiamato all'amore. Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale di amore. Creandola a sua immagine e somiglianza e conservandola continuamente nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione e di conseguenza anche la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, per tanto, la vocazione fondamentale e nativa di ogni essere umano»⁵.

L'allusione al principio ci rimanda però anche al vangelo di Giovanni: «In principio era il Verbo» (Gv 1, 1), che si riferisce a *Cristo* stesso, «per mezzo del quale tutto fu fatto». Lui, il Figlio, è l'immagine perfetta del Padre, che si manifesta alle nozze di Cana anche come Sposo. Così, per trovare l'identità del matrimonio dobbiamo guardare non solo alla creazione, ma soprattutto al Figlio e al mistero delle relazioni trinitarie: la relazione del Padre col Figlio e lo Spirito Santo, come dono di amore, che permette di vivere tale identità filiale.

Ed infine il rimando al principio allude anche al *cuore* dell'uomo, che è il principio degli atti umani, come ricorda il Signore Gesù stesso (Mc 7, 21-23). L'identità personale di ciascuno è scritta nel suo cuore, da dove provengono le parole e le azioni. La verità del principio è custodita dunque non solo nelle Scritture, ma anche nel cuore, cioè nella memoria più intima della persona, nella sua coscienza, diremmo noi. Come riconoscere dunque quella verità?

B. Le esperienze originarie

Il modo con cui Giovanni Paolo II ci ha insegnato a leggere la Sacra Scrittura nelle sue Catechesi del mercoledì implica come metodo una circolarità ermeneutica feconda tra la parola di Dio e le esperienze originarie dell'uomo, che reciprocamente si illuminano. Partire dall'esperienza ci conduce ad una realtà concreta e vissuta, che sta alla base della nostra vita, e che rende il nostro discorso lontano da un formalismo impersonale. E' una realtà comune ad ogni uomo e quindi non estranea neppure a chi non crede nella Rivelazione. «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2, 18): a partire dalla solitudine originaria, il racconto della creazione indica una serie di esperienze primordiali, originarie, nelle quali si manifesta la verità dell'uomo, che possono guidare la sua condotta personale, esperienze delle quali Dio si serve per rivelare il suo piano all'uomo. E' proprio in questo cuore intimo dell'esperienza che si dà la luce, che guida l'itinerario morale di ciascuno e il cammino della civiltà umana: quello che la tradizione ha chiamato col nome di «legge naturale». Si tratta di una luce che illumina l'identità dinamica del nostro essere e la sua crescita verso la maturità.

⁵ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 11.

Ora, proprio la famiglia è la dimora di tali esperienze primordiali, che costituiscono la luce indispensabile al cammino della vita. Ne ripercorriamo dunque le tre fondamentali, che stanno al cuore di ciascuno di noi: riconoscersi figlio, essere sposo e sposa, diventare padre e madre. Esse sono così decisive che il successo o l'insuccesso della vita è legato proprio alla loro realizzazione.

a) riconoscersi figlio

Ogni uomo nella nascita riceve una prima fondamentale identità, quella di *essere figlio*, un'identità incancellabile e decisiva. L'inizio non è da me deciso: mi è dato. La dignità di ogni uomo comporta un'esigenza, tante volte dimenticata: quella di essere generato da un atto di amore. In tal modo la relazione della persona con l'amore è un vincolo talmente intimo che ci riporta all'inizio della nostra esistenza di uomini. E' importante notare che non si tratta di un fatto che dipenda da una nostra scelta.

Di qui l'importanza della famiglia come prima comunione di amore, che sta all'origine della vita di un uomo, luogo di amore vero che offre tutti i mezzi per lo sviluppo adeguato della persona, che si è destata alla vita. Così la relazione tra genitori e figli porta in sé un carattere di definitività. La famiglia è il luogo dove ogni persona è accettata per quello che è, senza condizioni, e non per quello che riesce a fare. La famiglia, essendo una comunità originaria, situa la comunione al principio, come una verità iniziale e non solo finale, esito di un accordo.

Senza questa relazione primaria, ogni scelta successiva, specialmente quella che riguarda il matrimonio, resta compromessa dalla debolezza di una volontà senza radici. Per poter formare nel matrimonio una vera comunione di persone si deve aver sperimentato *la libertà* come una dimensione che nasce e si alimenta dalla relazione con un'altra persona. La libertà dell'uomo non è indifferenza che sceglie senza presupposti, né arbitrio senza limiti. Quella umana è una libertà creata, che proprio in questa origine esiste, trovandovi una comunione prima, a cui far riferimento. Per poter giungere ad essere un buon coniuge è necessario aver accettato liberamente il proprio esser figlio. Si capisce così meglio, per contrasto, come l'individualismo abbia generato una concezione perversa di libertà, sradicata dalla relazione originaria di figliolanza e quindi incapace di donarsi.

b) essere sposi

Si può cogliere a questo punto anche l'importanza del corpo, che non è qualcosa di estraneo alla persona, quasi un materiale informe, a cui si potrebbe attribuire qualsiasi significato. Se fosse così, il corpo sarebbe incapace di fondare una comunione reale tra le persone e ne resterebbe estraneo. Esso è invece il segno visibile della realtà invisibile della persona, così che la differenza sessuale, iscritta nel corpo, indica la vocazione personale ad una forma specifica di comunione delle persone: quella che le fa «essere una sola carne», secondo le parole della Genesi.

La dinamica affettiva, radicata nella nostra corporeità e che sta all'origine dell'agire umano, è una chiamata ad aprirsi all'altro, anzi è addirittura una chiamata al dono di sé per accogliere l'altro e uscire così dalla solitudine originaria. Lo ricorda la costituzione conciliare *Gaudium et spes*, in un passo particolarmente caro a Giovanni Paolo II, che tante volte lo ha citato: «L'uomo, che sulla terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono di sé» (n. 24). Ciò raggiunge il suo vertice naturale e sacramentale nella relazione sponsale con un'altra persona di sesso diverso, nella quale il "dono sincero di sé" si realizza in forma unica ed esclusiva, totalizzante e irrevocabile nel segno del corpo. Secondo *Mulieris dignitatem*, «nell'unità dei due l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere uno accanto all'altro oppure insieme, ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro» (n. 7). Così essi esprimono una certa somiglianza con la comunione delle Persone Divine, che riveste dunque in qualche modo una funzione di causalità esemplare rispetto all'amore umano, pur salvaguardando rigorosamente i limiti dell'analogia.

c) diventare padri e madri

Che la crisi del generare, la quale affligge in modo ormai preoccupante le società occidentali del benessere in declino demografico, abbia a che fare con una crisi della speranza, è affermazione generalmente condivisa. L'eclissi della paternità è l'espressione radicale della malattia della libertà, la quale, staccata dall'origine e dai legami, finisce necessariamente col perdere ogni slancio verso il futuro e col ripiegarsi sul progetto di un'autorealizzazione individualistica⁶.

Ma la speranza non va da sé, essa è la più sorprendente delle virtù: per poter sperare bisogna aver ricevuto una grande grazia, bisogna essere molto felici, diceva Charles Péguy⁷. La sovrabbondante fecondità del dono originario fruttifica nel sacramento del matrimonio come un'apertura generosa a comunicare il dono ricevuto. «La grande legge dell'amore non è forse quella di donarsi l'uno all'altro, per donarsi insieme?»⁸. Non si tratta allora di una regola estrinsecamente imposta, ma della dinamica inscritta nell'amore. E pertanto, la paternità e maternità non si configurano né come un progetto puramente umano, da deliberare con cautela e da costruire eventualmente con le proprie forze, né come pretesa di un diritto assoluto, quasi il figlio potesse essere oggetto di una rivendicazione. Per diventare veramente padri, occorre cominciare innanzitutto col «piegare le ginocchia davanti al

⁶ Cf. A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio – Famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 105-122. Si veda anche il numero XII/2 (1996) della rivista *Anthropotes*, dedicato monograficamente al tema della paternità; inoltre: G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e pensiero, Milano 1991.

⁷ Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Œuvres poétiques complètes*, «La Pléiade», Gallimard, Paris 1975, p. 578.

⁸ A. Mattheeuws, *Les "dons" du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, IET, Bruxelles 1996, 154.

Padre, dal quale ogni paternità prende nome» (Ef 4,14-15). Il figlio potrà così essere ricevuto come un ospite che viene da lontano, frutto e dono sovrabbondante di un amore, che ha nel mistero di Dio la sua prima origine e il suo ultimo destino.

A partire da queste esperienze primordiali, iscritte nella memoria e nel cuore di ciascuno, delle quali la famiglia è il luogo di custodia, si può delineare un itinerario di formazione del soggetto umano: riconoscersi figlio, per essere sposo e diventare finalmente padre e madre.

3. LA BELLEZZA SPECIFICA DELL'AMORE CONIUGALE E FAMILIARE

Dopo aver segnalato le ragioni dell'oscurarsi della famiglia e aver richiamato la luce di quelle esperienze originarie che sono custodite nella famiglia, possiamo ora mettere a fuoco i contenuti fondamentali della spiritualità coniugale e familiare. Se i Padri del Concilio hanno valorizzato molto e con affermazioni innovative il tema dell'amore⁹ e se hanno saputo indicare anche nella vita coniugale un cammino verso la santità¹⁰, in realtà non poterono sviluppare per gli sposi cristiani un concetto analogo a quello di carità pastorale, che avevano innovativamente coniato per i sacerdoti. Nei documenti del vaticano II, il tema della santità dei coniugi e dei genitori in realtà fa riferimento soprattutto all'aiuto vicendevole e alle responsabilità educative della famiglia. La questione degli atti coniugali specifici, pur dichiarati «onesti e degni»¹¹, non è ancora integrata in una prospettiva di santità, ma legata solo ad un arricchimento umano vicendevole.

Ci vorrà Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* (1981) per parlare finalmente di "carità coniugale". Si tratta di un'autentica novità, alla cui base sta il ricco insegnamento delle sue *Catechesi del mercoledì* sulla teologia del corpo. In effetti Egli afferma con accento e linguaggio nuovo: «L'amore coniugale raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è *il modo proprio e specifico* con cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità stessa di Cristo che si dona sulla Croce» (n. 13). In essa la partecipazione nello Spirito alla vita di Cristo «comporta quella totalità in cui entrano tutte le componenti della persona: richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà». Essa mira ad una unità profondamente personale, che mediante l'unione nella carne e al di là di essa conduce ad essere «un cuor solo e un'anima sola».

L'amore coniugale tra l'uomo e la donna diventa, per la presenza dello Spirito, mezzo di salvezza e cammino di santità: i coniugi donandosi reciprocamente l'uno

⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 49.

¹⁰ Cfr. *Lumen gentium*, n. 41.

¹¹ *Gaudium et spes*, n. 49: «*Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti et digni sunt*».

all'altra si comunicano nello stesso tempo la carità divina che abita il loro amore umano. In effetti la coniugalità implica sempre quell'intimità, che si affaccia nel richiamo del corpo e dell'istinto, si presenta come ricca di fascino singolare nell'affetto e nell'esultanza del sentimento e spinge così l'uomo e la donna all'accoglienza dell'altro e al dono di sé, sempre tuttavia attraverso la mediazione del corpo¹². Lo Spirito Santo, con la sua presenza trasformante è capace di ordinare e trasfigurare tutta la ricchezza che l'esperienza erotica implica, così che gli sposi non si comunicano l'un l'altro soltanto il proprio amore umano, ma anche ciò che di più prezioso Dio stesso ha comunicato loro, cioè il dono dello Spirito, in un cammino di progressiva crescita nella carità, di dilatazione a ricevere e donare l'amore divino. Si apre qui la strada per una "mistica nuziale", solidamente fondata nella teologia sacramentaria¹³.

Il grande teologo tedesco del sec. XIX, Matthias J. Scheeben ebbe a dire: «Il matrimonio è una "chiesa nella carne"»¹⁴. In effetti, se la Chiesa è il Corpo di Cristo ed è *Communio personarum*, che manifesta la somiglianza con la divina comunione della Santissima Trinità, allora il matrimonio è il sacramento in cui l'unione dei corpi degli sposi esprime e realizza quella comunione delle persone, che è il tempio in cui si celebra il culto spirituale a Dio. Tutto ciò conduce a concepire e vivere la realtà del matrimonio in una prospettiva sacramentale, cominciando a vedere nello sposo umano l'immagine di Cristo Sposo¹⁵.

Se non solo il momento della celebrazione, ma tutta la vita coniugale è segno sacramentale della carità di Cristo per la Chiesa, sua Sposa, allora essa si carica di una sorprendente positività e bellezza. La relazione sponsale è il veicolo per cui passa, in forza del sacramento, l'azione salvifica di Cristo tra i coniugi e quindi, a partire dai coniugi, per tutta la famiglia che si è costituita a partire dal loro matrimonio. Così la carità coniugale è sorgente di una carità genitoriale, filiale e fraterna (*caritas parentalis, filialis e fraterna*). I rapporti familiari che vengono dalla carne e dal sangue sono irrigati dall'amore divino e trasfigurati, in modo da ripresentare la paternità di Colui «da cui prende nome ogni paternità nel cielo e sulla terra» (*Ef* 3, 15), la obbedienza filiale di Gesù, il perfetto ed eterno bambino teandrico¹⁶, e la nuova fraternità che nasce dallo Spirito e che, pur rispettando ed anzi valorizzando

¹² Cfr. J. Noriega, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, p. 38.

¹³ Si vedano in proposito i già citati contributi di M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004; *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007.

¹⁴ Cfr. per la citazione attribuita a Scheeben: A. Kriekemans, *Preparazione al matrimonio e alla famiglia*, Vita e pensiero, Milano 1959, p. 93.

¹⁵ Analizza la spiritualità coniugale del Beato Giovanni Paolo II da questo punto di vista la recente opera di P. KWIATKOWSKI, *Lo Sposo passa per questa strada... La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli, Siena 2011.

¹⁶ Cf. H.U. von Balthasar, *Se non diventerete come questo bambino. Quattro meditazioni cristologiche*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 7-47.

la legge della prossimità e della preferenza, è sempre aperta ad accogliere anche chi non ha una famiglia propria¹⁷.

CONCLUSIONE: IL “MISTERO” DELLA FAMIGLIA, FONTE DI LUCE

«Questo mistero è grande, lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (*Ef* 5, 32). Il mistero della famiglia, radicata nel matrimonio è una grande luce per la vita del mondo. Nella mentalità contemporanea sussiste un equivoco che impedisce di riconoscere l'autentico valore conoscitivo del *mistero*. Abitualmente lo si intende come qualcosa di incomprensibile e di oscuro, e quindi come qualcosa cui non prestare attenzione, perché sarebbe una perdita di tempo per l'intelligenza occuparsene. Così il mistero della famiglia, relegato nell'irrazionale e nella sfera del soggettivo, è escluso dall'ambito pubblico della vita e non porta più il suo contributo di luce. Se si ritrova questo significato originario della parola mistero si riscopre anche la sua capacità di illuminare. Il mistero, diceva Gabriel Marcel, è ciò che, invisibile in se stesso, perché troppo luminoso, porta luce a tutto quanto lo circonda: senza di esso tutto piomberebbe nel buio¹⁸. La famiglia non è un problema, è un mistero: una verità originaria, che ci precede e che ci è intima, cui accostarci con venerazione.

Ora siamo in grado di capire quale splendore irradi il mistero della famiglia nella vita dell'uomo. Innanzitutto quello sulla verità dell'uomo, perché solo nella famiglia può comprendere la sua natura di figlio, che viene da un amore, che impara a condividere l'amore come fratello, che è chiamato a donarsi a sua volta come sposo o come sposa e che infine può scoprire la fecondità del suo amore come padre e come madre. Ma questa luce porta oltre: essa infatti è un primo riflesso nella creazione della luce che viene da Cristo, splendore del Padre. In Lui, Sposo della Chiesa, scopriamo che la famiglia umana è immagine creata della comunione divina della Santissima Trinità. Di questa comunione la famiglia cristiana è chiamata ad essere luminosa epifania, aprendo così all'uomo la strada verso Dio.

«Il futuro dell'umanità passa attraverso la famiglia», diceva 25 anni fa il Beato Giovanni Paolo II. Ora siamo in grado di cogliere quanto profetiche fossero quelle sue parole, per la drammaticità della situazione in cui ci troviamo a vivere. Nel buio della sera, in cui siamo, è necessario per la vita del mondo che splenda la luce del mistero della famiglia, nella sua originaria verità, e che essa sia posta sul mogio, per illuminare tutta la casa degli uomini.

¹⁷ Cf. J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.

¹⁸ Cf. G. Marcel, „Il mistero familiare”, in *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Città di Castello 1980, pp. 81-113.

Ks. Livio Melina

Instytut Jana Pawła II Studiów nad Małżeństwem i Rodziną
przy Uniwersytecie Laterańskim

BLASK RODZINY W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN

(Przekład z języka włoskiego Mariola Kozubek)

„Wy jesteście światłością świata” (Mt 5,14): te słowa, które Jezus skierował do uczniów, powróciły na usta błogosławionego Jana Pawła II, gdy zwracał się do rodzin. „Każda rodzina przynosi światło i każda rodzina jest światłem”, tym światłem, które powinno rozświetlać drogi Kościoła i przyszłość świata. Było to 8 października 1994 r. na placu św. Piotra, gdzie zgromadziły się tysiące rodzin, aby świętować zakończenie Jubileuszowego Roku Rodziny. Podczas tego niezapomnianego wieczoru, zanurzonego w ciepłe rzymskiego października, cały plac był rozświetlony blaskiem świec, które każdy trzymał w ręce i z pewnością także ta sceneria natchnęła Papieża, w jego „zaimprovizowanym przemówieniu, płynącym z serca a wyrastającym z kilkudniowej modlitwy”.

Przytoczenie tych właśnie słów nie było jednak czymś improwizowanym, pozbawionym podstaw teologicznych. Wprost przeciwnie: wraz z Soborem Watykańskim II Kościół zadał sobie pytanie o własną tożsamość: „Kościśle, co mówisz o sobie?”, a odpowiedź brzmiała: „Jestem *Lumen gentium*, światłem świata”. Jeśli Chrystus jest światłem, które oświeca każdego człowieka na świecie, to Kościół jest odzwierciedleniem tego blasku wobec wszystkich ludzi¹. Właśnie w konstytucji *Lumen gentium* jest mowa o rodzinie chrześcijańskiej jako o „małym Kościele domowym” (KK 11), który przynosi światło Chrystusa do świata. Każda bowiem rodzina właśnie dlatego, że odzwierciedla pierwotną prawdę o powołaniu do miłości, wrytą przez Stwórcę w sercu każdego mężczyzny i każdej kobiety, przynosi to właśnie światło, konieczne na tej drodze, którą podąża ludzkość, światło dla życia każdego człowieka. Każdy z nas urodził się w jakiejś rodzinie i żyje wspomnieniem tego światła.

1. ANALIZA: ZMIERZCH RODZINY

Tym niemniej w naszych czasach jesteśmy świadkami bardzo poważnego zmierzchu rodziny w odniesieniu do jej tożsamości i zdolności przynoszenia światła w życiu każdego człowieka. To zjawisko można określić jako *prywatyzacja miłości*, co w konsekwencji prowadzi do *prywatyzacji małżeństwa*, którego nie postrzega się już jako źródła rodziny. Tym, co dziś zostało najbardziej podważo-

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1 [odtąd cyt. KK].

ne, jest właśnie powiązanie małżeństwa z rodziną. Coraz bardziej znajduje swoje utwierdzenie – zarówno zwyczajowo, jak i legislacyjnie – taka tendencja, która pozbawia małżeństwo jego wymiaru społecznego, czyniąc je zwykłym kontraktem prawa prywatnego, owocem osobistego wyboru, który jest uzależniony od indywidualnych planów każdego.

A. Likwidacja rodziny

Patrząc na współczesną kulturę, zauważamy nie tyle kryzys rodziny i jej tradycyjnej roli wychowawczej, co skutki skutecznej strategii zmierzającej do „zlikwidowania jej”. I to określenie należy wziąć dosłownie, nie tylko w metaforycznym ujęciu wynikającym z analiz słynnego socjologa Zygmunta Baumana. On określa naszą epokę jako „płynna nowoczesność”, którą charakteryzuje wyjęcie spod kontroli państwa oraz prywatyzacja zadań i własnych obowiązków. Jej walorami są: tempo życia, przemiany, przepływ, tymczasowość i niepewność; tak pojęta nowoczesność nie jest w stanie tolerować rodziny, klasy, sąsiedztwa, wspólnoty parafialnej: musi je „upłynnić” lub je „zlikwidować”.

Podobnie Bauman mówi o miłości, jako o *płynnej miłości*: miłość także staje się wydarzeniem komercyjnym z wielkiego supermarketu: w płynnej nowoczesności czymś „normalnym” staje się dostosowanie relacji małżeńskich do relacji komercyjnych, miłość i partnera postrzega się za takie dobro, wobec którego mam własne prawa, a zatem biorę je lub odrzucam, gdy się nim zmęczę, ponieważ na horyzoncie pojawia się „produkt” bardziej obiecujący. Płynna nowoczesność jest zdominowana przez pragnienia stojące w sprzeczności z pragnieniami pielęgnowanymi, będącymi podstawą stabilności². A zatem jeśli tak się rzeczy mają, to uzasadniony jest ów atak na rodzinę opartą na małżeństwie, nie przystosowującą się do nowych reguł, co więcej do braku reguł (*deregulation*): trzeba ją zatem zlikwidować.

B. Antykultura absolutnej autonomii

Do tych fenomenów o charakterze ekonomicznym, społecznym i zwyczajowym dochodzi także odpowiednio zorganizowana strategia kultury, autentyczna rewolucja, która wychodząc od słownictwa, zmierza do osadzenia się w mentalności oraz w instytucjach prawnych Zachodu po to, aby stopniowo przenikać do całego świata jako swego rodzaju neokolonializm³. Zasada prawa wyboru jednostki zostaje usankcjonowana jako podstawowa w obszarze seksualności, rozrodczości i życia, funkcjonując jako czynnik dekonstruujący naturalne i tradycyjne formy relacji w rodzinie, we wspólnocie lokalnej oraz w społeczeństwie.

² Por. Z. Bauman, *L'amore liquido*, Laterza, Bari 2004, wyd. pol.: *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

³ Zob. M.A. Peeters, *The specificity of Christian kerygma in the face of the new global ethic*, Kampala, 9 June 2005; E. Roccella, L. Scaraffia, *Contro il cristianesimo. L'Onu e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 2005.

W imię tak indywidualistycznej koncepcji wolności i autonomii stwierdza się, że wszelkie koncepcje własnej seksualności mają takie same prawa i powinny być przestrzegane, żąda się także prawnego zrównania wszystkich stosowanych form: od wolnych związków po homoseksualne, transseksualne; żąda się praw – jako by związanych ze „zdrowiem rozrodczym” – do antykoncepcji, wolnej aborcji, sztucznego zapłodnienia. Owa zasada autonomii jest łączona z zasadą równości, w celu doprowadzenia do absolutnej neutralności państwa w zakresie oceny różnych form realizowania ludzkiej seksualności. Miałyby one przynależeć do sfery prywatności, natomiast w zakresie praw obywatelskich należałoby jedynie zagwarantować równouprawnienie. Lecz taka neutralność państwa zakłada uznawanie rodziny swego rodzaju nadbudowy, czysto umownej, jednej z wielu form przejściowych, od których można, a co więcej, należy się wyzwolić.

Częścią tej manipulacji jest także aktualna dyskusja nad „pluralizmem modeli” rodziny (współzycie, związki hetero- i homoseksualne, związki czasowe itd.), opartym o pluralizm poczęć⁴. Uwidacznia to wyraźną zmianę strategii: nie mówi się już o „zmierzchu rodziny”, lecz o „pluralizmie form modeli rodziny”, co niby mogłoby wzbogacić panoramę możliwości. Oczywiście takie poglądy wpisują się w całość dalece sceptycznej koncepcji: dyskutuje się o rodzinie pod warunkiem, że nie porusza się istoty jej treści. Jeśli zatem każdy rodzaj współżycia może być uznawany za rodzinę, to rodzina po prostu przestała istnieć⁵.

2. ŚWIATŁO RODZINY

W obliczu zmierzchu rodziny, utraty jej tożsamości, trzeba odnaleźć pierwotną prawdę o niej, tę, która stoi ponad historycznymi zniekształceniami jej fizjonomii. Lecz gdzie znaleźć to światło?

A. Odniesienie do „początku”

„Na początku nie było tak” (Mt 19,8): w ten sposób Jezus odpowiedział faryzeuszom, którzy pytali go o warunki rozwodu. Tym stwierdzeniem Jezus odnosi się do planu Boga Stwórcy, planu leżącego u podstaw wszystkiego. Nie jest to tylko odniesienie do przeszłości, lecz do tej prawdy, która jest ponadczasowa, gdyż zgodnie ze stwórczą mądrością Boga stanowi ona podstawę wszystkiego. I to jest wspaniała wiadomość: istnieje plan Boga wobec rodziny! Jest on częścią zamyśłu mądrości Stwórcy, nie jest więc historycznym wytworem przypadkowości. Właśnie w tym zamyśle Boga możemy odnaleźć trwałą tożsamość rodziny.

Odniesienie do początku jest tą drogą, którą i my chcemy podjąć. Co to znaczy *początek*? Dosłownie i przede wszystkim występuje to pojęcie w opisie stworzenia

⁴ Por. L. Roussel, *Les nouveaux modèles familiaux*, Paris 1984; J.H. Hagan, *Nuovi modelli di famiglia*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Dehoniane, Bologna 2003, s. 635-639. [Papieska Rada do spraw Rodziny, *Leksykon terminów niejasnych i dyskusyjnych odnoszących się do rodziny, życia i problemów etycznych*].

⁵ Por. J.J. Pérez-Soba, *El corazón de la familia*, Presenzia y Diálogo, Madrid, 2006, s. 106.

świata, który znajdujemy w Księdze Rodzaju, zwłaszcza w pierwszym rozdziale kończącym się opisem stworzenia mężczyzny i kobiety „na wzór i podobieństwo” Boga. Podobieństwo Boga w całości odnosi się nie tylko do mężczyzny czy do kobiety, lecz do nich razem, jako do komunii osób. Dlatego też odniesienie do stworzenia pokazuje, że zrozumienie małżeństwa nie opiera się na jakiejś teorii fizycznej lub biologicznej, lecz na kategorii osobowej, jaką jest powołanie. Przypomina o tym fragment z adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej”⁶.

Do aluzji o początku odnosi nas także Ewangelia św. Jana: „Na początku było Słowo” (J 1,1), apostoł odwołuje się do samego Chrystusa, „przez którego wszystko się stało”. Syn Boży jest doskonałym obrazem Boga, który podczas wesela w Kanie objawia się także jako Oblubieniec. Szukając więc tożsamości małżeństwa, powinniśmy patrzeć nie tylko na stworzenie, lecz przede wszystkim na Syna oraz tajemnicę relacji trynitarnych: relacji Ojca z Synem i Duchem Świętym, jako daru miłości, która umożliwia przeżywanie relacji synowskiej.

I wreszcie, owo odniesienie do początku dotyczy także *serca* człowieka, które jest początkiem ludzkich czynów, o czym mówi sam Pan Jezus (Mk 7,21-23). Osobista tożsamość każdego jest wpisana w każde ludzkie serce, to znaczy w najgłębszą pamięć osoby, można powiedzieć: w jego sumienie. Jak zatem rozpoznać tę prawdę?

B. Początkowe doświadczenia

Sposób czytania Pisma świętego, jakiego Jan Paweł II uczył podczas swoich środowych katechez, zakłada jako metodę koło hermeneutyczne oparte na słowie Boga i pierwotnym doświadczeniu człowieka, które wzajemnie się rozświetlają. Wychodząc od doświadczenia, jesteśmy prowadzeni do rzeczywistości konkretnej i przeżywanej, która stanowiąc podstawę naszego życia, daleka jest od bezosobowego formalizmu. Jest to rzeczywistość typowa dla wszystkich ludzi, a zatem nie jest obca nawet temu, kto nie wierzy w Objawienie. „Nie jest dobrze, aby człowiek był sam” (Rdz 2,18): wychodząc od pierwotnej samotności, opis stworzenia zawiera kilka doświadczeń pierwotnych, początkowych, w których ukazana jest prawda o człowieku, i które mogą wyznaczać jego osobistą drogę; są to doświadczenia, którymi Bóg posługuje się po to, aby objawić swój zamiśl wobec człowieka. I właśnie w samej głębi doświadczenia człowieka znajduje się światło, które

⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 11 [odtąd cyt. FC].

wyznacza moralne podążanie samego człowieka, jak i całej ludzkości: tradycja określiła to jako „prawo naturalne”. Chodzi tu o takie światło, które rozświetla dynamiczną tożsamość naszego bytu i jego wzrastania ku dojrzałości.

Rodzina jest właśnie domem takich początkowych doświadczeń, które wytwarzają światło niezbędne na drodze życia. Prześledzimy trzy zasadnicze, które każdy z nas nosi w sercu: rozpoznać siebie jako dziecko, być małżonkiem i małżonką, stawać się ojcem i matką. Są one tak bardzo decydujące, że ich realizacja rozstrzyga o powodzeniu lub niepowodzeniu w życiu.

a) rozpoznać siebie jako dziecko

Każdy człowiek wraz z narodzeniem otrzymuje pierwszą podstawową tożsamość: *bycia dzieckiem*, jest to tożsamość nieusuwalna i nieodwołalna. Początek nie nastął z mojej decyzji: został mi dany. Godność każdego człowieka mieści w sobie pewną konieczność niejednokrotnie zapomnianą: tę, że został on zrodzony z miłości. A zatem relacja osoby z miłością jest wyjątkowo wewnętrznym węzłem, który przywołuje nas do początku naszego istnienia jako ludzi. Trzeba więc wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o jakiś fakt, który jest uzależniony od naszego wyboru.

Z tego właśnie wynika doniosłość rodziny jako pierwszej komunii miłości, będącej u początku każdego człowieka. Jako miejsce prawdziwej miłości daje ona wszelkie środki niezbędne do prawidłowego rozwoju osoby powołanej do życia. Podobnie jest z relacją rodziców do dzieci, zawiera ona w sobie cechę ostateczności. Rodzina jest miejscem, w którym każda osoba zostaje przyjęta z samego faktu, że jest, bez żadnych uwarunkowań i nie ze względu na jakieś umiejętności. Rodzina jako pierwotna wspólnota wpisuje komunie w sam początek, jako prawdę początkową a nie tylko końcową, czy wynik jakiegoś kontraktu.

Bez owej pierwotnej relacji, każdy kolejny wybór, zwłaszcza ten, który odnosi się do małżeństwa, zdany jest na ustępowanie słabości woli pozbawionej korzeni. Aby móc stworzyć w małżeństwie prawdziwą komunie osób, trzeba doświadczyć takiej *wolności*, która rodzi się z relacji z drugą osobą i jest przez nią wzmacniana. Wolność człowieka to nie jest obojętność, która dokonuje bezwarunkowych wyborów, ani też sędzia bez ograniczeń. Ludzka wolność jest wolnością stworzoną, która istnieje właśnie w owym początku, odnajdując w nim pierwotną komunie, stanowiącą punkt odniesienia. Aby stać się dobrym małżonkiem, niezbędne jest dobrowolne zaakceptowanie bycia synem/córką. Dzięki temu, poprzez kontrast, łatwiej można zrozumieć, dlaczego indywidualizm stał się przyczyną powstania koncepcji wolności wynaturzonej, oderwanej od pierwotnej relacji synostwa, a zatem niezdolnej do podarowania siebie.

b) być małżonkami

W takim świetle można też zrozumieć znaczenie ciała, które nie jest czymś obcym dla osoby, jakimś bezkształtnym tworzywem, któremu można nadawać jakiegokolwiek znaczenie. Gdyby tak było, ciało nie byłoby zdolne do tworzenia

rzeczywistej komunii pomiędzy ludźmi i pozostałoby dla nich obce. Tymczasem jest ono widzialnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości osoby tak dalece, że odmienność seksualna, wpisana w ciało, wskazuje osobiste powołanie do specyficznej formy komunii osób: tej, która czyni je „jednym ciałem”, jak to ujmuje Księga Rodzaju.

Uczuciowa dynamika – zakorzeniona w naszej cielesności i osadzona w początkach czynu człowieka – jest powołaniem do otwarcia się na drugiego, co więcej, jest wręcz wezwaniem do daru z siebie, aby przyjąć drugiego i w ten sposób opuścić pierwotną samotność. Przypomina o tym soborowa konstytucja *Gaudium et spes*, w pewnym fragmencie szczególnie bliskim Janowi Pawłowi II, który go wielokrotnie cytował: „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” (nr 24). Osiąga to zaś swój naturalny i sakramentalny szczyt w małżeńskiej relacji z drugą osobą odmiennej płci, w której „dar z siebie” realizuje się w jedynej i wyjątkowej formie, całkowitej i nieodwracalnej w znaku ciała. Zgodnie z *Mulieris dignitatem* „w «jedności dwojga» mężczyzna i kobieta są od «początku» wezwani nie tylko do tego, aby bytować «obok» siebie czy nawet «razem z sobą», ale są też wezwani do tego, aby *bytować wzajemnie jedno dla drugiego*” (nr 7). I tu można znaleźć pewne podobieństwo do komunii Trzech Boskich Osób, która w pewnym sensie – oczywiście z zachowaniem właściwych proporcji – pełni rolę wzoru przyczynowości w odniesieniu do ludzkiej miłości.

c) stawać się ojcami i matkami

Powszechnie uznane jest stwierdzenie, że globalny kryzys, który zatrważająco niepokoi bogate zachodnie społeczeństwa, dotknięte niżem demograficznym, jest powiązany z kryzysem nadziei. Schyłek ojcostwa jest krańcowym wyrazem choroby wolności, która w oderwaniu od źródeł i więzów, w nieunikniony sposób traci zryw ku przyszłości i skupia się na planie indywidualistycznej samorealizacji⁷.

Nadzieja jednak nie istnieje sama, jest to jedna z najbardziej zaskakujących cnót: aby mieć nadzieję, najpierw trzeba osiąść wielką łaskę, trzeba być bardzo szczęśliwym, tak mówił Charles Péguy⁸. Przebogata płodność pierwotnego daru w sakramencie małżeństwa owocuje jako wielkoduszne otwarcie się do przekazywania daru otrzymanego. „Czyż największym prawem miłości nie jest to, by podarować się sobie wzajemnie tak, aby być darem razem?”⁹. Nie chodzi tu zatem o jakąś regułę narzuconą zewnętrznie, lecz o dynamikę wpisaną w miłość.

⁷ Por. A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio – Famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, s. 105-122. Można zażreć także do nr XII,2 (1996) czasopisma „Anthropotes”, poświęconego w całości tematowi ojcostwa, a także: G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e pensiero, Milano 1991.

⁸ Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Œuvres poétiques complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris 1975, s. 578.

⁹ A. Mattheeuws, *Les “dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, IET, Bruxelles 1996, s. 154.

Dlatego ojcostwo i macierzyństwo nie jawią się jako plan czysto ludzki, ustanawiany z przezornością i budowany własnymi siłami, ani też jako roszczenie absolutnego prawa do posiadania dzieci. By naprawdę móc zostać rodzicami, trzeba przede wszystkim „upaść na kolana przed Ojcem, od którego pochodzi wszelkie ojcostwo” (por. Ef 3,14-15). Tylko dzięki temu dziecko będzie mogło być przyjęte jako gość z daleka, owoc i obfity dar miłości, która w tajemnicy Boga ma swój początek i ostateczne przeznaczenie.

Wychodząc zatem od tych pierwotnych doświadczeń, zapisanych w pamięci i sercu każdego, a strzeżonych w rodzinie, można określić drogę formacyjną podmiotu ludzkiego: uznanie siebie jako dziecko, aby następnie być mężem i żoną i wreszcie zostać ojcem i matką.

3. SPECYFICZNE PIĘKNO MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ I RODZINNEJ

Po zarysowaniu przyczyn zmierzchu rodziny, a następnie przywołaniu światła pierwotnych doświadczeń strzeżonych w rodzinie, możemy teraz ukazać zasadnicze treści duchowości małżeńskiej i rodzinnej. O ile Ojcowie soborowi bardzo dowartościowali zagadnienie miłości, utworzyli nowe stwierdzenia¹⁰ i wskazali drogę do świętości także dla życia małżeńskiego¹¹, to jednak w rzeczywistości nie było to takie rozwinięcie koncepcji miłości dla chrześcijańskich małżonków, jak w przypadku miłości duszpasterskiej opracowanej w nowatorski sposób dla kapłanów. W dokumentach Soboru Watykańskiego II temat świętości małżonków oraz rodziców w gruncie rzeczy odnosi się przede wszystkim do wzajemnej pomocy oraz odpowiedzialności wychowawczej rodziców. Zagadnienie specyficznych aktów małżeńskich, chociaż je określono jako „uczciwe i godne”¹², nie zostało jeszcze powiązane ze świętością, lecz tylko ze wzajemnym ludzkim ubogaceniem.

Trzeba było Jana Pawła II z *Familiaris consortio* (1981), aby wreszcie zacząć mówić o „miłości małżeńskiej”. To jest prawdziwa nowość, a u jej podstaw leży jego bogate nauczanie na temat teologii ciała zawarte w katechezach środowych. W rzeczywistości stwierdza on z naciskiem i nowym językiem: „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, ofiarującego się na krzyżu” (nr 13). W niej uczestnictwo w Duchu, w życiu Chrystusa „zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli”. Zmierza ona do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko „jedno serce i jedna dusza”.

¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 49 [odtąd cyt. KDK].

¹¹ Por. KK 41.

¹² KDK 49: „Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti et digni sunt”.

Miłość małżeńska pomiędzy mężczyzną i kobietą staje się, dzięki obecności Ducha Świętego, środkiem zbawienia i drogą do świętości: małżonkowie, podarowując się sobie wzajemnie, przekazują sobie jednocześnie boską miłość, która zamieszkuje ich ludzką miłość. Małżeństwo zakłada bowiem zawsze ową intymność, która ujawnia się w znaku ciała i instynktu, wyraża się jako wyjątkowe bogactwo poprzez uczuciowość oraz zachwyt będące dla kobiety i mężczyzny bodźcem do przyjęcia drugiego i bycia darem z siebie, zawsze poprzez ciało¹³. Duch Święty swoją przemieniającą obecnością jest w stanie uporządkować i przekształcić całe to bogactwo, jakie zawiera owo doświadczenie erotyczne tak dalece, że małżonkowie nie tylko przekazują sobie wzajemnie własną miłość, lecz także to coś najcenniejszego, co Bóg im przekazał, tzn. dar Ducha Świętego na drodze stopniowego wzrostu miłości, otwierania się na przyjmowanie i darowanie miłości Bożej. I tu właśnie otwiera się droga dla „mystyki małżeńskiej”, trwale osadzonej na teologii sakramentalnej¹⁴.

Wielki niemiecki teolog XIX w. Matthias J. Scheeben powiedział: „Małżeństwo jest «Kościołem w ciele»”¹⁵. I rzeczywiście, jeśli Kościół jest Ciałem Chrystusa i jest *communio personarum*, przez którą ukazuje podobieństwo do boskiej komunii Trójcy Przenajświętszej, to małżeństwo jest tym sakramentem, w którym cielesne zjednoczenie małżonków wyraża i realizuje ową komunie osób, która jest świątynią i w której oddawana jest duchowa cześć Bogu. To wszystko prowadzi do pojmowania i przeżywania rzeczywistości małżeństwa w perspektywie sakramentalnej, zaczynając od dostrzegania we współmałżonku oblicza Chrystusa Oblubieńca¹⁶.

Jeśli więc nie tylko moment celebracji, lecz całe życie małżeńskie jest znakiem sakramentalnym miłości Chrystusa do Kościoła – jego Oblubienicy, to oznacza, że zawiera ono zaskakująco pozytywny ładunek i nadzwyczajne piękno. Relacja małżeńska jest tym nośnikiem, przez który, na mocy sakramentu, przechodzi zbawcze działanie Chrystusa pomiędzy małżonkami, a poczynając od małżonków na całą rodzinę, która zaistniała dzięki ich małżeństwu. Tak więc miłość małżeńska jest źródłem miłości rodzicielskiej, synowskiej i braterskiej (*caritas parentalis, filialis e fraterna*). Relacje rodzinne, które rodzą się z ciała i krwi, są naznaczone i przemieniane boską miłością tak dalece, że ukazują ojcostwo Tego, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15), synowskie posłuszeństwo Jezusa, doskonałego i odwiecznego dziecka teandrycznego¹⁷, oraz nowe

¹³ Por. J. Noriega, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, s. 38.

¹⁴ Zob. M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004; *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007.

¹⁵ Zob. M.J. Scheeben: A. Kriekemans, *Preparazione al matrimonio e alla famiglia*, Vita e pensiero, Milano 1959, s. 93.

¹⁶ Zob. P. Kwiatkowski, *Lo Sposo passa per questa strada... La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli, Siena 2011.

¹⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Se non diventerete come questo bambino. Quattro meditazioni cristologiche*, Piemme, Casale Monferrato 1992, s. 7-47.

braterstwo, które rodzi się z Ducha i które niezależnie od tego, że szanuje, a wręcz dowartościowuje prawo pokrewieństwa i pierwszeństwa, zawsze jest otwarte na przyjmowanie także tego, kto nie ma własnej rodziny¹⁸.

PODSUMOWANIE: „TAJEMNICA” RODZINY ŹRÓDŁEM ŚWIATŁA

„Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32). Tajemnica rodziny, zakorzenionej w małżeństwie, jest dla świata wielkim światłem. Współczesna mentalność podtrzymuje jednak dwuznaczność, co nie pomaga w odkryciu autentycznej wartości poznawczej tej *tajemnicy*. Na ogół przyjmuje się ją jako coś niezrozumiałego i nieodkrytego, a więc jako coś, czemu nie warto poświęcać uwagi, bo zajmowanie się tym byłoby dla inteligencji stratą czasu. I dlatego tajemnica rodziny, odsunięta jako coś irracjonalnego i pochodzącego ze sfery subiektywności, została wyłączona z życia publicznego i nie przekazuje już swego światła. Jeśli odkryje się ponownie jej pierwotne znaczenie jako tajemnicy, to dostrzeże się także jej zdolność do rozświetlania. Tajemnica, mówił Gabriel Marcel, jest tym, co jest niewidoczne dla siebie, gdyż jest zbyt jasne, dając światło temu wszystkiemu, co ją otacza: bez niego wszystko zanurzyłoby się w ciemności¹⁹. Rodzina nie jest więc problemem, jest tajemnicą, która nas wyprzeżdża i która jest tak dalece ukryta, że trzeba do niej podchodzić ze czcią.

Możemy więc teraz pojąć, jakim blaskiem zajaśniałaby tajemnica rodziny w życiu człowieka. Przede wszystkim prawdą o samym człowieku, ponieważ jedynie w rodzinie może on zrozumieć swoją synowską naturę, pochodzącą z takiej miłości, która uczy dzielenia jej jako brat, powołany następnie do podarowania siebie jako małżonek lub małżonka, by w konsekwencji odkryć swoją płodność jako ojciec lub matka. Lecz ten blask sięga jeszcze dalej: jest on bowiem w stworzeniu pierwotnym odbiciem tego światła, które pochodzi od Chrystusa, odbłasku Ojca. W Nim, Oblubieńcu Kościoła, odkrywamy, że rodzina ludzka jest stworzonym odzwierciedleniem boskiej komunii Trójcy Przenajświętszej. Do takiej komunii jest powołana rodzina chrześcijańska, aby stawać się nieustanną epifanią, otwierając człowiekowi drogę do Boga.

„Przyszłość ludzkości przychodzi przez rodzinę”, powiedział 30 lat temu bł. Jan Paweł II. Możemy teraz stwierdzić, jak bardzo profetyczne były te słowa, w kontekście tego, w czym przyszło nam dziś żyć. W ciemności wieczoru, w jakiej przeżywamy, konieczne jest zatem, by rozbłysło światło tajemnicy rodziny, w jej pierwotnej prawdzie, i by została ona postawiona na świeczniku, aby mogła rozświetlić dom całej ludzkości.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.

¹⁹ Por. G. Marcel, *Il mistero familiare*, w: *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Città di Castello 1980, s. 81-113.

CZYSTOŚĆ MAŁŻEŃSKA – Z PERSPEKTYWY ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST*

Czystość jest jednym z błogosławieństw, czyli jest zaproszeniem do szczęścia życia z Bogiem. Kto jest czysty w sercu jest błogosławiony, jest szczęśliwy. Odnajduje w sobie nowe moce, które czynią go otwartym na ludzi, życzliwym, wiernym, uczciwym, kochającym, umiejącym wziąć odpowiedzialność za swoje małżeństwo, rodzinę, nawet za cenę trudu i cierpienia. Te moce obejmują także i seksualność. Czystość promieniuje pięknem: „Ta właśnie cnota stawia w szczególnym świetle godność człowieka i otwiera go na miłość prawdziwą i wielkoduszną, niezabiegającą o własne korzyści i szanującą innych”¹.

1. CZYSTOŚĆ TO ZDOLNOŚĆ DO MIŁOŚCI

Pełna namiętności miłość ludzka, tradycyjnie zwana erosem, to „upojenie, opamiętanie rozumu przez «boskie szaleństwo», które wyrwa człowieka z ograniczonej jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości”². W obliczu tej miłości „wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości”³.

W tym opisie ludzkiej miłości ujawnia się intuicja, że między miłością a Boskością istnieje jakaś wyjątkowa relacja: „miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia”⁴. Ta intuicja ma silną podbudowę teologiczną, ponieważ miłość mężczyzny i kobiety ma stać się obrazem miłości samego Boga: „Ponieważ Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, ich wzajemna miłość staje się obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg miłuje człowieka”⁵. W ludzkiej miłości i pragnieniu zjednoczenia seksualnego jest ukryta obietnica miłości trwałej i wiernej, nowej jedności między ludźmi za pośrednictwem ciała i w ciele⁶. Ta obietnica „ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności”⁷. Po grzechu pierworodnym człowiek ma tendencję utożsamiania tego pragnienia z łatwym poddaniem się

¹ Kongregacja Wychowania Chrześcijańskiego, Deklaracja *Persona humana* o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej, Watykan 1995, nr 12.

² Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 4 [odtąd cyt. DCE].

³ Tamże.

⁴ DCE 5.

⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1604.

⁶ Por. J. Norwega, *Il destino dell'eros*, 2006, s. 62.

⁷ DCE 6.

instynktowi, folgowaniem popędowi seksualnemu, z bezproblemowym zaspakajaniem swoich potrzeb seksualnych. Gdy „odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość (...) traci swoją wielkość”⁸. Zamiast oczekiwanego spełnienia, upragnionej miłości, dokonuje się degradacja człowieka. Staje się on niezdolny do budowania trwałych relacji, zamyka się w swoim świecie, w którym nie ma już miejsca dla Boga i dla innych ludzi⁹. Nieczystość „stopniowo zamyka osobę w sobie samej, czyni ją coraz bardziej samowystarczalną, nie pozwala jej czuć się odpowiedzialną za drugiego, przeszkadza jej w uznaniu tego, co otrzymała i wciąż otrzymuje od drugich”¹⁰. Dlatego nieczystości nie można sprowadzić tylko i wyłącznie do problemów seksualno-genitalnych.

Nieczystość małżeńska, w tym szerszym rozumieniu, to nieliczenie się z dobrem drugiej osoby i skoncentrowaniu się przede wszystkim na zaspokojeniu własnych, egoistycznych potrzeb. Może się ona objawiać poprzez manifestowanie władzy, upokarzanie, brutalność, przemoc fizyczną i psychiczną, ale także przejawia się w niedbaniu o dobro wspólne, np. rozrzutne wydawanie pieniędzy, brak troski o porządek, brak dyspozycyjności, odmowę pomocy, wspierania, niezdolność do przyjęcia nieplanowanego dziecka, które wywraca plany życiowe. Są to przykładowe przejawy zamykania się w swoich granicach, w swoim egocentrycznym świecie, w swoim „ja”. Tak rozumiana nieczystość ujawnia się także przez seksualność w sposobie podejścia do drugiej osoby, której płciowość zostaje zredukowana do „przedmiotu własnego zaspokojenia seksualnego”¹¹.

2. DOJRZEWANIE DO CZYSTOŚCI

Osiągnięcie czystości a wraz z nią pełnego szczęścia, doświadczenia przedsmaku szczytu istnienia¹² jest możliwe poprzez podporządkowanie aktywności seksualnej wymogom ofiarnej miłości, co wymaga wkroczenia na drogę dyscypliny i ascezy: „Konieczne jest oczyszczenie i dojrzewanie, które osiąga się także na drodze wyrzeczenia. Nie jest to odrzuceniem *erosu*, jego «otruciem», lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości”¹³. Człowiek staje się naprawdę sobą nie poprzez uleganie instynktowi, co rozbija jego jedność, ale kiedy „ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności”¹⁴. Małżonkowie, którzy szczerze się kochają, nigdy nie pomyślą, że cnota czystości objawia się tylko w umiejętności kontrolowania swoich pragnień seksualnych. Wstrzemięźliwość

⁸ DCE 5.

⁹ Por. A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj. W kierunku seksualności paschalnej*, Kraków 2005, s. 82-85.

¹⁰ A. Cencini, *Kiedy ciało jest słabe*, Salwator 2006, s. 58.

¹¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 2008, s. 128 (Pożądanie: redukcja odwiecznego wezwania).

¹² Por. DCE 4.

¹³ DCE 5.

¹⁴ Tamże.

seksualna małżonków sama w sobie nie jest oznaką czystości. Wstrzemięźliwość wyraża czystość serca, gdy jest wyrazem miłości, a więc jest podjęta ze względu na dobro współmałżonka – aktualną niegotowość do poczęcia dziecka, chorobę, szacunek dla ciała kochanej osoby, jej płodności. Inaczej mówiąc, „Czystość i wstrzemięźliwość seksualna nie są tym samym. Osoba, która prowadzi w małżeństwie aktywne życie seksualne, również musi być czysta. Człowiek zachowuje czystość wtedy, gdy akt cielesny stanowi wyraz pewnej i wiernej miłości”¹⁵.

Wysiłek powstrzymania się od współżycia jest wyrazem czystości serca, gdy małżonek pomimo że powstrzymuje się od współżycia, to jednak docenia wartość aktu małżeńskiego i troszczy się o niego. W danym momencie zdaje sobie sprawę, że angażując się seksualnie, będzie używał drugiej osoby dla własnej korzyści, ale czeka na chwilę, aby móc poprzez współżycie seksualne zjednoczyć się z kochaną osobą. Gdy ten czas nadejdzie, ta sama miłość będzie motywować go nie do wstrzemięźliwości, ale do podjęcia aktu małżeńskiego. Akt małżeński często jest związany z trudem budowania więzi, z wysiłkiem przełamywania w sobie różnego rodzaju oporów i uczeniem się dbania o dobro współmałżonka. Nie zawsze też doświadczenie jedności, jakie rodzi, idzie w parze z oczekiwaną satysfakcją seksualną. Na tej drodze oczyszcza się serce człowieka, aby stopniowo umiał wyrazić poprzez seksualność coraz bardziej dojrzałą, czystą miłość. Tę miłość nazywamy *agape*: „Termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich”¹⁶. Gdy współżycie seksualne i wstrzemięźliwość są powiązane z taką miłością nigdy nie „zatrują” *erosa*¹⁷, ale wprost przeciwnie, ożywiają.

3. CZYSTOŚĆ DOWARTOŚCIOWUJE CIELESNOŚĆ

Chrześcijańska czystość przełamuje mentalność, która jest pokłosiem starej, gnostyckiej i manichejskiej herezji, że to, co duchowe, prawdziwie czyste i bezinteresowne, nie może być cielesne, zmysłowe, seksualne, że to, co jest naprawdę „duchowe” nie może być „materialne”¹⁸. Takie podejście poniża człowieka i jego ciało: „Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność”¹⁹.

¹⁵ *Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011, nr 404.

¹⁶ DCE 6.

¹⁷ Pogląd Friedricha Nietzsche, z którym polemizuje Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* nr 5.

¹⁸ Por. P. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, Kraków 2006, s. 216-218.

¹⁹ DCE 5.

Czystość chrześcijańska widzi w podniecie i namiętności iskrę życia Bożego²⁰. Szukanie i cieszenie się przyjemnością nie jest zagrożeniem dla czystości małżeńskiej. Jest nim dopiero oderwanie przyjemności, odseparowanie jej od innych ważnych elementów relacji z drugą osobą – od budowania więzi, miłości, od szacunku dla jej płciowości, odpowiedzialności, wierności, od wspólnoty małżeńskiej. O dobru moralnym i czystości serca małżonków nie decyduje poziom zadowolenia związanego z przyjemnością seksualną, ale decydują wewnętrzne wartości, którymi człowiek żyje i które mają wpływ na budowanie coraz głębszej więzi między mężczyzną a kobietą. W rozumieniu Jezusa Chrystusa czystość „tworzy się w wewnętrznym dostrzeżeniu wartości”²¹, w odkryciu miłości jako daru, którą człowiek umie wyrazić poprzez swoje ciało i seksualność. Miłość jest doświadczeniem pełniejszym niż doświadczenie przyjemności seksualnej, bo wypełniającym całościowo człowieka. Jest ona „ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”²².

W manichejskiej koncepcji człowiek „czysty”, który kocha miłością naprawdę „duchową”, będzie w małżeństwie rozmyślał o Bogu, będzie się modlił za współmałżonka, będzie mu pomagał, wspierał duchowo i psychicznie. Małżonkowie będą się szanować, będą się czule przytulać, ale gdy odezwie się w nich namiętność i zmysłowość – uznają ją za objaw grzesznej żądzy ciała, która zatrzuwa czystą miłość. Uleganie rozbudzeniu będzie automatycznie uznane za wyraz egoizmu, będzie brudne i nieczyste. Podobnie także romantyczne przeświadczenie, że jedynie czułość jest objawem prawdziwej i największej miłości nie jest znakiem czystości, tylko niedojrzałości małżonków. Czułość jest w małżeństwie bardzo potrzebna, ale nie może być uważana za jedynie czysty objaw miłości.

Chrześcijanin czystego serca widzi w ludzkiej cielesności przejaw dobroci i miłości Boga i dlatego rozumie seksualność jako wielką wartość, jako coś wyjątkowo cennego. Jest ona dana po to, aby wejść w głęboką relację ze współmałżonkiem, poprzez którą Bóg będzie mógł kochać człowieka i objawiać swoją miłość, obdarowywać go swoją łaską jedności, ale także duchowo i fizycznie dawać życie. Takie głębokie, może nawet mistyczne spojrzenie na życie seksualne prowadzi do przyjęcia ludzkiego ciała w jego fizjologicznej rzeczywistości. Dla osoby czystej akt małżeński to zarówno miłość, bliskość, intymność, pieszczota, miejsca erogenne, ale także sperma, wytrysk, orgazm, penetracja. Nasza ludzka fizjologia i anatomia – narządy płciowe – nie są „nieczystością”, ale dziełem samego Boga. Chrześcijańska czystość nie ma nic wspólnego z pruderią. Trzeba być naprawdę czystego serca, aby dostrzec bez oznak zgorszenia rzecz wydawałoby się najprostszą – Boga w Jego własnym dziele, którym jest mężczyzna i kobieta.

²⁰ Por. A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj...*, s. 62, 111-115.

²¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 81 (Mt 5,27-28: sens etyczny).

²² DCE 6.

4. CZYSTOŚĆ JAKO ODKRYCIE UTRACONEJ JEDNOŚCI

Po grzechu pierworodnym człowiek ma tendencję do dzielenia, które niszczy jedność (*diabolos – ten, który dzieli*). Z tego to powodu obserwujemy zaburzenie Boskiej harmonii w człowieku. Wspólne życie mężczyzny i kobiety zostaje oddzielone od małżeństwa, miłość od seksu, szukanie przyjemności od respektowania cyklu płodności ludzkiego ciała, prokreacja oddzielona od aktu seksualnego, akt seksualny od Boga, Bóg od ludzkiej fizjologii, cielesna przyjemność od duchowego szczęścia. To czystość przywraca harmonię – pozwala ująć całościowo różnorodność ludzkiego doświadczenia: łączy Boga z ludzką miłością, pozwala cieszyć się bliskości Boga i orgazmem, i nie tylko nie widzieć w tym sprzeczności, ale mądry i pełen miłości zamysł Boga. Czystość włącza życie seksualne małżonków w więź mężczyzny i kobiety, męża i żony. W ten sposób dzięki czystości pojawia się nowe spojrzenie na płciowość i seksualność syntetyzujące wszystkie, bez wyjątku, elementy miłości, pojawia się w pełni ludzka harmonia ducha i ciała, w którym jest miejsce i na trwały związek, i na miłość, i na przyjemność, i na Boga, i na dzieci... Żaden element nie jest odrzucony, ale wszystko wraca na swoje miejsce: Bóg, miłość, przyjemność, prokreacja, małżeństwo. Człowiek żyje w czystości dopiero wtedy, gdy „świadomie akceptuje swoją płciowość i dobrze zintegrował ją ze swoją osobowością”²³. Małżonkowie, którzy są czysti w sercu, będą umieli mówić i o Bogu w ich więzi małżeńskiej, o dzieciach, ale i o przyjemności seksualnej i o uatrakcyjnianiu współżycia seksualnego. Te wszystkie doświadczenia związane z ludzką seksualnością będą się w nich integrowały.

5. CZYSTOŚĆ AKTU MAŁŻEŃSKIEGO

Czysty akt seksualny jest w małżeństwie doświadczeniem miłości, oddania, intymności, bliskości osoby kochanej, wzajemności, wspierania się, jest dzieleniem się przyjemnością. Daje obopólne zadowolenie, poczucie szacunku i miłości do drugiej osoby. Tworzy duchowo-cielesną jedność małżonków, ale także otwiera na miłość samego Boga. Ten w pełni ludzki kontekst zaplanowany przez Boga dla mężczyzny i kobiety występuje w życiu wielu małżeństw. Czystość w sercu budzi szacunek dla człowieka stworzonego przez Pana Boga. Ten szacunek oznacza w praktyce, że w czasie gry wstępnej małżonkowie troszczą się o siebie wzajemnie, starając się rozbudzić za pomocą różnych pieszczot, manualnie i oralnie, aby zjednoczyć się ze sobą w pełnym akcie seksualnym. Czysti małżonkowie, budując więź ze sobą, powinni troszczyć się o orgazm jako dar od Pana Boga, widząc, że dopełnia on w ciele duchowe spotkanie dwojga ludzi. Ważne, aby małżonkowie szanowali w pełni swoją cielesność i przez nią jednoczyli się ze sobą w pełnym akcie seksualnym. Szacunek dla ciała pochodzącego od Boga oznacza także respektowanie cyklu płodności pary małżeńskiej, co pociąga za sobą decyzję nie

²³ *Youcat...*, nr 404.

ingerowania w anatomie i fizjologię ciała w celu uczynienia aktu seksualnego bezpłodnym. Gdy małżonkowie nie planują dzieci, mogą wykorzystywać do współżycia czas niepłodny cyklu. Interpretowanie ludzkiej miłości w oderwaniu od fizjologii ludzkiego ciała jest zakamuflowaną próbą manichejskiego oderwania ducha od ciała i jako taka tworzy tylko pozory chrześcijańskiej czystości. Chrześcijańskie doświadczenie czystej miłości mężczyzny i kobiety, w której ukrywa się sam Bóg, opisuje Pieśń nad Pieśniami²⁴:

„Oblubienica:

Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!

Bo miłość twa przedniejsza od wina.

Woń twych pachnideł słodka,

olejek rozlany – imię twe,

dlatego miłują cię dziewczęta.

Pociągnij mnie za sobą! Pobiegnijmy!

Wprowadź mnie, królu, w twe komnaty!

Cieszyć się będziemy i weselić tobą,

i sławić twą miłość nad wino;

[jakże] słusznie cię miłują!” (Pnp 1,2-4).

„Oblubieniec:

O jak piękna jesteś, jakże wdzięczna,

umiłowana, pełna rozkoszy!

Postać twoja wysmukła jak palma,

a piersi twe jak grona winne.

Rzekłem: wespnę się na palmę,

pochwyćę gałązki jej owocem brzemienne.

Tak! Piersi twe niech mi będą jako grona winne,

a tchnienie twe jak zapach jabłek.

Usta twoje jak wino wyborne,

które spływa mi po podniebieniu,

zwilżając wargi i zęby” (Pnp 7,7-10).

6. CZYSTOŚĆ PRZYWRACA SEKSUALNOŚĆ BOGU

Pojawienie się czystości serca sprawia, że człowiek zaczyna widzieć siebie jako Boże stworzenie, które wróciło do Boga przez Jezusa Chrystusa. Człowiek osiągnął stan czystości, gdy dostrzega Chrystusa w ludziach i widzi w nich dobro Bożych stworzeń. Wtedy żadne z nich nie wydaje mu się nieczyste, brudne czy splamione²⁵. Dopiero czystość serca pozwala małżonkom dostrzec Boga ich życiu seksualnym, czyli w tej sferze życia, która często nie jest w ogóle z Bogiem

²⁴ G. Ravasi, *Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2005, s. 15.

²⁵ Por. I. di Ninie, *Discorsi ascetici*, Magnano 2004, s. 341.

kojarzona jako przestrzeń tylko świecka, naturalna, biologiczna albo oddzielona od Boga i tym samym bezbożna i jako taka zła i grzeszna. Gdyby chrześcijanie tak myśleli, oddzielając Boga od tak powszechnego doświadczenia jak ludzka miłość, „istota chrześcijaństwa byłaby oderwana od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia i stanowiłaby dla siebie odrębny świat, który mógłby być uważany jako godny podziwu, ale całkowicie odcięty od całości ludzkiej egzystencji”²⁶. Czystość serca pozwala dostrzec to, co zaciemnił grzech pierworodny, że ludzkie ciało, jego płciowość i seksualność pochodzą od Boga. Człowiek nie ma tłumić swojej seksualności, walczyć z nią lub jej zaprzeczać, nie ma udawać, że jej nie ma, ale ma ją nawrócić ku Bogu i z Jego pomocą zintegrować ją z duchowością i uczuciowością. U osób czystych ich aktywność seksualna łączy się z satysfakcją duchową „wewnątrz dynamiki miłości prawdziwej i odpowiedzialnej, a jeszcze bardziej miłości nadprzyrodzonej”²⁷.

RIASUNTO

Castità matrimoniale in prospettiva dell'enciclica *Deus caritas es*

La castità della vita matrimoniale non può essere ridotta alle questioni meramente sessuali. È la virtù che in particolar modo fa vedere la bellezza della vita cristiana che si svela anche nella vita sessuale dei coniugi. L'uomo che riscopre l'unità perduta sa integrare in sé stesso tutte le manifestazioni dell'amore umano e aprire la sua relazione matrimoniale al mistero di Dio. Anche Eros può condurre verso Dio e essere penetrato dall'amore puro che viene da Dio. La castità certamente valorizza la carnalità e lascia intuire nell'eccitazione e nella passione una scintilla della vita divina.

Parole chiavi: agape, eros, castità, amore, sessualità, matrimonio

²⁶ DCE 7.

²⁷ W. Giertych, <http://www.karol-wojtyla.org/Pl/Riflessioni/Castita.aspx> (4.06.2011).

Marek Wójtowicz

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

MĘSKOŚĆ W KONCEPCJACH STU WEBERA I JOHNA ELDREDGE'A – PRÓBA SYNTEZY

Kondycja rodziny we współczesnym świecie jest tematem intensywnie dyskutowanym. Wielokrotnie przywołuje się fakty, które wskazują na eskalację zjawisk, zagrażających prawidłowemu jej funkcjonowaniu (związki nieformalne, rodziny niepełne, uzależnienia, przemoc). W poszukiwaniu czynników decydujących o jakości życia rodzinnego często – i jak najbardziej słusznie – analizuje się stan więzi małżeńskiej. To właśnie relacja między mężem a żoną odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu się rodziny jako miejsca dającego jej członkom możliwość zaspokojenia tak ważnych potrzeb, jak: miłość, bezpieczeństwo, przynależność, samorealizacja.

Rzadziej podejmuje się problematykę dojrzałości małżonków. Jest to zagadnienie wieloaspektowe, obejmujące różne kwestie dotyczące rodziny pochodzenia, wzorów ról rodzinnych, dojrzałości osobowej czy przygotowania do małżeństwa. Natomiast niejednokrotnie całkowicie pomija się temat poziomu rozwoju tożsamości płciowej narzeczonych bądź małżonków, choć – jak się wydaje – można go potraktować jako temat o szczególnej wadze. Wielu specjalistów zajmujących się rodziną zapewne zgodziłoby się z tezą mówiącą, że tylko ugruntowana w swej kobiecości kobieta może być dobrą żoną i matką, a prawdziwie męski mężczyzna – dobrym mężem i ojcem.

W ten nurt dowartościowania płciowości jako czynnika w istotnym stopniu warunkującego kształt wielu aspektów życia indywidualnego i społecznego włącza się niniejszy tekst. Przedmiotem analizy staną się dwie książki amerykańskich autorów: *Wrażliwy wojownik* Stu Webera¹ oraz *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy* Johna Eldredge'a². Obie podejmuje problematykę męskości i formułują klarowne jej koncepcje. Obie także nie poprzestają jedynie na opisie cech współczesnego mężczyzny, ale mają charakter jawnie normatywny – przedstawiają męskość autentyczną. Wymienieni autorzy wyrażają bowiem przekonanie o możliwości określenia uniwersalnej istoty męskości, która może i powinna manifestować się, uwzględniając całe bogactwo zróżnicowania osób, w każdym konkretnym mężczyźnie.

¹ S. Weber, *Wrażliwy wojownik*, tłum. A. Jankowiak, Warszawa 2007. W dalszych rozważaniach do pracy tej odsyłam przez skrót WW. Liczby arabskie po skrócie wskazują stronicę w przywoływanym wydaniu.

² J. Eldredge, *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy*, tłum. J. Grzegorezyk, Poznań 2003. W dalszych rozważaniach do pracy tej odsyłam przez skrót DS. Liczby arabskie po skrócie wskazują stronicę w przywoływanym wydaniu.

1. ŹRÓDŁA KONCEPCJI WEBERA I ELDREDGE'A

Skąd Weber i Eldredge zaczerpnęli inspiracje do swoich koncepcji męskości? Okazuje się, że wykorzystali wiele wspólnych źródeł i w niektórych wypadkach niemal identycznie je zinterpretowali. Dopuszczalne jest zatem pytanie, czy wydane osiem lat później³ i o wiele bardziej znane *Dziki serce* nie powtarza, bez podania pierwotnego źródła, niektórych tez z *Wrażliwego wojownika*. Możliwy zarzut plagiatu nie wydaje się jednak uzasadniony. Książka Eldredge'a tchnie oryginalnością nawet wtedy, gdy korzysta on z przemyśleń innych, jawnie zresztą przywołujących autorów. Nie widać powodów, aby ewentualne wykorzystywanie w *Dzikim sercu* tekstów Webera odbiegało od tej ogólnej prawidłowości.

Przede wszystkim, obaj autorzy wielokrotnie sięgają do Biblii: „Te filary (najważniejsze męskie wartości – M.W.) uzewnętrzniają się zarówno w Piśmie Świętym, jak i w świeckiej historii ludzkości. (...) Biblia zawiera mnóstwo odniesień, zarówno bezpośrednich, jak i pośrednich do tych czterech filarów. Są one i boskie, i ludzkie. W człowieku bywają czasem rozchwiane i niszczone. W Chrystusie majestatycznie stapiają się w doskonałego Mężczyznę” (WW, 44). Celem zobrazowania omawianych treści, Weber i Eldredge przywołują wiele postaci Starego Testamentu. Co ciekawe, pierwszy z nich akcentuje prawdziwą męskość Hioba, Kaleba czy Jonatana, drugi – za pomocą wydarzeń z życia Adama, Abrahama i Judy, syna Jakuba, egzemplifikuje czyhające na mężczyznę zagrożenia: egoizm i tchórzostwo. Obaj autorzy na podstawie różnych sytuacji opisanych w Ewangeliach zgodnie wskazują męskość emanującą z Jezusa (por. WW, 323-329; DS, 35-40).

We *Wrażliwym wojowniku* i *Dzikim sercu* znajduje się również sporo cytatów z literatury pięknej i dzieł religijnych. Zwraca uwagę wielokrotne nawiązywanie do klasycznej pozycji Roberta Bly'ego *Żelazny Jan*⁴. Ukazany w niej psychoanalityczny, ale także nawiązujący do mitów i baśni sposób rozumienia męskości silnie wpłynął na poglądy Webera i Eldredge'a, a zwłaszcza na ich rozumienie istoty procesu stawania się mężczyzną. Z pisarzy religijnych najczęściej w omawianych książkach przywoływani są Clive Staples Lewis i Gilbert Keith Chesterton.

Weber i Eldredge chętnie sięgają do własnych doświadczeń. Także i pod tym względem można doszukać się między nimi wyraźnych analogii. Obaj krytycznie oceniają pierwsze, bardzo intensywne lata swojego dorosłego życia. Weber był komandosem i walczył w Wietnamie, Eldredge zaś całkowicie, niemal pracoholicznie oddał się karierze zawodowej. Obaj przeżyli nawrócenie religijne, a w rezultacie tego całkowicie zmienili bieg swojego życia. Weber po studiach teologicznych został pastorem Wspólnoty Dobrego Pasterza w Oregonie, a Eldredge po odpowiednim doksztalceniu się utworzył chrześcijański ośrodek terapeutyczny w Kolorado. Obaj założyli rodzinę i mocno angażują się w rozwijanie więzi małżeńskiej oraz

³ Pierwsze wydanie *Wrażliwego wojownika* ukazało się w 1993 r., a *Dzikiego serca* – w 2001 r.

⁴ R. Bly, *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, tłum. J. Tittenbrun, Poznań 1993.

w wychowanie dzieci. *Wrażliwy wojownik* i *Dziki serce* zawierają wiele, nieraz bardzo osobistych przykładów z życia rodzinnego ich autorów. Łączą ich także zainteresowania: zamiłowanie do kontaktu z pierwotną przyrodą i otwartość na przygodę (Weber uwielbia polować, Eldredge wspina się po skałach).

2. WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA ROZWOJU MĘSKOŚCI

We współczesnym świecie nie jest łatwo być mężczyzną. Jego rola społeczna nie jest precyzyjnie określona. Wyraźnie widać to w obszarze pracy zawodowej, w którym zanikają zajęcia jednoznacznie łączące się z kobiecością bądź męskością na rzecz działań czysto pragmatycznych, nierespektujących tożsamości płciowej pracownika: „Tryb życia, jaki prowadzi współczesny mężczyzna, jest sprzeczny z tym, co podpowiada mu serce, i z tajnikami jego duszy. (...) Polityka przedsiębiorstw nastawiona jest na jeden cel: aby zaprząć mężczyznę do pług i sprawić, by produkował. Jednak dusza nie chce być zaprzężona!” (DS, 18).

Na niekorzyść także zmieniły się wysuwane wobec mężczyzn oczekiwania. Analiza Bly’ego dowodzi, że przełom nastąpił w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, a główną rolę w jego zaistnieniu odegrały pacyfistyczne nastroje po wojnie wietnamskiej oraz ruchy feministyczne. Ideałem stał się mężczyzna miły, subtelny, wrażliwy: „A jednak wielu z tych mężczyzn nie jest szczęśliwych. Łatwo zauważyć, że brak im energii. Należą oni do kategorii ludzi chroniących życie, w odróżnieniu od dających życie. (...) Mamy tu dobrze wychowanego młodego mężczyznę, górującego świadomością ekologiczną nad swoim ojcem, życzliwie nastawionego wobec całego wszechświata, ale przy tym obdarzonego niewielką siłą witalną”⁵. Bly nazywa to zjawiskiem *miękkiego mężczyzny*. Problem ten zauważa również Weber, który twierdzi, że mężczyzna powinien rozwijać swoją wrażliwość, ale nigdy nie dążyć do zrównania jej z wrażliwością kobiecą: „Od bycia macho do stania się miękkim jest daleka droga. Spróbuj znaleźć się na niej gdzieś pośrodku” (WW, 86). Z kolei Eldredge to kulturowo usankcjonowane dążenie do hamowania naturalnej męskiej agresywności dosadnie porównuje do kastracji (por. DS, 86-90).

Na mężczyznach boleśnie odbija się także kryzys wielu przejawów życia rodzinnego (por. WW, 66-69). Coraz większej liczbie chłopców dane jest rozwijać się w niekorzystnym dla nich środowisku. Znane są badania wykazujące, że stopień zaspokojenia potrzeb emocjonalnych u chłopców jest w porównaniu z dziewczętami o wiele niższy. Tym prawdopodobnie należy tłumaczyć kilkakrotnie większą ich zapadalność na choroby psychiczne wieku dziecięcego⁶. Dodatkowo, symptomatyczny dla współczesności stał się kryzys ojcostwa: „Raną jest – pisze Bly – nieotrzymanie błogosławieństwa od własnego ojca. (...) Odnosi się rany, nie widując ojca w dzieciństwie, nie przebywając z nim, mając odległego ojca, ojca nieobecnego, ojca maniaka na punkcie pracy”⁷. Rany te są coraz rozleglejsze i głębsze, a być może trzeba przyznać rację

⁵ Tamże, s. 13.

⁶ Por. R. Campbell, *Twoje dziecko potrzebuje Ciebie*, tłum. R. Zabrzęski, Kraków 1990, s. 53.

⁷ R. Bly, *Żelazny Jan...*, s. 43.

autorowi *Dzikiego serca*, gdy twierdzi, że każdy mężczyzna jest zraniony, ponieważ wychowany został przez niedoskonałych rodziców (por. DS, 79).

W rozwoju swojej tożsamości płciowej mężczyzna chrześcijanin zwykle nie może liczyć na wspólnotę, do której należy. Eldredge pisze prowokacyjnie: „Chrześcijaństwo takie, jakie jest obecnie, wyrządziło mężczyznom kilka niewybaczalnych krzywd. Biorąc wszystko pod uwagę, myślę, że większość mężczyzn w Kościele uważa, iż Bóg postawił ich na tej ziemi, by byli dobrymi chłopcami. (...) Nie palimy, nie pijemy ani nie przeklinamy; to znaczy nie robimy akurat tego, co czyni z nas mężczyzn” (DS 19). Weber jest pod tym względem ostrożniejszy, chociaż i on widzi rzadkość, a zatem i wielką potrzebę wyrazistych, wyrastających z przesłania biblijnego świadectw autentycznej męskości (por. WW, 74-77).

Główne przesłanie zawarte we *Wrażliwym wojowniku* i *Dzikim sercu* jest jednak zdecydowanie optymistyczne. Rozwijanie dojrzałej męskości, pomimo wszystkich niekorzystnych uwarunkowań, jest nadal wykonalne. Najpierw wszakże trzeba wrócić do samego źródła: wskazać, w czym prawdziwa męskość się wyraża. Dopiero wtedy można poszukiwać dróg jej realizacji. Weber i Eldredge zawarli w swych książkach oba te momenty – definiują męskość oraz proponują sposoby jej osiągnięcia. Mężczyzna, ich zdaniem, posiada niezmienną naturę (por. WW, 41; DS, 18-20) i tylko trafnie ją odczytując, może żyć szczęśliwie i obdarzać szczęściem innych. Właściwemu zrozumieniu istoty męskości posłuży wyróżnienie dwóch jej wymiarów: pożądanych cech osobowości mężczyzny oraz określonego modelu relacji międzyludzkich, jakie może i powinien on nawiązywać.

3. ISTOTA MĘSKOŚCI – CECHY OSOBOWOŚCI

Pierwszą cechą, bez której nie sposób wyobrazić sobie prawdziwego mężczyzny, jest siła. Akcentowanie jej w dzisiejszych czasach budzi zwykle niekorzystne skojarzenia: przywodzi na myśl agresywność, autorytaryzm, przemoc. Słuszne skądinąd działania skierowane przeciwko wojnom, niesprawiedliwości, poniżaniu godności człowieka czy wszelkim innym formom patologicznego użycia władzy, doprowadziły do sytuacji, w której afirmacja mocy przyjmowana jest nieufnie. Uwidacznia się to również w Kościołach chrześcijańskich, których członkowie z reguły czują się zobligowani do bierności i uległości. Ewangeliczne „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (Mt 5,39) stało się dla wielu wierzących uniwersalnym i bezwzględny imperatywem. W efekcie chrześcijanin nazbyt często jest ugrzeczniony, miły, ustępujący, aprobujący wszystko i wszystkich. Eldredge nie ma wątpliwości, że chociaż „Może to wyglądać, jak nadstawianie drugiego policzka, lecz jest zwykłą słabością. Nie można nadstawiać policzka, którego się nie ma” (DS, 85). Pokora, do której Chrystus wzywa i której dał najlepszy wzór, nie oznacza niemocy, ale właśnie pełnię siły. Autor *Dzikiego serca* przypomina, że kilka rozdziałów po nakazie nadstawiania policzka, znajdujemy w Ewangelii następujące słowa: „Królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je” (Mt 11,12).

Czym zatem jest autentyczna męska siła? Według Webera oznacza to jednocześnie bycie królem i wojownikiem: „Król spogląda w przyszłość, troszczy się o lud i zapewnia porządek, miłosierdzie i sprawiedliwość” (WW, 45). Mężczyzna powinien przewidywać, wytyczać cele, określać sposoby realizacji planów, a więc mieć pewną wizję przyszłości. Wizję dotyczącą własnego życia, ale także życia osób, za które jest odpowiedzialny. Potwierdza to Eldredge: „Wojownik ma przede wszystkim wizję – coś, co wykracza poza jego własne życie, jakąś sprawę większą niż ocalenie siebie” (DS, 144). Autor *Wrażliwego wojownika* przytacza fragmenty biblijne jednoznacznie nadające mężczyźnie władzę nad żoną i dziećmi, a więc i przywilej kierowania ich losem. To przywództwo ma mieć jednak zawsze charakter chrześcijański, a więc – zgodnie z tym, czego nauczał i co realizował Jezus – polegać musi na służbie i odpowiedzialności.

Sama wizja nie wystarcza. Siła mężczyzny manifestuje się w czynie. To właśnie do niego należy inicjowanie i podtrzymywanie działań realizujących wybrane uprzednio cele. Mężczyzna nie może być fantastą czy marzycielem, który w ogóle nie zamierza się angażować, któremu brakuje odwagi do konfrontowania własnych planów z rzeczywistością. Prawdziwa siła zawsze bowiem związana jest z determinacją i wytrwałością. Wyrazistym tego przykładem jest, zdaniem Webera, postać Hioba: „W Hiobie dało się wyczuć stałość. Był silny, stały, bezpieczny, na wskroś konsekwentny. (...) Największą siłą mężczyzny jest jego zdolność do trwania” (WW, 65).

Autor *Dzikiego serca* przekonuje, że powołanie mężczyzny zawiera dokonanie czegoś wielkiego, zawiera konieczność bycia „bohaterem swojej własnej historii” (DS, 144) i to bohaterem zdecydowanie pierwszoplanowym: „Mężczyzna musi stoczyć bitwę, musi mieć w swoim życiu jakąś wielką misję, w którą się angażuje i która wykracza nawet poza dom i rodzinę. Musi mieć sprawę, której się poświęca aż po śmierć, ponieważ zostało to wpisane w tkanę jego istoty” (DS, 143). Nieprzypadkowo obaj omawiani autorzy wielokrotnie, w tym także na stronie tytułowej, określają mężczyznę mianem wojownika. Eldredge posuwa się jeszcze krok dalej i nawet – przy pełnej świadomości tego, że brzmi to melodramatycznie – określa życie mężczyzny „okropnie brutalną wojną” (DS, 90).

Warto jeszcze zaznaczyć, że z kolei Weber, tym razem bardziej prozaicznie, zwraca uwagę na dotyczące wielu mężczyzn niebezpieczeństwo „słomianego zapalu”. O wiele łatwiej jest wysuwać propozycje i inicjować stosowne do nich działania niż powzięte cele finalizować: „Umiejętność kończenia to towar rzadki i cenny. Ukończenie zadania. Wytrwanie do końcowego gwizdka. Wbicie ostatniego gwoźdź. Pozostanie na miejscu. Żadnego wycofywania się. Żadnego gładzenia. To, czego potrzebuje dzisiejszy świat, to trochę więcej osób umięjących kończyć” (WW, 271). Ostatecznie więc męska siła oznacza przede wszystkim szeroką wizję przyszłości oraz determinację w jej realizowaniu.

Powyższy opis pożądanej męskiej mocy wydaje się wyidealizowany i *de facto* utopijny. Może nasuwać skojarzenia z Nietzscheańską koncepcją człowieka dostojnego, u którego „nad wszystkim góruje poczucie pełni, potęgi, co pragnie się prze-

łać, szczęścia, jakie daje wielkie wzmoczenie, świadomość bogactwa, które chciałoby się rozdarować i rozdać”⁸. Jednak niemiecki filozof nie ukrywał elitarnego charakteru swojej propozycji, gdyż rasa Panów skazana jest na bycie mniejszością w świecie zdominowanym przez Niewolników. Czy Weber i Eldredge przekonani są o istnieniu w każdym mężczyźnie odpowiedniego potencjału siły?

Otóż zdecydowanie tak, gdyż prawdziwą moc każdy mężczyzna czerpie z Boga. Kolejnym koniecznym aspektem męskości jest zatem wiara. Poszukując swojej natury, mężczyzna uświadamia sobie najgłębsze podstawy ludzkiego bytu – to, że jest stworzony, i że nie odnajdzie prawdy o sobie bez nawiązania silnej relacji ze Stwórcą: „Trzeba zacząć od zawierzenia siebie. (...) Wracamy do gałęzi i pnia. Powierzamy swoje życie Temu, który jest naszym Życiem” (DS, 130); „Chcemy zapytać Stwórcę, co miał na myśli, kiedy stworzył mężczyznę. Chcemy znaleźć się na kolanach, (...) by upokorzyć się przed Stwórcą mężczyzn” (WW, 42). Jest to krok absolutnie niezbędny na drodze do dojrzałej męskości. Eldredge jest przekonany, że tylko Bóg może uleczyć rany, które w dzieciństwie otrzymało każde męskie serce. W tej koniecznej, a zarazem nieuchronnie bolesnej psychiczno-duchowej terapii łaska Boża zawsze odgrywa decydującą rolę (por. DS, 129-139).

Siła nie poparta dojrzałą postawą religijną przyjmuje postać zdeformowaną. „Adam upada, i wszyscy jego synowie wraz z nim. Jak się potem potoczyła cała historia? Gwałtowni mężczyźni albo bierni mężczyźni. Siła zostaje źle wykorzystana” (DS, 64). Mężczyzna nigdy nie sformułuje właściwych celów życiowych i nie podejmie właściwych działań, jeżeli nie zwróci się ku Bogu, który zna go najlepiej i który ukierunkuje go na optymalny cel: na zbawienie.

Dopiero w kontekście wiary zrozumiały staje się sposób sprawowania przez mężczyznę władzy w małżeństwie i rodzinie. Weber kieruje się tu słowami św. Pawła: „Chciałbym, żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety, a głową Chrystusa – Bóg” (1 Kor 11,3). Warunkiem należytego pełnienia roli męża i ojca jest uznanie nad sobą zwierzchnictwa Boga: „Tak, Bóg dał mężczyźnie pewną władzę. Ale najpierw i przede wszystkim mężczyzna *podlega* władzy” (WW, 107). Męskość bazuje zatem na posłuszeństwie Stwórcy. Autor *Wrażliwego wojownika* przekonuje, że mężczyzna, który nie stara się poznać Bożej woli, aby zgodnie z nią postępować, nie ma prawa stać u steru życia małżeńskim i rodzinnego.

Kolejną męską cechą jest dzikość. W dobie globalizacji, ciągłej ekspansji cywilizacji, postępującego konformizmu i dominacji kultury masowej przymiot ten nie cieszy się specjalnymi względami. Może jedynie u ekologów, w związku z „materią” ich działań, budzi pozytywne skojarzenia. Omawiani autorzy, a zwłaszcza Eldredge, widzą w dzikości kwintesencję męskiej natury. Mężczyzna niewykraczający poza swoją rolę społeczną i zawodową, standardowy, przewidywalny – jednym słowem: oswojony – nigdy nie będzie szczęśliwy. W *Opowieściach z Narnii* Lewis przedstawił Boga w całej jego męskości – jako Iwa Asłana. Spotykający się z nim

⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa-Kraków 1912, s. 245.

bohaterowie książki są nieustannie zaskakiwani, wciąż nie pamiętają, że „Nie lubi być niczym skrepowany, (...) Tylko nie próbujcie nalegać, aby został. Wiecie już, że jest dziki. To nie jest OSWOJONY lew”⁹. Właśnie dzikość sprawia, że „Chłopcy nigdy nie czują się dobrze w domu, a mężczyźni cierpią na nieuleczalną tęsknotę odkrywania. Tęsknimy za tym, a kiedy to zrealizujemy, zaczynamy żyć naprawdę” (DS, 15-16).

Dzikość przejawia się w pragnieniu przeżycia przygody: „Przygoda, z nieodzownym ryzykiem i dziką przestrzenią, stanowi tęsknotę głęboko wpisaną w duszę mężczyzny. Męskie serce potrzebuje miejsca, w którym nic nie jest prefabrykowane, wzorcowe, odłuszczone, zapięte na zamek błyskawiczny, koncesjonowane, podłączone, podgrzane w mikrofali. Gdzie nie ma terminów, telefonów komórkowych ani spotkań zarządu. Gdzie jest miejsce dla duszy” (DS, 17). Eldredge przeciwstawia się traktowaniu tej tęsknoty jako wyłącznie przejawu infantylnizmu. Bywa oczywiście tak, że mężczyzna rzuca się w wir czysto egoistycznej przygody, nie oglądając się na zdrowy rozsądek, swoje powinności czy dobro innych. Obawa przed tak skrajną, w istocie infantylną nieodpowiedzialnością nie może jednak wieść mężczyzn do obcej ich naturze poprawności i bezwzględnej samokontroli.

W przeżywanie przygody wkalkulowane jest ryzyko. Nie chodzi tu o brawurę czy dobrowolne inscenizowanie ekstremalnych sytuacji. Ryzyko w naturalny sposób związane jest, jak twierdzi autor *Dzikiego serca*, z bliskością i otwartością na Boga oraz na drugiego człowieka. Mężczyzna powinien akceptować dyskomfort psychiczny, który może być skutkiem ubocznym zanurzenia się w nurcie autentycznej egzystencji: twórczej, otwartej na nowość, opartej na zaufaniu. Weber w tym kontekście przytacza katalog „przygód” św. Pawła: „Przez Żydów pięciokrotnie byłem bity po czterdzieści razy bez jednego. Trzy razy byłem sieczony różgami, raz kamienowany, trzykrotnie byłem rozbitkiem na morzu” (2 Kor 11,24-25). Prawdziwy mężczyzna, realizując słuszne działania, niejednokrotnie zmuszony jest zaryzykować i czyni to chętnie, gdyż jego wojownicze serce odczuwa wówczas głęboką radość.

Eldredge opisuje jeszcze jeden rys dzikości. Zachęca mianowicie mężczyzn, aby porzucili postawę pozera, który zawsze trzyma z większością, nie zauważa problemów i jest niezwykle pewny siebie: „zaczynj ujawniać swoją prawdziwą siłę. Mów, co myślisz, stań w obronie słabszego, nie gódź się na głupią politykę. (...) Świat pozerów drży, kiedy pojawia się prawdziwy mężczyzna. Zrobią wszystko, co trzeba, żeby cofnąć cię z powrotem do szeregu – będą ci grozić, przekupywać cię, kusić, kopać pod tobą. (...) Niech ludzie poczują wagę tego, kim jesteś, i niech się z tym pomęczą” (DS, 152-153). Jak jednakże odkryć tę swoją niepowtarzalną dziką tożsamość? Autor *Dzikiego serca* przytacza w tym miejscu słowa Gila Bailie’a: „Nie pytaj siebie, co potrzeba światu. Zapytaj się, co ożywia ciebie, i idź, zrób to, ponieważ światu potrzeba ludzi żywych” (DS, 196).

⁹ C.S. Lewis, *Lew, czarownica i stara szafa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2005, s. 176.

4. ISTOTA MĘSKOŚCI – RELACJE

Męskość wyraża się także w relacjach z innymi. Mężczyzna żyjący w izolacji albo nawiązujący jedynie powierzchowne kontakty międzyludzkie nigdy nie będzie sobą, nigdy nie będzie czuł się szczęśliwy. Zdaniem Webera, bycie wychowawcą i przyjacielem dopełnia omówione już funkcje króla i wojownika. Razem tworzą one cztery filary, na których wspiera się ciężar prawdziwej męskości (por. WW, 45–49).

Relacją o znaczeniu fundamentalnym jest dla mężczyzny więź małżeńska. W samej jego naturze tkwi wiele pragnień ukierunkowanych na kobietę: „Nie ma nic bardziej inspirującego dla mężczyzny jak piękna kobieta. (...) to nie jest tak, że mężczyzna musi walczyć; on musi walczyć dla kogoś. (...) Nie wystarczy być bohaterem; trzeba być bohaterem dla konkretnej osoby, dla kobiety, którą się kocha” (DS, 27). Mówi o tym, w bardziej lub mniej bezpośredni sposób, tak wiele mitów, legend, baśni. Eldredge nie ma wątpliwości, że prawdziwy mężczyzna musi „uratować Piękną”.

Obaj autorzy, wbrew poglądom wielu ruchów feministycznych i współczesnym *gender studies*, podkreślają istnienie zasadniczych, nieprzekraczalnych różnic płciowych (por. WW, 123–137; DS, 28–29). Pomimo tego, a może właśnie dzięki temu, w naturze mężczyzny silnie obecne jest dążenie do zbudowania wyjątkowej relacji z kobietą. Pragnienia tego nie można sprowadzić jedynie do wymiaru biologicznych popędów, gdyż wpływając z najbardziej intymnej osobowej sfery, zawsze obejmuje ono całego człowieka.

Do mężczyzny należy pierwszy krok w budowaniu relacji. On właśnie jawnie stara się o względy wybranej kobiety, przejmuje inicjatywę i wreszcie składa propozycję małżeństwa. Od zawsze to zdobywanie kobiety niektórym mężczyznom przychodziło z trudem. Na przeszkodzie stał silny lęk przed odrzuceniem, nieśmiałość, niskie poczucie własnej wartości. Obecnie dodatkową trudnością jest coraz częściej występująca u kobiet chęć niezależności i dominacji. Weber i Eldredge przekonują, że w głębi serca kobieta chce być upragniona i z utęsknieniem czeka na mężczyznę – archetypowo: rycerza na białym koniu – który się nią zachwyci, i dla którego stanie się najważniejsza (por. WW, 114; DS, 28–30).

Ta postawa zdobywania, zawsze łącząca się z troską o ukochaną kobietę, nie kończy się wraz z zawarciem małżeństwa. Wtedy mężczyzna właśnie uroczyście deklaruje, że wybrana kobieta będzie od teraz głównym „obiektem” jego zainteresowania i zaangażowania. Weber podkreśla wagę dotrzymania słowa danego żonie podczas ślubu, ale także wszelkich innych przyrzeczeń: „Prawdziwy mężczyzna może wnieść w swój świat pewność mocą swojej obietnicy” (WW, 70). W ten sposób mężczyzna może stać się niezawodnym oparciem dla swojej żony, a przez to solidnym fundamentem rozwoju małżeństwa i rodziny.

Rozwój więzi małżeńskiej w dużej mierze zależy od tego, na ile mąż dążyć będzie do zrozumienia swojej żony. Biorąc pod uwagę zasadniczą odmienną ko-

biecej psychiki, wymaga to od mężczyzny niemałego wysiłku. Eldredge zaznacza, że wielu panów żeni się jedynie celem zapewnienia sobie poczucia bezpieczeństwa i nie mają oni wcale zamiaru zapuszczać się na nieznane meandry poznawania wewnętrznych komplikacji swojej żony (por. DS, 182). Jest to więc kolejny sprawdzian męskiej siły: „Kiedy mężczyzna podejmuje ryzyko i inicjatywę nauczania się języka swojej żony i zrozumienia jej najgłębszych potrzeb, żyje w samym centrum męskości” (WW, 152). Rezultat starań nie zawsze będzie zadowalający, ale każda kolejna próba dotarcia do duszy kobiecej jest dla niej jednoznacznym dowodem miłości i owocuje pogłębieniem jedności małżeńskiej. Ostatecznie nie chodzi o *zrozumienie* kobiety, ale o ciągle *staranie się*, by zrozumieć ją choć trochę lepiej.

Bycie mężczyzną oznacza także bycie ojcem. Jest to rola społeczna, o której mówi się – jak to było już zaznaczone – że obecnie dotknął ją szczególny kryzys¹⁰. Współcześni ojcowie są często egoistyczni, nieodpowiedzialni, infantylni, uzależnieni lub po prostu nieobecni. Dlatego celem minimum, jaki mężczyzna powinien realizować w swojej rodzinie, jest jego obecność. To nie wystarcza, ale stanowi konieczny warunek urzeczywistniania doniosłej funkcji ojca. Rodzina dla mężczyzny musi znaleźć się wśród najwyższych priorytetów, a to oznacza poświęcanie czasu najbliższemu, zaangażowanie w sprawy domowe, dążenie do rozwiązywania bieżących problemów.

Przed ojcem stoją poważne zadania pedagogiczne: „Wychowawca ma serce, które naucza. Wychowawca ma wiedzę; chce, aby inni też ją posiadali. Kształtuje, tłumaczy i ćwiczy. Czyni uczniami – najpierw żonę i dzieci, potem innych” (WW, 47). W ich realizacji niezbędny jest autorytet, a zatem mężczyzna nie może rezygnować z korzystania z przysługującej mu władzy. Weber jest przekonany – i opiera to na znanym fragmencie listu Pawłowego: „A wy, ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Pańskie” (Ef 6,4) – że „odpowiedzialność za wychowanie spoczywa na ojcach” (WW, 187). Znaczenie ojca jest tak wielkie, że musi on starać się nie tylko „nie pobudzać dziecka do gniewu”, ale też nie zadać mu, przez nadużywanie swej mocy, trwałej duchowej rany (por. DS, 76-82). Weber podkreśla, że odpowiedzialność ojca jest o wiele większa niż zwykle to sobie wyobrażamy: „To jest niewiarygodna moc ojcostwa. Jest tak potężne, że jest *ponadpokoleniowe*. (...) Na przykład Biblia wskazuje, że grzechy ojców rozciągają się *aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (Wj 34,7)” (WW, 188).

Najważniejszą funkcją ojca w wychowaniu jest pobudzanie i wspieranie rozwoju dziecka. Wtedy miłość ojcowska znakomicie uzupełnia postawę macierzyńską cechującą się bezwarunkową akceptacją dziecka¹¹. Bły zauważa, jak przez wie-

¹⁰ Por. na przykład: J.-M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, tłum. M. Pieńkowski, M. Pieńkowska, Kraków 2009, s. 5-17; J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2009, s. 19-50; D. Kornas-Biela, *Współczesny kryzys ojcostwa*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. taż, Lublin 2001, s. 171-191.

¹¹ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 2001, s. 48-51.

ki, zanim nie zmieniły tego przemiany cywilizacyjne, w naturalny sposób ojciec wprowadzał syna w dorosłe życie: „Kiedy ojciec i syn spędzają razem dużo czasu, co w niektórych przypadkach zdarza się i dzisiaj, starsze ciało, jak moglibyśmy powiedzieć, przekazuje młodszemu substancję przypominającą pokarm”¹². Eldredge natomiast podkreśla znaczenie ojca w formowaniu się tożsamości płciowej dziecka. Zwykle uwzględnia się to w odniesieniu do syna; może się nawet wydawać banałem, że męskość chłopcu nadaje inny mężczyzna (por. DS, 70-76). Rzadziej pod tym względem rozpatruje się relację ojciec–córka: „Każda kobieta musi wiedzieć, że jest niezwykła, cudowna i wybrana. To stanowi rdzeń jej tożsamości, (...) Jeśli ojciec jest bierny, córka odczuwa milczące odrzucenie” (DS, 180–181)¹³.

Szczególnie ważną rolę odgrywa ojciec podczas usamodzielniania się dziecka. Wielu matkom jest wówczas niezwykle trudno przestać traktować je jako przedmiot stałej troski i emocjonalnego przywiązania. Niektóre kobiety nawet nie zamierzają zmieniać swojego stosunku do dorosłego już dziecka. To właśnie ojciec musi inicjować proces „opuszczania gniazda”. Weber opisuje zastosowany przez siebie wobec syna rytuał: w uroczysty sposób, przy wszystkich członkach rodziny otrzymał on spisane na pergaminie „świadcstwo” ukończenia dzieciństwa wraz z błogosławieństwem na dalsze, dorosłe życie (por. WW, 216-218). Z myślą o tej chwili rodzice już wcześniej powinni uczyć dziecko, by w przyszłości pokochało kogoś bardziej niż ich samych (por. WW, 212). Można jeszcze dodać, że w tym trudnym okresie „pustego gniazda” mężczyzna powinien szczególnie wspierać swoją żonę.

Trzecim ważnym typem relacji nawiązywanych przez mężczyzn są przyjaźnie. Znowu zmiany cywilizacyjne nie działają pod tym względem korzystnie. Eldredge przytacza następujące diagnozujące współczesność stwierdzenie: „Jednym z poważniejszych problemów jest samotna kondycja przeciętnego amerykańskiego mężczyzny. Mężczyźni z trudem akceptują fakt, że potrzeba im przyjaźni innych mężczyzn”¹⁴. Przyczynę tego stanu rzeczy Weber upatruje w obawie mężczyzn przed obnażeniem ich słabości oraz w braku umiejętności dzielenia się przeżywanymi uczuciami (por. WW, 232-239).

Podstawą nawiązania przyjaźni między mężczyznami są, według autora *Dzikiego serca*, wspólne doświadczenia przeżytej przygody czy walki ramię przy ramieniu: „To nigdy nie będzie duża grupa, ale nam nie potrzeba dużej grupy. Potrzeba nam gromadki braci, chcących z nami «wylać krew»” (DS, 174). Potwierdza to autor *Wrażliwego wojownika*, ale dodaje też „cztery podstawowe zasady przyjaźni”. Są to: wspólne wartości, bezinteresowna miłość, głęboka lojalność, prawdziwa przezroczystość. Przykładem takiej przyjaźni jest przedstawiona w Biblii relacja między Jonatanem a Dawidem (por. WW, 243-264).

Weber przytacza fragment pieśni Dawida po śmierci przyjaciela: „Więcej ceniłem twą miłość niżeli miłość kobiet” (2 Sm 1,26), chociaż sam wyraża inną opinię o hierarchii męskich relacji: „nie ma wątpliwości, że nasze żony mają być naszymi najbliższymi towarzyszkami. Mamy być gotowi w każdej chwili oddać życie

¹² R. Bly, *Żelazny Jan...*, s. 110.

¹³ Por. R. Campbell, *Twoje dziecko...*, s. 55-57.

¹⁴ D. Smith, *The Friendless American Male*, cyt. za: DS 173.

za nasze żony i nasze dzieci (...). Ale w tej chęci oddania życia za rodzinę i za dom coś w nas tęskni za kimś, z kim można by umierać (...). Za innym mężczyzną z sercem takim jak nasze” (WW, 222-223).

5. UWAGI KOŃCOWE

W książkach Webera i Eldredge’a zwraca uwagę umiejętność i śmiałość złożenia dość spójnych koncepcji z niezwykle różnorodnych elementów: teologicznych i psychologicznych; naukowych i pochodzących z osobistego doświadczenia; abstrakcyjnych i konkretnych; teoretycznych i praktycznych. W związku tym można je czytać w najrozmaitszy sposób – jako naukowe monografie na temat męskości, jako poradniki zawierające mądrość życiową, jako podręczniki autopsychoterapii, wreszcie jako zbiory fascynujących opowieści o mężczyznach.

Ujęcia męskości zawarte we *Wrażliwym wojowniku* i *Dzikim sercu* są bezspornie bardzo interesujące. Czy są ostatnim słowem powiedzianym na ten temat? Z pewnością nie. Z katolickiego punktu widzenia wskazać można co najmniej dwie usterki prezentowanych koncepcji. Po pierwsze, pomijają one powołania kapłańskie i zakonne, które wiążą się z wyborem celibatu. Należałoby więc uwzględnić problematykę wyrażania się męskości poza małżeństwem i rodziną, a kolekcja pożądanych męskich cnót powinna zostać wzbogacona przynajmniej o właściwe sposoby realizowania ojcostwa duchowego. Po drugie, obaj omawiani autorzy niemal zupełnie pominęli tak ważny rys dojrzałego mężczyzny, jakim jest otwartość na życie oraz troska i odpowiedzialność za wszystkie jego formy. Trzeba mieć zatem nadzieję na dalszy rozwój dyskusji nad istotą męskości i ufać, że pomoże on coraz większej liczbie mężczyzn stawać się sobą w tym mało sprzyjającym im świecie.

SUMMARY

Maleness in Stu Weber’s and John Eldredge’s Conceptions – the Attempt of the Synthesis

The man’s role is not clearly defined in the contemporary world. The article shows conceptions of understanding maleness contained in two books: *Tender Warrior* written by Stu Weber and *Wild at Heart* written by John Eldredge. Both American authors are aware of the present crisis of maleness and in quest for the essence of the maleness they use a lot of sources, the Bible is the most important among them. Both authors also believe that every male has definite natural predispositions. Only if he correctly recognizes and realizes them, he will find fulfillment and happiness.

The article contains the attempt of the synthesis of both conceptions. The maleness description is showed as the combination of desirable features of the person and forms of interpersonal relationships, which are established by the man. These features are: power, faith and wildness, while relationships are: marital love, paternity, friendship. The analysis concerns directions of the mature maleness development as well as real risks of this process.

Key words: maleness, Stu Weber, John Eldredge, Christian family

POSTAWY RODZICIELSKIE A OSOBOWOŚĆ DZIECKA

W literaturze przedmiotu niejednokrotnie podkreśla się fakt, że problematyka małżeństwa i rodziny cieszy się coraz większym zainteresowaniem środowiska naukowego oraz czytelników¹. Wiele prezentowanych badań dotyczy relacji w rodzinie, które często analizowane są w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym². Przykładem relacji o charakterze horyzontalnym są relacje małżeńskie oraz relacje między rodzeństwem. W przypadku tych pierwszych, przedmiotem analizy naukowej może być np. wzajemna współpraca małżonków, zaufanie, jakość komunikacji, wzajemne zaspokajanie potrzeb seksualnych³. Z kolei badacze analizujący relacje między rodzeństwem koncentrują się np. na rywalizacji między dziećmi czy sile więzi między rodzeństwem w zależności od kolejności urodzenia dziecka.

W niniejszym opracowaniu postanowiono przyjrzeć się wymiarowi wertykalnemu rodziny, a więc relacji rodzic–dziecko. Analizowano, jakie są zależności między postawami rodzicielskimi i osobowością dziecka.

1. METODY BADAŃ RELACJI W RODZINIE

Osobną kwestią są strategie badawcze rodziny, a dokładnie relacji między rodzicami a dziećmi. Najczęściej wykorzystuje się następujące metody: obserwacji, wywiadu, kwestionariusza, eksperymentu⁴.

Obserwacja polega na przyglądaniu się rodzicom i ich dzieciom w rozmaitych sytuacjach (co pozwala przyjrzeć się ich rzeczywistym zachowaniom), kodowaniu i ocenie ich zachowań (przy użyciu odpowiedniej skali). Do wad tej metody zalicza się czasochłonność, wysokie koszty oraz „niedostateczne uzasadnienie przekładalności zachowania laboratoryjnego na rzeczywiste”⁵.

Kolejna metoda – wywiad – pozwala na zebranie danych w indywidualnym kontakcie z rodzicami i dziećmi, co pozwala na pewną elastyczność (np. w zadawaniu kolejnych, uzupełniających pytań). Wadą przedstawionej metody mogą być np. uprzedzenia badacza w stosunku do któregoś z członków rodziny, co może uruchomić mechanizm samospełniającego się proroctwa i fałszować rzeczywistość.

¹ T. Rostowska, A. Pelplińska, *Psychospołeczne aspekty życia rodzinnego*, Warszawa 2010, s. 7.

² L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 52.

³ Por. tamże.

⁴ M. Płopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków 2008, s. 27-37. Wszystkie metody oraz ich opis przytaczam za tym autorem.

⁵ Tamże, s. 32.

Metoda kwestionariuszowa pozwala na uzyskanie w krótkim czasie bardzo wielu informacji o rodzicach i ich dzieciach. Przykładowo Kwestionariusz Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców (KPR-Roc) w opracowaniu M. Płopa służy do oceny postaw rodzica⁶. Ocena ta dokonywana jest przez dorosłe dziecko. Wspomniany kwestionariusz składa się z 50 stwierdzeń, a więc w stosunkowo krótkim czasie można uzyskać od badanego dużo informacji na temat tego, jak postrzega zachowanie rodzica: tego na ile był akceptujący, odrzucający, nadmiernie wymagający, rozumiejący wzrastającą potrzebę autonomii dziecka, niekonsekwentny. Innym kwestionariuszem, za pomocą którego dzieci oceniają postawę rodzicielską swoich rodziców, jest kwestionariusz M. Ziemskiej⁷. Wadą kwestionariusza jako metody badawczej jest ograniczona świadomość badanych (ktoś może mieć nieadekwatną samowiedzę bądź, często nieświadomie, przedstawiać się w zbyt pozytywnym świetle).

Warto podkreślić, że w niniejszym opracowaniu porównywano między sobą wyniki takich badań, w których oceny postawy rodzicielskiej dokonywały dzieci (dorastające lub dorosłe). Ocena ta miała więc charakter retrospektywny. Natomiast istnieją też takie badania, w których szacowanie postawy rodzicielskiej dokonywane jest przez rodziców. Dodatkowo Płopa wykazał, że to, jak rodzic postrzega swoją postawę rodzicielską, nie zawsze jest zbieżne z oceną tejże postawy dokonywaną przez dziecko⁸. Świadczy to o tym, że w procesie porównywania wyników różnych badań należy brać pod uwagę fakt, z jakiego punktu widzenia (rodzica czy też dziecka) oceniana jest postawa rodzicielska.

2. ZALEŻNOŚCI MIĘDZY POSTAWAMI RODZICÓW A CECHAMI OSOBOWOŚCI DZIECKA

W literaturze przedmiotu istnieje wiele koncepcji osobowości⁹, stąd definicja pojęcia „osobowość” najczęściej tworzona jest w oparciu o określoną teorię. Dosyć ogólną definicję osobowości podają R. Gerrig i P. Zimbardo, którzy opisują ją jako zespół psychicznych cech jednostki kształtujących charakterystyczne dla niej wzorce zachowania¹⁰.

M. Płopa przeprowadził badania, których celem było potwierdzenie zależności między cechami osobowości dziecka a retrospektywną oceną postaw rodziców. Do pomiaru postaw rodziców wykorzystał własne narzędzie: Kwestionariusz Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców, mierzący nasilenie takich postaw rodzicielskich, jak: akceptacja, nadmierne wymagania, autonomia, niekonsekwencja, nadmierne ochranianie¹¹.

⁶ Tamże, s. 171-174.

⁷ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973.

⁸ M. Płopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie...*

⁹ C. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1998, s. 17.

¹⁰ R. Gerrig, P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 2006, s. 606.

¹¹ M. Płopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie...* Cały dalszy opis wszystkich sześciu postaw rodzicielskich przytaczam za tym autorem.

Postawa akceptacji polega na rozumieniu dziecka, akceptowaniu jego osobowości, cech charakteru. Jest oparta na życzliwości w stosunku do dziecka, okazaniu mu ciepła i zrozumienia. Warto jeszcze raz podkreślić, że w badaniu Płopy oceny postaw rodziców dokonywały ich dorosłe dzieci. Szacunki miały więc charakter retrospektywny (odnosiły się do przeszłości). W związku z tym osoba badana, która wysoko oceniła rodzica na skali akceptacji to osoba, która aktualnie „pamięta rodzica jako bezwarunkowo akceptującego ją jako osobę (bez względu na posiadanie różnorodnych cech pozytywnych czy negatywnych)”¹²; „Rodzic był wrażliwy na potrzeby, troski, problemy, aspiracje dziecka. Dorosłe dziecko ma przekonanie, że dla jego rodzica obcowanie z nim było źródłem satysfakcji, przyjemności, a nawet radości”¹³.

Postawa nadmiernych wymagań to postawa autorytarna, polega na nieliczeniu się z dzieckiem: jego sposobem bycia, zdolnościami, planami, ograniczeniami. Badani, którzy wysoko ocenili rodziców na skali nadmiernych wymagań, pamiętają rodzica jako tego, który „akceptował tylko te działania, aspiracje, plany dziecka, które były zgodne z jego pomysłami czy poglądami. Brak spodziewanych osiągnięć ze strony dziecka spotykał się z krytyką, arogancją, nastawieniem punitywnym”¹⁴. Warto podkreślić, że dorosły oceniający rodzica jako nadmiernie wymagającego, nie postrzega go jako niekochającego, ale jako takiego, który miał swoją własną wizję dobra dziecka¹⁵.

Postawa autonomii polega na wspieraniu dziecka w dążeniu do samodzielności i niezależności. Rodzic postrzegany wysoko w skali autonomii, pamiętany jest jako „rodzic elastyczny, potrafiący dostrzec i doceniać rodzącą się z czasem potrzebę prywatności, posiadania swoich tajemnic, współdecydowania o swoich sprawach. W sytuacjach konfliktowych nie narzucał swojego zdania, ale wskazywał na różne alternatywne sposoby postępowania i ich skutki, prowokował tym samym do refleksji i brania pod uwagę istotnych, różnych okoliczności podczas podejmowania ważnych decyzji”¹⁶.

Postawa niekonsekwentna rodzica polega na wzajemnym przeplataniu się dwóch postaw w stosunku do dziecka: akceptującej z nerwową. Wiąże się z niekonsekwencją w wymiarze uczuciowym (zmienne nastroje) i podejmowania decyzji. Rodzic niekonsekwentny pamiętany jest jako „w zasadzie kochający, ale który nie potrafił zbudować spokojnego, relaksacyjnego klimatu w rodzinie, który by zbliżał do siebie członków rodziny. Nadmierna nerwowość i niekonsekwencja powodowały, że członkowie rodziny bardziej «zamykali się» w swoim świecie, ujawniając nieufność i opór wobec zwierzania się rodzicowi, który akurat był w dobrym nastroju i ujawniał otwarcie na takie zachowania”¹⁷.

Postawa nadmiernie ochraniająca polega na przejawianiu zbyt dużej troski, niepokoju o dziecko. Dorosły „pamięta swojego rodzica jako nadmiernie ingerującego

¹² Tamże, s. 171.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 172.

¹⁵ Tamże, s. 173.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 173-174.

w jego osobiste problemy, sprawy, pragnącego wszystko widzieć, wszystko wiedzieć, odnośnie do wszystkiego wyrażać swoją radę. Wynikało to z nadmiernej troski o dziecko, z przekonania, że dzieckiem trzeba się «opiekować przez całe życie», bo bez takiej opieki może sobie nie poradzić w życiu»¹⁸.

Do pomiaru cech osobowości Plopa użył metody: NEO-FFI Costy i McCrae'a (1992) w polskiej adaptacji B. Zawadzkiego, P. Szczepaniaka i J. Strelaua¹⁹. Costa i McCrae opracowali pięcioczynnikową koncepcję osobowości. Wymieniony kwestionariusz mierzy następujące cechy osobowości: neurotyczność (obejmuje takie cechy jak: lękliwość, nieśmiałość, depresję, nadwrażliwość, impulsywność), ekstrawersję (zespół takich cech, jak: towarzyskość, aktywność, poszukiwanie doznań, poszukiwanie doznań), otwartość na doświadczenie (intelekt), ugodowość (zaufanie, uступliwość, skromność, altruizm, skłonność do rozczulania się, sumienność (samodyscyplina, rozważa, kompetencje, skłonność do porządku, obowiązkowości, dążenie do osiągnięć)²⁰.

Poniżej przedstawiono uzyskane przez Plopę zależności między postrzeganą postawą rodzicielską a osobowością dziecka²¹.

a) Uzyskane zależności między postrzeganymi postawami rodzicielskimi matki a wymiarami osobowości córki²²

Okazało się, że przed wytworzeniem się postawy neurotycznej u córki chroni postawa akceptująca, jak i autonomiczna matki. Z kolei postawa wymagająca i niekonsekwentna matki sprzyja wytworzeniu się cechy neurotyzmu u córki. Uzyskano też istotny pozytywny związek między ekstrawersją córki a akceptacją matki oraz negatywny związek między wymienioną cechą córki a wymaganiami matki. Wytworzeniu się zachowań ugodowych córki sprzyja autonomia matki, natomiast nie sprzyja wymaganie i niekonsekwencja. Wyniki pokazały, że nie ma istotnych zależności (zarówno negatywnych, jak i pozytywnych) między postawami rodzicielskimi a sumiennością córek oraz postawami rodzicielskimi a ekstrawersją córek.

b) Zależności między postrzeganymi postawami rodzicielskimi ojca a wymiarami osobowości córki²³

Otrzymane wyniki pokazały, że istnieje pozytywny związek między neurotyzmem córki a postawą wymagającą i niekonsekwentną ojca. Z kolei istnieje nega-

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ B. Zawadzki, P. Szczepaniak, J. Strelau, *Diagnoza psychometryczna Pięciu Wielkich czynników osobowości. Adaptacja Kwestionariusza NEO-FFI Costy i McCrae do warunków polskich*, cyt. za: M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie...*

²⁰ J. Strelau, *Osobowość jako zespół cech*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. tenże, Warszawa 2006, s. 553.

²¹ M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie...* Wszystkie uzyskane zależności między postrzeganą postawą rodzica a osobowością dziecka przytaczam za tym autorem (s. 197-199).

²² Tamże, s. 197.

²³ Tamże, s. 198.

tywna zależność między wymienioną cechą córki a autonomią ojca. Wyniki ujawniły, że nie ma istotnych zależności (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) między pozostałymi czterema cechami osobowości córki (ekstrawersją, otwartością, ugodowością, sumiennością) a postawami rodziców.

c) Zależności między postrzeganymi postawami rodzicielskimi matki a wymiarami osobowości syna²⁴

Zależności uzyskanych odnośnie do mężczyzn jest znacznie więcej niż do kobiet²⁵. Neurotyczności syna sprzyjają następujące postawy matki: wymagająca, niekonsekwentna, ochraniająca. Z kolei im mniejsza akceptacja i autonomia matki, tym większa jest neurotyczność syna. Ekstrawersji syna sprzyjają następujące postawy matki: akceptacja i autonomia. Z kolei otwartości sprzyjają wymagania matki. Ugodowości syna sprzyja postawa akceptująca i autonomiczna matki. Równocześnie uzyskano istotną negatywną zależność między ugodowością syna a postawą wymagającą i niekonsekwentną matki. Oznacza to, że im większe nasilenie wymagań i niekonsekwencji matki, tym mniejsza ugodowość syna. Otrzymano dodatni związek między sumiennością syna a następującymi postawami matki: akceptacji, autonomii. Oznacza to, że im bardziej matka jest akceptująca i autonomiczna, w tym większym stopniu syn charakteryzuje się sumiennością. Równocześnie dwie postawy matki nie sprzyjały sumienności syna: wymagania i niekonsekwencja matki.

d) Zależności między postrzeganymi postawami rodzicielskimi ojca a wymiarami osobowości syna²⁶

Analiza statystyczna potwierdziła też istnienie istotnych zależności między postrzeganą postawą ojca a osobowością syna. Okazało się, że im większe wymagania, niekonsekwencja i tendencja do nadmiernego ochraniań, tym większy neurotyzm syna. Równocześnie uzyskano istotną negatywną zależność między przytoczoną cechą osobowości chłopców a postawą autonomii ojca. Dla zależności między ekstrawersją chłopców a postawami rodzicielskimi uzyskano następujący związek: im większa akceptacja i autonomia ojca, tym większe nasilenie cech ekstrawertycznych u syna. Okazało się z kolei, że istnieje pozytywny związek postawą akceptacji i autonomii ojca a ugodowością syna oraz negatywny związek między wymaganiami ojca i ugodowością syna. Z kolei prezentowanie przez ojca postawy akceptacji i autonomii sprzyja rozwojowi sumienności u syna.

W podsumowaniu rezultatów swoich badań Płopa konkluduje, że zarówno osobowości córek, jak i synów są pod większym wpływem oddziaływań postaw wychowawczych matek niż ojców²⁷. Wynik ten koresponduje z rezultatami wielu badań, wskazujących na silniejszy kontakt dziecka z matką. Prawdopodobnie tę

²⁴ Tamże, s. 199.

²⁵ Tamże, s. 198.

²⁶ Tamże, s. 199.

²⁷ Tamże, s. 198.

potwierdzają wyniki badań zarówno polskich²⁸, amerykańskich²⁹, jak i japońskich³⁰. Matki są troskliwe i empatyczne w stosunku do dziecka między innymi dlatego, że w ich wypadku inaczej przebiegał proces socjalizacji. Rodzice, wychowawcy, nauczyciele w większym stopniu wzmacniają, nagradzają u chłopców zachowania agresywne, dominujące i rywalizacyjne, zaś w wychowaniu dziewcząt większą wagę przywiązuje się do tego, aby były one empatyczne, uległe, nastawione na innych³¹.

Fakt, że dzieci są bardziej związane z matką, w dużej mierze wpływa też z faktu, że to matka, a nie ojciec, rodzi dziecko. Jak twierdzą E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, przywiązujemy się do tych ludzi, dla których coś zrobiliśmy³². W związku tym już sam okres ciąży (i związane z tym nudności, ociążałość), a potem poród, są dla matki czasem przywiązania się do dziecka. Do tego dołączają się przeżycia o bardzo namacalnym a równocześnie osobistym charakterze: odczuwanie ruchów dziecka, karmienie go piersią.

Wynik pokazujący, że dzieci lepiej postrzegają swój kontakt z matką niż z ojcem, koresponduje m.in. z moimi wcześniejszymi badaniami, gdzie analizowałam, jak młodzi ludzie postrzegają swoich rodziców pod kątem akceptacji, empatii i kongruencji (autentyczności)³³. Grupę badawczą stanowili ludzie młodzi (uczniowie katowickich liceów ogólnokształcących) w wieku 17–19 lat. Grupa składała się z 267 uczniów (w tym 131 dziewcząt i 136 chłopców), pochodzących z rodzin pełnych (wśród badanych uczniów prawie nie było takich, którzy wychowywali się w rodzinie rozbitej). W przytoczonym badaniu weryfikowano hipotezę, zgodnie z którą matki, w porównaniu z ojcami, są lepiej postrzegane przez dzieci pod kątem trzech analizowanych cech. Postawiono też następujące pytanie badawcze: Czy synowie i córki różnią się w swojej ocenie matek i ojców w zakresie: akceptacji, empatii i kongruencji? W celu statystycznej obróbki danych, wykorzystano test *t Studenta*. Badanie miało charakter kwestionariuszowy.

Okazało się, że w percepcji dzieci ojcowie jawią się jako mniej akceptujący, empatyczni i kongruentni niż matki. Uzyskane wyniki ujawniły też, że płeć dziecka nie różnicowała oceny matki pod kątem przytoczonych cech. Oznacza to, że zarówno dziewczęta, jak i chłopcy, postrzegały swoje matki jako równie akceptujące, empatyczne i kongruentne.

²⁸ W. Juroszek, *Akceptacja, empatia i kongruencja rodziców w oczach dorastających synów i córek*, Studia Psychologica (w druku); M. Plopa, *Węzi w małżeństwie i rodzinie...*

²⁹ Cyt. za: M. Plopa, *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Kraków 2008, s. 281.

³⁰ D. Shwalb, H. Kawai, S. Shoji, K. Tsunetsugu, *The middle class Japanese father: A survey of parents of preschoolers*, Journal of Applied Developmental Psychology 18 (1997), s. 497-511.

³¹ E. Mandal, *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Katowice 2004; W. Juroszek, *Akceptacja, empatia i kongruencja rodziców...*; W. Juroszek, *Lęk społeczny a autoprezentacja młodzieży szkolnej. Emocjonalne i poznawcze konsekwencje deprecjonującej i faworyzującej autoprezentacji u młodzieży z wysokim i niskim lękiem społecznym*, Kraków 2010.

³² E. Aronson, T. Wilson, R. Alert, *Człowiek istota społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 428.

³³ Por. W. Juroszek, *Akceptacja, empatia i kongruencja rodziców...*

3. ZALEŻNOŚCI MIĘDZY POSTRZEGANĄ POSTAWĄ RODZICIELSKĄ A PROBLEMAMI PSYCHICZNYMI DZIECKA

Sposób, w jaki rodzice wychowują swoje dzieci, wpływa na ich osobowość, w tym na ewentualne zaburzenia psychiczne. Gdy cechy osobowości są sztywne, gdy powodują osłabienie funkcjonalności i cierpienie jednostki, wówczas możemy wnioskować o zaburzeniu osobowości³⁴. Jeśli z kolei osoba w sposób elastyczny radzi sobie z otoczeniem i jeśli typowy, charakterystyczny dla niej sposób funkcjonowania i postrzegania świata sprzyja jej zadowoleniu, to wtedy możemy mówić o zdrowej, normalnej osobowości³⁵. O tym, na ile osobowość jest zdrowa bądź zaburzona, możemy wnioskować, analizując sposób funkcjonowania osobowości m.in. w odniesieniu do następujących wymiarów: elastyczność – sztywność (np. zdolność dopasowania swojego sposobu funkcjonowania do sytuacji), przystosowawczość – bezbronność wobec stresu (zarzucanie podjętych działań w sytuacjach trudnych, nieumiejętność działania w obliczu stresu)³⁶.

Emocjonalne ciepło i akceptacja ze strony rodziców sprzyjają pozytywnemu nastawieniu do siebie samego oraz innych ludzi³⁷. Z drugiej strony okazuje się, że istnieje związek między rodzicielskim odrzuceniem i nadmierną kontrolą a późniejszym samokrytycyzmem dziecka w wieku 12–13 lat³⁸. Istnieje też zależność między opisaną postawą rodzicielską a depresją dziecka w wieku dorastania³⁹.

W badaniu Nishikawy i współpracowników analizowano związki między postrzeganymi postawami rodzicielskimi, stylem przywiązania, koncepcją siebie (obrazem siebie) i problemami psychicznymi⁴⁰. W badaniu o charakterze kwestionariuszowym wzięło udział 193 uczniów (143 chłopców i 50 dziewcząt) w wieku dorastania. Średnia wieku wyniosła 16,4. Do pomiaru postaw rodzicielskich wykorzystano kwestionariusz *My Memories of Child Upbringing*⁴¹, będący zmodyfikowaną wersją kwestionariusza o tej samej nazwie stworzonego przez C. Perrisa

³⁴ Por. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th ed. (DSM-IV), cyt. za: Oldham, Morris, *Twój Psychologiczny autoportret. Dlaczego czujesz, kochasz, myślisz, postępujesz właśnie tak*, Oldham, Morris, s. 34.

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. Decovic, W. Meeus, *Peer relations in adolescence: Effects of parenting and adolescents' self-concept*, *Journal of Adolescence* 20 (1997), s. 163-176.

³⁸ R. Koestner, D. Zuroff, T. Powers, *The family origins of adolescent self-criticism and its continuity into adulthood*, *Journal of Abnormal Psychology* 19 (1991), s. 1-197.

³⁹ P. Gjerde, J. Block, J.H. Block (1991). *The pre-school family context of 18-year-olds with depressive symptoms: A prospective study*, *Journal of Research on Adolescence* 1 (1991), s. 63-91.

⁴⁰ S. Nishikawa, E. Sundbom, B. Hagglof, *Influence of perceived parental rearing on adolescent self-concept and internalizing and externalizing problems in Japan*, *Journal of Child and Family Studies* 12 (2010), s. 57-66.

⁴¹ P. Muris, C. Meesters, A. Van Brakel, *Assessment of anxious rearing behaviors with a modified version of "Egna Minnen Besträffande Uppfostran. Questionnaire for children*, *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 25 (2003), s. 171-183.

i współpracowników⁴². Uczniowie oceniali, w jakim stopniu ich rodzice charakteryzują się nadopiekuńczością, odrzuceniem, lękliwością oraz ciepłem emocjonalnym.

Do pomiaru stylu przywiązania wykorzystano *Attachment Questionnaire for Children* autorstwa Sharpe'a i współpracowników (1998)⁴³. Kwestionariusz ten jest uproszczoną wersją Kwestionariusza Stylów Przywiązania Hazan i Shavera, którzy założyli, że istnieją trzy style przywiązania: unikający, lękowo-ambiwalentny i bezpieczny⁴⁴. Styl unikający wiąże się z psychiczną niedostępnością, brakiem tendencji do zwierzeń, unikaniem bliskości z drugim człowiekiem⁴⁵. Styl ambiwalentny charakteryzuje się niepewnością, lękiem o przyszłość relacji z bliską osobą. Ludzie charakteryzujący się takim stylem przywiązania, bardzo chcą być kochani, ale stale obawiają się, że zostaną opuszczeni przez ukochaną osobę. Z kolei ludzie o bezpiecznym stylu przywiązania potrafią prawidłowo odczytywać i reagować na potrzeby drugiej osoby. Znają też dobrze swoje potrzeby i potrafią je komunikować. Są ufni i życzliwi.

Do pomiaru obrazu siebie użyto kwestionariusza *Self-Description Questionnaire II-Short* autorstwa Marsha i współpracowników⁴⁶, z kolei do pomiaru problemów psychicznych użyto kwestionariusza *Youth Self Report*⁴⁷.

Tabela przedstawiona poniżej (nr 1) obrazuje zależności (w tym wypadku – uzyskane korelacje) między postrzeganą postawą rodzicielską a zdrowiem psychicznym dziecka⁴⁸.

⁴² C. Perris, L. Jacobson, L. Lindstrom, L. Vonknorring, H. Perris, *Development of a new inventory for assessing memories of parental rearing behaviour*, Acta Psychiatrica Scandinavica 61 (1980), s. 265-274.

⁴³ T. Sharpe, J. Killen, S. Bryson, C. Shisslak, L. Estes, N. Gray, *Attachment style and weight concerns in preadolescent and adolescent girls*, International Journal of Eating Disorder 23 (1998), s. 39-44.

⁴⁴ C. Hazan, P. Shaver, *Romantic love conceptualized as an attachment process*, Journal of Personality and Social Psychology 52 (1987), s. 511-524.

⁴⁵ T. Czub, *Wiek niemowlęcy. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać*, w: *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*, red. A. Brzezińska, Gdańsk 2005, s. 73-79. Opis wszystkich stylów przywiązania przytaczam za tym autorem; M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie...*, s. 287-288. Opis wszystkich stylów powiązania przytaczam za tym ostatnim autorem.

⁴⁶ H. Marsh, L. Ellis, R. Parada, G. Richards, B. Huebeck, *A short version of the Self-Description Questionnaire II: Operationalizing criteria for short-form evaluation with new applications of confirmatory analyses*, Psychological Assessment 17 (2005), s. 81-102.

⁴⁷ T. Achenbach, *Manual for the Youth Self-report and 1991 profile*. Burlington: University of Vermont, Department of Psychiatry 1991.

⁴⁸ Cyt. za: S. Nishikawa, E. Sundbom, B. Hagglof, *Influence of perceived...*, s. 57-66.

Tabela 1. Zależności między postrzeganą postawą rodzicielską a problemami psychicznymi dziecka

Postawa rodzicielska		Problemy psychiczne			
		Wewnętrzne		Zewnętrzne	
		Chłopcy	Dziewczęta	Chłopcy	Dziewczęta
Nadmiernie ochraniająca	Ojciec	21*	0,49**	Brak danych	0,43**
	Matka	21*	0,64**	Brak danych	0,56**
Ciepło emocjonalne	Ojciec	Nieistotne	Nieistotne	Nieistotne	Nieistotne
	Matka	Nieistotne	Nieistotne	Nieistotne	Nieistotne
Odrzucenie	Ojciec	0,3**	0,59**	0,32**	0,54**
	Matka	0,31**	0,49**	0,31**	0,63**
Łęklliwość	Ojciec	Nieistotne	0,43**	Nieistotne	0,46**
	Matka	Nieistotne	0,47**	Nieistotne	0,48**

** zależność istotna na poziomie $p < 0,01$ * zależność istotna na poziomie $p < 0,05$

Podsumowując rezultaty swoich badań, autorzy stwierdzili, że związki między postrzeganymi postawami rodzicielskimi a problemami psychicznymi dorastających były silniejsze w grupie dziewcząt niż chłopców. Jako wytłumaczenie autorzy podali większą wrażliwość dziewcząt na negatywne oddziaływania rodziców. Wynik ten wpisuje się w bardziej ogólną prawidłowość, podkreślającą większą wrażliwość kobiet w sytuacjach komunikacji międzyludzkiej. Z drugiej strony – jak podkreślają autorzy – możliwa jest taka zależność, że to rodzice są bardziej wyczuleni na zachowania dziewcząt. Przytoczony problem wymaga więc empirycznej weryfikacji.

Wyniki pokazały też, że postawa odrzucająca rodziców współwystępująca z pozabezpiecznym stylem przywiązania dorastających (unikający i ambiwalentny) były predyktorami wewnętrznych problemów uczniów (takich jak: depresja, lękliwość, wycofanie, dolegliwości somatyczne) oraz zewnętrznych (agresja, przestępstwa). Niemniej jednak taki rezultat był istotny tylko w grupie chłopców. W grupie dziewcząt predyktorami zewnętrznych oraz wewnętrznych problemów były wszystkie trzy negatywne postawy rodzicielskie (nadopiekuńczość, odrzucenie, lękliwość).

Rezultaty badań japońskich pokazały, że płeć dziecka różnicuje uzyskane zależności między oddziaływaniami rodzicielskimi a osobowością dziecka. Dodatkowo okazało się, że siła uzyskanych zależności była większa w grupie dziewcząt niż chłopców. Z kolei w badaniach polskich więcej zależności między postawami rodzicielskimi a osobowością dziecka uzyskano w grupie córek.

Wyniki badań japońskich pozwalają przypuszczać, że postawy rodzicielskie mają większy wpływ na powstawanie problemów psychicznych (depresja, lękliwość, neurotyczność, agresja) dziewcząt niż chłopców. Z kolei (abstrahując od problemów psychicznych) rezultaty otrzymane przez Ploę ujawniły, że osobowość chłopców jest pod

większym oddziaływaniem postaw rodziców (głównie matek) niż osobowość córek. Niemniej jednak należy wziąć pod uwagę kilka dodatkowych czynników.

Po pierwsze, badanie Plopy zostało przeprowadzone w Polsce, natomiast Nishikawy i współpracowników – w Japonii. Nie wiadomo więc, jaki jest wpływ czynnika kulturowego. Niektóre badania sugerują bowiem, że istnieją różnice pod względem nasilenia więzi z matką u nastolatków japońskich i amerykańskich – te pierwsze deklarują silniejszy związek z matką⁴⁹. Wynik ten pokazuje, że w procesie analizy i porównywania ze sobą wyników różnych badań winno się uwzględniać kontekst kulturowy.

Po drugie, oba badania zostały przeprowadzone wśród innej grupy wiekowej: badanie japońskie wśród dorastających, a polskie – wśród dorosłych.

Po trzecie, oba badania koncentrowały się na innym aspekcie osobowości: Nishikawy na dysfunkcjach osobowości, natomiast badanie Plopy obejmowało całą osobowość (rozumianą jako układ pięciu cech).

Na podstawie rezultatów uzyskanych przez Plopę, jak i zespół naukowców z Japonii, można wysunąć hipotezę, że postawa rodzicielska w większym stopniu oddziałuje na osobowość chłopców niż dziewcząt. Niemniej jednak ta prawidłowość niekoniecznie musi się potwierdzić w przypadku zaburzeń, problemów osobowościowych dziecka. Z uwagi na przedstawione wcześniej zastrzeżenia, rezultat ten wymaga dalszej, empirycznej weryfikacji.

SUMMARY

Parental rearing and child personality

In this article author compares results of research on relationship between parental rearing and child personality, made in Japan and in Poland. Sex of the child and of the parent is taken into consideration. Polish research, made by M. Plopa (2008) shows, that both daughter and son personality is influenced more by mother's than by father's rearing. Additionally, more relations between parental rearing and child personality were found for boys than for girls.

In Japanese research, made by Nishikawa and collaborators (2011), relation between parental rearing and psychical problems of the child (aggression, anxiety, depression, withdrawal, somatic problems) was analyzed. It has been found, that there are more strong relations in case of girls.

Regarding results of both research, author of the article formulates hypothesis, that boy's personality in comparison to girl's one is more influenced by parental rearing. Nevertheless, this may not be true in case of psychical problems of the child. The results obtained by Plopa and Nishikawa with collaborators may constitute introduction to next research analyzing relation between parental rearing and child personality with regard to sex.

Key words: parental rearing, attachment style, personality, psychical problems

⁴⁹ Y. Huang, T. Someya, S. Takahashi, C. Reist, S. Tang, *A pilot study of the EMBU scale in Japan and the United States*, Acta Psychiatrica Scandinavica 94 (1996), s. 445-448.

SZCZĘŚCIE RODZICÓW ADOPCYJNYCH POMIMO SAMOTNOŚCI

„Byłem dzieckiem nienarodzonym i przyjęliście Mnie, pozwoliliście Mi się urodzić. Byłem dzieckiem i staliście się dla mnie rodziną. Byłem dzieckiem osieroconym, a adoptowaliście Mnie, wychowując jak własną dziecinę”¹.

Co szóste małżeństwo boryka się z trudnościami w poczęciu i wydaniu na świat naturalnego potomstwa. Systematycznie narasta problem sieroctwa społecznego. Adopcja niesie dobro obu stronom, których dotyczy. Po pierwsze dzieci osób, które nie podołały w szerokim tego słowa znaczeniu wychowaniu własnego potomstwa, mają szansę znaleźć środowisko rodzinne, mamę i tatę, którzy jak woda, powietrze i pożywienie są potrzebni dla zdrowego i bezpiecznego rozwoju. Rodzina jest środowiskiem, „w którym człowiek może bytować «dla niego samego»”². Po drugie, małżonkowie, którzy z nieznanych nam wyroków boskich³, nie doczekają się swojego biologicznego potomstwa, mogą podzielić się swoją miłością i spełnić w macierzyństwie i ojcostwie: „Kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości. Niepłodność fizyczna może bowiem dostarczyć małżonkom sposobność do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja”⁴.

Coraz częściej otwarcie poruszamy problem adopcji w mediach i pracach naukowych⁵. Przysposobionych jesteśmy skłonni nazywać szczęściarzami, których los, Opatrzność obdarowała szansą, a w ich nowych rodzicach często widzimy dobroczyńców. Tymczasem mimo tego pozytywnego obrazu tworzenia miejsca w swoich rodzinach dla dzieci niespokrewnionych, rodzice zastępczy, jak pokazują przeprowadzone badania, zmagają się z samotnością w swoich środowiskach, w miejscu zamieszkania, w parafii, w pracy w szkole i przedszkolu.

¹ Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, Watykan 1994, nr 22 [odtąd cyt. LdR].

² LdR 11.

³ Wypowiedź sześciolatka skierowana do matki adopcyjnej: „Wiem, czemu nie rodziłaś. Pan Bóg wiedział, że mnie będziesz miała”.

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 14 [odtąd cyt. FC].

⁵ Por. A. Ładyżyński, *Spoleczne i kulturowe uwarunkowania adopcji w Polsce*, Kraków 2009.

1. PREZENTACJA BADAŃ

A. Opis grupy badawczej

1. Małżeństwa posiadające potomstwo naturalne – 86 par (staż małżeński powyżej 8 lat, liczba dzieci w rodzinie 1–3).
2. Małżeństwa, które posiadają dzieci przysposobione – 32 pary (staż małżeński powyżej 8 lat, czas od pierwszej adopcji – więcej niż 3 lata, liczba dzieci w rodzinie 1–2).

B. Zastosowane metody

Wywiad psychologiczny, Skala Powodzenia Małżeństwa SPM Braun-Gałkowskiej (1992), Skala Samotności Rascha wersja Rembowskiego (1992), rozmowa psychologiczna.

Celem prezentowanych badań była próba odpowiedzi na pytania:

- Czy poczucie osamotnienia koreluje z jakością małżeństwa?
- Czy istnieją różnice w poczuciu osamotnienia małżonków posiadających potomstwo naturalne i przysposobione?
- Czy istnieją różnice w nasileniu samotności matek i ojców adopcyjnych?
- Jakie są psychologiczne źródła samotności rodziców adopcyjnych w subiektywnej ich ocenie?

C. Pojęcie samotności

Znany cytat Władysława Tatarkiewicza mówi o tym, że samotność jest przyjemnością dla tych, którzy jej pragną i męką dla tych, którzy są do niej zmuszeni. Samotność bywa nazywana dramatem człowieka⁶. Psychologia traktuje samotność jako nieprzyjemny stan psychiki, będący rezultatem niezadowolenia z ilości i jakości społecznych i emocjonalnych związków jednostki z innymi osobami. Towarzyszą jej stres, napięcie, gniew, rozczarowanie, cierpienie, poczucie nieszczęścia, przerażenia i braku nadziei⁷.

D. Małżeństwo i samotność

Jest wiele dowodów wskazujących na „wpływ ochronny małżeństwa” na stan fizyczny i psychiczny. Małżonkowie częściej oceniają siebie, jako mniej samotni niż ludzie „wolni”, tj. nie posiadający partnera życiowego⁸. Jednak poczucie

⁶ Por. J. Bujak-Lechowicz, *Językowy obraz samotności w wypowiedziach młodych i starszych osób*, w: *Język, wartości a zachowania społeczne*, red. J. Bujak-Lechowicz, Piotrków Trybunalski 2009, s. 383-395.

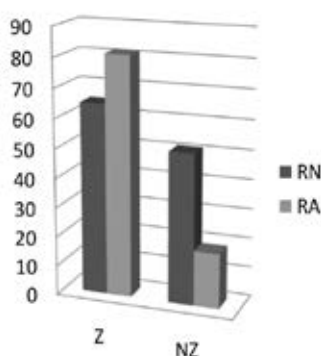
⁷ Por. J. Rembowski, *Samotność*, Gdańsk 1992.

⁸ Por. tamże.

osamotnienia może pojawić się w najbardziej udanym związku⁹. Wtedy małżonkowie określają swój związek jako udany, biorąc pod uwagę spójność rodziny, jej korzystne perspektywy, dobrze spełnione funkcje. W związku czują się usatysfakcjonowani, natomiast jako jednostki doświadczają deprywacji potrzeby kontaktu z drugim człowiekiem.

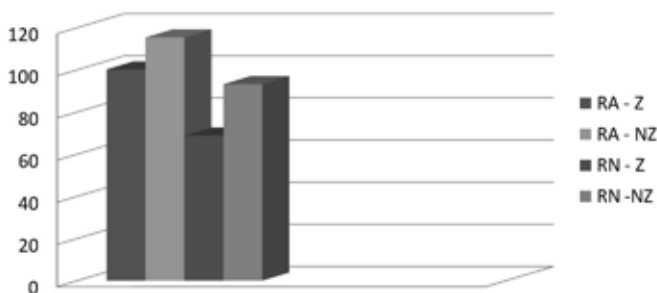
E. Wyniki badań

Zadowolenie z małżeństwa



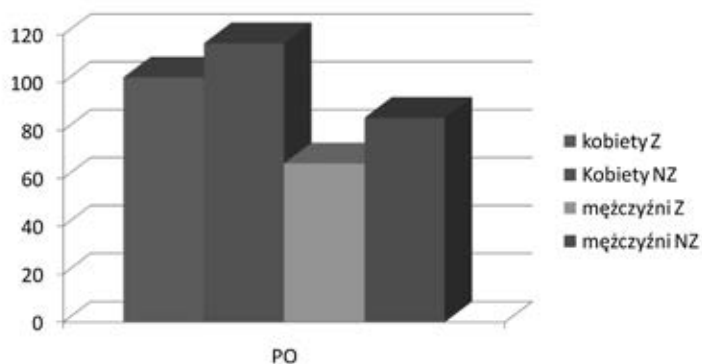
- RN – małżonkowie posiadający naturalne potomstwo,
- RA – małżonkowie posiadający przysposobione potomstwo,
- Z – zadowolenie z małżeństwa,
- NZ – niezadowolenie z małżeństwa.

Poczucie osamotnienia



⁹ I. Janicka, *Rodzice i dzieci w różnych systemach rodzinnych*, Kraków 2010.

Poczucie osamotnienia kobiet i mężczyzn w rodzinach adopcyjnych



F. Wnioski

Można wnioskować, że małżonkowie posiadający dzieci przysposobione odczuwają częściej osamotnienie niż małżonkowie posiadający potomstwo naturalne, pomimo wyższego lub porównywalnego statystycznie poczucie zadowolenia z małżeństwa. Wysokie zadowolenie z małżeństwa wśród par niepełnych może wynikać z tego, że jest to, pomimo losowego doboru, grupa osób, które pomyślnie poradziły sobie z trudnościami i szczęśliwie przeszły wiele kryzysów małżeńskich.

Przyczynami samotności wymienianymi przez respondentki (matki adopcyjne) są: poczucie zagrożenia dzieci i stały lęk o nie; niemożność szczerej rozmowy w większości środowisk – temat tabu; poczucie niezrozumienia – podziw lub nie-naturalność; doświadczenie odrzucenia i braku intymności; brak grupy wsparcia; wycofanie się z dotychczasowych kontaktów.

2. DROGA SAMOTNOŚCI RODZIN ADOPCYJNYCH

Najpierw pojawia się trudne doświadczenie niepełności: „Nie ulega wątpliwości, że doświadczenie bezpłodności jest niezwykle trudne. Jest to stan, który wiąże się ze szczególną formą rozczarowania i zniechęcenia do samego siebie, a w konsekwencji ze znaczącym obniżeniem wartości własnej jako człowieka, mężczyzny i męża, kobiety i żony”¹⁰; „Małżonkowie znajdujący się w tej bolesnej sytuacji są powołani do odkrywania w niej okazji do szczególnego uczestnictwa w krzyżu

¹⁰ A. Wąsiński, *Dziecko, rodzice, adopcja. Ontologiczne i psychospołeczne rodzinnych form opieki zastępczej*, Kraków 2006, s. 40.

Pana, źródle płodności duchowej”¹¹. Jak pisze Katarzyna Kotowska, bezpłodność jest stale nieoswojona, społecznie nie wypracowaliśmy sobie sposobów radzenia z tym problemem, ani też wzorców zachowań. Kobieta, która bez powodzenia pragnie urodzić dziecko sobie i mężowi, boryka się z ogromnym stresem. Przestaje radzić sobie w kontaktach społecznych, izoluje się. Bywa, że unika spotkań rodzinnych, imprez. Każdy widok małego dziecka czy ciężarnej wywołuje ogromną tęsknotę i poczucie żalu. Nie ma siły słuchać relacji o szczęściu koleżanek, cieszących się macierzyństwem, radości dziadków. Najczęściej nie potrafi o tym nikomu opowiedzieć, samotnie przeżywa swoją „żałobę”, nierzadko jest społecznie napiętnowana za wygodnictwo, stawianie kariery zawodowej na pierwszym planie itp.

Innym problem jest nadzieja na poczęcie, w konsekwencji czego życie intymne małżonków, borykających się z niepłodnością, ograniczone jest precyzyjnie określonymi terminami, godzinami (także przy pomocy USG i innej szczegółowej diagnostyki), chwil możliwego poczęcia dziecka. Wszystko staje się sztuczne, nadmiernie monitorowane przez specjalistów, którzy zachęcają do coraz nowych badań i zabiegów. W telewizji i radiu dodatkowo słychać niepokojące dyskusje na temat in vitro. Jan Paweł II przestrzegał przed możliwością narażania godności dziecka od pierwszego momentu myślenia o potomstwie¹²: „Skłonność do stosowania niedopuszczalnych moralnie sposobów prokreacji jest przejawem absurdu myślenia, które akcentuje «prawo do dziecka» miast uznawać «prawo dziecka do tego, by narodzić się i wzrastać w sposób w pełni ludzki»”¹³.

Kiedy para małżonków zdecyduje się na przysposobienie dziecka, zazwyczaj doświadcza ulgi. Zgłasza się następnie do ośrodka adopcyjnego, gdzie świadomie przygotowuje się do podjęcia roli rodzica¹⁴. Moment, w którym ludzie dowiadują się o oczekującym na nowych rodziców dziecku, jest bardzo poruszający. Z niecierpliwością oczekują pierwszego spotkania, nigdy niezapomnianego. Jak opisują respondenci jest to moment, spełnienia, doświadczenia wysłuchania i łaski. Po latach, gdy wracają do spotkania ze swoim synem czy córką, nierzadko towarzyszą im wzruszenie i łzy.

Pierwsze zdziwienie, zmiana i ostudzenie nastroju pojawiają się często bardzo szybko. Respondenci wymieniają najczęściej dwie kategorie bolesnych doświadczeń: 1) nienaturalnie wyhamowane reakcje społeczne ze strony bliskich osób (przykładowo: brak jakiegokolwiek odzewu na taką zmianę; usztywnione reakcje, grzeczne, nieautentycznie brzmiące słowa przyjaciół); 2) traktowanie adopcji w kategoriach akcji dobroczynnej, nieuwzględnianie radości wejścia w rolę rodzicielską.

¹¹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, Watykan 1987, nr II.B.8.

¹² Por. Jan Paweł II, *Dzieci są wiosną rodziny i społeczeństwa*. Przemówienie, 14 października 2000, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 1,22 (2001), s. 14.

¹³ Tamże.

¹⁴ M. Kwiecień, *Adopcja. Temat bez tajemnic*, Warszawa 2004.

W wypowiedzi respondentów powtórzyły się opisy dwóch sytuacji: pierwsza – to brak jakichkolwiek gratulacji, przykładowo kartek z okazji powiększenia rodziny, choć sami takowe wysyłali znajomym. W zamian dowody uznania za odwagę, gdyż nieznane są geny adoptowanego dziecka; druga wymieniana przez wielu badanych sytuacja – to kontakt z księdzem przed chrztem św. dziecka. Proboszczowie często nadmiarowo wyrażają podziw, doceniają odwagę przyjęcia kogoś z innego, nawet patologicznego środowiska, zachęcają do składania świadectw, równocześnie pomijają rolę rodziców i naturalną radość, jaką wniosło to tak długo i bardzo oczekiwane dziecko w ich życie. O szczęściu mamy i taty mówią z biologicznymi rodzicami pozostałych dzieci chrzczonych.

W tych dwóch cytowanych przypadkach środowisko dostrzega miłosierdzie, poświęcenie, ofiarę i jakby wyklucza możliwość naturalnej miłości macierzyńskiej czy ojcowskiej. A przecież rodzice mają stworzyć dziecku przysposobionemu normalny dom, w którym będzie kochane i będą się o niego troszczyć mama i tata, towarzyszyć mu w kolejnych etapach rozwoju i kariery szkolnej. W przeciwnym wypadku, bez naturalnej troski kochających rodziców, sens adopcji, a tym samym szansa na bezpieczny rozwój psychospołeczny są zasadniczo zagrożone. Niezależnie od związku ciała i krwi prawdziwa miłość ojcowska i macierzyńska gotowa jest przyjąć także dzieci pochodzące z innych rodzin. Obdarzając je tym wszystkim, co jest im potrzebne do życia i pełnego rozwoju¹⁵.

Nieomal w każdym wywiadzie rodzice adopcyjni dzielą się doświadczeniem niedowierzania otoczenia, w to, że można kochać „nie swoje” dziecko. Szczególnie cenne są wypowiedzi osób, które zdecydowały się na kolejne adopcje. Drugie „narodziny” w domu były dla nich często łatwiejsze i –niestety – rodzice rzadziej otwarcie dzielili się tą nowiną w swoim otoczeniu. Zmęczeni byli intensywną obserwacją dziecka przez otoczenie i przekraczanie przyjętych granic w udzielaniu rad czy dopytywaniu o sprawę nierzadko intymne.

Dobrze obrazujące ten problem są wypowiedzi matek, przedstawiających następujące wydarzenia. Pierwsza spotkała znajomą, idąc na spacer z synem i córką. Starszy pięcioletek trzymał rączką razem z mamą wózek siostry i słuchał gratulacji: „Wreszcie masz swoje własne”. Druga, nie mogąc znaleźć sobie miejsca w dniu, kiedy jej 3-letni syn poszedł po raz pierwszy do przedszkola, szukała wsparcia u koleżanki ze wspólnoty religijnej, matki czworga dzieci. Zamiast zrozumienia i pocieszenia dowiedziała się, że tego typu problemy przeżywają jedynie matki biologiczne. Nie wypada, żeby o tym mówiła, kiedy nie rozumie, co to jest lęk rodzonej matki o dziecko powierzone obcym ludziom.

K. Kotowska zwraca uwagę na niedorzeczność pytań o prawdziwą miłość: „Nie pytajcie, proszę, czy można kochać adoptowane dziecko jak swoje własne. Nie wiem, jak się kocha urodzone przez siebie dziecko. Nie dowiem się. Zapewne każdego człowieka kocha się nieco inaczej. Wiem, jak kocham Piotrkę. Wybrałam

¹⁵ Por. FC 41.

go, wymodliłam, wycierpiałam. W bólu rodzi się dziecko. Moje też. Moje własne”¹⁶. Jan Paweł II podkreślał, że w więzi, która powstaje w nowym domu między rodzicami i dziećmi, musi być obecna miłość, która jest warunkiem pełni ludzkiego rozwoju: „miarą więzi między rodzicami a dziećmi nie są jedynie parametry genetyczne. Miłość, która rodzi, jest przede wszystkim darem z siebie. Istnieje «rodzenie», które urzeczywistnia się przez przyjęcie dziecka, opiekę nad nim, poświęcenie się mu. Wiąż, jaka dzięki temu powstaje, jest tak głęboka i trwała, że w niczym nie ustępuje więzi opartej na pokrewieństwie biologicznym. Gdyż jest ona także chroniona przez prawo – jak w przypadkach adopcji – w ramach rodziny trwale związanej małżeńskim węzłem”¹⁷.

Kiedy pojawiają się jakiegokolwiek trudności czy niższa ocena w szkole, otoczenie pamięta o wpływie bagażu genetycznego na rozwój. Pewna zmartwiona matka, że syn ma niższą średnią oraz trudności z motywacją do pracy, od pani pedagoga w poradni psychologiczno-pedagogicznej w pierwszych słowach usłyszała, że „genu nie można wydłubać”. Także wtedy, kiedy dziecko odnosi sukcesy, rodzice słyszą słowa potępiające rodzinę pochodzenia swojej pociechy, określające ją jako zwyrodnialców, ludzi bez serca itp. Jest to podcinanie dzieciom korzeni, gdyż bywają one często świadkiem tych rozmów.

Jak wynika z cytowanych badań, rodziny, które nie potępiają rodziny biologicznej i w swojej historii uwzględniają jej miejsce, mają wyższy poziom adaptacyjności. Adaptacyjność to zdolność systemu rodzinnego do reagowania na stres rozwojowy lub sytuacyjny poprzez łatwość prowadzenia zmian struktury, ról oraz plastycznego wybierania zasad rodzinnych¹⁸. Jan Paweł II, myśląc o adopcji, przypominał, że oprócz perspektywy dziecka, bezpłodnej pary musimy zauważać kobietę – matkę biologiczną, która pozbawiona oparcia, płaci wielką cenę za swe macierzyństwo¹⁹. A cytowana już wcześniej K. Kotowska tak pisze o matce biologicznej swojego syna: „Matko mojego syna, jaka jesteś? Błkitnooka, jasnowłosa jak on? Kto ci wtedy nie dopomógł, by twoja klęska stała się moim szczęściem?”²⁰.

Dla wielu dzieci nowy dom będzie miejscem leczenia bolesnych ran, czasami „terapia” będzie długotrwała i mimo to „blizna pozostanie na zawsze”. Przywiązanie staje się matrycą wszystkich późniejszych relacji i podstawowych przekonań. Pierwsze formy przywiązania, te powstałe w niemowlęctwie, kształtują późniejszy kształt psychiki dziecka, intymnych relacji, świadomości przeżywanych emocji, interakcji społecznych, samoakceptacji. Są one później wykorzystywane w dorosłym życiu, wpływając na związki z innymi ludźmi oraz w odległej przyszłości na postawę wobec własnego potomstwa. Jeżeli takie matryce powstaną

¹⁶ K. Kotowska, *Wieża z klocków*, Poznań 2001, s. 116.

¹⁷ Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko do rodzin adopcyjnych*. Przemówienie 5 września 2000, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 11-12,21 (2000), s. 41; por. A. Ładyżyński, *Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji...*

¹⁸ Por. Z. Gaś, *Rodzina a uzależnienia*, Lublin 1994.

¹⁹ Za A. Ładyżyński, *Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji...*

²⁰ K. Kotowska, *Wieża z klocków...*, s. 103.

na bazie braku zaufania, ich modyfikowanie wymaga od dzieci i rodziców bardzo ciężkiej pracy²¹.

Rodzina przechodzi przez kolejne etapy przeżywania żałoby: najpierw po swoim nienarodzonym, nie poczętym dziecku, następnie dzieci po swoich biologicznych rodzicach i w końcu rodziny po tym, „że miało być inaczej”, po niespełnionych oczekiwaniach. Jedna z matek zauważyła: „Kocham mojego syna i nie kochałabym go bardziej, gdybym go sama urodziła. Kiedy pojawił się u nas, nareszcie mieliśmy dziecko, którego tak bardzo pragnęłam. Kiedy przyszło nam się zmierzyć z trudnościami spowodowanym działaniem alkoholu w okresie płodowym, ponownie cierpiałam z powodu niepłodności”²². Także przeprowadzone badania przytaczają wiele podobnych doświadczeń, przeżywanych w samotności, przy pełnym braku zrozumienia, a jedynie przy współczuciu bliższych znajomych. Przeżycia te w największym stopniu nasilają samotność matek, a nawet prowadzą do izolacji społecznej.

Warto przytoczyć zdarzenie z ostatniego miesiąca matki adopcyjnej i przemyslenia jej dziesięcioletniego syna. Była w sklepie z dwójką swoich dzieci, spotkała kolegę z dzieciństwa, który żywo dzielił się z nią przemyśleniami po wysłuchaniu audycji o adopcjach. Podsumował w ten sposób, że jednak bałby się przysposobić kogoś, kto nosi w sobie geny przykładowo: zabójcy czy innego przestępcy. Przysłuchujący się temu, dziesięcioletek zdradził mamie, że miałby ochotę powiedzieć głośno i wyraźnie nieznanemu wcześniej panu o tym, że on właśnie jest adoptowany. Po czym zapewnił mamę, że już wcześniej rozumiał, że nie warto się do tego przyznawać, bo ludzie robią z tego zły użytek i tak nie uwierzą, że jest jego prawdziwą mamą.

3. SZCZĘCIE MAŁŻONKÓW

Jak wykazały badania, decyzja o adopcji jest często udziałem par zadowolonych ze swojego małżeństwa. A pojawienie się przysposobionego potomstwa jest dla nich darem losu i spełnieniem. Doświadczane osamotnienie społeczne paradoksalnie może być czynnikiem uświadamiającym więź, jaka łączy małżonków oraz ich z ich dziećmi. W wywiadach ze szczególną radością wspominają momenty, w których jednogłośnie odrzucili współzucie, że wychowują cudze dziecko z problemami. Jeden z respondentów jako najpiękniejsze chwile swojego małżeństwa podaje dramatyczny dzień, w którym jego żona nieustraszenie walczyła o bezpieczeństwo syna. Widział wtedy wielką, bezwarunkową miłość swojej żony. Czuł się szczęśliwy. Matka adopcyjna poruszona opowiadała, jak jej mąż jeszcze przed adopcją, kiedy pojawiło się zagrożenie, że chłopak może być bardzo poważnie chory, przytulając niemowlę, mówił, że już jest ich i kochają go, bez względu na wszystko. W *Familiaris consortio* czytamy: „W perspektywie sięgającej

²¹ D.D. Gray, *Adopcja i przywiązanie. Poradnik dla rodziców*, Sopot 2010, s. 14.

²² Tamże, s. 85.

samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba następnie powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość²³.

Zadowolenie ze związku jest funkcją wzajemnych interakcji. Satysfakcję z życia małżeńskiego wzmacniają wspólne cele życiowe, koncepcja wspólnej przyszłości oraz elastyczność psychiczna. Plastyczność pozwala na akceptującą komunikację prowadzącą do efektywnego radzenia sobie z sytuacjami codzienności. Utrzymanie satysfakcjonującej relacji pomiędzy małżonkami wymaga stałego wysiłku i chęci do działania na korzyść związku i partnera. Miłość wobec męża, żony nie jest stanem, lecz procesem, mogącym podlegać zmianom w czasie i zależności od okoliczności.

Jak podkreślają psycholodzy, wspólną cechą bliskich, dobrych związków interpersonalnych jest wzajemne ujawnienie uczuć i informacji o sobie samym. Ważne jest, aby małżonek nagradzał i odwzajemniał informacje, które są ujawniane. Pozytywne emocje składające się na intymność wynikają z umiejętności komunikowania się oraz wzajemnego zrozumienia. Intymność zbliża ludzi, sprawia, że mogą oni podzielić się problemami, radością z drugą osobą. Istotne znaczenie w odczuwaniu satysfakcji ze związku ma ogólnie pojmowane podobieństwo pomiędzy małżonkami. Relacja pomiędzy nimi jest satysfakcjonująca, kiedy doświadczane jest podobieństwo w kontekście rozumienia i przeżywania miłości, definiowania ról i postrzegania istoty współtworzonego związku. Podobieństwo w małżeństwie dotyczy wielu obszarów począwszy od cech psychicznych poprzez zgodność poglądów, wartości, w tym zgodności w ważnych dla siebie kwestiach, do podobieństwa celów²⁴. Wspólna decyzja o adopcji, starania o nią, razem odbyte szkolenia, badania w ośrodkach są okazją do przeżywania ważnej dla małżonków zgodności.

Elementem wzmacniającym małżeństwa jest dojrzałość osobowa, która między innymi umożliwia ocenę zastałych sytuacji życiowych, potrzeb współmałżonka, akceptację siebie samego poprzez świadomość własnych impulsów i wartości. Przechodząc przez kolejne etapy „żałoby”, rodzice adopcyjni uczą się akceptacji siebie i współmałżonka, mają wyjątkową okazję do poznawania swoich reakcji, uczuć i przymysłów²⁵.

Adoptowana przed 35 laty kobieta tak pisze o fenomenie małżeństwa swoich rodziców: „Dobroć, która daje siłę... Z wielką radością wypowiem się o moich nadzwyczajnych Rodzicach, którzy mnie mocno kochają, pokazują to codziennie, całym swoim życiem. Są piękni stażem małżeńskim. Przeżyli razem 50 lat... Trzeba dodać jeszcze, że to Ich wspólne życie upływa wciąż wśród miłości, szacunku do siebie i wzajemnej pomocy. Patrzą ze wzruszeniem i nutką zazdrości, że potrafią wciąż się cieszyć sobą, dzwonić do siebie, długo rozmawiać przez telefon,

²³ FC 17.

²⁴ Por. M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie*, Kraków 2005.

²⁵ Por. T. Rostowska, *Dojrzałość osobowa jako uwarunkowanie życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003.

zawsze mają sobie coś do powiedzenia. Nie nudzą się sobą nigdy. Są cudownymi Aniołami, którzy przekazują ciepło, dobro innym. Jestem najszczęśliwszą osobą, że mam takich KOCHANYCH RODZICÓW. Sądzę, że najbardziej określają moich Rodziców słowa Czesława Miłosza, który tak napisał, że miłość to patrzeć w jednym kierunku na siebie i służyć sobie. Myślę, że siłę w codzienności znajduję dzięki właśnie szlachetnej miłości do siebie, także dlatego, że jestem dla nich kimś wyjątkowym, ważnym w życiu. Sądzę również, że wiara w Boga również pomaga Rodzicom być szczęśliwymi i szczęściem dla każdego, kogo Bóg postawi na Ich drodze”.

ZUSAMMENFASSUNG

Glück von Adoptionseltern trotz ihrer Verlassenheit

Jedes sechste Ehepaar kann gegenwärtig keinen natürlichen Nachwuchs erwarten. Adoption ist eine immer öfter angewandte Lösung des Problems, immer mehr akzeptiert auch von der Kirche. Der Beitrag ist gestützt an empirischen Untersuchungen der Kinder adoptierenden Mütter. Beschrieben wird das Gefühl der Einsamkeit, die Menschen in ihrem Milieu erfahren, die Kinder adoptiert haben. Diese Isolierung ist mit einem Stress verbunden, der mit seinen erfahrenden Folgen auf die ganze Familie einwirkt. Gleichzeitig aber weisen Untersuchungen auf das empfindende Gefühl einer ehelichen Genugtuung, Erfüllung und der Zufriedenheit hin.

Schlüsselworte: Zufriedenheit mit der Eheschließung, Adoption, Verlassenheitsgefühl von Adoptionsfamilien

PASTORALNA ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA NA *FAMILIARIS CONSORTIO*

Dokładnie 30 lat temu, 22 listopada 1981 r., została opublikowana adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym: *Familiaris consortio*¹. I niemalże od momentu ukazania się została okrzyknięta *magna carta* duszpasterstwa rodzin.

Adhortacja jest owocem nie tylko refleksji i przemyśleń bł. Ojca Świętego Jana Pawła II, ale również Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie, w dniach od 26 września do 25 października 1980 r. Natomiast bezpośrednim bodźcem, który niejako skłonił Jana Pawła II do zwołania synodu poświęconego małżeństwu i rodzinie, a potem napisania *Familiaris consortio*, było przekonanie, że rodzina to ogromne dobro nie tylko dla Kościoła, ale także dla całej ludzkiej społeczności. Z drugiej strony papież dostrzegał trudności, z jakimi borykają się małżeństwa i rodziny, a także niebezpieczeństwa, na jakie są one narażone. Chciał więc tym swoim dokumentem wesprzeć i umocnić rodziny, które są wierne założeniom Stwórcy, a tym rodzinom, które się pogubiły, pomóc znaleźć właściwe rozwiązanie: „Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaofiarować pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni; tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy; i tym, którzy niesłusznie napotyka ją na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny. Podtrzymując pierwszych, oświecając drugich i wspierając tych, którym stwarzane bywają trudności, Kościół pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny” (FC 1).

Ojcu Świętemu zależało, aby adhortacja miała charakter duszpasterski. O to zresztą, jak sam pisał, prosili go Ojcowie synodalni: „i jednomyślnie prosili, abym wobec całej ludzkości wypowiedział żywe zainteresowanie Kościoła sprawą rodziny oraz udzielił potrzebnych wskazań dotyczących nowych zadań pasterskich w tej podstawowej dziedzinie życia ludzkiego i kościelnego” (FC 2). Mamy więc dokument, który wyznacza zadania do realizacji. Warto więc zastanowić się, jak przebiega wypełnianie zawartych w nim rad i poleceń związanych z duszpasterstwem rodzin.

Jestem ogromnie wdzięczny władzom Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a w sposób szczególny ks. dr. hab. Antoniemu Bartoszkowi, kierownikowi Zakładu Nauk o Rodzinie Wydziału Teologicznego, za zorganizowanie tego sympozjum

¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981 [odtąd cyt. FC].

poświęconego *Pięknu życia rodzinnego*. W 30. rocznicę ogłoszenia *adhortacji „Familiaris consortio”* i powierzenie mi tematu *Pastoralna odpowiedź Kościoła na „Familiaris consortio”*.

1. CEL DUSZPASTERSTWA RODZIN

Zadania, o których mówił papież na samym początku *Familiaris consortio*, wypływają – z jednej strony – z fundamentalnej zasady, jaką jest zamysł samego Pana Boga odnośnie do małżeństwa i rodziny zawarty już w akcie stwórczym – a z drugiej strony – z konkretnych warunków, w których przyszło nam żyć. Możemy powiedzieć, że celem duszpasterstwa rodzin jest głoszenie i poznawanie planu Pana Boga oraz pomaganie człowiekowi, tak aby ten zamysł mógł w całości zrealizować. I jest to duszpasterstwo priorytetowe.

Dla duszpasterstwa rodzin, także tego w Polsce, bardzo ważne jest więc rozoznanie warunków, w jakich przyszło żyć małżonkom i całym rodzinom. Jan Paweł II ujął to tak: „Z uwagi na to, że Boży plan względem małżeństwa i rodziny dotyczy mężczyzny i kobiety w konkretnej codzienności ich bytowania w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych, Kościół chcąc spełnić swoją posługę, musi dołożyć starań, aby poznać stosunki, w których urzeczywistnia się dzisiaj małżeństwo i rodzina” (FC 4). Szczególnie ważne dla duszpasterstwa, co Ojciec Święty podkreśla w *Familiaris consortio*, jest rozpoznawanie i ukazywanie niebezpieczeństw, zwłaszcza tych powszechnie lansowanych: „Nierzadko się zdarza – pisze papież – że mężczyźni i kobiety w ich szczerym i dogłębnym poszukiwaniu odpowiedzi na codzienne i trudne problemy życia małżeńskiego i rodzinnego przedkłada się wizje i kuszące propozycje, które w różny sposób zdradzają prawdę i godność osoby ludzkiej. Propozycje te często znajdują poparcie ze strony potężnej i rozgałęzionej sieci środków społecznego przekazu, które niepostrzeżenie narażają na niebezpieczeństwo wolność i zdolność obiektywnej oceny” (FC 4). Warto tutaj postawić sobie pytanie, co my wiemy o sytuacji, w której żyje polska rodzina? Czy jesteśmy świadomi propozycji, jakie godzą w zdrową rodzinę?

2. NOWE ZAGROŻENIA STOJĄCE PRZED RODZINĄ

Na pewno bardzo przydatne jest posiadanie rzetelnych informacji od osób rządzących krajem na temat faktycznego stanu państwa i planowanych ustaw dotyczących rodziny. W 1998 r. został opracowany wielki ostatni *Raport o sytuacji polskich rodzin*. Niestety pomysł, choć dobry, okazał się jednorazowy. Następne ekipy rządzące nie tylko zrezygnowały z przygotowywania, choćby co kilka lat, podobnego opracowania, lecz także zlikwidowały urząd pełnomocnika rządu ds. rodziny, dzięki któremu tamten raport mógł się ukazać.

Jan Paweł II, analizując sytuację, w której żyje rodzina, porównuje ją do mieszaniny blasków i cieni (por. FC 6). Niestety, w ciągu 30 lat, jakie upłynęły od uka-

zania się adhortacji, wystąpiły nowe zjawiska w stosunku do tych wspomnianych w nr 6 *Familiaris consortio*, bądź też pogłębiły się te, które zostały w niej opisane. A negatywne aspekty tych zjawisk stanowią wyzwanie dla duszpasterstwa.

Wspomnijmy chociażby tzw. politykę *gender*, według której płeć, z jaką człowiek przychodzi na świat, nie ma znaczenia, natomiast najważniejsze jest to, kim *staje się* pod wpływem kultury, społeczeństwa, różnego rodzaju bodźców, chociażby natury psychicznej, i jakiego wyboru dokonuje pod ich wpływem. Może *stać się* np. homoseksualistą, lesbijką itd. Nie ma więc dwóch płci, tylko męskiej i żeńskiej. Niektórzy zwolennicy tej teorii wyliczają ich kilka lub nawet kilkanaście, co ma kolosalne konsekwencje: burzy fundament, na którym opiera się małżeństwo (jeden mężczyzna i jedna kobieta) oraz rodzina. Stąd też wywodzą się postulaty zrównania statusu związków osób tej samej płci z statusem małżeństw heteroseksualnych. Teoria ta powoduje też spore zamieszanie co do istoty małżeństwa i rodziny. Pojawiają się nowe definicje małżeństwa i rodziny, niekoniecznie oparte na trwałym związku jednego mężczyzny i jednej kobiety; ale np. jako związku osób niezależnie od tego, jakiej są płci.

Innym bardzo niepokojącym zjawiskiem jest rozwój rynku środków antykoncepcyjnych oraz wczesnoporonnych. Wiele współczesnych środków (nie możemy ich nazwać lekami, ponieważ płodność nie jest chorobą) antykoncepcyjnych ma również działanie wczesnoporonne, o czym często nie informuje się pacjentek. Tymczasem środki te działają antynidacyjnie, czyli nie pozwalają ludzkiemu zarodkowi zagnieździć się w ścianie macicy, co powoduje jego obumarcie. Martwi więc wzrost mentalności antykoncepcyjnej, brak poszanowania dla praw ustanowionych przez Stwórcę dotyczących przekazywania życia ludzkiego. Konsekwencją takiego sposobu myślenia są chociażby stosowanie sztucznego zapłodnienia czy też próby klonowania człowieka. To pierwsze jest coraz częstszą odpowiedzią medycyny na problemy z naturalnym poczęciem dziecka pojawiające się na wielką skalę, zwłaszcza w społeczeństwach wysoko rozwiniętych.

A cóż powiedzieć o prawie do adopcji dzieci przez związki tej samej płci albo o szerzącej się pladze rozwodów, ciągle zabijanych nienarodzonych dzieciach czy embrionach? Są to tylko niektóre aspekty, z którymi musi się zmierzyć duszpasterstwo Kościoła.

3. ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA NA NOWE ZAGROŻENIA

We współczesnych czasach przyzwyczailiśmy się, że to większość decyduje i określa, co należy czynić. Poglądy mówiące, że trzeba zaaprobować, a nawet legalizować jakieś zjawisko – tylko dlatego, że występuje w społeczeństwie i obejmuje określoną grupę osób – są nie do przyjęcia. W duszpasterstwie wyznacznikiem działania jest prawda. I to prawda pisana przez duże *P*, czyli Jezus Chrystus: „Kościół, idąc za Chrystusem, naucza prawdy, która nie zawsze jest zgodna z opinią większości. Słucha on głosu sumienia, a nie «siły», i w ten sposób broni ubogich

i pogardzanych. Docenia badania socjologiczne i statystyczne, o ile okazują się pożyteczne dla uchwycenia kontekstu historycznego, w którym ma on rozwijać działalność pasterską, i dla lepszego poznania prawdy; badania te nie mogą jednak być uważane za wyraz zmysłu wiary” (FC 5). Papież Paweł VI nauczał, że duszpasterstwo, aby było efektywne, musi być prowadzone w prawdzie. Odstępstwo od prawdy – to klęska dla duszpasterstwa.

Pamiętam, jak podczas mojej pracy w Papieskiej Radzie ds. Rodziny otrzymaliśmy wiadomość, że jeden z duszpasterzy – odnosząc się do powszechnie występującego zjawiska wspólnego życia na sposób małżeński przed ślubem – zaproponował, by uznać takie pożycie za przygotowanie do małżeństwa. Choćby nie wiem, jak wielka była skala tego zjawiska, to taki związek zawsze pozostanie w sprzeczności z nauczaniem Jezusa Chrystusa, czyli Prawdy. Więc już z tego powodu nie może być zaakceptowany w duszpasterstwie rodzin. Żadne argumenty nie zdołają umieścić związków przedmałżeńskich w Prawdzie Chrystusowej. Dziwi więc fakt, że akceptuje się tę formę współżycia międzyludzkiego, choć naukowcy, np. socjologowie, stwierdzają występowanie coraz większej liczby rozwodów, mimo pojawiania się coraz większej liczby związków przedmałżeńskich. Wniosek z tego taki, że nie w pożyciu przedmałżeńskim należy szukać drogi do szczęśliwego małżeństwa. Reasumując: coś, co jest niezgodne z zamysłem Bożym, nie może być stosowane w duszpasterstwie, także tym ukierunkowanym na małżeństwo i rodzinę.

Powiedzieliśmy więc, że duszpasterstwo rodzin musi bazować na zamysle Bożym i w niczym nie może od niego odbiegać. Jan Paweł II przedstawił tę fundamentalną prawdę, która obowiązywała, obowiązuje i będzie obowiązywać podczas całej działalności Kościoła. Temu zagadnieniu poświęcona jest też cała druga część *Familiaris consortio*, która nosi tytuł: *Zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny*. Do tego zagadnienia papież powraca także w innych częściach adhortacji. Na przykład znajdujemy teksty przedstawiające małżeństwo i rodzinę jako komunie osób, a w części trzeciej paragrafy mówiące, co jest zasadą i mocą tejże komunii (FC 18), że stanowi ona niepodzielną jedność (FC 19) i jest nierozdzielna (FC 20).

Duszpasterstwo rodzin ze swoimi różnorodnymi działaniami musi być tak ukształtowane, by ukazywało, czym są w planie Bożym małżeństwo i rodzina oraz w jaki sposób to osiągać. Jan Paweł II wyjaśnia to tak: „Głosząc Słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość, to, czym ona jest i czym powinna być wedle zamysłu Pana” (FC 49). Weźmy pod uwagę chociażby katechezy przedmałżeńskie, sposób ich prowadzenia. Ile czasu przeznaczają się na nich na głoszenie zamysłu Bożego? Na pewno jest jeszcze dużo do zrobienia w tym względzie. A jak wygląda głoszenie zamysłu Pana dla osób, które już żyją w związku małżeńskim? Czy w duszpasterstwie tłumaczy się, że miłość małżeńska ma swój fundament w Bogu, że miłość Boża zawsze wierna staje się wzorem więzów wiernej miłości, jakie powinny łączyć małżonków, że więź ich miłości staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem (por. FC 12)? Czy małżonkowie zdają sobie sprawę, że mają być znakiem miłości Chrystusa do

Kościół, czy są świadomi wynikających stąd zadań? Przyjęcie tej prawdy wymaga wiary, co jest kolejnym wyzwaniem dla duszpasterstwa.

Zamysł Boży nie tylko określa, czym jest rodzina, ale także zadania, jakie ma ona realizować: „W zamyśle Boga Stworzyciela i Odkupiciela rodzina odkrywa nie tylko swoją «tożsamość», to czym «jest», ale również swoje «posłannictwo», to, co może i powinna «czynić»” (FC 17). Jan Paweł II zwraca się do rodzin z apelem, który określa cel całego życia rodzinnego: „Rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś!»” (FC 17). Duszpasterstwo rodzin musi na różne sposoby wspierać i umacniać rodzinę chrześcijańską, aby stawiała się tym, czym jest. Kościół dokonuje tego także poprzez sprawowanie sakramentów świętych (por. FC 49). Nowością adhortacji o zadaniach rodziny jest choćby to, że po raz pierwszy ukazuje ona rodzinę jako wspólnotę włączoną w kapłańską, prorocką i królewską misję Chrystusa i Kościoła. Rodzina staje się więc Kościołem domowym, miejscem, gdzie liturgia znajduje swoje przedłużenie i dopełnienie. Jest też wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą, zarówno w swoim wnętrzu, jak i w odniesieniu do innych rodzin. Wreszcie poprzez służbę życiu uczestniczy w misji Chrystusa, dla którego królować oznacza służyć.

W *Familiaris consortio* Jan Paweł II zwraca uwagę także na pracowników duszpasterstwa rodzin. Wyróżnia on wśród nich dwie podstawowe grupy. Pierwsza – to sama rodzina, druga – to wszyscy pozostali pracownicy: biskupi i kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz specjaliści świeccy. Papież jednocześnie zachęca, aby rodzina doświadczona starała się służyć pomocą młodym małżonkom, przede wszystkim poprzez swoje świadectwo miłości i wiary: „Niech młodzi małżonkowie umieją serdecznie przyjąć i rozumnie ocenić dyskretną, delikatną i wielkoduszną pomoc innych małżeństw, które już od dawna przeżywają doświadczenia małżeństwa i rodziny” (FC 69). Równocześnie nakreśla cele, jakie Kościół powinien wypełniać w stosunku do młodych małżeństw: „Kościół powinien następnie, w działalności duszpasterskiej na rzecz młodych rodzin, zająć się ze szczególną troską wychowaniem ich do życia w miłości małżeńskiej z wielkim poczuciem odpowiedzialności wobec jej wymagań komunii i służby życiu, jak również w godzeniu intymności życia domowego ze wspólną i wielkoduszną pracą dla budowania Kościoła i społeczeństwa ludzkiego (...) (FC 69). Ponadto dodaje (...) Kościół będzie blisko rodziców, by przyjęli swoje dzieci i kochali je jako dar otrzymany od Tego, który jest Panem życia” (FC 69).

I chociaż mamy poradnie życia rodzinnego, w których pracują także małżeństwa – to uważam, że taki sposób prowadzenia działalności duszpasterstwa, jaki został nakreślony w adhortacji, ciągle czeka na pełną realizację, zarówno jeśli chodzi o wsparcie typu rodzina – rodzinie, jak i w zakresie towarzyszenia młodym ludziom zaraz po ślubie.

Ojciec Święty prosi również, aby sami małżonkowie angażowali się w duszpasterstwo rodzin, dając świadectwo poszanowania praw związanych z przekazywaniem życia ludzkiego, ustanowionych przez Stwórcę a wyłożonych przez Kościół,

zwłaszcza w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*. Chodzi szczególnie o stosowanie naturalnych metod poczęcia: „Cenne świadectwo mogą i powinni tu dać ci małżonkowie, którzy poprzez wspólne podjęcie okresowej wstrzemięźliwości doszli do bardziej dojrzałej odpowiedzialności osobistej wobec miłości i wobec życia” (FC 35). Sprawa dotycząca przekazywania życia jest tak ważna – a jednocześnie patrząc na świat, tak poważna – że Jan Paweł II zwrócił się z apelem do teologów: „Dlatego też, wraz z Ojcami Synodu, uważam za mój obowiązek zwrócić się z usilnym wezwaniem do teologów, aby jednocząc swoje wysiłki we współpracy z hierarchicznym Magisterium, starali się coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne tej nauki, jej motywacje etyczne i racje personalistyczne. Dzięki temu, będzie możliwe w kontekście organicznego wykładu przedstawić naukę Kościoła, dotyczącą tego ważnego tematu, w sposób naprawdę dostępny wszystkim ludziom dobrej woli, ułatwiając coraz jaśniejsze i głębsze jej zrozumienie. W ten sposób zamysł Boży będzie mógł być coraz pełniej urzeczywistniany dla zbawienia człowieka i dla chwały Stwórcy” (FC 31).

Familiaris consortio ukazuje płciowość w kontekście komunii osób. A osoba ludzka – to jedność duszy i ciała, istota stworzona na obraz i podobieństwo samego Boga. Akt małżeński ujęty jest więc w tym kontekście jako całkowity dar z siebie jednej osoby dla drugiej. Dlatego antykoncepcja nie tylko godzi w osobę, ale również przeciwstawia się komunii osób. Stąd jedyną właściwą alternatywą pozostają metody naturalne, które nie eliminują zdolności danej przez Stwórcę osobie ludzkiej do przekazywania życia. Kościół wspiera badania nad metodami naturalnymi. Warto tutaj wspomnieć poparcie dla Instytutu Pawła VI i doktora Thomasa Hilgersa, twórcy naprotechnologii. Jest to, jak wiemy, metoda leczenia niepłodności, w której diagnostyka opiera się na niezwykle dokładnej obserwacji cyklu kobiety i wykonywaniu potrzebnych badań klinicznych w odpowiednich jego fazach. Nie byłoby to możliwe bez wcześniejszych badań służących rozwojowi naturalnych metod planowania rodziny, zwłaszcza bez wcześniejszego rozwoju metody Billingsów. Papieska Rada ds. Rodziny zorganizowała w 1992 r. kongres dotyczący metod naturalnych i wydała akta zatytułowane *The Natural Methods for the Regulation of Fertility: the Autentic Alternative* (*Metodi naturali per la regolazione delle fertilità: l'alternativa autentica*).

Według wizji Jana Pawła II rodzina powinna być aktywna w duszpasterstwie. Żeby jednak duszpasterstwo było jeszcze efektywniejsze, papież zachęca do jednoczenia się rodzin w grupy, organizacje, stowarzyszenia itd. (por. FC 72). I trzeba wspomnieć, że po opublikowaniu *Familiaris consortio* znacznie ożywiła się działalność tych wspólnot. Dzisiaj można powiedzieć, że stowarzyszenia rodzinne i *pro life* są jednymi z najprężniejszych organizacji w Kościele.

Jak poprzednio wspomniano, jednym z niepokojących zjawisk dotyczących współczesnej rodziny jest plaga rozwodów. W Polsce mamy ich już przeszło 70 tys. każdego roku. Dlatego mówiąc o duszpasterstwie rodzin, koniecznie trzeba wspomnieć o przygotowaniu do małżeństwa. Jego realizację adhortacja dzieli na

trzy etapy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie. Każdy z etapów zawiera cele i treści, które są w niej wymienione (por. FC 66). Papież sam przyznaje, że to ogólny zarys i prosi, aby konferencje episkopatów poszczególnych krajów uszczegółowiły tematy, metody oraz czas trwania przygotowania do małżeństwa. Trzeba powiedzieć, że poszczególne konferencje opracowały tego typu *dyrektorium*, w Polsce w 2003 r. Jest to więc ważna odpowiedź na *Familiaris consortio*, choć do ideału jeszcze daleko, bowiem Jan Paweł II widział przygotowanie do małżeństwa jako pogłębienie wiary: „Już samo przygotowanie do chrześcijańskiego małżeństwa stanowi jakby drogę wiary: pojawia się bowiem jako uprzywilejowana sposobność dla narzeczonych odkrycia na nowo i pogłębienia wiary otrzymanej na chrzcie świętym i umocnionej chrześcijańskim wychowaniem” (FC 51). My często na spotkaniach przedmażeńskich dużo czasu poświęcamy aspektom prawnym, medycznym i psychologicznym, a mniej na pogłębianie wiary. Natomiast na pochwałę zasługuje zaangażowanie się małżeństw w przygotowanie bliższe.

Wielka liczba rozwodów powoduje, że coraz więcej osób i par znajduje się w sytuacjach, które są określane w adhortacji jako trudne lub nieprawidłowe. Chodzi tu z jednej strony o świadomie wybrane konkubinaty czy też „małżeństwa na próbę”, z drugiej o osoby po rozwodzie, zarówno te, które pozostają samotne jak i te, które weszły w powtórne, niesakramentalne związki. W duszpasterstwie rodzin dużo zrobiono i robi się nadal dla tych osób. Organizowane są dla nich między innymi spotkania oraz rekolekcje, a także tworzy się ich wspólnoty. Jednocześnie przygotowuje się w seminariach przyszłych duszpasterzy, poruszając zagadnienia i rozwiązania niektórych problemów w oparciu o *Familiaris consortio*.

Papież, w trosce o odpowiednie przygotowanie osób pracujących dla duszpasterstwa rodzin, powołał w 1981 r. Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, który nosi jego imię. To właśnie tego typu instytuty, wydziały czy zakłady naukowe, chociażby taki jak ten w Katowicach, przygotowują fachowców w zakresie duszpasterstwa rodzin.

Wizja rodziny oraz jej zadania przedstawione w adhortacji *Familiaris consortio* pobudziły refleksję teologiczno-pastoralną. Zresztą o nią prosił sam papież: „Z tego względu zgodny wysiłek teologów, czerpiący natchnienie z opartej na pełnej przekonania wierności Magisterium, które jest jedynym autentycznym przewodnikiem Ludu Bożego, jest szczególnie pilny również z racji wewnętrznego powiązania pomiędzy doktryną katolicką na ten temat a wizją człowieka jaką Kościół ukazuje: wątpliwości lub błędy dotyczące dziedziny małżeństwa lub rodziny powodują poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak już często niejasnej i pełnej sprzeczności. Wkład w wyjaśnianie i pogłębianie nauki, będący powołaniem i właściwym zadaniem teologów, ma ogromną wartość i stanowi szczególnie cenną usługę wobec rodziny i ludzkości” (FC 31). Te opracowania – to także odpowiedź na adhortację.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie możemy powiedzieć, że adhortacja *Familiaris consortio* wyznaczyła duszpasterstwu rodzin nowe liczne kierunki działania i przyczyniła się wydatnie do jego rozwoju. Niektóre z tych kierunków są już podejmowane od wielu lat, inne dopiero torują sobie drogę we współczesnym duszpasterstwie, są wreszcie i takie, które dopiero domagają się podjęcia i realizacji. Trzydzieści lat, jakie niebawem upłynie od wydania tego dokumentu, to z jednej strony czas intensywnego działania Kościoła w kierunku wprowadzania w życie jego zaleceń, z drugiej – jak się okazuje – okres zbyt krótki, by całe bogactwo jego treści przekuć w duszpasterską rzeczywistość.

RIASSUNTO

Risposta pastorale della Chiesa alla *Familiaris consortio*

Nata 30 anni fa l'esortazione *Familiaris Consortio* ben presto è stata riconosciuta come la *magna carta* per la pastorale delle famiglie. Nella prima parte, ove sono descritti le ombre e lo splendore della famiglia, si richiama ad una ricerca e una conoscenza di tutte queste realtà familiari che incidono sulla famiglia d'oggi.

Alcuni fenomeni come ad esempio la politica del gender, la diffusione dei contraccettivi e quelli di carattere abortivo e la crescita delle tendenze di prosviluppo si prospettano come le sfide essenziali per la pastorale d'oggi. In questo contesto è necessario che il servizio pastorale della Chiesa per le famiglie poggia sul fondamento della verità che è Gesù Cristo. I soggetti di questa pastorale sono in prima linea le famiglie, ma anche la comunità della Chiesa, le persone consacrate ed i laici. Tra gli elementi fondamentali della pastorale per le famiglie ci sono tra l'altro: la cura per una preparazione adeguata dei giovani al matrimonio, la promozione dei metodi naturali della procreazione, la naprotecnologia, diverse iniziative *pro life*, ed anche un rafforzamento delle strutture di ricerca al servizio del matrimonio e la famiglia, ad es. i diversi tipi di studi sulla famiglia.

Parole chiavi: matrimonio, famiglia, la pastorale delle famiglie, gender, divorzio, contraccettivi

PEDAGOGIE WSPÓŁCZESNYCH RUCHÓW KOŚCIELNYCH ODPOWIEDZIĄ NA *FAMILIARIS CONSORTIO*

V Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, które w 1980 r. zwołał papież Jan Paweł II, poświęcone było rodzinie chrześcijańskiej. Podkreślono wówczas potrzebę większej troski duszpasterskiej Kościoła w odniesieniu do rodziny. Stwierdzono też, że ważną rolę w duszpasterstwie rodzin pełnią stowarzyszenia chrześcijańskiej doskonałości, formacji i apostołatu¹. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, ukazującej zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Jan Paweł II podkreśla między innymi, że rodzina będzie stawać się coraz bardziej wspólnotą miłości, jeśli wszyscy jej członkowie będą wspomagani i przygotowywani do odpowiedzialności wobec nowych problemów, przed którymi staną. Odpowiedzialność ta wyraża się w takich postawach, jak wzajemna służba oraz czynny współudział w życiu rodziny. Pomocą w kształtowaniu takich postaw mogą być współczesne ruchy i nowe wspólnoty kościelne. We wspomnianej adhortacji papież uważa, że należy „uznać i ocenić (...) rozmaite wspólnoty kościelne, różne grupy i liczne ruchy, zaangażowane na różny sposób, z różnego tytułu i na różnych poziomach w duszpasterstwie rodzin” (FC 72).

W 30 lat po tym przesłaniu Jana Pawła II warto podjąć próbę oceny jego realizacji. Celem tej refleksji zatytułowanej „Pedagogie współczesnych ruchów kościelnych odpowiedzią na *Familiaris consortio*” jest ukazanie w zarysie realizacji pedagogicznych wskazań tejże adhortacji w życiu i działalności współczesnych ruchów i wspólnot kościelnych na rzecz rodziny. Na początku artykułu zostaną wyjaśnione zasadnicze dla tego studium kategorie: *pedagogia* oraz *ruchy kościelne*. Następnie na przykładzie trzech ruchów działających na terenie archidiecezji katowickiej zarysuję ich pedagogie na rzecz małżeństwa i rodziny, by na koniec, poprzez analityczno-syntetyczne spojrzenie na założenia tych ruchów, wydobyć ich cechy wspólne oraz specyficzne, w kontekście zadań rodziny chrześcijańskiej wyznaczonych przez papieża Jana Pawła II w *Familiaris consortio*.

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 72 [odtąd cyt. FC]. V Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne odbyło się w dniach 26 września – 25 października 1980 r. na temat „Rodzina chrześcijańska”. 22 listopada 1981 r. Jan Paweł II ogłosił posynodalną adhortację apostolską *Familiaris consortio*.

1. PODSTAWOWE KATEGORIE POJĘCIOWE – *PEDAGOGIA I RUCHY KOŚCIELNE*

Pedagogia – jest to pojęcie występujące obok kategorii *pedagogika* w naukowych rozważaniach na temat spraw wychowania. Nie jest łatwo precyzyjnie określić zakres znaczeniowy tych dwu pojęć. Wprawdzie rozróżnia się te terminy, lecz także stosuje się je zamiennie z przeświadczeniem, że *pedagogika* jest pojęciem szerszym od *pedagogii*. Potocznie słowo *pedagogia* oznacza zespół środków i metod nauczania, czy wychowania².

W pedagogice naukowej na gruncie polskim pojęcie *pedagogia* zostało zastosowane po raz pierwszy przez Henryka Rowida (1877–1944). Łączy je on z tradycją platońską i umieszcza w szczególnym związku z wychowaniem moralnym. *Pedagogia* to, jego zdaniem, „świadome i celowe oddziaływania osobowości kierującej rozwojem duchowym dzieci i młodzieży”³. Stefan Kunowski (1909–1977) natomiast, poszerzając to znaczenie, uważa, że termin *pedagogia* oznacza całe dzieło wychowywania, zespół czynności i umiejętności wychowawczych. *Pedagogię* będącą owocem talentu wychowawcy nazywa on „sztuką sztuk”, jako że działa ona „w trudnym materiale ludzkim, który przejawia dążenie do samodzielności”⁴. Pedagogia traktuje więc o wychowanku, wychowankach i procesie prowadzenia (kierowania), tj. o metodzie oraz o programie formacji intelektualnej i moralnej⁵. W takim ujęciu terminem tym określa się pedagogię domową, szkolną, Kościoła a także nowych ruchów i wspólnot kościelnych⁶.

Ruchy kościelne to konkretna rzeczywistość eklezjalna, tworzona przede wszystkim przez osoby świeckie⁷. Są one odpowiedzią na soborowe wskazanie potrzeby ożywienia życia wspólnotowego. Sobór Watykański II w swoich dokumentach wyraźnie akcentuje, że człowiek staje się sobą przez innych oraz przez bycie dla innych, i że to właśnie we wspólnocie osób dochodzi do skutku braterski dialog pomiędzy ludźmi⁸. Współczesne ruchy kościelne u swoich podstaw, jakby w sferze duchowych fundamentów, sięgając do korzeni chrześcijaństwa, uznają

² Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1999, s. 381.

³ H. Rowid, *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa 1946, s. 48.

⁴ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2005, s. 26.

⁵ Por. *Pedagogia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. IV, praca zbiorowa, Warszawa 2005, s. 88.

⁶ Zob. F. Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka. Kim jest człowiek*, Krościenko 1999.

⁷ Zob. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 37; P. Libera, *Rola ruchów kościelnych w Europie na podstawie Adhortacji Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”*, Nowe Miasto 2 (2004), s. 8-13; J. Ratzinger, *Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce*, Communio 6,19 (1999), s. 78-102.

⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, nr 23-24; Ch. Hegge, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali – una recezione carismatica*, Roma 2001.

miłość Boga i bliźniego za podstawową zasadę życia wspólnoty. Akcentują w życiu wspólnotowym niezbywalną wartość każdego człowieka, jego suwerenność, indywidualność i niepowtarzalność, odwołując się przy tym do zasad wypracowanych w nurcie myślowym, określanym ogólnie jako *personalizm chrześcijański*⁹.

Nauczycielski Urząd Kościoła od samego początku oganiał nowe ruchy i wspólnoty kościelne swoją troską i wspierał je na drodze realizacji własnych charyzmatów. O znaczeniu eklesjalnym nowych ruchów i wspólnot istniejących w Kościele czytamy między innymi w takich dokumentach kościelnych jak posynodalne adhortacje apostolskie *Christifideles laici* (nr 29-30) i *Ecclesia in Europa* (nr 28-29) oraz encyklika *Redemptoris missio* (72).

Jan Paweł II, postrzegając ruchy jako „bogactwo Kościoła”¹⁰, podkreśla, że są one wyrazem wielkiej różnorodności charyzmatów, metod wychowawczych, form i celów apostolatu¹¹. Natomiast papież Benedykt XVI, który fenomen ruchów kościelnych śledził z pasją teologa i pasterza już od połowy lat 60. XX w.¹², podkreśla, że są one „jedną z najważniejszych nowości, jakie Duch Święty wzbudził w Kościele dla realizacji Soboru Watykańskiego II”¹³.

Każdy z ruchów realizuje wiele funkcji i zadań wynikających z jego „religijnej natury” oraz specyficznego charyzmatu udzielonego założycielowi ruchu w konkretnych okolicznościach i formach¹⁴. Swoją działalnością obejmują one wszystkie dziedziny życia, stawiając sobie jako jeden z ważnych celów także wychowanie człowieka. I w tym sensie możemy mówić o pedagogicznej funkcji kościelnych ruchów religijnych¹⁵. Podkreślił to Benedykt XVI w swoim przesłaniu do uczestników II Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych i Nowych Wspólnot, który odbył się w 2006 r. w Rzymie. Wyrażając słowa wdzięczności wobec ruchów, powiedział między innymi: „należycie do żywej struktury Kościoła, który jest wam wdzięczny za (...) rozwijaną coraz bardziej formację rodzin chrześcijańskich, za

⁹ *Personalizmem chrześcijańskim* określa się tę grupę teoretycznych inspiracji, która wychodząc bezpośrednio z początków personalizmu E. Mouniera (1905–1950) i J. Maritaina (1882–1973), w bezpośredni i ewidentny sposób nawiązuje do chrześcijaństwa w definiowaniu podstawowych kategorii – w tym osoby oraz wspólnoty, odwołując się w tym względzie do nauczania pierwszych soborów i roli prawdy o Bogu w Trójcy Osób Boskich, jak również nauczania wielkich Doktorów Kościoła, m.in. św. Augustyna (354–430) czy teologiczno-filozoficznej doktryny św. Tomasza z Akwinu (1225–1274).

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Jesteście bogactwem Kościoła*. Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych. Watykan, 28 maja 1998, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 8-9, 10 (1998), s. 34.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. J. Ratzinger, *Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce...*, s. 78-102.

¹³ Benedykt XVI, *Do biskupów uczestniczących w seminarium zorganizowanym przez Papieską Radę ds. Świeckich nt. ruchów kościelnych*. Rocca di Papa 17.05.2008. <http://info.wiara.pl/doc/175590.Benedykt-XVI-Potrzeba-otwartosci-na-ruchy-koscielne> (4.06.2011). Zob. też: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, Kielce 2006.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Jesteście bogactwem Kościoła...*, s. 34.

¹⁵ Por. T. Ożóg, *Wychowanie chrześcijańskie w kościelnych ruchach religijnych*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 953.

opiekę, jaką otaczacie w waszych środowiskach powołania do kapłaństwa służebnego i życia konsekrowanego”¹⁶.

Niektóre z ruchów wypracowują własne, oryginalne systemy wychowania, które możemy ująć jako specyficzne dla danego ruchu pedagogie. W Polsce istnieje około 150 nowych ruchów i wspólnot kościelnych, zrzeszających około 2,5 mln osób¹⁷. Na potrzebę tego studium przedstawię w zarysie trzy ruchy działające na terenie metropolii katowickiej, z grupy rodzimych ruchów: Domowy Kościół (DK) wyrosły na fundamencie Ruchu Światło-Życie (RŚ-Ż) oraz Ruch Rodzin Nazaretańskich (RRN), natomiast spośród ruchów zagranicznych działających w Polsce: Ruch Nowe Rodziny (NR), stanowiący rodzinne odgałęzienie Ruchu Focolari (RF).

2. DOMOWY KOŚCIÓŁ (RUCH ŚWIATŁO-ŻYCIE)

Domowy Kościół jest to rodzinna gałąź Ruchu Światło-Życie, który powstał na początku lat 60. XX w. z inicjatywy ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987), ogłoszonego 9 grudnia 1995 r. sługą Bożym¹⁸. Do jego licznych dokonań duszpasterskich i naukowych zaliczyć należy: Krucjatę Wstrzemięźliwości, Ruch Światło-Życie, Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej, Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, Plan *Ad Christum Redemptorem*, Chrześcijańską Służbę Wyzwolenia Narodów oraz działalność naukową w dziedzinie teologii pastoralnej, katechetyki i liturgiki w Instytucie Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹⁹. Pozostawił także bogaty dorobek naukowy, popularno-naukowy i ascetyczno-formacyjny (w tym wiele homilii i konferencji w zapisie magnetofonowym)²⁰.

Chcąc przybliżyć pedagogię Domowego Kościoła, należy najpierw ukazać główne idee pedagogii nowego człowieka, wypracowanej przez ks. F. Blachnickiego i stanowiącej bazę dla Domowego Kościoła. Wyznaczają ją trzy główne elementy: 1) Światło-Życie jako formuła, która określa istotny element ideału wychowawczego, tzn. ideał człowieka zintegrowanego, oraz swoisty postulat metodyczny, który polega na stałym dążeniu do jedności światła i życia, 2) Oaza wychowawcza jako metoda formacji, która polega na próbie intensywnego zastosowania wszystkich zasad pedagogii nowego człowieka w specjalnie stworzonym środowisku życia według określonego systemu wartości, 3) Mała grupa jako zasadnicza struk-

¹⁶ Benedykt XVI, *Przesłanie do uczestników II Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych i Nowych Wspólnot*. Watykan, 22 maja 2006, <http://www.orrk.pl/index.php/ruchy-katolickie-w-kociele-i-spoeczesztwie/123-niecie-wiato-chrystusa-do-wszystkich-srodowisk> (05.06.2011).

¹⁷ Por. *Ruchy katolickie o beatyfikacji*, KAI, 16.04.2011, <http://ekai.pl/wspolnoty/x40700/ruchy-katolickie-o-beatyfikacji/> (04.04.2011).

¹⁸ Zob. A. Wojtas, *Apostoł Żywego Kościoła*, Kraków 2003.

¹⁹ Por. A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła*, Katowice 2008.

²⁰ Zob. *Bibliografia prac ks. F. Blachnickiego*, Krościenko n. D., 2002.

tura formacyjna, która zapewnia ciągłość procesu wychowawczego, umożliwiając wzrost nowego człowieka również w warunkach codzienności²¹.

Osadzenie życia i działalności Domowego Kościoła na charyzmacie Ruchu Światło-Życie odbywa się w szczególności poprzez: kształtowanie swoich członków w duchu formuły jedności Światło-Życie, doprowadzenie ich do przyjęcia Chrystusa jako osobistego Pana i Zbawiciela (idea Nowego Człowieka), dążenie do pełnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu Kościoła lokalnego (idea Nowej Wspólnoty), budowanie i propagowanie kultury opartej na zasadach chrześcijańskich (idea Nowej Kultury), podejmowanie służby na rzecz moralnej odnowy Narodu, zwłaszcza przez Krucjatę Wyzwolenia Człowieka i troskę o obronę życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Domowy Kościół jest połączeniem charyzmatów Ruchu Światło-Życie i międzynarodowego ruchu małżeństw katolickich Equipes Notre-Dame (END – Wspólnoty Matki Najświętszej), który został założony w 1938 r. we Francji przez ks. Henri Caffarela (1903–1996) i cztery pary małżeńskie²². Istotny wkład w rozwoju DK miała siostra Jadwiga Skudro RSCJ (1914–2009). Podstawowe założenia DK wyrażone są w dokumencie *Zasady Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie*, który został zatwierdzony *ad experimentum* przez biskupa delegata KEP w 2001 r.²³ W centrum swych celów DK stawia urzeczywistnianie soborowej wizji rodziny chrześcijańskiej poprzez budowanie rodziny jako Kościoła domowego (stąd nazwa)²⁴. Rodzina ma stawać się miejscem permanentnego katechumenatu (deutero-katechumentau), czyli nieustannej formacji wiary wszystkich jej członków.

Program formacyjny DK jest oparty o nauczanie Kościoła, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II oraz zasad formacyjnych RŚ-Ż i END. Podstawę zasad formacyjnych stanowią: *zobowiązania*, które obligują członków DK do codziennych i okresowych praktyk służących pogłębianiu wspólnoty z Bogiem i wewnątrz rodziny. Należą do nich: życie modlitwą, która prowadzi do osobistego spotkania z Chrystusem, swoim Zbawicielem (Namiot spotkania)²⁵; życie słowem Bożym, tak by stawało się ono słowem życia²⁶; dialog małżeński, reguła życia, czyli systematyczna praca nad sobą, swoim małżeństwem i rodziną; oraz systematyczne uczestnictwo w formacyjnych spotkaniach kręgów i przynajmniej raz w roku

²¹ Por. F. Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia...*, s. 10.

²² Zob. S. Wawrzyszkiewicz, *Małżeństwo drogą świętości. Duchowość małżeńska w doświadczeniu Equipes Notre-Dame*, Kraków 2005; Z. Nosowski, *Parami do nieba*, Warszawa 2004; H. Caffarel, *Weź do siebie Maryję, twą małżonkę*, Kraków 1997.

²³ M. Ostrowski, *Ruch Domowego Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 755.

²⁴ Zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 211-212.

²⁵ Zob. F. Blachnicki, *Konferencja wygłoszona 8 sierpnia 1973 r. w Krościenku*, w: *Panie, naucz nas modlić się*, cz. 1, Krościenko 1999, s. 29-34; tenże, *Fragmenty konferencji wygłoszonej 31 stycznia 1987 r. w Carlsbergu*, w: *Panie, naucz nas...*, s. 41-43.

²⁶ Tenże, *O słowie Bożym. Homilie, Światło-Życie*, Lublin 1994, s. 19-21.

w rekolekcjach formacyjnych²⁷. Członkowie DK po przeżyciu formacji podstawowej podejmują formację permanentną, na którą się składa: ciągle pogłębianie formacji podstawowej; realizacja miesięcznych tematów według materiałów proponowanych przez Centralną Diakonię DK lub według własnego wyboru; udział w rekolekcjach i sesjach tematycznych DK; Triduum Paschalne przeżywane w formie rekolekcyjnej we własnej parafii albo wyjazdowe; udział w rekolekcjach organizowanych przez RŚ-Ż i innych²⁸.

Cechą charakterystyczną DK jest także propagowanie duchowości małżeńskiej, ukierunkowanej na dążenie do świętości w jedności ze współmałżonkiem, w przekonaniu, że prawdziwa jedność małżeńska stwarza najlepsze warunki do dobrego wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim. Obejmuje ona życie sakramentalne, zwłaszcza eucharystyczne; dawanie świadectwa w małżeństwie, rodzinie i wobec innych ludzi o swoim spotkaniu z Chrystusem oraz postawa służby we wspólnocie Kościoła, według otrzymanych darów²⁹.

W archidiecezji katowickiej rekolekcje dla rodzin, tzw. Oaza Rodzin, odbyły się po raz pierwszy w 1973 r. Rekolekcje oazowe przeżyło wówczas 51 rodzin³⁰, po czym stopniowo zaczęły powstawać wspólnoty małżeństw w ramach Ruchu Żywego Kościoła przyjmując potem nazwę *Domowy Kościół*.

Struktura ruchu w archidiecezji jest oparta o tzw. rejon, który stanowi jego podstawową jednostkę. Na terenie archidiecezji jest ich 26 i zasadniczo pokrywają się one z 33 dekanatami (administracyjnymi częściami diecezji)³¹. Za koordynację pracy formacyjnej w rejonie jest odpowiedzialny moderator rejonowy – kapłan (w oparciu o dekret Ks. Arcybiskupa) oraz para rejonowa. Do zadań moderatora należy organizowanie dni wspólnoty, uczestnictwo w diecezjalnych dniach wspólnoty moderatorów i moderatorek, natomiast para rejonowa koordynuje działania Ruchu na terenie rejonu, współpracując ściśle z moderatorem rejonowym. Członkowie DK angażują się w rozmaite posługi na terenie swych parafii i diecezji, szczególnie w formację rodzin, animowanie liturgicznego i modlitewnego życia, poradnictwo przedmałżeńskie i rodzinne, propagowanie naturalnych metod planowania rodziny, ruch obrony dzieci nienarodzonych i duchowej adopcji dziecka poczętego. Otwartość DK na każdego ukazują takie jego inicjatywy i działania, jak służba charytatywna, ewangelizacja środowiska, rodzinne weekendy oraz wycieczki i zabawy.

²⁷ Por. *Ruch Światło-Życie*, w: *Katolickie ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty modlitewne w Archidiecezji Katowickiej*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 59-60.

²⁸ *Zasady Domowego Kościoła gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie zatwierdzone przez KEP na 335. Zebraniu Plenarnym, które odbyło się w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 roku*, <http://www.dk.oaza.pl/v7/formacja.php?rdz=4> (05.04.2011).

²⁹ Por. M. Ostrowski, *Ruch Domowego Kościoła...* s. 756.

³⁰ Por. *Ruch Światło-Życie*, w: *Katolickie ruchy, stowarzyszenia...*, s. 59.

³¹ Zob. <http://www.katowice.oaza.pl/wp/rejony/> (05.06.2011).

3. RUCH RODZIN NAZARETAŃSKICH

Jest to międzynarodowy ruch duszpasterstwa rodzin, który powstał z inicjatywy ks. Tadeusza Dajczera (1931–2009). W 1985 r. utworzył on w Warszawie wraz z ks. Andrzejem Buczelem (1951–1994) profesorem Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie i grupą osób świeckich pierwszą wspólnotę ewangelizacyjną, dającą początek temu Ruchowi. W ciągu dwóch lat od chwili formalnego założenia, Ruch bardzo szybko rozprzestrzenił się na terenie Polski, a od roku 1987 zaczęły powstawać wspólnoty zagraniczne (Francja, Hiszpania i Portugalia, Anglia, Holandia i Niemcy). W 1989 r. powstały grupy w Ameryce Północnej i Południowej (Meksyk, Kolumbia, Argentyna, Brazylia, Wenezuela, USA, Kanada) a nawet na Kubie. W latach 90. Ruch Rodzin Nazaretańskich dotarł do Włoch, Austrii, Belgii, na Węgry, Białoruś, Litwę, Łotwę, Ukrainę i Słowację. W 1994 roku powstały wspólnoty w Nowej Zelandii i Zambii, a dwa lata później na Filipinach w Australii i Indiach³².

Główne założenia koncepcji duchowości Ruchu zawarte są w książce *Rozważania o wierze* autorstwa Założyciela³³. Programem Ruchu jest dążenie do świętości. Środkiem do tego jest ewangeliczna duchowość, realizowana w sposób radykalny w życiu, postawach i wyborach. Jej charakterystycznymi cechami są: *chrystocentryzm*, wyrażający się w dążeniu do pełnej komunii z Chrystusem Odkupicielem, który jest dla członków Ruchu wzorem całkowitego oddania się człowiekowi; *ideał Nazaretu*, który jest realizowany poprzez naśladowanie Jezusa w Jego ubóstwie, pokorze i uniżeniu; *eucharystyczność*, która wyraża się częstym uczestnictwem we mszy św. oraz w stałej łączności z darem Eucharystii; *umiłowanie środków ubogich*, takich jak m.in. wyrzeczenie, zaparcie się siebie, modlitwa, jako doskonała pomoc w drodze do Boga; *maryjność*, która polega na przyjmowaniu postawy zawierzenia Matce Bożej jako Matce Kościoła; *eklezyjalność*, dotycząca relacji z hierarchią Kościoła partykularnego, postrzegana jako szczególnie kanał łaski, z którego rodzi się relacja synowskiej miłości i posłuszeństwa wobec biskupów³⁴.

Do cech charakterystycznych duchowości Ruchu należy także poddanie się kierownictwu duchowemu w celu systematycznego pogłębiania życia wewnętrznego oraz podkreślanie konieczności przyjmowania całej prawdy o sobie, tzn. swojej człowieczej słabości i grzeszności. Ma to prowadzić do uwolnienia się od iluzji oraz głębokiego doznania Bożego Miłosierdzia³⁵.

³² Por. I. Budziak, *Świętość w codzienności*, Postscriptum 1 (1997), s. 77–81.

³³ Zob. T. Dajcz, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1997.

³⁴ Por. *Statut Rodzin Nazaretańskich*, Warszawa 1993. Zob. *Ruch Rodzin Nazaretańskich. Kim jesteśmy? Nasza tożsamość*, Tekst zatwierdzony w Zakroczymiu 21 maja 2011 r. podczas dni skupienia animatorów diecezjalnych w obecności ks. Pawła Gwiazdy, asystenta krajowego RRN, <http://rrn.info.pl/component/content/article/3-ogolne/240-24v-qruch-rodzin-nazaretanskich-kim-jestesmy-nasza-tozsamosc.html> (05.06.2011).

³⁵ Por. *Ruch Rodzin Nazaretańskich*, w: *Katolickie ruchy, stowarzyszenia...*, s. 51.

Formacja do dojrzałości małżeńskiej w RRN obejmuje takie płaszczyzny życia jak: powołanie małżeńskie, wierność prawdzie małżeństwa (czystość małżeńska), miłość małżeńska, odpowiedzialne rodzicielstwo oraz etyczny wymiar płodności³⁶.

Ruch funkcjonuje w oparciu o strukturę diecezjalną, podkreślając więź z Kościołem lokalnym. W diecezjach kierują nim księża moderatorzy mianowani przez biskupów diecezjalnych. Struktura terytorialna RRN jest włączona w strukturę diecezjalno-parafialną Kościoła. Obejmuje ona podział na rejony odpowiadające dekanatom. Członkowie Ruchu spotykają się we wspólnotach parafialnych lub specjalistycznych, np. dziecięcych, gimnazjalnych, młodzieżowych, studenckich, młodych małżeństw, grupach zawodowych (lekarzy, prawników, nauczycieli, artystów, polityków, niepełnosprawnych).

Wspólnoty są animowane przez osoby świeckie, które ściśle współpracują w zakresie spraw duchowych z kapłanami. Działalność apostolska Ruchu jest ukierunkowana na najbliższe środowisko parafialne. Członkowie RRN we współpracy z księdzem proboszczem włączają się aktywnie w aktualne potrzeby własnej parafii w obszarze: umacniania życia religijnego małżonków, organizowania pomocy w wychowaniu dzieci, tworzenia oparcia materialnego dla rodzin dotkniętych nieszczęściem, stwarzania warunków do pogłębionej formacji religijnej rodzin: dzieci i rodziców, upowszechnienia doktryny Kościoła na temat etyki małżeńskiej i rodzinnej.

Stała formacja członków RRN dokonuje się podczas cotygodniowych spotkań w małych grupach, konferencji głoszonych przez Księży z Ruchu, rekolekcji adwentowych i wielkopostnych, pielgrzymek (w tym – raz w roku Międzynarodowa Pielgrzymka Ruchu na Jasną Górę); rekolekcji letnich (przeważnie w Tatrach) oraz rekolekcji zimowych (w górach).

W Archidiecezji katowickiej grupy RRN spotykają się raz w tygodniu w kilku miastach (Katowicach, Chorzowie, Tarnowskich Górach, Rybniku oraz w Gliwicach).

4. NOWE RODZINY (RUCH FOCOLARI)

Ruch Nowe Rodziny (Movimento Famille Nuove), powstał w 1967 r. we Włoszech w odpowiedzi na narastający w świecie kryzys rodziny. Ma on swoje korzenie w międzynarodowym Ruchu Focolari³⁷ (Movimento dei Focolari),

³⁶ Zob. *Formacja do dojrzałości małżeńskiej i rodzinnej w Ruchu Rodzin Nazaretańskich*, wybór tekstów B. Szewc, Warszawa 2002.

³⁷ Nazwa *focolare* (wł. ognisko domowe) została nadana przez społeczność Trydentu rodzącej się wokół Chiary Lubich wspólnocie, którą wyróżniała ewangeliczna miłość wzajemna.

który zrodził się we Włoszech w 1943 r. z inicjatywy Chiary Lubich (1920–2008)³⁸. Celem RF jest przyczynianie się do zjednoczenia rodziny ludzkiej pojęte jako dążenie do powszechnego braterstwa, co znajduje swoje źródło w słowach modlitwy Jezusa: „Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21), odczytywanej przez Ruch jako jego testament. W ciągu prawie 70 lat swego istnienia Ruch rozprzestrzenił się w 180 krajach, obejmując swym zasięgiem ponad 2 mln osób z różnych narodów, kultur i religii. Są to osoby świeckie i w stanie duchownym, w różnym wieku i z różnych warstw społecznych. W Polsce Ruch jest obecny od 1967 r.

Ruch Focolari w swoich poglądach na wychowanie człowieka opowiada się za fundamentalną rolą rodziny jako podstawowego środowiska wychowawczego. Cel wychowania, którym dla Ruchu jest jedność człowieka z Bogiem i ludzkością, istnieje jako „wewnętrzna intuicja”, lecz – zdaniem Ch. Lubich – należy ukonkretnić ją poprzez takie działania wychowawcze, które są zgodne z wymaganiami jedności³⁹. Podstawowym wymaganiem jest tu ewangeliczna miłość wzajemna, stanowiąca podstawę wyprowadzenia metod i środków wychowania do jedności. Pedagogia jedności RF jaką ujawnia jego prawie 70-letnie doświadczenie wspólnoty w różnych kręgach kulturowych, jawi się jako pewnego rodzaju filozofia humanizmu oparta na chrześcijańskiej antropologii.

Szczególną rolę w rozwoju RF w obszarze życia rodzinnego i społecznego spełnił Włoch Igino Giordani (1894–1980), którego Ch. Lubich uważa za współzałożyciela zarówno Ruchu Focolari, jak i Nowych Rodzin. Gdy w 1948 r. I. Giordani spotkał się z Ch. Lubich, miał 53 lata, był mężem i ojcem czworga dzieci, posłem we włoskim parlamencie, pisarzem i dziennikarzem. Jako znawca życia świętych – był hagiografem – poszukiwał takiej formy chrześcijańskiego życia, która pozwoliłaby mu, jako żonatemu, poświęcić je Bogu⁴⁰. Spotkanie z Ch. Lubich i rodzącą się wspólnotą stało się dla I. Giordaniego potwierdzeniem, że człowiek świecki, umocniony siłą wspólnoty, w swoim codziennym życiu może dążyć do świętości. I. Giordani włączył się w rodzący się Ruch, wnosząc w niego całe bogactwo swojej duchowości i intelektu⁴¹. W doświadczeniu duchowym Ch. Lubich i pierwszej wspólnoty focolare I. Giordani intuicyjnie wyczuwał nowość dla osób żyjących w związku małżeńskim. Dzięki niemu wspólnoty focolare – składające się do tego czasu wyłącznie z osób żyjących w dziewictwie i celibacie – zaczęły przyjmować, jako swoich konstytutywnych członków, również osoby

³⁸ Właściwie Sylwia Lubich, imię *Chiara* przyjęła, jako terejarka III Zakonu św. Franciszka, poruszona świętością Klary z Asyżu, por. F. Zambonini, *Przygoda jedności*, Kraków 1995, s. 34; Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, Kraków 2008.

³⁹ Por. Ch. Lubich, *Charyzmat jedności i pedagogika*, w: *Charyzmat jedności...*, s. 318.

⁴⁰ Zob. I. Giordani, *Memorie di un cristiano ingenuo*, Roma 1994.

⁴¹ Jest on autorem kilkunastu książek (wydanych przez Città Nuova Editrice), w których opisuje wpływ charyzmatu jedności na życie rodzinne i społeczne, zob. m.in.: I. Giordani, *Memorie di un cristiano ingenuo*, Roma 1981; tenże, *Famiglia comunità d'amore*, Roma 1969; tenże, *La rivoluzione cristiana*, Roma 1969; tenże, *Laicato e sacerdozio*, Roma 1964; tenże, *Cristianizzare la politica*, Roma 1962.

żyjące w związku małżeńskim. I. Giordani stał się pierwszym *focolarinem małżonkiem*, otwierając w Kościele nową drogę dla małżeństw⁴². Jego pełne zaangażowanie się w Ruchu wraz z małżonkami Annamarią i Danillo Zanzucchi było dla wielu rodzin impulsem do przyjęcia idei jedności w życiu rodzinnym i małżeńskim, zapoczątkowując w łonie RF ruch Nowe Rodziny o szerokim zasięgu oddziaływaniu, angażujący się przede wszystkim dla rodzin. Główne cele NR to: doskonalenie życia we własnej rodzinie (jedność wyznaczająca nowy styl relacji małżeńskich, rodzicielskich, rodzinnych i społecznych, gdzie szczególnie podkreśla się wzajemność w miłości); świadczenie własnym życiem o wartości jedności małżeńskiej i rodzinnej; przekazywanie innym rodzinom chrześcijaństwa dynamicznego, w formie *duchowości jedności*; formowanie rodzin poprzez takie środki, jak spotkania dla rodzin i narzeczonych, dawanie świadectwa, organizowanie czasowych *szkół dla rodzin*, inicjowanie działalności wydawniczej poświęconej zagadnieniom rodziny i wychowania; objęcie formacją narzeczonych, prowadzenie dla nich kursów i spotkań; otoczenie opieką osób owdowiałych; wspomaganie rodzin zagrożonych rozpadem lub rozwodem.

Ponad 40-letnia działalność NR ujawniła pewną nową „kulturę rodzinną”, która opiera się na czterech podstawach: duchowość, wychowanie, prospołeczność, solidarność⁴³. Doświadczenie jedności właściwe dla NR urzeczywistnia się w trzech zasadniczych obszarach: w życiu małżonków, rodziny i wspólnoty rodzin.

Formacja w NR, która jest ukierunkowana na życie jednością, odbywa się w małych *kęgach rodzin*, liczących od kilku do kilkunastu rodzin; w czasowych szkołach formacyjnych (*szkoły rodzin*) oraz podczas międzynarodowych sympozjów i kongresów. Podstawowe treści tej formacji to nauczanie Kościoła katolickiego na temat życia małżeńskiego i rodzinnego oraz *duchowość jedności*. W życiu małżeńskim małżonkowie stosują także tzw. *narzędzia duchowości wspólnotowej* (pakt małżeński, dzielenie się doświadczeniami życia słowem Bożym, godzina prawdy, rozmowa), co wzmacnia jedność w rodzinie i kształtuje postawę otwartości na potrzeby innych. Kierując się kulturą dawania, zrodzoną z powszechnie praktykowanej w Ruchu wspólnoty dóbr materialnych, rodziny te oddają nadmiar swoich dóbr do dyspozycji najbardziej potrzebujących⁴⁴.

Postawa otwartości na potrzebujących dotyczy także sfery moralnej. NR obejmują formacją duchową małżeństwa przeżywające kryzysy, a także osoby pozostające w separacji lub po rozwodzie, które we wspólnocie odnajdują siłę do odbudowania osobistej jedności z Bogiem, co staje się podstawą przebaczenia, a w konsekwencji nawiązywania dialogu zmierzającego do przywrócenia jedności małżeńskiej i rodzinnej. Od 2006 r. w Castel Gandolfo odbywają się międzynarodowe spotkania formacyjne dla małżonków żyjących w separacji i rozwiedzio-

⁴² Zob. R. Pinassi Cardinali, *I focolarini sposati, una „via nuova” nella Chiesa*, Roma 2007.

⁴³ Por. <http://www.famiglienuove.org> (03.06.2011).

⁴⁴ Ch. Lubich, *Jaka rodzina, takie społeczeństwo*, w: *Charyzmat jedności...*, s. 264-266.

nych. Istotnym sektorem działania Ruchu Nowe Rodziny jest ten, który dotyczy osób w podeszłym wieku. Są one otaczane szacunkiem i opieką⁴⁵.

Przeżyte doświadczenie jedności we wspólnocie budzi potrzebę przekazywania go nie tylko w formie świadectwa, ale kontynuowania, niejako zaszczepiania w innych środowiskach. Dlatego NR podejmuje na całym świecie liczne inicjatywy, których celem jest wychowanie do życia w jedności⁴⁶. Wśród tych inicjatyw są między innymi: 1) Rodziny focolare – są to rodziny, które nie zaniedbując swoich podstawowych obowiązków, podejmują się formacji innych rodzin w duchu jedności. Do roku 2011 spośród 850 takich rodzin ponad 200 przeniosło się w tym celu do innych krajów na wszystkich kontynentach, w tym jedna rodzina z Polski, która zamieszkała w Islandii⁴⁷; 2) Kongresy międzynarodowe – są to spotkania dla rodzin z całego świata organizowane periodycznie w celu wymiany doświadczeń i poglądów na określone tematy związane z życiem małżeńskim i rodzinnym⁴⁸; 3) Stałe szkoły dla rodzin – to struktury istniejące w *miasteczkach* Ruchu⁴⁹. Tworzą je rodziny pochodzące z różnych krajów. Pierwszą szkołą tego typu jest Szkoła Loreto, która powstała w 1982 r. we włoskim miasteczku Ruchu Loppiano koło Florencji⁵⁰; 4) adopcje na odległość – jest to inicjatywa, która zrodziła się w latach 70. XX w. wśród europejskich rodzin Ruchu, w odpowiedzi na problem sieroctwa, jakim został dotknięty Liban po wieloletniej wojnie. Program ten dotyczy obejmowania pomocą materialną – gwarantującą odpowiednie wyżywienie, podstawowe wykształcenie oraz niezbędną opiekę medyczną – dzieci osieroconych lub z ubogich środowisk. Cechą charakterystyczną tej formy pomocy jest zapewnienie dziecku właściwych warunków życia w jego własnym środowisku⁵¹. Członkowie NR podejmują również działalność związaną z adopcją międzynarodową; 5) Family-point – są to kursy formacyjne dla małżeństw prowadzone przez specjalistów z zakresu życia małżeńskiego i rodzinnego⁵².

⁴⁵ W 1997 r. Ruch Nowe Rodziny i Ruch Nowa Ludzkość (społeczny wymiar Ruchu Focolari) zorganizowały międzynarodową konferencję nt. „Społeczeństwo dla każdego wieku” (*Una società per tutte le età*) z udziałem przedstawicieli ONZ. Celem tej konferencji było zwrócenie uwagi opinii publicznej na potrzeby tych osób. Konferencja została powtórzona w wielu krajach, por. <http://www.focolare.org> (03.06. 2011).

Por. N. Pozzi, *Come la famiglia, così la società. Primo reportage su una proposta sociale di Chiara Lubich*, Roma 1995.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. R. Pinassi Cardinali, *I focolarini sposati...*, s. 235-255.

⁴⁸ Tamże, s. 227-233.

⁴⁹ Zob. M. Kozubek, *Wychowanie do życia w społeczności wielokulturowej na przykładzie „Miasteczka” Loppiano we Włoszech*, w: *Miejsce kultur etnicznych i regionalnych w jednoczącej się Europie*, red. Z. Jasiński, T. Lewowicki, Warszawa–Cieszyn–Opole 2008, s. 199-214; R. Saltini, *Laboratorium społeczności chrześcijańskiej*, Nowe Miasto 3 (2006), s. 14-15.

⁵⁰ Zob. www.loppiano.it (0 5.06.2011).

⁵¹ W roku 2011 taką adopcją objęto ponad 18 tys. dzieci w 90 projektach prowadzonych w 53 krajach na wszystkich kontynentach, por. <http://www.forumsad.it> (05.06.2011). Zob. P. Gabriele, *Pomiędzy Włochami a Azją*, Nowe Miasto 2 (2004), s. 26-27.

⁵² Zob. G. Bianco, *Una famiglia grande come il mondo. La storia della Scuola Loreto di Loppiano*, Roma 2008, s. 120.

W roku 2011 Ruch Nowe Rodziny liczy 300 tys. członków i ponad 4 mln sympatyków⁵³. W Polsce NR działa od lat 70. XX w. i jest rozpowszechniony szczególnie na Lubelszczyźnie, Mazowszu oraz w Małopolsce i na Śląsku.

Podstawowa formacja małżeństw odbywa się podczas miesięcznych spotkań w tzw. kręgach rodzin, a także podczas kilkudniowych wakacyjnych rekolekcji Mariapoli. Od dwu lat Ruch organizuje także tygodniowe rekolekcje dla całych rodzin, tzw. Mariapoli wakacyjne. Ponadto corocznie w Centrum Formacyjnym Ruchu Focolari w Trzciance (gmina Garwolin) odbywają się ogólnopolskie spotkania formacyjne dla małżonków fokolarynów.

Celem formacji jest nie tylko dążenie do doskonałości osobistej i małżeńskiej, pojmowane jako dążenie do świętości, lecz także wspólnotowe ożywianie istniejących struktur na rzecz rodziny duchem ewangelicznej jedności. Dlatego członkowie Ruchu angażują się w prace parafialnych poradni życia rodzinnego, rad parafialnych, a także rad ruchów i wspólnot kościelnych (na poziomie parafii, diecezji i całego kraju). Podejmują także adopcje na odległość, wolontariat w hospicjach oraz domach pomocy społecznej. Ruch organizuje także spotkania dla narzeczonych i dla młodych małżeństw. Na terenie metropolii katowickiej Ruch Nowe Rodziny działa od 30 lat. Spotkania kręgów rodzin odbywają się w: Katowicach, Tychach, Wodzisławiu Śląskim, Chorzowie i Zabrze. Ponadto corocznie Ruch organizuje w Katowicach otwarte sympozja popularnonaukowe, na których podejmowane są zagadnienia związane z wyzwaniami stojącymi przez współczesną rodziną.

5. PEDAGOGIE RUCHÓW NA RZECZ RODZINY – ELEMENTY WSPÓLNE I SPECYFICZNE

W świetle ukazanych głównych założeń pedagogii wybranych ruchów spojrzemy teraz na nie porównawczo w kluczu dwu kryteriów. Pierwszym jest pedagogiczna odpowiedź ruchów na wyznaczone w *Familiaris consortio* zadania współczesnej rodziny chrześcijańskiej, wskazująca jednocześnie elementy wspólne ruchów. Drugim jest cecha charakterystyczna pedagogii poszczególnych ruchów. To kryterium pozwala dostrzec ich różnorodność i bogactwo jakim obdarzają rodzinę.

Jan Paweł II, podkreślając, że „istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość” (FC 17), osadza te zadania w czterech zasadniczych obszarach życia rodziny. Są to: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa oraz uczestnictwo w życiu i misji Kościoła (FC 17). Miłość jako wartość i zasadniczy fundament relacji międzyosobowych stanowi *porro unum* życia i działania opisanych ruchów.

Pierwsze z zadań, jakie stoi wobec rodziny, dotyczy „tworzenia wspólnoty osób” (FC 18-27). Jest ono istotowo zbieżne z samym istnieniem ruchów. Każdy

⁵³ Por. <http://www.famiglienuove.org> (05.06.2011).

z nich w specyficznej formacji małżeństw podkreśla aspekt *communio* (FC 18-20). W oparciu o metodę pracy małych grup, relacja małżonków jest umacniana takimi formami wychowawczymi jak *dialog małżeński*, *dzielenie się życiem* (DK, RRN); *dzielenie się doświadczeniami i godzina prawdy* (NR). W wychowaniu do wspólnotowości w tych ruchach wskazuje się także na szerszy zakres komunii rodziny (FC 21). Znajduje ona swoją przestrzeń realizacji we wspólnotach ruchu. Służą temu podstawowe struktury formacyjne ruchów, jak: małe grupy, kręgi małżeństw, kręgi rodzin i szkoły rodzin. Są one autentycznymi i dynamicznymi wspólnotami wychowawczymi, realizującymi – każdy w sposób wyznaczony przez własny charyzmat – zarówno założenia eklesjalne, jak i wskazania personalizmu chrześcijańskiego dotyczące zasad budowania wspólnoty. Należą do nich między innymi: wzorowanie relacji małżeńskiej i rodzinnej na relacji trynitarniej, opieranie modelu funkcjonowania rodziny na Świętej Rodzinie; bycie bezinteresownym darem dla innych poprzez dobrowolne, świadome i aktywne uczestnictwo we wspólnocie a także osadzanie dynamiki relacji międzyosobowych i wspólnotowych na miłości wzajemnej.

Drugie zadanie rodzin wskazane w FC jest związane ze „służbą życiu” (FC 28-41). W programach formacyjnych ruchów, opierających się na integralnej wizji człowieka i jego powołania (FC 32), uwzględnia się formację moralną małżonków, która jest realizowana poprzez dni skupienia, kursy, rekolekcje, szkoły rodzin i kongresy rodzin. Opowiadając się za prawem do życia od chwili jego poczęcia aż do naturalnej śmierci, ruchy te konsekwentnie działają na rzecz tego prawa rozszerzając kulturę życia np.: DK poprzez Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, NR poprzez adopcje na odległość a także programowo określoną troskę o osoby w podeszłym wieku, wystawy, protesty w formie zbierania podpisów.

Każdy z ruchów opowiadając się za fundamentalną rolą rodziny jako podstawowego środowiska wychowawczego (FC 36), podkreśla, że właśnie w rodzinie dziecko otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, że być osobą, to znaczy kochać i być kochanym (FC 37-39). W *Familiaris consortio* została ukazana rola współpracy rodziców ze wspólnotami chrześcijańskimi i różnymi grupami wychowawczymi (FC 40). Omówione w artykule ruchy równoległe z formacją małżeństw prowadzą także formację (specyficzną) dzieci i młodzieży ukierunkowaną na realizację zadań wychowawczych rodziny chrześcijańskiej (np. RŚ-Ż, Ruch Gen wł. *generazione nuova* – nowe pokolenie, dziecięce i młodzieżowe struktury Ruchu Focolari).

Trzecie zadanie rodziny chrześcijańskiej określone w FC odnosi się do uczestnictwa „w rozwoju społeczeństwa” (FC 42-48). W rodzinie rozumienie wspólnego „my” nie ogranicza się do więzi tylko między małżonkami, rodzicami z dziećmi i dzieci między sobą. Obejmuje równocześnie, z natury wynikające, odniesienie owego „my” do Boga i do społeczeństwa⁵⁴. Doświadczenie komunii i uczestnictwa

⁵⁴ Por. J. Krucina, *Komentarz do adhortacji „Familiaris consortio”*, w: Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wrocław 1998, s. 169-170.

w ruchach jest dla rodzin przygotowaniem do zaangażowania się w życie społeczne. W ten sposób stają się one narzędziem do humanizacji i personalizacji społeczeństwa (FC 43). Poszczególne ruchy na drodze realizacji własnych charyzmatów podejmują także różnorodne działania i akcje w ramach służby społecznej. Są to: opieka nad osobami w podeszłym wieku, a także nad osobami owdowiałymi oraz dziećmi osieroconymi (NR). To również propagowanie praw rodziny, dzięki formacji intelektualnej opartej na nauczaniu Kościoła (DK, RRN, NR); obrona i rozwój dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka; a także troska o „ład międzynarodowy” (FC 48), czego przejawem jest działalność ruchów o charakterze międzynarodowym (RRN, NR).

Ostatnie (czwarte) z zasadniczych zadań rodziny chrześcijańskiej wyznaczonych w FC wiąże się z uczestnictwem „w życiu i misji Kościoła” (FC 49-64). To zadanie jest realizowane w ruchach zasadniczo poprzez dążenie rodzin do urzeczywistniania *Ecclesia domestica* (domowego Kościoła), stanowiącego odbicie tajemnicy Kościoła (FC 49). Dokonuje się to dzięki miłości małżeńskiej i rodzinnej, pielęgnowanej w rodzinach poprzez środki formacyjne właściwe danemu ruchowi. Szczególną rolę odgrywa tu duchowość małżeńska i rodzinna oparta na ewangelicznych zasadach. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II podkreśla, że małżeństwo i rodzina „wezvani są do przyjęcia słowa Pańskiego, objawiającego im zdumiewającą nowość – Dobrą Nowinę – ich życia małżeńskiego i rodzinnego, które Chrystus uczynił świętym i uświęcającym” (FC 51). Aktualizacją tego przesłania jest specyficzna dla Domowego Kościoła i Nowych Rodzin forma samowychowania, jaką jest życie słowem Boga i tzw. Słowem Życia, które staje się źródłem wzajemnego ubogacania się poprzez dzielenie się doświadczeniami życia Ewangelią (NR). Duchowość rodzinną we wszystkich opisanych ruchach cechuje chrystocentryzm, eucharystyczność, maryjność, eklezjalność, a wzorem staje się ideał rodziny z Nazaretu. Istotne miejsce w takiej duchowości zajmuje wspólnotowa i osobista modlitwa (np.: namiot spotkania – DK; rozważanie – NR)⁵⁵ oraz życie sakramentalne (FC 55). Eucharystia jest ukazywana we wszystkich ruchach jako źródło miłości małżeńskiej i rodzinnej.

Jan Paweł II podkreśla, że „w zależności od tego, w jakim stopniu rodzina chrześcijańska przyjmie Ewangelię i dojrzeje w wierze, w takim staje się wspólnotą ewangelizującą” (FC 52). Uczestnictwo rodziny w ewangelizacyjnej misji Kościoła ruchy realizują między innymi poprzez służbę na rzecz Kościoła lokalnego i jego instytucji (np. członkowie ruchów pełnią posługę w poradniach życia rodzinnego), a także poprzez dawanie świadectwa chrześcijańskiego życia (spotkania otwarte dla innych rodzin, prasa, strony internetowe ruchów, kongresy międzynarodowe).

⁵⁵ Zob. J. Skudro, *Szkola modlitwy*, Kraków 2011.

Spośród niewątpliwie wielu cech specyficznych charakteryzujących pedagogie poszczególnych ruchów wskazują tylko te, które szczególnie wyodrębniają tożsamość danego ruchu. Są to: w Domowym Kościele budowanie wspólnoty rodzinnej *eklezjoli* rozumianej jako domowy Kościół. To budowanie dokonuje się na drodze formacji poprzez etapy ewangelizacji i katechumenatu rodzinnego; w Ruchu Rodzin Nazaretańskich jest to duchowość nazaretańska realizowana w oparciu o „środki ubogie” na wzór życia Świętej Rodziny w Nazarecie⁵⁶; w Nowych Rodzinach jest to duchowość jedności otwarta na dialog ekumeniczny i międzyreligijny.

Przedstawiony zarys pedagogii trzech wybranych ruchów i wspólnot działających na terenie archidiecezji katowickiej nie wyczerpuje całego ich bogactwa wpływającego ożywczo na życie rodzin, lecz chce być podstawą do wytyczenia dalszych kierunków do badań nad fenomenem nowych ruchów i wspólnot na rzecz dobra rodziny. Jan Paweł II podkreślił w *Familiaris consortio*, że Synod Biskupów poświęcony rodzinie wyraźnie uznał za pożyteczny wkład ruchów i stowarzyszeń katolickich w dzieło formacji i apostołstwa rodzin. Ich zadaniem powinno być nadal „rozbudzanie w wiernych żywego poczucia solidarności, ułatwianie prowadzenia życia inspirowanego Ewangelią i wiarą Kościoła, kształtowanie sumień według chrześcijańskich wartości, a nie według opinii publicznej, zachęcanie do dzieł wzajemnej miłości oraz miłości do innych w duchu owego otwarcia, który sprawia, że rodzina chrześcijańska staje się prawdziwie źródłem światła i zdrowym zaczynem dla innych rodzin” (FC 72).

RIASSUNTO

Pedagogie dei movimenti moderni ecclesiali in risposta alla *Familiaris Consortio*

Durante il V Sinodo dei Vescovi nel 1980, dedicato alla famiglia cristiana è stato constatato un estremo bisogno della presenza pastorale della Chiesa per sostenere le famiglie. Il Sinodo ha espressamente riconosciuto anche l'utile apporto di associazioni di spiritualità, di formazione e di apostolato. Questo contributo mette in evidenza le pedagogie (in quanto stili di formazione) di alcuni movimenti e comunità ecclesiali presenti nella arcidiocesi di Katowice mostrandone in quanto una risposta reale ed efficace all'invito di Giovanni Paolo II – espresso nella *Familiaris consortio* – affinché le famiglie cristiane diventino una vera sorgente di luce e un sano fermento per le altre.

Parole chavi: famiglia, movimenti ecclesiali, le comunità per la famiglia

⁵⁶ Zob. T. Dajczer, *Rozważania o wierze, Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s. 5; S. Józwiak, *Formacja ku dojrzałości w wierze. Studium o formacji duchowej w Ruchu Rodzin Nazaretańskich*, Warszawa 2002, s. 23-24.

Ks. Bogdan Biela

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

RODZINA JAKO PODMIOT EWANGELIZACYJNEJ MISJI KOŚCIOŁA

Dnia 21 października 2001 r. Jan Paweł II dokonał beatyfikacji małżonków Luigiego i Marii Beltrame Quattrocchich. Było to pierwsze w historii wyniesienie na ołtarze obojga małżonków razem, jako pary. Ta beatyfikacja stała się ważnym przesłaniem dla katolickich małżeństw i rodzin. W homilii podczas mszy św. beatyfikacyjnej papież zwrócił się do rodzin z następującymi słowami: „Proszę wszystkie rodziny, aby podtrzymywały z swojej strony ręce Kościoła, by zawsze wypełniał on swoją misję orędowania, pocieszania, prowadzenia i dodawania odwagi. (...) Najdrożsi! Kościół pokłada w was nadzieję, aby sprostać wyzwaniom, jakie oczekują go w tym nowym tysiącleciu. Pośród dróg jego posłannictwa «rodzina jest [drogą] pierwszą i najważniejszą» (*List do Rodzin*, 2). To na nią liczy Kościół i wzywa ją, aby była «rzeczywistym podmiotem ewangelizacji i apostołstwa»”¹.

„Obowiązek ewangelizacji – czytamy w adhortacji *Evangelii nuntiandi* Pawła VI – należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa w odprawianiu mszy św., która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebne-go Zmartwychwstania”². W szczególny sposób ten obowiązek Kościół powinien realizować wobec podstawowej wspólnoty Kościoła, jaką jest rodzina. Dlatego też w adhortacji *Familiaris consortio*³ Jan Paweł II napisze, że „to nade wszystko Matka-Kościół rodzi, wychowuje, buduje rodzinę chrześcijańską, wypełniając wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana. Głosząc Słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość, to, czym ona jest i czym powinna być wedle zamysłu Pana; sprawując sakramenty, Kościół wzbogaca i umacnia rodzinę chrześcijańską łaską Chrystusową, ażeby ją uświęcić na chwałę Ojca; poprzez głoszenie z nową mocą nowego przykazania miłości Kościół pobudza i prowadzi rodzinę chrześcijańską do służby miłości, aby naśladowała i przeżywała tę samą miłość oddania i ofiary, którą Chrystus żywi dla całej ludzkości” (FC 49). Skoro jednak rodzina chrześcijańska jest „Kościółem w miniaturze” (*Ecclesia domestica*), także ona jest powołana do budowania Królestwa Bożego poprzez

¹ Za: S. Stefanek, *Rodzina wspólnotą ewangelizującą*, w: *W kręgu rodziny refleksje praktyków*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2003, s. 16.

² Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 14 [odtąd cyt. EN].

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981 [odtąd cyt. FC].

udział w życiu i posłannictwie Kościoła. „Ze swej strony rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła: małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, na mocy sakramentu we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego” (FC 49). Dlatego też – jak zauważył już Paweł VI – „rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia. (...) W łonie rodziny świadomej tego zadania, wszyscy członkowie jej ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje” (EN 71). A Jan Paweł II jeszcze dobitniej powie: „przyszłość ewangelizacji w dużej mierze zależy od Kościoła domowego” (FC 52).

Rodzina chrześcijańska buduje Królestwo Boże poprzez samą codzienną rzeczywistość, określoną i wyznaczoną przez jej warunki życiowe: a więc poprzez miłość małżeńską i rodzinną⁴. Tak więc miłość i życie stanowią rdzeń ewangelizacyjnego posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w Kościele i dla Kościoła. Uczestniczy ona w ten sposób – tak jak cały Kościół – w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa. Mówiąc o ewangelizacyjnej misji rodziny chrześcijańskiej, można zatem ukazać ją jako wspólnotę wierzącą i ewangelizującą, wspólnotę w dialogu z Bogiem oraz jako wspólnotę w służbie człowiekowi (por. FC 50).

1. RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO WSPÓLNOTA WIERZĄCA I EWANGELIZUJĄCA

Rodzina chrześcijańska uczestniczy w posłannictwie prorockim Chrystusa i Kościoła, „przyjmując i głosząc Słowo Boże” (FC 51). To wymaga od małżonków i rodziców chrześcijańskich nade wszystko posłuszeństwa wiary, gdyż jedynie w wierze małżonkowie i rodzice mogą odkryć i zrealizować tę godność, do której Bóg zechciał wynieść małżeństwo i rodzinę, oraz odkryć, że moc ich miłości jest znakiem i rzeczywistym uczestnictwem w miłości Boga i w Jego mocy odkupieńczej. Tak więc, gdy rodzina chrześcijańska przyjmuje i głosi słowo Boże, staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą. W adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI zwrócił uwagę na istotny związek między słowem Bożym, małżeństwem i rodziną chrześcijańską: „Głosząc słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość, to, czym ona jest i czym powinna być wedle zamysłu Pana. Dlatego nie można nigdy zapominać, że słowo Boże jest

⁴ Tę prawdę przypomniał Sobór Watykański II w Konstytucji domatycznej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48 [odtąd cyt. KDK]: „Rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność, jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”.

u początków małżeństwa (por. Rdz 2,24) i że sam Jezus włączył małżeństwo do instytucji swojego królestwa (por. Mt 19,4-8), wynosząc do rangi sakramentu to, co pierwotnie wpisane było w ludzką naturę. W celebracji sakramentu mężczyzna i kobieta wypowiadają prorocze słowa o wzajemnym oddaniu, byciu «jednym ciałem», na znak tajemnicy jedności Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5,31-32). Wierni słowu Bożemu, musimy również podkreślić, że dzisiaj pod wieloma względami instytucja ta jest atakowana przez współczesną mentalność. Na rozpowszechniony nieład w sferze uczuć i pojawianie się sposobów myślenia banalizujących ludzkie ciało i różnice seksualne, słowo Boże odpowiada, potwierdzając pierwotną dobroć człowieka, stworzonego jako mężczyzna i kobieta i powołanego do wiernej, wzajemnej i płodnej miłości” (nr 85).

Rodzina sama w sobie jest wielką Bożą tajemnicą, jako „Kościół domowy” jest oblubienicą Chrystusa. Można nawet powiedzieć, że 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 tej miłości, którą On pierwszy umiłował do końca. Również i małżonkowie, tylko miłując „do końca”, mogą być uczestnikami tej miłości, tej „wielkiej tajemnicy”⁵. Jeśli Kościół żąda posłuszeństwa wierze, to między innymi po to, aby małżonkowie odkryli i poznali tę zdumiewającą nowość – Dobrą Nowinę – ich życia małżeńskiego i rodzinnego, które Chrystus uczynił świętym i uświęcającym. Tylko bowiem w świetle wiary mogą oni odkryć i podziwiać w radosnej wdzięczności godność, do której Bóg zechciał podnieść małżeństwo i rodzinę, czyniąc je znakiem i miejscem przymierza miłości między Bogiem i ludźmi, między Jezusem Chrystusem i Kościołem, Jego oblubienicą (por. FC 51). Już samo zresztą przygotowanie do chrześcijańskiego małżeństwa stanowi drogę wiary, dzięki czemu mogą poznać i przyjąć „powołanie do pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bożemu w stanie małżeńskim” (FC 51). Tę dobrą nowinę o miłości małżeńskiej ogłaszają oni w momencie fundamentalnym dla ich wiary, tzn. podczas celebracji sakramentu małżeństwa (por. FC 51). Właśnie z tego sakramentu „wypływa dar i zobowiązanie małżonków, ażeby co dzień żyli otrzymanym uświęceniem” (FC 56).

Wiara małżonków ma wzrastać i wcielać się poprzez wydarzenia, problemy i trudności w codziennych sprawach życia, poprzez które Bóg przychodzi do nich, objawiając i przedkładając im konkretne wymagania, odnoszące się do ich uczestnictwa w miłości Chrystusa do Kościoła (por. FC 51). Dlatego, zaznacza papież, „tak jak wielki Kościół, również i mały «Kościół domowy» potrzebuje stałej i dogłębnej ewangelizacji, skąd też wypływa spoczywający na nim obowiązek ustawicznego wychowania w wierze” (FC 51). Rodzina staje się misyjną w tej mie-

⁵ Por. A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna*, Białystok 2004, s. 80.

rze, w jakiej przyjmuje Ewangelię i dojrzewa w wierze⁶. Wiara przyjęta i przeżyta w miłości czyni rodzinę chrześcijańską ogniem, który promieniuje na wiele innych rodzin (por. FC 52).

Jedną z dziedzin, w której rodzina odgrywa niezastąpioną rolę, jest wychowanie religijne, dzięki któremu wzrasta ona jako „Kościół domowy”. Wychowanie religijne i katechizacja dzieci ustawia rodzinę w obrębie Kościoła jako prawdziwy podmiot ewangelizacji i apostołstwa. Ta działalność rodziców jest szczególnym rodzajem ich współpracy z Bogiem, gdyż przez wychowanie stają się oni obydwój uczestnikami jego ojcowskiej, a zarazem macierzyńskiej pedagogii. Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie zostaje wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii, skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin⁷. Wiąże się to z zasadą wolności religijnej. Rodziny, a konkretnie rodzice, mają prawo wybrać dla swych dzieci taki sposób wychowania religijnego oraz moralnego, który odpowiada ich własnym przekonaniom. Nawet wówczas, kiedy powierzają oni te zadania instytucjom kościelnym lub szkołom prowadzonym przez osoby zakonne, nadal i w sposób czynny powinni pełnić swoją rolę wychowawczą.

Nic nie jest w stanie zastąpić człowiekowi rodzinnego klimatu oraz powołanych do wychowawczej służby rodziców⁸. Wielkość obowiązku wychowawczego rodziców wiąże się ze specyficznym charakterem rodziny, a zarazem specyficznymi, nie dającymi się z niczym porównać, możliwościami katechezy rodzinnej. Katecheza rodzinna posiada szczególne znaczenie już z tego względu, iż rodzina jest w pierwszym rzędzie jakby matką i żywicielką wychowania (por. KDK 61). Ma ona zupełnie inny charakter niż katecheza organizowana przez szkołę czy parafię. Zaczyna się od najwcześniejszych lat życia dziecka i dokonuje się niejako „domowym sposobem”, często bez wyznaczania godzin i określania ścisłych na daną chwilę tematów. Katecheza rodzinna jest nauczaniem codziennym, powiązanym z trybem życia domowego oraz z wykorzystaniem każdej okazji, jaką przynosi egzystencja rodziny. Może ona zatem pełniej wnikać w życie dziecka, lepiej kształtować elementy jego rozwijającego się życia psychicznego i duchowego. Szczególna bliskość katechizowanych i katechizujących daje możliwość lepszego zrozumienia. W katechezie rodzinnej zawarte są doskonalsze niż w innych formach katechezy, możliwości dostosowania jej do właściwości dziecka i jego indywidualnych potrzeb.

Katecheza rodzinna ściśle związana jest z głoszeniem słowa Bożego w rodzinie. W adhortacji *Verbum Domini* czytamy: „Z wielkiej tajemnicy oblubieńczej wywodzi się niezbywalna odpowiedzialność rodziców za własne dzieci. Do autentycznego ojcostwa i macierzyństwa należy bowiem ukazywanie sensu życia w Chrystusie

⁶ Por. A. Andrzejczak, *Rodzina w służbie ewangelizacji misyjnej Kościoła*, w: *Misje u progu Trzeciego Tysiąclecia. Materiały z Sympozjum*, Katowice 2000, s. 47-58.

⁷ Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, Watykan 1994, nr 20.

⁸ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3.

i świadczenie o nim: przez wierność i jedność życia rodzinnego małżonkowie są dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami słowa Bożego” (nr 85). I dalej Benedykt XVI postuluje, by wspólnota kościelna wspierała rodziny i pomagała im we wdrażaniu modlitwy w rodzinie, słuchania słowa i znajomości Biblii: „Dlatego Synod wyraża pragnienie, aby w każdym domu była Biblia i by była przechowywana w sposób godny, by można ją było czytać i posługiwać się nią w modlitwie. W razie potrzeby pomocą mogą służyć kapłani, diakoni lub odpowiednio przygotowani świeccy. Synod zalecił także tworzenie małych wspólnot, złożonych z rodzin, aby modlić się i rozważać wspólnie odpowiednie fragmenty Pisma. Małżonkowie niech też pamiętają, że «słowo Boże stanowi cenne wsparcie także w trudnościach życia małżeńskiego i rodzinnego»”⁹.

„Apostolskie posłannictwo rodziny jest zakorzenione w chrzcie świętym, a przez łaskę sakramentu małżeństwa otrzymuje nową moc dla przekazywania wiary, dla uświęcania i przemiany współczesnego społeczeństwa wedle zamysłu Bożego” – zauważa Jna Paweł II (FC 52). Należy wyodrębnić tu dwa charakterystyczne wymiary apostołstwa rodziny. Z jednej strony: „posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich jest swoista i nie do zastąpienia: nabiera ona cech typowych dla życia rodzinnego, na które winny się składać miłość, prostota, konkretne i codzienne świadectwo” (FC 53). Z drugiej strony: jeśli dokonuje się ona przede wszystkim między członkami własnej rodziny, powinna pomagać im żyć w pełni ich powołania chrześcijańskiego: „Żywa i czujna świadomość posłannictwa otrzymanego wraz z sakramentem małżeństwa pomoże rodzicom chrześcijańskim poświęcić się dziełu wychowania dzieci z wielką pogodą ducha i ufnością, a zarazem z poczuciem odpowiedzialności wobec Boga, który ich powołuje i posyła, ażeby budowali Kościół w dzieciach. W ten sposób rodzina ochrzczonych, zgromadzona razem przez Słowo i sakrament jako Kościół domowy, staje się tak jak wielki Kościół, nauczycielem i matką” (FC 38).

W związku z tak wielką rolą wychowawczą i katechetyczną rodziny rodzą się konkretne postulaty. Po pierwsze, rodzina chrześcijańska powinna nieustannie odkrywać prawdę o sobie samej. Jest ona przecież swoistym „misterium” – tajemniczym środowiskiem, w którym Stwórca powierza człowieka człowiekowi. Na ten tajemniczy, transcendentny wymiar rodziny wskazuje sakrament małżeństwa, który leży u jej podstaw. Małżeństwo i rodzina należą do rzeczywistości pierwotnych, pochodzą one wprost od Boga, a nie od ślepych sił przyrody lub z przypadku¹⁰. Uwyrażnienie zamysłu Bożego co do małżeństwa i rodziny zawiera Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, przechowywane, strzeżone i interpretowane przez Kościół¹¹. Wraz z Tradycją tworzy ono żywe Objawienie Boże. To Objawienie

⁹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Watykan 2010, nr 85 [odtąd cyt. VD].

¹⁰ Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968, nr 6.

¹¹ Por. E. Ozorowski, *Zamysł Boży o rodzinie*, w: *Rodzina na przełomie wieków*, Łomianki 2000, s. 33-46; tenże, *Czym jest zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny?*, Czas Miłosierdzia 9,12 (2002), s. 12-13.

ukazuje małżeństwo i rodzinę jako skarb drogocenny, który osiąga się z nie małym trudem. Ludzie na ogół to przeczuwają, ale nie chcą włożyć swego wysiłku do zdobycia skarbu. Oczywiście, objawienie zamysłu Bożego na kartach Biblii nie przekreśla tego jego zapisu, jaki nosi w sobie człowiek, małżeństwo i rodzina ze swej natury. Przeciwnie, ubogaca go i broni przed błędnym jego odczytaniem.

Niestety – można dostrzec – że ludzie, którzy w interpretacji małżeństwa i rodziny kierują się jedynie naturalnym światłem, często błędzą. I obecnie jesteśmy świadkami lansowania takich błędnych koncepcji, które w konsekwencji niszczą rodziną. Niszczenie to oznacza niszczenie samego człowieka¹². Jan Paweł II słusznie przypomniał, że „życie ludzkie i świat zbudowany bez Boga w końcu obracają się przeciw człowiekowi”¹³. Jeśli zabraknie w przestrzeni międzyludzkiej małżeństwa i rodziny „tak” Bogu, będącego słowem dialogu z Nim, to gubi się istotny sens tych instytucji. Również tak bardzo popularne dziś pojęcie „jakości życia” pozostanie pojęciem jednowymiarowym i skierowanym na destrukcję człowieka, o ile nie uwzględni się w nim elementu transcendencji. Poznawanie więc zamysłu Bożego i realizowanie go w życiu jest warunkiem przetrwania małżeństwa i rodziny, a także wypełnienia powołania rodzicielskiego¹⁴.

Kolejny postulat dotyczy tego, aby rodzice oparli wychowanie na właściwej teorii człowieka. Ich refleksja o wychowaniu winna zbiegać się z „dobrze rozpoznany człowiekiem”¹⁵. Znajomość prawdy o sobie, jak też własnym dziecku, jest konieczna dla prawidłowego wychowania. Człowiek, który się staje, musi wierzyć w siebie nie tylko możliwość warunkującą sam proces stawania się, ale musi mieć wytyczony cel – ideał czy ideę, wedle których i ku którym to stawanie się ma być kierowane. Jest to idea człowieczeństwa. Przy tym trzeba zaznaczyć, że cel wychowania musi być zgodny z celem człowieka, a więc powinien uwzględniać jego potrzeby indywidualne, społeczne i kulturalne. Gdy chodzi o potrzeby indywidualne dziecka, to w aspekcie światopoglądu katolickiego są nimi potrzeby doczesne i wieczne, jego szczęście doczesne i szczęście wieczne, zbawienie duszy. Mieczysław Gogacz zauważa: „Człowiekiem jest się od poczęcia, a człowieczeństwo osiąga się jako zadanie w ciągu życia”¹⁶. Jeśli człowiekiem nieustannie się stajemy, to jesteśmy niejako „skazani” na realizację wartości, jesteśmy bytami stojącymi wobec wartości¹⁷. Ciągłe powraca jednak pytanie: na czym ta wartość człowieczeństwa polega?

Tutaj ujęciu filozoficznemu, które z konieczności ma swoje granice, przychodzi z pomocą teologia. Jej interpretacja dotyczy wartości bytowej człowieka w świetle

¹² Por. M. Wójcik, „*Evangelium vitae*” a nauki o rodzinie, w: „*Evangelium vitae*” – encyklika ocalenia współczesnej rodziny i świata, Warszawa 1997, s. 175-179.

¹³ Jan Paweł II, *Homilia w Elblągu*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie 8,10 (1999), s. 19.

¹⁴ A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna...*, s. 212.

¹⁵ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów, 1993, s. 9.

¹⁶ Tenże, *Ku pełni człowieczeństwa*, w: *Człowiek. Osoba. Pleć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 146.

¹⁷ Por. W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 52-58.

objawienia Bożego. Naczelną kategorią teologiczną interpretującą życie człowieka jest jego zbawienie jako zjednoczenie z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Chrystus, stając się człowiekiem, objawił człowiekowi jego własne człowieczeństwo, jak też ukazał, na czym polega synostwo Boże. Tym samym jaśniej ukazało się znaczenie wychowania człowieka. Wyrażając to w języku pedagogicznym, można powiedzieć, że rodziców winno cechować całościowe rozumienie wychowanka. Oni oraz inni wychowawcy mają dostrzegać i formować wszystkie jego sfery: cielesną, płciową, seksualną, intelektualną, emocjonalną, moralną, duchową, religijną, społeczną. Oznacza to odwagę proponowania wychowankowi optymalnej drogi życia i rozwoju, w której wartości duchowe stoją na pierwszym miejscu, a Jezus jest miarą człowieczeństwa. Rodzic jako wychowawca to ktoś, kto pokazuje drogę do pełnego życia, a nie ogranicza się jedynie do przestrzegania przed zagrożeniami. Pozytywnie, głównie poprzez własne dążenie do świętości, pomaga dziecku realizować ideał chrześcijańskiego wychowania.

Poza tym koniecznym wydaje się polepszenie „mentalności pedagogicznej” współczesnych rodziców. Polega ona na tym, że – ich zdaniem – przedmiotem wychowania są tylko dzieci, sami zaś rodzice nie. Rodzice zapominają, że wychowanie w rodzinie stanowi wypadkową ich życia oraz współżycia i współdziałania w całej wspólnotie rodzinnej. Rodzice przez wychowanie stają się oboje uczestnikami Bożej pedagogii (ojcowskiej i macierzyńskiej). Boskie bowiem ojcostwo jest prawzorem dla macierzyństwa i ojcostwa ludzkiego. Dlatego, co warto podkreślić, istotnym elementem dla wychowania dzieci, dla ich równowagi psychicznej i pełnej dojrzałości, jest klimat głębokiej i trwałej miłości między mężem i żoną, to znaczy między ojcem i matką – wytworzenie tego, co Vaticanum II określa jako *intima communitas vitae et amoris coniugalis* – wspólnotą życia i miłości (KDK 48).

Rodzice chrześcijańscy powinni ponadto znać współcześnie lansowane kierunki wychowawcze, które stoją w dużej mierze w sprzeczności z założeniami chrześcijańskiego systemu wychowania. Rodziny więc, które pragną po chrześcijańsku wychowywać swoje dzieci, powinny najpierw poznać w ogólnym zarysie te nowe tendencje, aby dostrzec tkwiące w nich zagrożenia, a następnie bronić przed złym wpływem własne dzieci. Przede wszystkim rodzice nie mogą w żadnym wypadku być obojętni na to, co proponuje się współcześnie w szkole. Ważną sprawą przy tym jest uświadamianie rodzicom zasady pierwszeństwa rodziny wobec szkoły.

Zadaniem rodziców chrześcijańskich jako wychowawców jest też stosowanie odpowiednich metod wychowania. Podstawową metodą pedagogiczną jest wychowująca miłość, czyli miłość bezwarunkowa i nieodwołalna, a jednocześnie dostosowana w słowach i czynach do niepowtarzalnej sytuacji i zachowania danego wychowanka. W kontekście tak rozumianego wychowania przez miłość konieczne jest stawianie wychowankowi rozsądnych wymagań, uczenie dyscypliny, demaskowanie zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych oraz egzekwowanie naturalnych konsekwencji popełnianych przez wychowanka błędów. Rodzice powinni

być oczywiście świadomi, czego naucza Kościół na temat wychowania¹⁸. Wobec np. dyskusji na temat tzw. uświadomienia seksualnego, nauczanie Kościoła bardzo mocno akcentuje konieczność integralnego wychowania, to znaczy wychowania do miłości, do życia w małżeństwie i rodzinie. Fatalnym błędem byłoby ograniczenie się do uświadomienia seksualnego dzieci i młodzieży. Nie wystarczy też tak zwana edukacja seksualna. Życie seksualne, jakkolwiek bardzo istotne w egzystencji człowieka, jest tylko jednym z elementów całokształtu miłości ludzkiej. Realizowane niezależnie od miłości, prowadzi człowieka do zezwierżenia. Stąd płynnie konieczność uprzedniej refleksji, czym jest pełna miłość ludzka, by potem wskazać, jaką rolę w tak pojętej miłości odgrywa życie płciowe.

W dziedzinie wychowania religijnego istnieje fundamentalna zasada, że najpierw sami rodzice muszą być przekonani o potrzebie wiary, znać ją i według niej żyć. Dopiero wtedy mogą ją przekazać dzieciom jako skarb, powiedzielibyśmy: najtrwalszy posag. Chodzi więc przede wszystkim, według słów Jana Pawła II, o „dawanie świadectwa dojrzałego życia chrześcijańskiego, które skutecznie wprowadza dzieci w żywe doświadczenie Chrystusa i Kościoła” (FC 25); „W codziennym życiu rodziny prawdziwie chrześcijańskiej dzieci zdobywają pierwsze «doświadczenie Kościoła» (...). Im większa jest świadomość małżonków i rodziców chrześcijańskich, że ich «Kościół domowy» ma swój udział w życiu i misji Kościoła powszechnego, tym bardziej w ich dzieciach rozwija się «zmysł Kościoła» oraz poczucie tego, jak piękną jest rzeczą oddać swoje siły w służbę Królestwu Bożemu”¹⁹.

Rodzi się poza tym refleksja duszpasterska. Rodzina chrześcijańska, chcąc zachować swoją chrześcijańską tożsamość a także, aby przekazać i ugruntować ją u własnych dzieci, potrzebuje pomocy. I to nie tylko formacji stricte religijnej, ale także w formie tzw. pedagogizacji rodziców²⁰. Tym terminem obejmuje się zwykle wszystkie te formy pracy, których celem jest zapoznanie rodziców z zagadnieniami wychowawczymi oraz bezpośrednia pomoc w trudnościach wychowawczych.

2. RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO PODMIOT W DIALOGU Z BOGIEM

W Kościele rodzina spełnia także funkcję „kapłańską”, ponieważ przez chrzest należy do ludu Bożego a przez sakrament małżeństwa jest stale „ożywiana przez

¹⁸ Zob. S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000.

¹⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 62.

²⁰ Potrzebę tę widzi wielu współczesnych pedagogów. Stanisław Kawula stwierdza m.in.: „Ważne jest bowiem nie tylko ogólne kształcenie społeczeństwa, ale także kształcenie specjalne, np. doskonalenie pod względem pedagogicznym. (...) Jeśli ogół rodzin w naszym kraju ma się stać środowiskiem rzeczywiście wychowawczym, to z pewnością konieczne będzie zorganizowanie dalszych form i sposobów niesienia pomocy wychowawczej obecnym i potencjalnym rodzicom”, tenże, *Kultura pedagogiczna rodziców jako czynnik stymulacji rozwoju i wychowania młodego pokolenia, w: Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, red. tenże, J. Brągiel, A.W. Janke, Toruń 1998, s. 317-318.

Chrystusa Pana i przez Niego wzywana i zobowiązana do dialogu z Bogiem poprzez życie sakramentalne, ofiarę życia i modlitwę” (FC 55). Zadanie kapłańskie rodzina spełnia w wewnętrznej komunii z całym Kościołem, „poprzez codzienną rzeczywistość życia małżeńskiego i rodzinnego: w ten sposób rodzina chrześcijańska jest wezwana do uświęcania siebie i do uświęcania wspólnoty kościelnej i świata” (FC 55).

Sakrament małżeństwa, który podejmuje i specyfikuje łaskę uświęcającą chrztu św., aby oczyścić i uświęcić miłość małżeńską, jest źródłem własnych i oryginalnych środków uświęcających (por. FC 56). Łaska specyficzna sakramentu małżeństwa jest widziana według potrójnej celowości: doskonali miłość naturalną, potwierdza jedność nierozzerwalną, uświęca małżonków. Mówi o tym Sobór Watykański II w KDK 48 oraz Paweł VI: „Niech więc małżonkowie chrześcijańscy (...) pamiętają, że ich powołanie do życia chrześcijańskiego, zrodzone przez chrzest, zostało rozwinięte i umocnione w sakramencie małżeństwa. Ten bowiem sakrament daje im moc i niejako ich konsekruje, by wiernie wypełniali swe obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej mu doskonałości oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata”²¹.

Jak z sakramentu wypływa dar i zobowiązanie małżonków, ażeby co dzień żyli otrzymanym uświęceniem, tak też z tegoż sakramentu pochodzą łaska i moralny obowiązek przemiany całego ich życia w nieustanną „ofiarę duchową” składaną Bogu: „Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświecać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”²². Tak więc powszechne powołanie do świętości jest skierowane również do małżonków i rodziców chrześcijańskich: określone w sprawowanym sakramencie zostaje przełożone na konkretny język rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego. Stąd rodzi się łaska i wymóg autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej, która będzie czerpała natchnienie z motywów stworzenia, przymierza, Krzyża, zmartwychwstania i znaku (por. FC 56). Miejszem, gdzie małżonkowie uczą się składania codziennych duchowych

²¹ HV 25.

²² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 31.

ofiar, jest między innymi: uczestnictwo w Eucharystii, sakrament pojednania oraz ich osobista i wspólna modlitwa (por. FC 57-59).

Miłość Chrystusa do Kościoła jest wewnętrznym źródłem jedności wszystkich sakramentów Kościoła. Dlatego jest oczywiste, że „zadanie uświęcenia rodziny chrześcijańskiej ma swe pierwsze źródło w chrzcie świętym, znajduje zaś swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii, z którą chrześcijańskie małżeństwo jest wewnętrznie związane” (FC 57). Eucharystia bowiem pogłębia jego charakter sakramentalny. Relacja pomiędzy tymi sakramentami jest głęboka i wewnętrzna²³. Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego, bo „w tej właśnie ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie” (FC 57). Ofiara eucharystyczna uobecnia przymierze miłości Chrystusa z Kościołem, przypieczętowane Jego krwią na krzyżu. W tej ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie, jako uobecnienie ofiary miłości Chrystusa względem Kościoła. W Eucharystii „rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «posłannictwo»: Chleb Eucharystyczny czyni z różnych członków wspólnoty rodzinnej jedno ciało, (...); uczestnictwo w Ciele «wydanym» i Krwi «przelanej» Chrystusa staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej” (FC 57).

Rodziny zatem winny wiedzieć, że poprzez uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej są wezwane do zjednoczenia z Chrystusem w ofierze z samych siebie i z własnej woli. Pełnienie woli Bożej oznacza jednak nie tylko zachowywanie przykazań Bożych i obowiązków własnego stanu, ale także zaakceptowanie prób, które pojawiają się w życiu codziennym, oraz usiłowanie pokonywania ich w duchu Chrystusa, w duchu, którego uczył się w domu w Nazarecie. Jedynie w tym duchu ofiara może istnieć prawdziwa rodzina²⁴.

Istotnym i stałym elementem uświęcenia rodziny chrześcijańskiej jest przyjęcie ewangelicznego wezwania do nawrócenia, skierowanego do wszystkich chrześcijan, którzy nie zawsze pozostają wierni „nowości” chrztu, który ich uczynił „świętymi”. Często, odrzucając Boga jako swój pierwszy początek, człowiek odrzuca należny mu porządek w stosunku do swego ostatecznego celu, a równocześnie odrzuca całe ukierunkowanie zarówno w stosunku do siebie samego, jak i do innych ludzi i wszystkich stworzonych rzeczy. Także rodzina chrześcijańska nie zawsze trwa konsekwentnie w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa (por. FC 58). Dlatego też konieczne jest czynienie pokuty. Sakrament pojednania „prowadzi małżonków i wszystkich członków rodziny do spotkania Boga, bogatego w miłosierdzie (Ef 2,4), który rozszerzając swą miłość,

²³ Por. A. Scola, *Il mistero nuziale. Matrimonio e famiglia*, Roma 2000, s. 155-168.

²⁴ Por. D.L. Lallement, *L' Eucharystie, mystere de La Foi, sacrement de la charité*, Paris 1980, s. 385.

potężniejszą niż grzech (por. DM 13), odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komuniję rodzinną” (FC 58).

Jak zostało wspomniane, komunია rodzinna może być zachowana i doskonalona jedynie w wielkim duchu ofiary. Wymaga bowiem szlachetnej gotowości każdego i wszystkich do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania. Każda rodzina zdaje sobie sprawę, jak napięcia i konflikty, egoizm, niezgoda gwałtownie uderzają w tę komuniję, a niekiedy śmiertelnie ją ranią. Stąd wielorakie i liczne formy rozbicia życia rodzinnego. Jednak każda rodzina jest równocześnie zawsze powołana przez Boga pokoju do radosnego i odnawiającego doświadczania „pojednania”, to jest do odbudowanej komunii i odnalezionej jedności.

Rodzina chrześcijańska pełni misję kapłańską „nie tylko przez sprawowanie Eucharystii oraz innych sakramentów i własną ich ofiarę złożoną na chwałę Bożą, ale również przez życie modlitwy, poprzez modlitewny dialog z Ojcem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (FC 59). Rodzina jest wspólnotą modlitwy: ważna jest bowiem nie tylko osobista modlitwa, ale także modlitwa wspólna męża i żony, rodziców i dzieci. Modlitwa jest tym wymiarem, który wprowadza prawdę do domu, który sprawia, że wszyscy członkowie rodziny czują się zbratani w błaganiu Boga o przebaczenie własnych braków, w którym uzyskuje się prawdziwy pokój duszy. Modlitwa małżonków i modlitwa rodzinna rodzi się z modlitwy osobistej. Modlitwa małżeńska jest też środkiem uprzywilejowanym do wydobywania z sakramentu małżeństwa łask, które w sobie zawiera; jest tym wyznacznikiem, który kształtuje małżonków jako „jedną duszę”. W ten sposób jedynie pośród tych, którzy razem się modlą, jest możliwa nadprzyrodzona i intymna więź. Modlitwa rodzinna z kolei uczy interpretować życie rodziny we wszystkich okolicznościach jako powołanie Boże i aktualizować je jako synowską „odповідь na Jego wezwanie: radości i bóle, nadzieje i smutki, narodziny i rocznice urodzin, rocznice ślubu rodziców, wyjazdy, rozłąka i powroty, dokonywanie ważnych i trudnych wyborów, śmierć drogich osób itd. oznaczają wkroczenie miłości Bożej w dzieje rodziny, tak jak winny oznaczać moment stosowny do dziękczynienia, błagania i do ufne go powierzenia rodziny wspólnemu Ojcu, który jest w niebie” (FC 59).

Na mocy swej godności i misji kapłańskiej rodzice chrześcijańscy, zgodnie z otrzymaną na chrzcie wiarą, mają szczególne zadanie uczyć dzieci od ich najwcześniejszych lat życia modlitwy, wprowadzać je stopniowo w odkrywanie Bożego misterium i osobistej z Nim rozmowy, a także miłować bliźnich (por. FC 60). Dlatego też dzieci powinny być włączone w modlitwę rodzinną, przechodząc od obecności do uczestnictwa aktywnego²⁵. „Zasadniczym i niezastąpionym elementem wychowania do modlitwy jest konkretny przykład, żywe świadectwo rodziców” (FC 60). Poza tym rodzina powinna przygotowywać się w domu do liturgii sprawowanej w Kościele, a jednocześnie tę liturgię kontynuować jako li-

²⁵ Por. J. Cyman, *Rodzinne wychowanie dziecka do modlitwy*, Katecheta 23,6 (1979), s. 263-265; E. Rząsa, *Wychowanie dziecka do modlitwy*, Katecheta 6,28 (1984), s. 264-267.

turgię Kościoła domowego²⁶. Ważnym celem modlitwy Kościoła domowego jest stworzenie dzieciom warunków do naturalnego wprowadzenia w modlitwę liturgiczną, właściwą dla całego Kościoła. Stąd konieczność stopniowego uczestnictwa wszystkich członków rodziny w Eucharystii, zwłaszcza niedzielnej i świątecznej oraz w innych sakramentach, a szczególnie w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej dzieci.

Wielką rolę nie tylko zresztą w przygotowywaniu się do liturgii może odegrać praktykowana w rodzinie *lectio divina*. W adhortacji o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła czytamy: „W dokumentach przygotowujących do Synodu i towarzyszących mu była mowa o różnych metodach czytania Pisma świętego z pożytkiem i w duchu wiary. Jednak najwięcej uwagi poświęcono *lectio divina*, która doprawdy „może otworzyć przed wiernymi skarb słowa Bożego, a także doprowadzić do spotkania z Chrystusem, żywym Słowem Bożym” (VD 87)²⁷. Słowo Boże leży bowiem u podstaw każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej (por. VD 86).

Warto w tym kontekście zwrócić także uwagę na rolę „kapłanki ogniska domowego”. „Wkład *kobiecego geniuszu* – jak nazwał go papież Jan Paweł II – w poznanie Pisma świętego i w całe życie Kościoła jest dzisiaj większy niż w przeszłości (...). Synod poświęcił szczególną uwagę nieodzownej roli kobiet w rodzinie, wychowaniu, katechezie i w przekazywaniu wartości. Istotnie, «potrafią one pobudzić do słuchania Słowa, osobistej relacji z Bogiem i ukazywać sens przebaczenia i ewangelicznego dzielenia się», a także nieść miłość, być nauczycielkami miłosierdzia i budowniczymi pokoju, wnoszącymi ciepło i człowieczeństwo w świat, który zbyt często ocenia osoby, chłodno na nie patrząc przez pryzmat korzyści” (VD 85).

W rodzinie chrześcijańskiej należy pamiętać także o modlitwie osobistej. Powinna to być modlitwa, która potrafi skoncentrować się w wyciszonej medytacji na temat słowa pochodzącego od Boga; wsparta inspiracją liturgiczną, wykorzystującą krótkie chwile, przybierającą prostą, lecz żywą i różnorodną formę (por. FC 61). „Szczepiąc wolność dzieci Bożych, Kościół polecał i nieustannie poleca wier-

²⁶ Zob. J. Wysocki, *Liturgia domowa. Adwent i Boże Narodzenie*, Olsztyn 1994; J. Usiadek, A. Sieradzki, *Rok liturgiczny w rodzinie. Tradycja i obrzędy*, Olsztyn 1998.

²⁷ Podstawowe etapy *lectio divina*: „rozpoczyna się ona czytaniem (*lectio*) tekstu, które rodzi pragnienie autentycznego poznania jego treści: co mówi tekst biblijny sam w sobie? Bez tego etapu istnieje ryzyko, że tekst stanie się tylko pretekstem, by nigdy nie wyjść poza własne myśli. Następuje później rozważanie (*meditatio*), w którym stawiamy sobie pytanie: co mówi tekst biblijny nam? Tutaj każdy osobiście, ale także wspólnota powinna otworzyć się na nie i z nim skonfrontować, ponieważ nie chodzi o rozważanie słów wypowiedzianych w przeszłości, ale w chwili obecnej. Dochodzi się następnie do etapu modlitwy (*oratio*), która zakłada pytanie: co my mówimy Panu w odpowiedzi na Jego Słowo? Modlitwa jako prośba, wstawiennictwo, dziękczynienie i oddawanie chwały jest pierwszym sposobem, przez który Słowo nas zmienia. Wreszcie *lectio divina* kończy się kontemplacją (*contemplatio*), podczas której przyjmujemy – jako dar Boga – Jego spojrzenie przy ocenie rzeczywistości i zapytujemy się: jakiego nawrócenia umysłu, serca i życia domaga się od nas Pan? (...) Warto też przypomnieć, że *lectio divina* w swojej dynamice nie kończy się, dopóki nie doprowadzi do działania (*actio*), sprawiającego, że życie wierzącego staje się darem dla innych w miłości”, VD 87.

nym niektóre praktyki ze szczególną troską i naciskiem. Wśród nich należy wymienić odmawianie różańca: «(...) w łączności z zamiarami naszych Poprzedników, pragniemy gorąco zalecić odmawianie różańca maryjnego w rodzinach (...) Nie ulega (...) wątpliwości, iż (...) Koronkę Najświętszej Maryi Panny trzeba zaliczyć do najwspanialszych i najskuteczniejszych *wspólnych modlitw*, do zanoszenia których wzywa się rodzinę chrześcijańską. Rzeczywiście chcemy w tym kierunku zwrócić myśl i gorąco życzymy sobie, by w tym czasie, gdy członkowie rodziny zbierają się na wspólną modlitwę, często i chętnie posługiwano się różańcem». W ten sposób prawdziwa pobożność maryjna, która przejawia się w szczerzej więzi z Najświętszą Maryją Panną i w naśladowaniu Jej, jest uprzywilejowanym środkiem zasilania komunii miłości w rodzinie i rozwijania duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Ona, Matka Chrystusa i Kościoła, jest naprawdę w szczególny sposób Matką chrześcijańskiej rodziny – «Kościoła domowego» (FC 61).

3. RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA WSPÓLNOTĄ W SŁUŻBIE CZŁOWIEKA

Kolejną funkcją wypełnianą przez rodzinę jest funkcja królewska. Jest to służba wobec ludzi, zgodna z tym, co Chrystus czynił i nakazywał czynić swoim uczniom (por. FC 63). Wypełnianie tej służby dotyczy także małżonków, a to w celu uświęcenia struktur doczesnych dotąd, aż będą one „wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (FC 63). Rodzina chrześcijańska jest w stanie to uczynić, ponieważ „ożywiona i podtrzymywana nowym przykazaniem miłości, żyje gościnnością, szacunkiem i służbą każdemu człowiekowi, w którym zawsze dostrzega godność osoby i dziecka Bożego. Winno się to dokonać przede wszystkim wewnątrz i dla dobra małżeństwa oraz rodziny, poprzez codzienny trud tworzenia autentycznej wspólnoty osób, której podstawą jest i którą zasila wewnętrzna komunია miłości” (FC 64). Dynamika miłości w rodzinie z woli Bożej jest bardziej spontaniczna niż w jakiegokolwiek innej instytucji społecznej, dlatego też można zrozumieć wpływ rodziny na relacje wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej: „Dzięki miłości rodziny Kościół może i powinien nabrać charakteru bardziej domowego, to znaczy bardziej rodzinnego, stając się w swoich stosunkach bardziej ludzki i braterski” (FC 64).

Rodzina wywiera także wpływ na strukturę społeczeństwa, gdyż urzeczywistnia prawdziwie „ów «postęp ludzki», którego treść została zwięźle wyrażona w Orędziu Synodu do rodzin: «Do was należy kształtowanie ludzi w miłości i praktykowanie miłości we wszystkich odniesieniach do bliźnich tak, aby miłość ogarniała całą wspólnotę, aby była przepojona poczuciem sprawiedliwości i szacunku dla innych, świadoma swej odpowiedzialności wobec całej społeczności»” (FC 64). Tak więc rodzina powinna być pierwszą szkołą miłości i solidarności, pierwszą szkołą wszystkich cnót ludzkich i chrześcijańskich. Rodzina jest wspólnotą miłości, w której każdy z jej członków czuje się rozumiany, akceptowany i kochany,

i sam stara się rozumieć, akceptować i kochać innych. Rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenia życiu: w rodzinie rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa. W ten sposób na mocy swej natury i powołania, daleka od zamknięcia się w sobie, rodzina otwiera się na inne rodziny i na społeczeństwo, podejmując swoje zadanie społeczne.

Rodzina jest wspólnotą osób, które przez właściwy sobie sposób egzystowania i życia razem tworzą komunie osób. Dlatego rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost²⁸. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych stosunkach braci i siostr oraz różnych, współżyjących w rodzinie pokoleń. Komunia, jak uczestnictwo codziennie przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu.

Doświadczenie komunii i uczestnictwa, które winno cechować codzienne życie rodziny, stanowi jej pierwszy i podstawowy wkład na rzecz społeczeństwa. W ten sposób umocnienie autentycznej i dojrzałej komunii osób w rodzinie staje się pierwszą i niezastąpioną szkołą życia społecznego, przykładem oraz bodźcem dla szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości. Tak więc rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim, zwłaszcza przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz „wartości”²⁹. Dzięki temu, w obliczu społeczeństwa zagrożonego coraz większą depersonalizacją i umasowieniem, a stąd odczłowieczeniem i tym, że samo będzie działać odczłowieczając, co w efekcie przynosi negatywne skutki w tak licznych formach „ucieczki”, jakimi na przykład są alkoholizm, narkomania, a nawet terrorizm – rodzina posiada i wyzwala potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić go głębokim człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkankę społeczeństwa³⁰.

Rodzina odgrywa również decydującą i niezastąpioną rolę w kształtowaniu kultury życia. Jako Kościół domowy rodzina jest powołana do głoszenia, wysła-

²⁸ Por. A. Laun, *Miłość małżeńska. Rozważania fenomenologiczno-teologiczne*, w: *Dar ludzkiego życia – „Humanae vitae donum”*, red. K. Majdański, T. Styczeń, Lublin 1991, s. 231-246.

²⁹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina i społeczeństwo*, *Roczniki Nauk Społecznych* 1, 19-20 (1991-1992), s. 83-97.

³⁰ Por. H. Skorowski, *Zagrożenia życia społecznego*, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 39-62.

wiania i służenia Ewangelii życia. Jest to zadanie przede wszystkim małżonków, którzy są wezwani, aby być przekazicielami życia na podstawie nieustannie odnawianej świadomości sensu rodzicielstwa, pojmowanego jako doniosłe wydarzenie, ukazujące, że życie ludzkie jest darem, który przyjmujemy po to, aby go ponownie ofiarować. Rodzina spełnia tę misję przez słowo i przykład, przez codzienne kontakty i decyzje. Przez te konkretne gesty i znaki rodzice uczą najpierw swoje dzieci autentycznej wolności, która się urzeczywistnia przez bezinteresowny dar z siebie, i rozwijają w nich szacunek dla innych, poczucie sprawiedliwości, postawę serdecznej akceptacji innych, dialogu, wielkodusznej służby i solidarności oraz wszelkie inne wartości, które pomagają przyjmować życie jako dar. Służba rodziny Ewangelii życia polega także na tym, że rodziny, głównie przez zrzeszanie się w odpowiednich organizacjach, starają się tak oddziaływać na prawodawstwo i na instytucje państwowe, aby w żaden sposób nie naruszały one prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ale chroniły je i umacniały.

Misja ewangelizacyjna Kościoła w głównej mierze zależy od „Kościoła domowego”, jakim jest rodzina. Tam, gdzie nie może dotrzeć kapłan, tam mogą przejąć obowiązki ewangelizujące ludzie świeccy, zwłaszcza rodzina. Apostolskie posłannictwo rodziny jest zakorzenione w chrzcie świętym, a przez łaskę sakramentu małżeństwa otrzymuje moc dla przekazywania wiary, dla uświęcania i przemiany współczesnego człowieka wedle zamysłu Bożego. Przyszłość ludzkości złożona jest w rękach rodzin, które przyszłym pokoleniom zdolne będą przekazać motywy życia i nadziei zawarte w Ewangelii. Zależnie od tego, w jakim stopniu rodzina chrześcijańska przyjmie Ewangelię i dojrzeje w wierze, staje się wspólnotą ewangelizującą. Rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia. Dlatego w łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje. Ideą przewodnią tak zarysowanej koncepcji jest zatem dążenie do wykrystalizowania w rodzinie chrześcijańskiej świadomości, że jest ona odpowiedzialna za siebie, dzieci i ich religijne wychowanie oraz za przyszłość narodu i Kościoła. Rodzina powinna stawać się aktywnym podmiotem ewangelizacyjnej misji Kościoła w obecnym czasie. Powinna ona dzielić się wspaniałomyślnie swym bogactwem duchowym z innymi rodzinami. Toteż rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność, jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków jest w stanie jak mało która społeczność, ujawniać żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła.

Wszystkie te postulaty mają szansę realizacji pod jednym warunkiem. Jeśli rodzina ma spełnić swoją rolę w ewangelizacyjnej misji Kościoła, musi mieć na uwadze Źródło ewangelizacji. I w otwarciu na nie powinna pomagać rodzinie przede wszystkim parafia. Wiążą się z tym także konkretne zadania dla duszpasterstwa

rodzin. Nie można bowiem zaprzeczyć – co dostrzegł już Paweł VI – że „obecnie w Kościele dostrzegamy szczególny czas Ducha Świętego. Wszędzie wierni usiłują nie tylko lepiej Go poznać i pojąć takim, jakim Go objawia Pismo święte, ale też oddać się Mu w wielkim rozradowaniu duszy, otwierając się na Jego tchnienie. Bardzo liczni, gromadząc się koło Niego, chętnie poddają się Jego kierownictwu. Jeśli zatem Duch Święty tak wielką rolę odgrywa w życiu Kościoła, to z pewnością największą odgrywa w dziele ewangelizacji. (...) Można więc powiedzieć, że Duch Święty jest głównym sprawcą w szerzeniu Ewangelii, ponieważ On pobudza do przepowiadania i przygotowuje serce człowieka do przyjęcia i rozumienia słowa zbawienia. Również słusznie można twierdzić, że On jest celem i kresem wszelkiej ewangelizacji. On sam bowiem dokonuje swego stworzenia, mianowicie tworzy nową ludzkość, do której ewangelizacja winna zmierzać poprzez ową jedność w różnorodności, do jakiej prowokuje przepowiadanie Ewangelii w społeczności chrześcijańskiej” (EN 75), a zwłaszcza – dodajmy – w i przez chrześcijańską rodzinę.

SUMMARY

Family as the subject of the evangelising mission of the Church

Christian family, since it is born out of marriage - a picture and participation in loving covenant of Christ and Church – through love of spouses, dedicated fertility, unity and fidelity as well as loving co-operation of all members of a family reveals a living presence of the Saviour in the world and a real nature of the Church. It is called, as *Ecclesia domestica*, to build the Kingdom of God through participation in life and vocation of the Church. It participates, as the whole Church, in a prophetic, priestly and kingly mission of Jesus Christ. When talking about an evangelising mission of a family one has to see it as a faithful and evangelising community. A community involved in the dialogue with God and ready to serve men. Apostolic vocation of a family is rooted in the holy baptism and through the grace of the sacrament of marriage it receives power to transmit faith to sanctify and transform contemporary men. Depending on the extent to which a family receives and accepts the Gospel and gets matured in its faith, it becomes an evangelising community. Therefore in a family aware of this task all its members evangelise and are evangelised. Family becomes a preaching body for environment it lives in. The leading idea of such concept is to aim at crystallising in a family an awareness that it is responsible for itself, children and their religious upbringing and for the future of the nation and the Church.

Key words: family, evangelisation, domestic church, community of life and love

ZNACZENIE TRADYCYJNEJ POBOŻNOŚCI W DUSZPASTERSTWIE RODZIN POLSKICH NA EMIGRACJI

Obserwacja polskich środowisk emigracyjnych pokazuje, że jednym z najważniejszych motywów tworzenia poza ojczyzną wspólnot narodowych jest – obok poczucia bezpieczeństwa – pragnienie pielęgnowania na obcej ziemi polskości. W swej istocie polskość to – zdaniem B. Czupryna – taki sposób bycia i odniesienia do obiektywnej rzeczywistości, w którym ujawnia się właściwy dla naszego narodu rodzaj wartościowania oraz przeżywania określonych wartości. Polacy na emigracji czynią to na różny sposób: przede wszystkim pielęgnując mowę ojczyństwa, zachowując wierność obyczajom domu rodzinnego oraz świętując ważne dla tożsamości narodowej rocznice z dziejów naszej ojczyzny¹.

Emigranci z Polski najczęściej też definiują swoją narodowość poprzez religię, która niejednokrotnie dla wielu z nich jest jedyną instytucją życia społecznego, pomagającą im przekroczyć w pełni granice kraju oraz dającą poczucie zachowania tożsamości² w nowej dla nich rzeczywistości. Wszelkie również próby „nacionalizacji” religii przez władze kraju docelowego najczęściej prowadzą do jeszcze większej konsolidacji polskiej grupy emigrantów³.

Zauważyć to można było zwłaszcza u dawnej polskiej emigracji patriotycznej XIX i XX w., która starała się organizować swoje życie religijne w miejscach nowego osiedlenia według zwyczajów wyniesionych z Polski. Cała ich spuścizna duchowa i kulturowa, cała tradycja, w której wyrosli w ojczyźnie, była obecna w ich życiu dalej poza jej granicami⁴. W ten sposób w nowym środowisku organizowali oni taki mały „skrawek Polski”. Mówiono wówczas o Polsce „poza Polską”⁵, w której wielką rolę odgrywali w głównej mierze polscy duszpasterze oraz polskie

¹ Por. B. Czupryn, *Dlaczego polskość na emigracji?*, Cywilizacja 32 (2010), s. 10-11.

² Według M. Novaka, wybitnego amerykańskiego socjologa, tożsamość jest jednym z głębszych czynników kształtujących ludzką osobowość, postrzeganie świata, zachowania, poglądy i wartości. Przejawia się ona również w wielu sferach życia indywidualnego i zbiorowego i wpływa na postawy moralne oraz życie religijne, zob. M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985, s. 20.

³ Zob. K.M. Żaba, *Życie religijne Polonii we Francji*, w: *Religijność polska – jej specyfika i uwarunkowania. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 23-24 lutego 1984*, red. J. Majchrowski, Kraków 1988, s. 149-166.

⁴ Więcej na ten temat zob. Paweł VI, *Instrukcja De pastorali migratorum cura (15 VIII 1969)*; pol. tłum. *Studia Polonijne* 4 (1981), s. 61-89.

⁵ Por. *Duszpasterstwo polskie za granicą*, nr 1, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 251.

parafie, które wspomagały emigrantów oraz ich rodziny w rozwoju życia religijnego⁶.

Ich życie religijne nasiąknięte też było wieloma elementami tradycyjnej polskiej pobożności, mającej swe oparcie w kulturze narodowej⁷. Dzisiaj jest podobnie, zwłaszcza u emigrantów w pierwszym okresie osiedlenia, którzy nie znając jeszcze w sposób wystarczający języka nowego kraju, szczególnie mocno przywiązani są do tych form pobożności, które przywieźli z sobą z Polski. Przez nie bowiem wyrażają oni dalej wielokrotnie swoją tożsamość, one też wiążą ich wspomnieniami z ojczyzną oraz umożliwiają zachowanie godności, mimo niejednokrotnej degradacji społecznej, która bywa związana z początkiem życia na emigracji⁸.

W codziennej praktyce w wielu polskich rodzinach na emigracji elementy polskiej pobożności ludowej odgrywają zatem nadal istotną rolę, która pozwala im integrować się także z wyznawaną wiarą oraz z dziedzictwem polskiej kultury narodowej. W tych formach pobożnościowych są oni bowiem w stanie lepiej wyrazić też swój kult oddawany Bogu, w sposób bardziej dostosowany do ich mentalności, kultury oraz tradycji religijnej polskiego narodu. Tradycyjna polska pobożność pozostaje też w ścisłym związku z istotnymi dla ich życia momentami, z okresem roku liturgicznego oraz przeżywaniem tajemnic zbawienia i innych okoliczności (np. rocznic politycznych)⁹. Stanowi ponadto ważny element duszpasterstwa polskich rodzin na emigracji¹⁰, którego zadaniem jest m.in. wspieranie ich w konfrontacji z nowymi prądami społeczno-kulturowymi, obecnymi dziś powszechnie w Europie i świecie¹¹.

1. RODZINA EMIGRACYJNA ŚRODOWISKIEM TRADYCYJNEJ POLSKIEJ POBOŻNOŚCI

Ks. prof. L. Dyczewski podkreśla, że znacznie dziś powszechniejsza i być może również żywsza religijność Polaków aniżeli mieszkańców wielu innych krajów Europy Zachodniej, to zasługa przede wszystkim polskiej rodziny, która przez długie

⁶ Por. A. Orczykowski, *Kościół wobec polskiej emigracji dawnej i współczesnej*, Cywilizacja 32 (2010), s. 195-196.

⁷ Tenże, *Specyfika duszpasterstwa polskiej emigracji*, Głos Towarzystwa Chrystusowego 3 (2007), s. 45.

⁸ Por. *Duszpasterstwo polskie...*, nr 9, s. 254.

⁹ Zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo w Austrii po drugiej wojnie światowej 1945-2001*, Toruń 2004, s. 48-50.

¹⁰ W adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* z 2003 r. papież Jan Paweł II pisze, że w dalszym ciągu „należy pogłębiać teologię i duchowość małżeństwa i rodziny; (...) prowadzić w każdej kościelnej wspólnotie adekwatne, organiczne duszpasterstwo rodzin” (nr 91).

¹¹ Zob. S. Stefanek, *Co polskie rodziny mogą wnieść do zjednoczonej Europy?*, w: *Wychowanie młodego pokolenia w warunkach emigracyjnych. Polska rodzina poza granicami kraju*, red. G. Koszałka, Szczecin 2005, s. 31-32; R. Dzwonkowski, *Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą*, w: *Etos współczesnej emigracji polskiej w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 82-98.

wieki była kształtowana przez Kościół katolicki, częściowo także i przez inne Kościoły i religie (np. religię mojżeszową)¹². Religijność Polaków charakteryzuje bowiem – zdaniem naukowca – do dnia dzisiejszego jej wszechstronne i mocne związanie z rodziną. To powiązanie rodzinnej wspólnotowości życia z religią łączy się – z kolei dalej – u Polaków z bardzo rodzinnym obchodzeniem świąt, co najwyraźniej widać w przypadku Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Wszystkich Świętych czy Dnia Zadusznego. Obyczaj tych świąt przepełniony jest także emocjonalnością i łączy polskie rodziny z wieloma tradycyjnymi formami, związanymi z pobożnością ludową¹³.

Tę diagnozę prof. Dyczewskiego możemy także odnieść do wielu polskich rodzin żyjących dziś na emigracji, ponieważ i dla nich praktyki religijne oraz pielęgnowanie polskich tradycji religijnych, stanowią istotne elementy ich postawy życiowej, w której łączą oni tradycje naszej polskiej kultury z elementami pobożności chrześcijańskiej. Rodziny te nie odcinają się również od swej przeszłości, ale przez niezłomną nieraz postawę, dają także piękne świadectwo wierności ojczyźnie oraz jej dziedzictwu narodowemu i religijnemu¹⁴. Wyrazy uznania – dla takiej postawy wielu Polaków i ich rodzin – płynęły często z ust papieża Jana Pawła II, szczególnie podczas jego spotkań z Polonią¹⁵. Zdaniem papieża, to polskie dziedzictwo, powinno być dalej – w obecnych czasach – zadaniem i źródłem dumy dla Polaków¹⁶. W 1983 r. w Wiedniu, podczas spotkania z Polonią austriacką, Jan Paweł II powiedział: „Bądźcie dojrzałymi dojrzałością wiary i mocni mocą ducha. Trudźcie się dla dobra waszego i waszych rodzin; niech te rodziny będą wierne ewangelicznemu prawu miłości, niech będą szkołą wiary. (...) Zachowujcie dobre imię wasze i dobre imię tej ziemi, z której wyrosliście. Zachowujcie i pomnażajcie to dziedzictwo, które nosicie w sobie. Bądźcie mu wierni w tym, co dobre. Taka jest droga do ocalenia własnej godności i poszanowania godności innych”¹⁷.

Z kolei w 1984 r. w Toronto, papież mówił o tych sprawach do Polonii kanadyjskiej: „W zachowaniu tej duchowej więzi z narodem, w zachowaniu wiary ojców, tradycji i kultury polskiej, wielką rolę odegrała i nadal odgrywa rodzina, katolicka rodzina, wspomagana przez parafię i szkołę. Polskiej rodzinie na emigracji należą się słowa uznania za to, że w nowym środowisku nie zatraciła ducha, że zachowała swoją tożsamość i potrafiła wychować całe swoje pokolenia w duchu ideałów

¹² Por. L. Dyczewski, *Istotne wartości kultury polskiej, w: Etos współczesnej emigracji polskiej...*, s. 70.

¹³ Por. tamże, s. 72.

¹⁴ Zob. K. Czuba, *Pojęcie ojczyzny i patriotyzmu w nauczaniu papieża Jana Pawła II, w: Etos współczesnej emigracji polskiej...*, s. 33-37.

¹⁵ Jan Paweł II spotkał się aż 46 razy z Polonią, z emigracją polską i Polakami za granicą, podczas swych apostolskich pielgrzymek, zob. R. Dzwonkowski, *Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą, w: Maius Ac Divinus. Księga Jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek, H. Schambeck, Wrocław 2009, s. 239.

¹⁶ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 74.

¹⁷ *Papież Jan Paweł II. Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979-1987*, red. R. Dzwonkowski, Londyn 1988, s. 115.

i cnót chrześcijańskich”¹⁸. Także w Buenos Aires w 1987 r. Jan Paweł II prosił rodaków, aby w swoich rodzinach, chrześcijańskich i sakramentalnych, zachowywali „żywą więź z narodem i Kościołem”¹⁹.

Postrzeganie rodziny polskiej na emigracji jako najlepszego miejsca, gdzie mogą być przechowywane tradycje naszej kultury i religii, nie było jednak nigdy traktowane przez Jana Pawła II, metaforycznie. Patrząc bowiem z perspektywy już kilku lat od śmierci na jego pontyfikat, możemy z całą pewnością podkreślić, że dla papieża Polaka każda rodzina była zawsze naturalną i niezastąpioną instytucją²⁰, która dzisiaj jednak stoi niejako pośrodku wielkiego zmagania się pomiędzy dobrem i złem, miłością i tym wszystkim, co jest jej przeciwieństwem (por. LdR 23). Jan Paweł II był świadom tego, że w podobnej sytuacji znajduje się też obecnie – o czym mówił na spotkaniach z rodakami – wiele polskich rodzin emigracyjnych. Według niego, rodziny te stały się również takim czułym barometrem wszelkich zmian, które dokonały się w Europie i świecie²¹. W wielu tych rodzinach rodzą się też pytania o sens zachowywania dalszym ciągu tych wartości, które dla wcześniejszych pokoleń naszych emigrantów stanowiły zawsze cenne dobro polskiej kultury i pobożności chrześcijańskiej²². Wierność polskiemu dziedzictwu narodowemu i religijnemu bywa więc dziś – w przypadku emigracji – na różne sposoby zagrożona. Główne niebezpieczeństwo wiąże się przede wszystkim ze stanem ducha emigrantów, do którego wkradają się takie zagrożenia, jak: przyjęcie relatywizmu poznawczego oraz odejście od absolutnych wartości, odrzucenie obiektywnego sensu życia, relatywizm moralny i konsumizm (poddawanie regułom zysku i komercji wszelkich dziedzin życia, także i religii)²³.

Jan Paweł II zdawał sobie doskonale również sprawę z tego, że wiele krajów Europy Zachodniej znajduje się obecnie na etapie szukania na nowo swej tożsamości²⁴ i dlatego też wielokrotnie prosił naszych rodaków mieszkających w nich o to, by sami starali się jej nie zgubić, ale by w dalszym ciągu – w warunkach emigracji – pielęgowali ją w swoich rodzinach²⁵. Mówił o tym m.in. w 1982 r. – w przemówieniu do brytyjskiej Polonii w Londynie: „Związanie z kulturą polską dokonuje się w domu rodzinnym, życiu religijnym i organizacyjnym. (...) Więź między krajem ojców a krajem zamieszkania dokonuje się właśnie na płaszczyźnie kulturowej. Ona daje właściwą perspektywę współżycia i przez wychowanie

¹⁸ Tamże, s. 259.

¹⁹ Tamże, s. 244.

²⁰ Por. P. Kieniewicz, *Williama May'a wizja wspólnoty małżeńskiej na tle nauczania Jana Pawła II*, w: *Człowiek, miłość, rodzina*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 365-377.

²¹ Zob. Jan Paweł II w *Wielkiej Brytanii* (28 V 1982 – 2 VI 1982) i *Argentynie* (11 VI 1982 – 12 VI 1982). *Homilie i przemówienia*, red. A. Polkowski, Warszawa 1982, s. 110-115; S. Kowalczyk, *Z nauczania społeczno-teologicznego papieża Jana Pawła II*, Sandomierz 2004, s. 111-116.

²² Zob. J. Bakalarz, *Kościół a rodziny emigrantów*, Głos Towarzystwa Chrystusowego 5 (2006), s. 20.

²³ Por. A. Zwoliński, *Troska o naród na emigracji*, Cywilizacja 32 (2010), s. 28.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 91.

²⁵ *Papież Jan Paweł II...*, s. 32 i 89.

przygotowuje młodego człowieka zarówno do zadań w środowisku emigracyjnym, jak i do przyjęcia właściwej postawy życiowej. Dlatego też jednym z najważniejszych zadań jest przekazywanie własnej idei następnemu pokoleniu. Emigracja musi więc być zdolna do właściwego wychowania pełnego człowieka. Tylko wówczas młode pokolenie będzie zdolne podjąć ideę wolności i prawdy odchodzącego pokolenia²⁶.

Papież cieszył się szczególnie z tego, że Polacy w warunkach emigracji pielęgnują dalej w swoich domach polską pobożność maryjną²⁷: „obrazy częstochowskiej Pani znajdują się w każdym kościele”, w których gromadzą się na modlitwie, zwłaszcza na niedzielne msze św. oraz że wiszą one „niemal w każdym polskim, emigracyjnym domu”²⁸. Podczas spotkania z Polonią brytyjską w 1982 r. Jan Paweł II przypomniał o tym naszym rodakom, że „ci, którzy opuszczali kraj, czy za chlebem, czy z innych powodów, zabierali ze sobą Jasnogórski lub Ostrobramski obraz. Obraz ten był zewnętrznym znakiem ich wiary, ich przywiązania do Chrystusa i Polski”²⁹. Z kolei, w Rzymie w 1980 r., Jan Paweł II pochwalił Polaków za to, że w dalszym ciągu gromadzą się chętnie na obczyźnie w wieczór wigilijny przy stole rodzinnym, by dzielić się i połamać wspólnie z opłatkiem³⁰. Papież wielokrotnie wzywał ich też do głębokiej refleksji nad znaczeniem naszej polskiej tradycji religijnej³¹ przede wszystkim po to, by starali się uchronić swoje rodziny przed desakralizacją oraz moralną dekadencją, które masowo wkradły się w codzienne życie współczesnych społeczeństw europejskich. Z tych też powodów społeczeństwa te bardzo powierzchownie przeżywają dzisiaj swoją religijność, nie mając już wielokrotnie żadnego szacunku do tego, co „święte”³².

Niestety, te negatywne elementy stały się też – zdaniem abp. Szczepana Wesołego – obecne w wielu polskich rodzinach emigracyjnych i wkradły się do przeżywanej przez nich naszej tradycyjnej pobożności³³. U wielu naszych rodaków widoczny jest bowiem brak formacji doktrynalnej. Brakuje im przede wszystkim autentycznych i osobistych przekonań religijnych, co w konsekwencji prowadzi ich to – z jednej strony – do masowego uczestnictwa w kościelnych nabożeństwach, a z drugiej – wyraża się to w ich niskim poziomie religijno-moralnym w życiu

²⁶ Tamże, s. 99.

²⁷ Zob. Jan Paweł II w Kraju Reformacji. Homilie i przemówienia wygłoszone podczas podróży do RFN w dniach 15-19 listopada 1980, red. A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 99.

²⁸ Papież Jan Paweł II. Przemówienia do Polonii..., s. 251.

²⁹ R. Dzwonkowski, Jan Paweł II a Polonia w świecie, w: Wybór i pontyfikat Jana Pawła II a Polonia w świecie, Poznań–Warszawa 1988, s. 100.

³⁰ Jan Paweł II, dzieląc się ze swoimi rodakami opłatkiem w czasie spotkania wigilijnego w Rzymie w 1980 r., powiedział m.in.: „Cała ta polska tradycja Wigilii, ten opłatek (...) świadczy o tym, jak bardzo wyrastamy z chrześcijaństwa, z Kościoła, z liturgii”, zob. Papież Jan Paweł II. Przemówienia do Polonii..., s. 51.

³¹ Por. R. Dzwonkowski, Jan Paweł II..., s. 115.

³² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 2.

³³ Zob. R. Dzwonkowski, *Integracja emigrantów w świetle przemówień...*, s. 240.

codziennym³⁴. Jest to efekt braku – u wielu polskich emigrantów – pogłębionej formacji wiary oraz ich różnego stopnia zaangażowania się w życie religijne w rodzinach. Dostrzec to możemy szczególnie w najnowszej, poakcesyjnej (po roku 2004) grupie emigracyjnej z Polski, z której wielu naszych rodaków „roztopilo się” niejako w nowej kulturze postmodernistycznej³⁵. Także ich rodziny poddawane są obecnie różnym naciskom ze strony zlaicyzowanego i liberalnego środowiska, w którym przyszły im żyć i pracować³⁶. Dlatego też stopień korzystania przez nich z życia sakramentalnego oraz z praktyk pobożności ludowej jest szczególnie wśród nich bardzo zróżnicowany³⁷.

Sytuacja ta staje się zatem wyzwaniem dla polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, które musi dzisiaj liczyć się z tym, że stoi przed bardzo poważnym zadaniem otoczenia naszych emigrantów oraz ich rodzin, adekwatną opieką duszpasterską, mającą na celu wzmocnienie ich wewnętrznej jedności oraz niesienia pomocy w wypełnianiu właściwych każdej rodzinie zadań³⁸. Musi to być jednak opieka wszechstronna, w której służba religijno-moralna łączyć się będzie ściśle z pomocą społeczno-kulturalną, a nawet i, jeśli to konieczne, z pomocą ekonomiczną. W każdej bowiem sytuacji posługa Kościoła wobec rodziny emigracyjnej powinna być odpowiedzią na konkretną sytuację tej rodziny³⁹.

Podstawową jednak formą opieki nad małżeństwami i rodzinami emigracyjnymi musi być dalszym ciągu prowadzone przez polskie parafie duszpasterstwo ogólne, czyli troska o udział całej rodziny w niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym, ale również katecheza dzieci i młodzieży (również dla dorosłych), nabożeństwa eucharystyczne i okresowe, wizyty duszpasterskie w rodzinach itd.⁴⁰ Bardzo dynamicznym segmentem pracy apostolskiej musi stać się jednak obecnie apostołat młodych małżeństw, a także z duszpasterstwo małżeństw, w których strony – ze względu na emigrację jednej – żyją przez dłuższy czas osobno⁴¹. Zdaniem wielu duszpasterzy emigracyjnych, w dalszym ciągu duże znaczenie dla życia religijnego polskich rodzin winny mieć różne formy pobożności ludowej. Obrzędowość

³⁴ Por. Sz. Wesoly, *Kościół polski wobec emigracji*, Głos Seminarium Zagranicznego 3 (1994), s. 5.

³⁵ Zob. M. Hałas, *Dylematy emigracji poakcesyjnej*, Cywilizacja 32 (2010), s. 103-113.

³⁶ Por. G. Koszałka, *Polska rodzina emigracyjna na tle współczesnych przemian społeczno-kulturowych (przykład północnych Niemiec)*, w: *Etos współczesnej emigracji polskiej...*, s. 152; tenże, *Religijność katolików polskojęzycznych w Hamburgu*, Żabki 2002.

³⁷ Zob. J. Pawlik, *Inkulturacyjna i zachowawcza rola duszpasterstwa emigracyjnego*, w: *Etos współczesnej emigracji polskiej...*, s. 215-221.

³⁸ Zob. P. Galus, *Polskie duszpasterstwo w Cork*, w: *Polscy migranci w Irlandii: wokół duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne*, red. M. Grubka, M. Lisak, Kraków–Dublin 2011, s. 65-70.

³⁹ Zob. Z. Zaremski, *Działania pastoralne Kościoła w służbie małżeństwa i rodziny*, Ateneum Kapłańskie 1,147 (2006), s. 81-87.

⁴⁰ Por. W. Necel, *Troska Kościoła o małżeństwo migranta i jego rodzinę w świetle instrukcji „Erga migrantes caritas Christi*, *Ius Matrimoniale* 14,20 (2009), s. 148.

⁴¹ Por. A. Duczkowski, *Parafia „w drodze”*, w: *Rozbudzić wiarę ojców*, red. W. Necel, Poznań–Essen 1995, s. 123-126.

ta łączy bowiem Polaków i sprawia, że mają oni również okazję do wspólnych spotkań w rodzinach, kościele i parafii, szukają ponadto kontaktu z duszpasterzem. Dlatego należy ją dalej pielęgnować i roztropnie wprowadzać w nią szczególnie młode polskie pokolenie emigracyjne⁴².

2. PRZEJAWY POBOŻNOŚCI LUDOWEJ W DUSZPASTERSTWIE RODZIN NA EMIGRACJI

W dokumentach Kościoła podkreśla się, że jednym z najważniejszych obecnie zadań duszpasterstwa emigracyjnego jest integracja społeczno-religijna emigranta⁴³. Wielu Polaków, którzy aktywnie zwłaszcza włączają się w życie Polskich Misji Katolickich, podkreśla ogromne dziś znaczenie – w ich życiu – mszy św. sprawowanej codziennie i z głoszonym słowem oraz nabożeństw sprawowanych w języku polskim. Działalność duszpasterska kapłanów polskich wśród Polonii pomaga też naszym rodakom, ich rodzinom i dzieciom głębiej przeżywać obrzędy liturgiczne i aktywnie w nich uczestniczyć⁴⁴. Dla wielu naszych rodaków parafie polskie są w dalszym ciągu oazami polskości, pielęgnowania swej wiary, zwyczajów i wartości⁴⁵.

Z punktu widzenia Kościołów lokalnych są to jednak często ciała obce⁴⁶, które z czasem powinny zostać włączone w rodzimą parafię, z możliwością ewentualnego zachowania tylko jakichś symbolicznych elementów narodowych, np. pieśni religijne albo też odczytywanie lekcji bądź Ewangelii w języku narodowym. Niektórzy uważają nawet, że skoro Polacy przybyli do nowego kraju, to powinni raczej włączyć się w życie miejscowego Kościoła, a nie pozostawać na jego obrzeżach, skupiając się tylko na kultywowaniu tradycji religijnych wyniesionych z własnej ojczyzny⁴⁷. W praktyce chodzi tutaj o rozróżnienie pomiędzy asymilacją a integracją emigrantów z daną wspólnotą lokalną⁴⁸. Tego typu jednak niechętnie głosy i postawy przeszkadzają najbardziej w wypracowaniu dziś adekwatnych form współpracy pomiędzy duszpasterstwem emigrantów a biskupem lub proboszczem danego Kościoła lokalnego. Na szczęście są to raczej głosy odosobnione⁴⁹.

⁴² Zob. G. Koszałka, *Polska rodzina emigracyjna...*, s. 152-153.

⁴³ Zob. L. De Polis, *Perspektywy duszpasterstwa wśród emigrantów u progu nowego tysiąclecia*, Głos Seminarium Zagranicznego 1 (2002), s. 4-12.

⁴⁴ Por. J. Pawlik, *Inkulturacyjna i zachowawcza rola...*, s. 215-216.

⁴⁵ Zob. J. Bakalarz, *Kościół a rodziny emigrantów*, Studia Polonijne 12 (1989), s. 21.

⁴⁶ Zob. *Kościół katolicki ostoja wychodźstwa polskiego. Referat Dr. Smykowskiego w czasie akademii na Jasnej Górze w dniu 15 sierpnia 1934 r.*, w: *Cud wiary i polskości wśród wychodźstwa polskiego*, red. T. Kubina, Częstochowa 1935, s. 53.

⁴⁷ Por. P. Bieliński, *Kościół towarzyszy emigrantom*, Wiadomości KAI z dn. 6.08.2006, s. 28.

⁴⁸ Zob. W. Necel, *Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech w świetle „Wskazań” z 17 września 2001 roku*, w: *Śladami współczesnego migranta w Niemczech*, red. W. Necel, S. Ochalski, B. Gembala, Pelplin 2005, s. 37.

⁴⁹ Tenże, *Polish-language pastoral care in countries of the European Union. Polskojęzyczne duszpasterstwo w państwach Unii Europejskiej. Polnischsprachige Seelsorge in Staaten der Europäischen Union*, Poznań 2010, s. 76-80; Zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 49.

Wydaje się bowiem, że polskie ośrodki duszpasterskie starają się dostosowywać potrzeby duchowe naszych emigrantów do uwarunkowań kościelnych i duszpasterskich w danym kraju⁵⁰.

Zgodnie z prawem też, każdy ośrodek duszpasterski dla emigrantów przynależy do diecezji, na terenie której się znajduje. Ma jednak prawo do organizowania odrębnych form życia zbiorowego, kulturowego oraz religijnego, czyli tworzenia również odrębnego duszpasterstwa etnicznego, zachowującego więź z Kościołem lokalnym oraz powszechnym⁵¹. Wynika to z zasady, która mówi że naturalna integracja emigrantów, szanująca zawsze ich kulturową tożsamość, powinna być zawsze swobodna, wolna od przymusu oraz przeszkód, a nade wszystko musi przebiegać stopniowo i powoli. Dotyczy to również rodzin emigrantów⁵². Rodziny te bowiem powinny – według Jana Pawła II – wszędzie znaleźć w Kościele swą ojczyznę (por. FC 77)⁵³. W ślad za Instrukcją *Erga migrantes caritas Christi* należy też podkreślić, że w polskojęzycznych duszpasterstwach na emigracji winny zatem obowiązywać zasady oparte na dwóch podstawowych prawach rodziny emigracyjnej, a mianowicie na prawie do korzystania z dóbr duchowych Kościoła, a zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów w Kościele lokalnym i parafii terytorialnej miejsca osiedlenia (zob. KPK, kan. 213), oraz na prawie do „podążania własną drogą życia duchowego (...) zgodnie z doktryną Kościoła” (KPK, kan. 214).

Celem bowiem duszpasterskiej działalności Kościoła na rzecz małżeństw i rodzin emigrantów jest niesienie im pomocy w odkrywaniu i przeżywaniu swego posłannictwa w nowym miejscu osiedlenia, a także rozwiązywanie konkretnych problemów, jakie niosą emigracja oraz życie w warunkach diaspory (por. FC 69)⁵⁴. Duszpasterska opieka Kościoła nad rodzinami emigrantów musi zatem być obecnie skoncentrowana na religijnym powołaniu rodziny. W posłudze tej powinno się podkreślać, że życie rodzinne na emigracji nie może być traktowane jako samoistne i wyizolowane, ale należy je pielęgnować w kontekście środowiska miejsca osiedlenia oraz innych rodzin emigrantów, w tym szczególnie rodzin wywodzących się z tej samej ojczyzny. Duszpasterze emigrantów muszą również w taki sposób wspierać rodziny, by te na wzór wygnańczej Rodziny Nazaretańskiej stanowiły „Kościół domowy”, w którym systematycznie realizowane będą funkcje właściwe chrześcijańskiej rodzinie⁵⁵. Powinni zatem przede wszystkim popierać doskonalenie

⁵⁰ Por. M. Grubka, *Duszpasterska posługa polskim emigrantom w Irlandii. Pastoralne studium na przykładzie ośrodka „Dominikanie dla Polaków” w Dublinie*, w: *Polscy migranci w Irlandii...*, s. 30.

⁵¹ Por. J. Szymański, *Emigracyjne duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 241.

⁵² Por. J. Bakalarz, *Kościół a rodziny...*, s. 23.

⁵³ Zob. E. Górecki, *Mniejszości przedmiotem duszpasterskiej troski biskupa diecezjalnego*, w: *Ecclesia et status. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, Lublin 2004, s. 415-423.

⁵⁴ Zob. M. Lisak, *Formy życia małżeńsko-rodzinnego wśród polskich emigrantów w Dublinie – pomiędzy rozłąką a kohabitacją*, *Teologia Praktyczna* 11 (2010), s. 7-25.

⁵⁵ Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* ukazuje rodzinę jako sanktuarium domowego Kościoła i pisze, że „celem przygotowania i przedłużenia w domu kultu

ich życia rodzinnego w klimacie wiary, nadziei i miłości oraz wspierać proces umacniania jedności małżeństwa i wspólnotowości rodziny, opartej na zachowywaniu różnych form i zwyczajów życia chrześcijańskiego⁵⁶.

Zadania te polskie ośrodki duszpasterskie starają się dzisiaj wykonywać ze szczególną troską, znając nadzwyczajne realia polskich rodzin emigracyjnych⁵⁷. Wypełniają to poprzez posługę głoszenia im słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów oraz poprzez bezpośredni kontakt międzyosobowy, który ma prowadzić ich do spotkania z Bogiem żywym⁵⁸. Szczególnie duże znaczenie kładzie się w nich również do kultywowania polskich zwyczajów i tradycji religijnych⁵⁹. Zwłaszcza tradycje ludowe, związane z rokiem liturgicznym, przyczyniają się do pogłębienia prawd wiary oraz do ubogacenia polskich rodzin emigracyjnych. Wiążą je one bowiem z obyczajowością, powstałą wokół roku liturgicznego (np. opłatek, Boże Groby, święcone, Boże Ciało, nabożeństwa majowe, październikowe, pielgrzymki, Dzień Zaduszny)⁶⁰. Tradycyjna polska pobożność ułatwia im również rozwijanie życia kulturalnego, towarzyskiego i jest miejscem podtrzymywania tradycji narodowych w rodzinach⁶¹. Na podstawie świadectw emigrantów, przeprowadzonych ankiet i rozmów z nimi, kapłani widzą też, jak bardzo pobożność ta pomaga im w obcym dla nich świecie zachować siły w podejmowaniu trudów i wyzwań, z którymi się spotykają w życiu osobistym, rodzinnym⁶² czy zawodowym⁶³. Podobnie i „religijność patriotyczna”, upamiętniająca rocznice narodowe, gromadzi licznie w polskich parafiach naszych emigrantów i ich rodziny⁶⁴.

Wysoką rangą cieszą się również pielęgnowane w duszpasterstwie emigracyjnym sakramentalia związane z uroczystością Matki Bożej Gromnicznej, Środą Popielcową, święceniem pokarmów wielkanocnych⁶⁵. Kontynuowany jest dalej polski zwyczaj, nieznany w świecie, odwiedzania wiernych przez księdza w okresie

sprawowanego w Kościele rodzina chrześcijańska sięga do modlitwy prywatnej, która posiada wielką różnorodność form: ta różnorodność, świadcząca o niezwykłym bogactwie, z jakim Duch ożywia modlitwę chrześcijańską, wychodzi naprzeciw różnym potrzebom i sytuacjom życiowym, w których człowiek zwraca się do Pana. Poza modlitwą poranną i wieczorną należy, idąc za wskazaniem Ojców Synodu, polecić lekturę i rozważanie słowa Bożego, przygotowanie do sakramentów, nabożeństwo i poświęcenie się Sercu Jezusowemu, różne formy kultu Matki Bożej, modlitwę przed i po posiłku, praktyki pobożności ludowej” (nr 61).

⁵⁶ Por. S. Hamao, *Presentazione*, w: *Pontificio Consilio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, Istruzione „Erga migrantes caritas Christi”*, Citta del Vaticano 2004, nr 47.

⁵⁷ Por. M. Grubka, *Duszpasterska posługa...*, s. 23.

⁵⁸ Zob. R. Niparko, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1983, kol. 390-391.

⁵⁹ Por. J. Pawlik, *Inkulturacyjna i zachowawcza rola...*, s. 218.

⁶⁰ Por. *Duszpasterstwo polskie...*, nr 11, s. 254-255.

⁶¹ Zob. *Nie ma historii Polonii bez Boga i Kościoła. Z prowincjałem, ks. Andrzejem Maślejakiem Ochr, rozmawiają Alicja Karlic i Halina Massalska*, www.pismoprofile.com (10.05.2011).

⁶² Por. *Dzień dzisiejszy duszpasterstwa...*, s. 94.

⁶³ Por. J. Pawlik, *Inkulturacyjna i zachowawcza rola...*, s. 218.

⁶⁴ Por. *Duszpasterstwo polskie...*, nr 11, s. 255.

⁶⁵ Por. P. Galus, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 70-72; zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 245-253.

Bożego Narodzenia, czyli tzw. kolęda. Poszczególne rodziny lub pojedyncze osoby zapraszają kapłana do swoich domów, czas odwiedzin jest dłuższy niż w Polsce, gdyż łączy się on często z pobłogosławieniem nowego mieszkania, jest też okazją do zapoznania się z warunkami życia „parafian”⁶⁶. Mniejsze znaczenie – z kolei – odgrywają już dzisiaj w pobożności ludowej polskich rodzin emigracyjnych błogosławieństwa chorych, dzieci, pomieszczeń i narzędzi pracy, poświęcenia kredy w uroczystość Objawienia Pańskiego, poświęcenia przedmiotów związanych z kultem religijnym, poświęcenia samochodów, motocykli i innych rzeczy służących dobru człowieka, itd.⁶⁷

W niektórych polskich parafiach na emigracji pielęgnuje się ze szczególnym petyzmem nabożeństwa eucharystyczne, w celu pogłębienia u naszych rodaków i ich rodzin duchowości eucharystycznej oraz w celu podprowadzania ich do pełnego oraz głębokiego uczestnictwa w Eucharystii i w innych sakramentach⁶⁸. Chodzi tutaj szczególnie o 40-godzinne nabożeństwa, całodzienne adoracje Najświętszego Sakramentu, tygodniową godzinę adoracyjną, procesje eucharystyczne, z których szczególne znaczenie ma procesja w uroczystość Bożego Ciała oraz w oktawie tego święta, podczas odpustów parafialnych itd. Wymienić należy również tutaj wystawienia Najświętszego Sakramentu poza mszą św. z okazji pierwszych piątków miesiąca i na zakończenie nabożeństw. Rodziny polskie na emigracji chętnie też uczestniczą w Godzinie Świętej, nabożeństwach czerwcowych i oddawaniu czci Serca Jezusowego, a także w Gorzkich żalach⁶⁹.

Licznym udziałem polskich wiernych i ich rodzin na emigracji cieszą się też nabożeństwa ku czci Matki Bożej⁷⁰. Pamięć o Maryi nie ogranicza się u nich tylko do zakresu liturgicznego, ale aktualizuje się także w różnych formach pobożności ludowej, którą wynieśli z ojczyzny. Chodzi tutaj o Godzinki ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP, msze św. roratnie, odprawiane w czasie Adwentu, śródowny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy oraz tzw. Soboty Królowej Polski. Organizowane są ponadto pielgrzymki na Jasną Górę i do innych sanktuariów na świecie i w Polsce, podtrzymywane są też w parafiach tzw. żywe róże i propagowana jest modlitwa różańcowa w różnych formach: indywidualnej, modlitwy rodzinnej i nabożeństw parafialnych⁷¹.

Inną wreszcie grupę nabożeństw, w których chętnie uczestniczą także rodziny polskie na emigracji, są tzw. nabożeństwa okresowe w ciągu roku. Należą do nich nabożeństwa drogi krzyżowej i Gorzkich żalów odprawiane w okresie Wielkiego

⁶⁶ Por. A. Pawłowski, *Dzień dzisiejszy duszpasterstwa na tle życia Polonii w Austrii*, w: *Polonia w Austrii. Z dziejów duszpasterstwa i pracy społecznej*, red. E. Walewander, Lublin 1998, A. Pawłowski, s. 92.

⁶⁷ Por. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 255-260.

⁶⁸ Zob. J. Guzikowski, *Rola Eucharystii w życiu polskiej rodziny na emigracji*, *Studia Towarzystwa Chrystusowego* 8 (2006), s. 113.

⁶⁹ Zob. A. Pawłowski, *Dzień dzisiejszy duszpasterstwa...*, s. 88.

⁷⁰ Por. F. Mrowiec, *Polskie symbole religijne czynnikiem jednoczącym Polaków poza krajem, w: Etos współczesnej emigracji polskiej...*, s. 206.

⁷¹ Zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 261-263.

Postu⁷², nabożeństwo z racji zakończenia starego roku, a także nabożeństwa związane z pracą zawodową, z życiem rodzinnym, z kultem patronów i polskich świętych⁷³. Do nabożeństw tych należą także nabożeństwa słowa Bożego, nabożeństwa ekumeniczne, misyjne itd. Odpowiednią też rangą liturgiczną cieszą się również w polskich parafiach jubileusze 25-lecia i 50-lecia małżeństwa⁷⁴.

ZAKOŃCZENIE

Sobór Watykański II podkreśla, że dzisiejszych czasach „Szczególną troską należy otoczyć wiernych, którzy z powodu sytuacji życiowej nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo zupełnie są jej pozbawieni, jak np. liczni emigranci”⁷⁵. Należą do nich także polscy emigranci, którzy w liczbie kilkunastu milionów żyją dzisiaj, wielokrotnie ze swoimi rodzinami, w wielu krajach Europy i świata, na wszystkich kontynentach⁷⁶. Ci, którzy myślą pozostać na emigracji dłużej dążą do adaptacji i pełnej integracji. Dla nich również wyznawana religia oraz pobożne zwyczaje stają się często pomostem niezbędnym do adaptacji i pełnej integracji⁷⁷. Pragną też takiej opieki duszpasterskiej, do której byli przyzwyczajeni w kraju ojczystym. I choć wielu z nich nauczyło się już miejscowego języka, to jednak oni i ich rodziny chcą jednak w parafii mówić po polsku, śpiewać i modlić się w języku ojczystym, domagają się też obecności polskiego kapłana. Dla wielu rodzin polskich opieka duszpasterska w języku polskim oraz pielęgnowanie polskich tradycji religijnych mocno łączy się też z kultywowaniem dalej polskiej kultury i tożsamości narodowej⁷⁸.

Są jednak i tacy, którzy z wyboru unikają kościoła i sakramentów⁷⁹. Większość z nich zagubiła się w tej nowej, emigracyjnej rzeczywistości. Poszukują duszpasterza polskiego rzadko, np. jednorazowo z okazji chrztu, ślubu czy pogrzebu. Nie zawsze wynika to jednak z ich złej woli. Często jest to ich zwykłe lenistwo duchowe, które bierze u nich górę nad dobrymi intencjami powrotu do praktyk religijnych⁸⁰. Gorzej natomiast jest wtedy, gdy postawy te wynikają z ich indywidualnego wyboru, który wiedzie do wybiórczej, synkretycznej, modalnej oraz subiektywnej religijności⁸¹. Swoboda ta prowadzi ich często bowiem do religijności bez wiary, albo

⁷² Por. tamże, s. 249.

⁷³ Por. tamże, s. 255-258.

⁷⁴ Zob. Nasza Wspólnota Duszpasterstwa Polonii w Austrii 1 (1998), s. 6.

⁷⁵ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 18.

⁷⁶ Zob. A. Zwoliński, *Troska o...*, s. 18-21.

⁷⁷ Zob. M. Lisak, *Polacy – dublińczycy – imigranci: raport z badań w Dublinie (2008-2010)*, w: *Polscy migranci w Irlandii...*, s. 108-109.

⁷⁸ Tenże, *Religijność a tożsamość narodowa. Polscy katolicy na emigracji w Irlandii i Wielkiej Brytanii*, *Teologia Praktyczna* 10 (2009), s. 21-28.

⁷⁹ Zob. W. Giertych, *Religijność to jeszcze nie wszystko*, *Pastores* 49 (2010), s. 7-16.

⁸⁰ Por. P. Galus, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 76-77.

⁸¹ Zob. R. Cipriani, *Religion as Diffusion of Values. „Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italia Case*, w: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R. Fenn, Oxford 2001, s. 300-305.

pozornej aktywności religijnej⁸². W niejednym przypadku wiąże się to ze zmianą trybu życia, w którym nie ma już – także w życiu małżeńskim i rodzinnym – miejsca dla tradycyjnej pobożności religijnej.

W duszpasterstwie polonijnym potrzeba zatem prowadzenie naszych rodaków do gruntownej refleksji nad życiem i wiarą, która doprowadzi ich do odkrycia w sobie potrzeby zbudowania żywej i osobistej relacji z Bogiem⁸³. Taka wiara nie będzie wynikać już tylko z tradycyjnego przyzwyczajenia czy rodzinnego wychowania, ale przede wszystkim stanie się ich osobistym wyborem⁸⁴. Pomoże też wielu polskim rodzinom emigracyjnym w przeżywaniu swej wiary i pobożności w sposób głęboki i odpowiedzialny na co dzień⁸⁵.

SUMMARY

Meaning of a traditional piety in a ministry among Polish families abroad

While surveying Polish emigration communities it can be observed that one of the most important motifs of creating national communities abroad is, apart from a sense of security, willingness to cherish Polishness, which exhibits a value system specific for our nation as well as a way of experiencing certain values. Poles do it in various ways: most of all by preserving their native tongue, staying faithful to traditions of their family homes and celebrating anniversaries from the history of our native land important for the national identity.

Poles leaving the country organised their religious life in their new dwelling places and based them on a spiritual and cultural heritage of Poland. Religious life of Polish emigrants is full of elements of a traditional Polish piety which is based on a national culture. Especially emigrants in the first period of settling, who do not have a sufficient command of a language of a new country are especially attached to forms of piety brought from their homelands. These traditions demonstrate their identity and allow them to keep dignity.

In Polish parishes abroad elements of our native christian piety still play an important role in integrating fellow countrymen and their families with their faith and a heritage of Polish piety. Since they are more adjusted to mentality, culture and our religious tradition, the traditions remain in a close relation to emigrants' important events of life as well as a liturgical year and other circumstances (for example political ones). They are also an important element of a ministry among Polish families abroad.

Key words: traditional piety, family ministry, Polonia, emigration, cultural identity

⁸² Zob. A. Potocki, *Niewierzący a praktykujący. Materiał do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, *Przegląd Socjologiczny* 1 (2009), s. 91-106.

⁸³ Zob. M. Lisak, *Religijność i moralne orientacje polskich imigrantów: raport z badań w Dublinie (2008-2010)*, w: *Polscy migranci w Irlandii...*, s. 138-149.

⁸⁴ Por. C. Binkiewicz, *Dwie Irlandie*, w: *Polscy migranci w Irlandii...*, s. 210-211.

⁸⁵ Zob. P. Galus, *Polskie duszpasterstwo...*, s. 65-66.

Ks. Grzegorz Ignatowski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

PROBLEMATYKA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY W ŚWIEŁIE WSPÓŁNYCH DOKUMENTÓW NACZELNEGO RABINATU IZRAELA I STOLICY APOSTOLSKIEJ

Ogłaszając Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Ojcowie Soboru Watykańskiego II zdecydowali, że należy rozpocząć oficjalny dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Pierwszy z nich ma na celu doprowadzenie podzielonych chrześcijan do zjednoczenia. Dialog z wyznawcami religii pozachrześcijańskich – mimo że na stałe zadomowił się w strukturach Kościoła katolickiego – nie ma tak wyraźnie i zdecydowanie sprecyzowanego celu. W jego najnowszej historii należy wymienić przede wszystkim dwukrotne spotkania Jana Pawła II z światowymi przywódcami religijnymi w Asyżu (27 października 1986 r. oraz 24 stycznia 2002 r.). Celem spotkań w mieście św. Franciszka była modlitwa zwierzchników religijnych o pokój na całym świecie oraz potwierdzenie przez nich woli współpracy w palących kwestiach społecznych¹. Począwszy od pontyfikatu Pawła VI, szczególne miejsce w dialogu międzyreligijnym zajmują relacje katolików z wyznawcami judaizmu. Wspólne rozmowy mają swoją własną i bogatą historię. Znaczą je przede wszystkim wizyty Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej (13 kwietnia 1986 r.), w Instytucie Pamięci Męczenników i Bohaterów Yad Vashem oraz modlitwa przy Ścianie Zachodniej w Jerozolimie (23 i 26 marca 2000 r.). Mając na uwadze relacje katolicko-żydowskie oraz ich dalsze perspektywy, Jan Paweł II we wspomnianej synagodze stwierdził, że „chcemy przypomnieć przede wszystkim współpracę na rzecz człowieka, jego życia od początku aż do śmierci, na rzecz jego godności, jego wolności, jego praw, jego rozwoju w społeczeństwie często pogrążonym (...) w agnostycyzmie i indywidualizmie, cierpiącym z powodu gorzkich konsekwencji egoizmu i przemocy, Żydzi i chrześcijanie są stróżami i świadkami etyki określonej przez Dziesięć Przykazań”². Elio Toaff, główny rabin Rzymu, powiedział wówczas, że zagadnienia społeczne stanowią trwały element dalszych wspólnych badań i inicjatyw. Przyznał mianowicie, iż „naszym wspólnym zadaniem powin-

¹ Światowe spotkania przywódców religijnych w Asyżu omawia E. Sakowicz, *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, Warszawa 2006, s. 382-386. Podczas modlitwy na Anioł Pański w dniu 1 stycznia 2011 r. Benedykt XVI zapowiedział, że w 25. rocznicę pierwszego spotkania asyżskiego odbędzie pielgrzymkę do miasta św. Franciszka i na tę pielgrzymkę zaprosił wszystkich przedstawicieli religii o zasięgu światowym.

² Jan Paweł II, *Odnalezione braterstwo*. Przemówienie, 13 kwietnia 1986 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 4,7 (1986), s. 26.

no być głoszenie, że (...) z podstawowej wolności człowieka wynikają także jego niezbywalne prawa, jak prawo do życia, do wolności myśli, sumienia i religii”³. Aktualnie drogę dialogu katolicko-żydowskiego wyznacza postawa i wypowiedzi Benedykta XVI. Z zainteresowaniem odnotowana została jego wizyta w tej samej rzymskiej synagodze, 17 stycznia 2010 r.⁴ Należy jednak pamiętać, że były to już trzecie odwiedziny żydowskiego domu modlitwy przez Benedykta XVI. Wcześniej obecny papież był w synagogach w Kolonii (19 sierpnia 2005 r.) oraz w Nowym Jorku (18 kwietnia 2008 r.).

Podczas braterskiego spotkania w synagodze rzymskiej Benedykt XVI podkreślił nieodwracalność dialogu rozpoczętego z Żydami: „Sobór dał decydujący bodziec do tego, aby z zaangażowaniem i w sposób nieodwracalny wejść na drogę dialogu, braterstwa i przyjaźni”. Te szczytne cele realizuje w Kościele katolickim Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Prowadzi ona oficjalny dialog z największymi organizacjami żydowskimi na świecie w ramach prac Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności⁵. Drugą ważną instytucją, która powstała po pielgrzymce Jana Pawła II do Ziemi Świętej w roku 2000, jest Komitet Jerozolima-Watykan. Ze strony żydowskiej należą do niego przedstawiciele Naczelnego Rabinatu Izraela, a z katolickiej członkowie lub delegaci wspomnianej powyżej watykańskiej Komisji.

1. RELACJE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Z NACZELNYM RABINATEM IZRAELA

Dla naszych dalszych rozważań należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, przedmiotem uwagi Benedykta XVI stały się zagadnienia dotyczące rodziny i jej wyzwań, które należałoby podejmować w ramach dialogów i współpracy katolicko-żydowskiej. W liście skierowanym do kard. Waltera Kaspera (ówczesnego przewodniczącego Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem) 27 października 2005 r. papież podkreślił: „patrząc w przyszłość, wyrażam nadzieję, że zarówno w dialogu teologicznym, jak i w codziennych kontaktach i współpracy chrześcijanie i Żydzi będą dawać coraz bardziej przekonujące świadectwo o Jedynym Bogu i Jego przykazaniach, o świętości życia, o poszanowaniu ludzkiej godności, o prawach rodziny i o potrzebie budowania świata opartego na sprawiedliwości, pojednaniu i pokoju, dla dobra przyszłych pokoleń”⁶. W cytowanym

³ E. Toaff, *Pragniemy z ufnością wkroczyć w nowy okres dziejów*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 4,7 (1986), s. 26.

⁴ Wizytę Benedykta XVI w synagodze rzymskiej prezentuje G. Ignatowski, *Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze rzymskiej dla relacji katolicko-żydowskich*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2,26 (2010), s. 66-77.

⁵ Na temat Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności zob.: *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Città del Vaticano–Roma 1988.

⁶ Benedykt XVI, *Wspólnie dawajmy świadectwo o Bogu*. Przesłanie z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Deklaracji *Nostra aetate*, 26 października 2005 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 2,27 (2006),

już powyżej przemówieniu z synagogi rzymskiej czytamy natomiast, że Dekalog, który „nakazuje szanować życie i bronić go przed wszelką niesprawiedliwością i nadużyciem, uznaje bowiem wartość każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Jakże często w każdym zakątku ziemi, bliskim lub dalekim, wciąż jeszcze deptane są godność, wolność i prawa człowieka”. Wyznaczając pola współpracy dla katolików i wyznawców judaizmu, Benedykt XVI przypomniał, że Dekalog nakazuje „ochronę i umacnianie świętości rodziny, w której osobiste i odwzajemnione, wierne i definitywne «tak» wypowiedziane przez mężczyznę i kobietę otwiera perspektywę przyszłości, prawdziwego człowieczeństwa każdego z nich, i jednocześnie otwiera na dar nowego życia. Dawanie świadectwa, że rodzina wciąż jest podstawową komórką społeczną oraz pierwszym środowiskiem, w którym człowiek uczy się cnót i w nich zaprawia, stanowi cenną posługę, poprzez którą można się przyczynić do budowania świata o bardziej ludzkim obliczu”⁷. Wypowiedź papieża współbrzmi ze słowami naczelnego rabinu Rzymu Ricardo di Segni. W swoim wystąpieniu zaznaczył, że współpraca powinna skoncentrować się przede wszystkim na kwestii ochrony środowiska naturalnego. Dodał jednak, że kolejnymi dziedzinami, w których powinno realizować się wspólne działanie jest „świętość życia, godność człowieka, jego wolność i potrzeba sprawiedliwości, a także etyka (...)”.

Po drugie, wielokrotnie były doceniane przez Benedykta XVI osiągnięcia Komitetu Jerozolima-Watykan. W rzymskiej Synagodze Większej stwierdził, że jego prace „są znakiem świadczącym o wspólnej woli kontynuowania otwartego i szczerego dialogu”⁸. Niemal rok wcześniej, 12 maja 2009 r. podczas odwiedzin Naczelnego Rabinatu Izraela w Jerozolimie zauważył, że „źródłem wielkiego zadowolenia był dla mnie od początku mego pontyfikatu widok owoców dotychczasowego dialogu między delegacją Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem a delegacją Naczelnego Rabinatu Izraela ds. Stosunków z Kościołem katolickim. Pragnę podziękować członkom obu delegacji za oddanie i ciężką pracę na polu wcielenia w życie tej inicjatywy, której tak bardzo pragnął mój czcigodny poprzednik papież Jan Paweł II (...)”⁹.

s. 46. W synagodze kolońskiej zauważył, że „nasze bogate wspólne dziedzictwo i nasze braterskie stosunki, nacechowane rosnącym zaufaniem, zobowiązują nas do dawania razem coraz bardziej zgodnego świadectwa oraz do konkretnej współpracy w dziele obrony i umacniania praw człowieka i świętości ludzkiego życia, wartości rodziny, sprawiedliwości społecznej i pokoju na świecie”. Zob. Benedykt XVI, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem*. Przemówienie, 19 października 2005 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 10,26 (2005), s. 18. Wizytę Benedykta XVI w synagodze kolońskiej prezentuje W. Chrostowski, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, Collectanea Theologica 2,76 (2006), s. 46-50.

⁷ Benedykt XVI, *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza*. Przemówienie, 17 stycznia 2010 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 3-4,31 (2010), s. 28.

⁸ Tamże.

⁹ Benedykt XVI, *Kościół nie zawróci z drogi trwałego pojednania*. Przemówienie, 12 maja 2009 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol. 7-8,30 (2009), s. 15. Przyjmując w Watykanie delegację Wielkiego Rabinatu Izraela 12 marca 2009 r., papież zauważył: „Ważny dialog, który prowadzicie, jest

Mając na uwadze powyższe wypowiedzi, zauważmy, że Komitet Jerozolima-Watykan utworzony został 5 czerwca 2002 r. Od początku swojego istnienia obraduje on dość systematycznie¹⁰. W minionych latach jego członkowie podejmowali następujące zagadnienia:

1. Jerozolima, 5 czerwca 2002 – Kwestie organizacyjne.
2. Rzym, 23–27 lutego 2003 – Świętość ludzkiego życia oraz wartości rodziny.
3. Jerozolima, 1–3 grudnia 2003 – Znaczenie Pisma świętego dla społeczeństwa i edukacji przyszłych pokoleń.
4. Watykan, 17–19 października 2004 – Chrześcijananie i Żydzi jako partnerzy w głoszeniu moralnych wartości.
5. Jerozolima, 26–28 czerwca 2005 – Relacje między władzą cywilną a religijną.
6. Rzym, 26–28 lutego 2006 – Religia wobec techniki i życia ludzkiego.
7. Jerozolima, 11–13 marca 2007 – Wolność religijna i sumienia oraz jej ograniczenia.
8. Watykan, 17–19 stycznia 2010 – Katolickie i żydowskie nauczanie na temat stworzenia i ochrony środowiska naturalnego.
9. Jerozolima, 29–31 marca 2011 – Wyzwania wiary dla przywódców religijnych w zsekularyzowanym świecie.

To krótkie przedstawienie kolejnych miejsc obrad i podejmowanej wówczas tematyki pozwala zauważyć, że Komitet nie obradował zarówno w 2008 r., jak i w 2009 r. Powodem przerwania prac była decyzja podjęta przez żydowskich członków Komitetu, którzy zaprotestowali w ten sposób przeciwko zmianom dokonany przez Kościół w wielkopiątkowej modlitwie za Żydów. Uznali oni, że dominuje w niej przekonanie o konieczności nawrócenia narodu żydowskiego na chrześcijaństwo¹¹.

2. ZAGADNIENIE RODZINY WE WSPÓLNYCH DOKUMENTACH

W naszych analizach pojawia się jedno znaczące pytanie: W jakim zakresie zagadnienie rodziny – kwestia zaproponowana przez Benedykta XVI jako pole dla współpracy katolików i członków narodu żydowskiego – podejmowana była w pracach Komitetu Jerozolima-Watykan? Wyjaśnijmy, że wskazana problematyka

owocem historycznej wizyty mojego umiłowanego poprzednika Papieża Jana Pawła II w Ziemi Świętej w marcu 2000 r. To on pragnął dialogu z żydowskimi instytucjami religijnymi w Izraelu i dzięki jego poparciu udało się ten cel zrealizować”, zob. *Oby chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie mogli żyć w pokoju w Ziemi Świętej*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 5,30 (2009), s. 48.

¹⁰ Na temat prac Komitetu zob. G. Ignatowski, *Zmierzając ku braterstwu*, Łódź 2008.

¹¹ Na temat rozbieżności stanowisk zob. W. Kasper, *Wielkopiątkowa modlitwa za Żydów. Dyskusje wokół ostatnich zmian*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 5,29 (2008), s. 59.

podjęta została w dwóch dokumentach opracowanych przez Komitet. Krótko zagadnienie rodziny zasygnalizowano w oświadczeniu przyjętym w Jerozolimie w 2007 r. Przypomnijmy, że spotkanie poświęcone było problematyce wolności religijnej i sumienia. Członkowie Komitetu uznali wówczas, że każdy człowiek ma prawo do wyboru własnej religii. Swobody w decydowaniu o swojej wierze nie może ograniczać zarówno żadne państwo, jak i wspólnota religijna. Sygnatariusze deklaracji przyznali, że „historia pokazuje, że wspólnoty religijne nie zawsze były wierne tym wartościom”. Z powodu tej właśnie bolesnej przeszłości uznano, iż wyjątkowa odpowiedzialność spoczywa na przywódcach duchowych i na samych wspólnotach. Chcąc w przyszłości zapobiegać niewłaściwemu wykorzystaniu religii oraz edukacji, stwierdził Komitet, należy troszczyć się o poszanowanie godności każdego człowieka. Na niej opiera się istota „zdrowego, stabilnego, żyjącego w pokoju społeczeństwa”. W wychowaniu do poszanowania godności każdego człowieka „szczególna rola przypada rodzinom, szkołom, władzom państwowym i społecznym”, a także środkiem społecznego przekazu¹².

Zaprezentowane główne idee krótkiego dokumentu z Jerozolimy mogą prowadzić do zbyt pochopnego wniosku, że Komitet nie podjął istotnych problemów dotyczących rodziny. Nic jednak bardziej błędnego! Wprawdzie uchwalony wówczas tekst bezpośrednio nie dotyczy życia współczesnych demokratycznych społeczeństw, to jednak prawa człowieka do wyrażania swoich przekonań religijnych są w dalszym ciągu nieprzestrzegane w wielu miejscach świata. Nie trzeba też nikogo przekonywać, że prawo oraz obowiązek do wychowania potomstwa w postawie szacunku dla godności człowieka spoczywa przede wszystkim na rodzinach. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II przypomniał, że na rodzicach spoczywa obowiązek kształtowania w dzieciach istotnych wartości życia ludzkiego. We współczesnych społeczeństwach „dzieci powinny nabyć nie tylko poczucie prawdziwej sprawiedliwości, która jedyna prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka (...)”¹³.

Znacznie więcej miejsca problematyce rodziny poświęcił Komitet w 2003 r. Podczas rzymskich obrad przyjęto dwa dokumenty zatytułowane odpowiednio: *Świętość ludzkiego życia* oraz *Wartości rodziny*. Nietrudno zauważyć, że drugi z wymienionych tekstów w całości poświęcony jest zagadnieniu rodziny. Krótki, ponieważ składający się zaledwie z pięciu punktów tekst, stanowi wspólną odpowiedź chrześcijan i wyznawców judaizmu na wyzwania, przed którymi staje dzisiaj współczesna rodzina. Uważna lektura tekstu pozwala usystematyzować jego zasadnicze idee:

1. Małżeństwo jest monogamicznym związkiem mężczyzny i kobiety, a swój rodowód ma w woli Boga. Dokument powołuje się w tym miejscu

¹² Zob.: *The Delegation of the Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews and the Chief Rabbinate of Israel's Delegation for Relations with the Catholic Church – Bilateral Commission Meeting*, Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity 1-2,47 (2007), s. 21-22.

¹³ FC 37.

- na pierwszą księgę Pisma świętego, zaznaczając, że fundamentem każdej rodziny jest związek mężczyzny i kobiety, ponieważ Bóg stworzył człowieka na swój obraz: „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27).
2. Z perspektywy religijnej rodzina ma trwałą i nieprzemijającą wartość, gdyż Bóg pobłogosławił i uświęcił związek małżeński.
 3. Rodzina jest pierwszym i najważniejszym miejscem, w którym należy wychowywać dzieci. Dokument stwierdza wyraźnie, że „rodzina i jej jedność daje ciepło i chroni środowisko, które pozwala wychowywać dzieci”.
 4. Prawo do edukacji dzieci, także w dziedzinie przekonań religijnych, spoczywa przede wszystkim na rodzinie. Na uwagę zasługuje użycie w dokumencie terminu „edukacja”. Jest on znacznie szerszy niż określenie „nauczanie”. Nie ogranicza się on bowiem tylko do procesu zdobywania wiedzy, lecz obejmuje także wychowanie oraz ogół czynności i procesów mających na celu przekazywanie informacji. Uczestnicy obrad w Rzymie podkreślają, że rodzina ma prawo zagwarantować dzieciom „właściwą edukację zgodnie z tradycją i przekonaniami religijnymi”.
 5. W kontekście edukacji dokument wypowiada się stanowczo przeciwko związkom homoseksualnym, określanym coraz częściej w literaturze jako „związki jednopłciowe”. Jest to najobszerniejszy punkt całego dokumentu, który stwierdza, że „bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy zobowiązani do edukacji dzieci – zarówno w domu, jak i w szkole – do wartości rodzinnych, zgodnie z bogactwem naszych tradycji religijnych”. Dokument podkreśla następnie, że rodzice powinni poświęcić dużo więcej czasu swoim dzieciom, okazując im miłość, ukierunkowując na pozytywne postawy. Pośród wielu ważnych wartości rodziny, czytamy w deklaracji – „powinniśmy podkreślić miłość, bezinteresowność, troskę o życie oraz wzajemną odpowiedzialność za dzieci i rodziców (Wj 20,12; Pwt 5,16). W takiej perspektywie nie możemy zgodzić się na to, aby alternatywą dla małżeństwa były związki partnerskie lub model rodziny innego typu”.
 6. Rodzina stanowi podstawę każdego społeczeństwa.
 7. Wyzwanie dla współczesnej rodziny stanowi rozwój współczesnej techniki. Członkowie Komitetu absolutnie nie negują jego pozytywnego wpływu na rozwój społeczeństw. Przypominają jednak, że dynamiczny postęp technologiczny ma także negatywny wpływ na rodzinę, ponieważ „dorośli oraz młodzież stają przed wypaczonymi i zdeprawowanymi przejawami życia, takimi jak przemoc i pornografia”¹⁴.

Zaprezentowane treści dokumentów Komitetu Jerozolima-Watykan pozwalają na wyprowadzenie kilku ważnych spostrzeżeń. Po pierwsze, kwestia rodziny

¹⁴ *Meeting between the Chief Rabbinate of Israel and the Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews*, Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity 1,43 (2003), s. 35-36.

w wymienionych tekstach prezentowana jest w kontekście edukacji. Fakt ten nie powinien nikogo dziwić. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu odnajdujemy w dokumentach wpływ na to zagadnienie myśli żydowskiej. Należy bowiem pamiętać, że dla wszystkich Żydów edukacja zawsze zajmowała szczególne i wyjątkowe miejsce. Dobrze o tym wiedzą wszyscy, którzy są zaprzyjaźnieni z współczesnymi rodzinami żydowskimi. Ponadto, co nie jest w tym miejscu bez znaczenia, delegaci Naczelnego Rabinatu Izraela prezentują zdecydowanie tradycyjne stanowisko w poglądach dotyczących wychowania. Docenienie edukacji w środowiskach żydowskich nie zmienia uwagi, że podobnie jak chrześcijaństwo, także współczesny judaizm jest podzielony i zróżnicowany¹⁵.

W dokumentach zaznaczono, że prawo do wychowania dzieci, również w dziedzinie religijnej, spoczywa przede wszystkim na rodzinach. Bardzo wyraźnie podkreślają to dokumenty Kościoła katolickiego. Dla przykładu odwołajmy się w tym miejscu do sztandarowej *Karty Praw Rodziny*. Przypomina ona, że rodzina jest jedyną wspólnotą mogącą przekazywać wartości kulturowe, etyczne, społeczne, duchowe i religijne, istotne „dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa”. W punkcie 5 tego dokumentu czytamy, że „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturalnych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka”¹⁶. Podkreślmy jeszcze raz, że idee wyrażane przez katolików w *Karcie* dzielą ortodoksyjni Żydzi, gdzie każdy dom jest ogniskiem życia religijnego¹⁷.

Dokument rzymski w kilku miejscach stanowczo występuje przeciwko związkom homoseksualnym. Przypomnijmy, że w sposób zdecydowany na ten temat wypowiada się również Kościół katolicki. W dokumencie Kongregacji Doktryny Wiary z 3 czerwca 2003 r., który nosi tytuł *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi* czytamy: „W związkach homoseksualnych brakuje całkowicie elementów biologicznych i antropologicznych małżeństwa i rodziny, które mogłyby być racjonalną podstawą dla zalegalizowania prawnego takich związków. Nie są one w stanie zapewnić odpowiednio prokreacji i trwania rodzaju ludzkiego”. Kongregacja przypomina, że w związkach jednopłciowych jest również całkowicie nieobecny wymiar małżeński, który stanowi formę ludzką i uporządkowaną relacji seksualnych. Są one rzeczywiście ludzkie – powiada Kongregacja – jedynie „wtedy i tylko na tyle, na ile wyrażają i umacniają wzajemne wsparcie płci w małżeństwie i pozostają otwarte na przekazywanie życia”¹⁸. Czy w takim razie Kościół katolicki zyskuje w tym miejscu cennego sojusz-

¹⁵ Na ten temat zob. np. S. Krajewski, *Judaizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gładacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 259-264; H. Wouk, *To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka*, Warszawa 2002, s. 227-240.

¹⁶ *Karta Praw Rodziny*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. 4,10 (1983), s. 7.

¹⁷ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002, s. 198; C. Lawton, *Judaizm*, w: P. Morgan, C. Lawton, *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, Warszawa 2007, s. 213-217.

¹⁸ www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html (26.04.2011).

nika? Odpowiedź jest pozytywna. Wynika ona z dwóch powodów. Po pierwsze, świadczy o tym uchwalony tekst deklaracji. Po drugie, zdecydowanie przeciwni związkom homoseksualnym są Żydzi ortodoksyjni. Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że stanowiska takiego nie podzielają wyznawcy judaizmu reformowanego.

Cennym wnioskiem z analizy dokumentów Komitetu Jerozolima-Watykan jest fakt, że odwołują się one do Pisma świętego. Owszem, zauważa z pewnością w tym miejscu sceptycy, że deklaracje nie powołując się na Nowy Testament, zatracają w ten sposób chrystologiczny charakter. Wspólnie przyjęte teksty pozwalają jednak przypomnieć trwałą wartość Starego Testamentu dla chrześcijan.

Godne podkreślenia jest i to, że chrześcijanie oraz wyznawcy judaizmu potrafili wspólnie wypowiedzieć się na temat rodziny. Nie należy w tym miejscu przeoczyć spostrzeżenia, że prace Komitetu nie są znane szerszym kręgom zarówno wśród katolików, jak i w środowiskach żydowskich. Komitet – warto dodać – nie ma w polskiej literaturze jednego precyzyjnego określenia¹⁹.

Na koniec powiedzmy rzecz jeszcze jedną. Pojednanie między wyznawcami odmiennych religii stanowi wyzwanie dla ludzi wierzących, szczególnie dla przywódców religijnych. Prace Komitetu stanowią dlatego cenny wkład w tym dynamicznym procesie. W cytowanym powyżej przemówieniu z 12 marca 2009 r. Benedykt XVI zauważył, że „pracując razem, stawaliście się coraz bardziej świadomi, że u podstaw naszych tradycji religijnych leżą wspólne wartości”. Spotykając się w Rzymie albo Jerozolimie – kontynuował papież – „rozważaliście kwestie świętości życia, wartości rodzinnych, sprawiedliwości społecznej i postępowania etycznego, znaczenia Słowa Bożego zawartego w Piśmie świętym dla społeczeństwa i wychowania, relacji między zwierzchnością religijną a władzą cywilną, a także wolności religijnej i sumienia”²⁰.

Pojawiają się na koniec dwa pytania natury ogólnej. Po pierwsze, czy kontynuowanie prac zapoczątkowanych przez członków Komitetu nie powinno być znakiem nadziei dla ludzi wierzących, że przyszłość tradycyjnych wartości przekazywanych przez rodziny nie jest zagrożona? Kolejne jego spotkania, jak pokazuje zamieszczona wcześniej lista, odbywają się w Rzymie lub Jerozolimie. Rodzi się więc drugie pytanie: Dlaczego duch braterstwa nie zdominował wszystkich wcześniejszych relacji chrześcijańsko-żydowskich na przestrzeni minionych wieków i nie spotkano się w Jerozolimie już dwa tysiące lat temu, aby razem zaświadczyć o wartościach, jakie tkwią w każdej rodzinie?

¹⁹ Autor niniejszego opracowania wzorował się w tym przypadku na publikacji profesora K. Karskiego, *Watykan–Genewa. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1986. Wspomniana książka prezentuje wspólne dokumenty Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów.

²⁰ Benedykt XVI, *Oby chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie mogli żyć w pokoju w Ziemi Świętej*, s. 48-49.

SUMMARY

Modern Family Issues in the Light of the Common Documents of the Chief Rabbinate of Israel and of the Holy See

The official Catholic-Jewish dialogue began after the publication by Second Vatican Council of the Declaration on the Relationship of the Church to non-Christian Religious *Nostra Aetate*. At present, there are two official bodies which are responsible for the common relationship, such as the International Catholic-Jewish Liaison Committee (established in 1970) and the Jerusalem-Vatican Committee (created in 2002). The last one elaborated some documents concerning the problems of the collaboration in the fields of social issues, also of modern family. In the document published in 2003 the Jerusalem-Vatican Committee stated that the institution of the family stems from the will of the Almighty, who created human being in the image of God (Gn 1:27), and it strongly emphasized its opposition to same-sex unions. In the document elaborated in 2007 the Committee said that it was the family, in a specific way, which is responsible for education of the future generations towards respect for human dignity and freedom of religion.

Key words: Catholic Church, Judaism, marriage, family, homosexuality, same-sex union, tradition

NAUKI O RODZINIE W PERSPEKTYWIE AMERYKAŃSKIEGO SZKOLNICTWA WYŻSZEGO. SZKIC OPISU

„Rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek rodzi się i wzrasta, jest podstawową komórką społeczeństwa” – czytamy w *Christifideles laici* (nr 40). Nauki o rodzinie dostarczają wiedzę na temat małżeństwa i rodziny od strony pedagogicznej, psychologicznej, socjologicznej oraz z zakresu nauk teologiczno-filozoficznych. Studia nad rodziną skupiają się na działaniach na rzecz poprawy jakości życia osób, rodziny oraz wspólnoty¹. Nie ulega wątpliwości, że bez względu na kontekst społeczny oraz aspekty kulturowe rodzina stanowi podstawę i punkt wyjścia dla wszystkich członków społeczeństwa.

Na gruncie polskim znana jest publikacja *Nauki o Rodzinie. Tradycje i perspektywa edukacyjna*². Książka ta, będąca opracowaniem materiałów pokonferencyjnych Pierwszej Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej w Katedrze Nauk o Rodzinie w Ateneum – Szkole Wyższej w Gdańsku, przyczyniła się do poszukiwania źródeł młodego, jak na polskie szkolnictwo wyższe, kierunku studiów. Fakt istnienia powyższej, syntetycznej publikacji na temat nauk o rodzinie w Polsce pobudził do próby opisanie fenomenu nauk o rodzinie na gruncie amerykańskim.

Niniejsza prezentacja uwzględniła w aspekcie całościowym korzenie historyczne nauk o rodzinie na przestrzeni XX w. oraz przedstawia strukturę szkolnictwa wyższego USA w ogólnej perspektywie. Natomiast ze względu na ogrom materiału miejsce nauk o rodzinie pojawiło się w ujęciu jedynie kilka znaczących uczelni wyższych z uwzględnieniem najważniejszych wydziałów i wykładanych na nich przedmiotach.

Materiały, na bazie których powstał poniższy tekst, są ogólnodostępne w Internecie. Bazowano na dokumentach dostępnych na portalu Ministerstwa Edukacji Stanów Zjednoczonych, na informatorach poszczególnych uczelni wyższych, na wyszukiwarkach stanowiących źródło informacji dla aplikantów oraz na forach będących miejscem wymiany opinii i doświadczeń studentów. Strony internetowe w większości przypadków są anglojęzyczne. Dlatego też w poniższym tekście nazwy wydziałów oraz wykładanych przedmiotów przedstawione są w języku angielskim, ze względu na pojawiające się w tłumaczeniach trudności.

¹ www.degreedirectory.org/articles/What_is_Family_Studies.html (15.05.2011).

² *Nauki o Rodzinie. Tradycje i perspektywy edukacyjne*, red. G. Koszałka, M. Stopikowska, Gdańsk 2007.

Odpowiednikiem polskojęzycznych nauk o rodzinie w strukturze amerykańskiej są Family Studies. Nazwy wydziałów, na których studiuje się nauki o rodzinie, w terminologii amerykańskiej nierzadko brzmią „Human Development and Family Studies” (Rozwój człowieka i studia nad rodziną). W zakres przedmiotów wykładanych na naukach o rodzinie, w szkolnictwie polskim i amerykańskim, wchodzi: socjologia, psychologia, filozofia, ekonomia, nauki polityczne, medycyna, psychiatria i wiele innych, interdyscyplinarnych kierunków naukowych.

1. GENEZA NAUK O RODZINIE

A. Tło historyczne

Do początku XX w. wszelkie badania dotyczące życia rodzinnego oscylowały w Stanach Zjednoczonych w kręgu tematów związanych z religią, folklorem, filozofią czy sztuką, a wyciągane z nich wnioski dotyczyły jedynie emocji, przesądów, spekulacji czy też objawień. Patrzono na rodzinę przez pryzmat socjologii, psychologii, antropologii, filozofii, nauk politycznych czy też religii.

Nauki o rodzinie, jak większość kierunków społeczno-behawioralnych, kształtowały się powoli i stopniowo, co uniemożliwia jednoznacznie wyodrębnienia ich korzeni. Swego rodzaju przełomem dla tejże dyscypliny³ był moment, kiedy zaczęto prowadzić regularne badania nad rodziną. Do kluczowych studiów badawczych wówczas zaliczyć można: prace badawcze prowadzone przez Roberta Angell, dotyczące wpływu kryzysu gospodarczego na rodzinę⁴, oraz Ernesta Burgess i Leonarda Cottrell, którzy w pracy „Przewidywanie, sukces lub niepowodzenia w małżeństwie”⁵ dowodzili, iż harmonia w małżeństwie wymaga korekty pewnych postaw i zachowań ze strony zarówno męża, jak i żony. Opracowany przez nich schemat zawiera wiele zmiennych mających wpływ na stabilność małżeństwa, którzy pomija elementy niemierzalne, takie jak uczucia.

³ W literaturze angielskiej stosowany jest termin *dyscyplina* – co wyjaśnione zostanie w dalszej części tekstu. W literaturze polskiej termin ten nie jest stosowany. W polskim szkolnictwie wyższym nauki o rodzinie nie są zaliczane do dyscyplin naukowych, zob. www.krasp.org.pl/pl/opinie/20100315 (15.05.2011). W polskim szkolnictwie wyższym nauki o rodzinie są kierunkiem studiów. Standardy kształcenia dla kierunku nauki o rodzinie określone zostały przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, zob. www.bip.nauka.gov.pl/bipmein/redir.jsp?place=galleryStats&id=9812 (15.05.2011). Na gruncie polskim nauki o rodzinie jako jednostka uczelniana mogą funkcjonować jako: Zakład Nauk o Rodzinie – np. Wydział Teologiczny UŚ, instytut Zakład Nauk o Rodzinie – np. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, wydział Zakład Nauk o Rodzinie – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

⁴ R.C. Angell, The family encounters the depression, w: B. Adams What is Family Science? Przemówienie na spotkaniu Krajowej Rady ds. Rodziny, Dallas X 1985, www.familyscienceassociation.org/archived%20journal%20articles/Volume1/FSR--Volume%201%20Number%202/Vol%201%20No%202%20Article%201.PDF (22.05.2011).

⁵ E.W. Burgess, L.S. Cottrell Jr., *Predicting Success or Failure in Marriage*, www.familyscienceassociation.org... (22.05.2011).

Regularność badań nad małżeństwem i rodziną oraz wnioski uzasadniające ich wielowymiarowe aspekty doprowadziły do zwiększenia naukowego zainteresowania w tym zakresie. Socjolog Ernest R. Groves uznawany jest za pioniera studiów nad rodziną w aspekcie całościowym. Był on pierwszym, który w 1922 r. uruchomił na Wydziale Socjologii Uniwersytetu w Bostonie kurs o nazwie „Rodzina i jej funkcja społeczna”. W roku 1932 wydał podręcznik akademicki zatytułowany „Społeczne problemy rodziny”. W latach 1937–1942 Groves prowadził zajęcia z tematyki małżeństwa i rodziny na Uniwersytecie Duke’a w Karolinie Północnej, gdzie z jego inicjatywy, w 1939 r., powstał pierwszy, trzyletni program szkoleniowy. W tworzeniu programu szkoleń dla specjalistów w dziedzinie małżeństwa i rodziny trzeba – twierdził Groves – uwzględnić uczestnictwo kilku dyscyplin naukowych. W wyniku tych prac dyscyplina naukowa nauki o rodzinie czerpać będzie dane z wielu zasobów. Specjaliści w tej dziedzinie nie będą socjologami, ekonomistami czy pracownikami socjalnymi, ale naukowcami zobowiązanymi do gromadzenia i udzielania informacji dotyczących małżeństwa i rodziny. Rozwój programów kształcenia absolwentów wyższych uczelni powinien pójść w parze z pojawieniem się nauk o rodzinie⁶.

Przełom, którego dokonał Groves, stał się inicjatywą do kolejnych działań z zakresu tematyki małżeństwa i rodziny. Przykładowo w 1959 r. w stanie Kalifornia powstał The Mental Research Institute of Palo Alto, który po dzień dzisiejszy jest jednym z najbardziej prestiżowych ośrodków prowadzących badania nad rodziną⁷.

Jednocześnie wraz z dokonaniem Ernesta Groves w 1938 r. powstała National Council on Family Relations (NCFR). Organizacja prowadząca badania z zakresu rodziny i edukacji założona została przez Paula Sayre (profesor prawa na Uniwersytecie Iowa) przy współpracy z Ernestem Burgess (socjolog na Uniwersytecie w Chicago) i Sidneyem Goldstein (Rabin stanu Nowy Jork). W roku 1982 na konferencji NCFR przedstawione zostały kryteria określające, czym są nauki o rodzinie. Na tymże kongresie uznano, że najwyższy czas, by oficjalnie w dziedzinie rodziny wyłoniła się nowa dyscyplina naukowa. Etap pionierski zapoczątkowany przez Groves przyczynił się do licznych publikacji na temat nauk o rodzinie. Doprowadziło to do poszerzenia się terminologii w tym zakresie, a co za tym idzie różnorodności i rozbieżności w stosowanych definicjach. By odzwierciedlić nową dziedzinę badań i zdefiniować terminy NCFR, powołała zespół naukowców, na czele którego stanął Bert Adams. W licznych panelach dyskusyjnych, które prowadził Adams na konferencji w Dallas w 1985 r. ustalono konsensus w zakresie terminów dla nowej dyscypliny, nazw kursów, kierunków oraz wydziałów. Równocześnie w NCFR wyodrębniono sekcję nauki o rodzinie. W 1988 r. ustanowiono Stowarzyszenie Nauk o Rodzinie⁸ (FSA), który sponsoruje

⁶ E.R. Groves *Professionals training for family life educators*, www.familyscienceassociation.org... (22.05.2011).

⁷ www.mri.org/index.html. (02.05.2011).

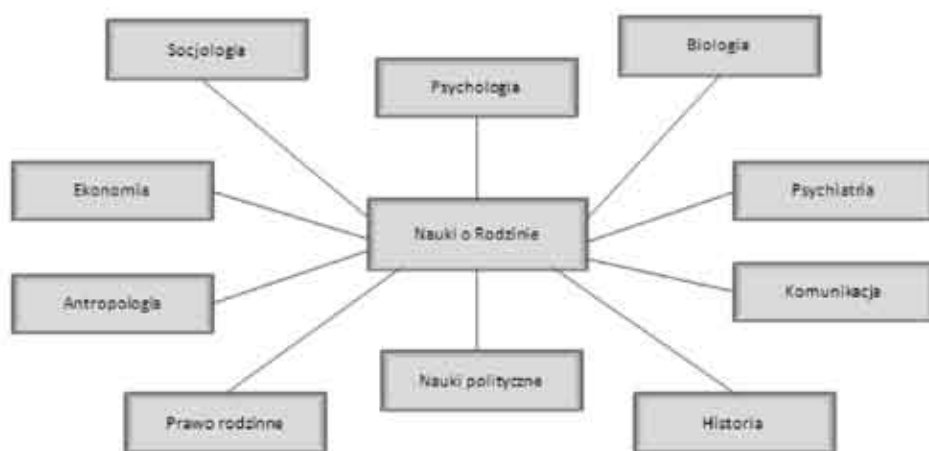
⁸ ang: Family Science Association.

coroczne konferencje z zakresu nauczania o rodzinie. Z końcem lat 90. na Uniwersytecie w Kentucky powołano międzynarodową organizację dyskusyjną o nazwie FAMLSI, która zrzesza naukowców i badaczy tematyki rodziny.

B. Novum nauk o rodzinie

Nowość nauk o rodzinie warunkowana jest tym, iż ma ona charakter dyscypliny i interdyscypliny jednocześnie. O interdyscyplinarności świadczy fakt, iż teorie, pomysły czy rozwiązania czerpane są z nauk ścisłych oraz społeczno-behawioralnych. Nauki o rodzinie znalazły się w ważnym momencie. Dyscyplina ta skupia się na rodzinie samej w sobie, jednocześnie uwzględniają wiele interdyscyplinarnych powiązań. Nie możemy powiedzieć, że dyscyplina ta jest tylko A, nie będąc B. Możemy za to powiedzieć, że obszar nauk jest interdyscyplinarny. Jest A i B jednocześnie⁹.

Rysunek 1. Części interdyscyplinarne nauk o rodzinie¹⁰



Jednocześnie pomysły czy rozwiązanie przedstawione są z zupełnie nowej perspektywy przynależnej jedynie naukom o rodzinie. Jak to możliwe? – pyta Adams – To dlatego, że perspektywa ta jest sercem dyscypliny, jest jej sposobem myślenia. Definiuje problem, stawia pytania, prowadzi badania, przedstawia rozwiązania

⁹ „The family field has entered a unique historical era because it has a bona fide family discipline and also complex interdisciplinary ties. In other words, rather than concluding that it is A rather than B, we conclude that it is A and B. It is a discipline and an interdisciplinary area” W.R. Burr, G.K. Leight, *Famology. A new discipline*, www.familyscienceassociation.org... (22.05.2011).

¹⁰ The Interdisciplinary Part of Family Science, www.familyscienceassociation.org... (22.05.2011).

problemów. Perspektywa ta daje nowe wyjaśnienia, ponieważ stawiane pytania również są zupełnie nowe¹¹.

2. SYSTEM SZKOLNICTWA WYŻSZEGO W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Zanim przyjdzie ukazać miejsce nauk o rodzinie w strukturze szkolnictwa amerykańskiego, warto pokrótce zaprezentować, w jaki sposób funkcjonuje szkolnictwo wyższe w Stanach Zjednoczonych.

A. Informacje ogólne

Struktura szkolnictwa wyższego w Stanach Zjednoczonych oparta jest na systemie bolońskim, obowiązującym również w krajach Unii Europejskiej. Jednak w przeciwieństwie do wielu krajów Unii szkolnictwo amerykańskie jest zdecentralizowane. Odpowiedzialność za szkolnictwo publiczne Konstytucja USA przekazuje w ręce władz stanowych i lokalnych okręgów szkolnych. „Rząd federalny łoży zaledwie 5% na edukację w kraju i sprawuje tylko ogólną kontrolę nad szkolnictwem”¹², a Ministerstwo Edukacji (Department of Education) nie jest zaangażowane w ustalanie programów nauczania i tworzenie standardów edukacyjnych. Ministerstwo Edukacji nie uczestniczy w zakładaniu szkół i uczelni wyższych, nie przyczynia się do opracowywania programów nauczania, nie stawia wymagań co do procesu rekrutacji oraz egzaminów końcowych. W gestii Ministerstwa leży natomiast opracowanie ogólnych standardów edukacyjnych oraz wprowadzanie w tej kwestii zmian¹³. Funkcją podstawową Ministerstwa Edukacji jest gromadzenie danych na temat szkół oraz egzekwowanie federalnego prawa edukacyjnego, dotyczącego ochrony prywatności i praw obywatelskich. Zadaniem Ministerstwa Edukacji jest promowanie osiągnięć studentów i przygotowanie ich do odnalezienia się na rynku pracy poprzez zapewnienie równego dostępu do edukacji¹⁴.

B. Rodzaje uczelni wyższych

Na podstawie danych z 2007 r. w Stanach Zjednoczonych funkcjonuje ponad 4 tys. college'ów i uniwersytetów¹⁵, na których studenci prowadzą naukę na różnych kierunkach. Absolwenci szkół średnich mają wiele możliwości podjęcia dalszej

¹¹ B. Adams *What is Family Science?* www.familyscienceassociation.org... (22.05.2011).

¹² www.poland.us/strona,5,895,0.html (05.05.2011).

¹³ www2.ed.gov/about/overview/focus/what_pg3.html (29.04.2011). Od 1969 r. Narodowe Centrum Statystyki Edukacji prowadzi ocenę postępów w nauce na skalę krajową (NAEP). Jest to jedyny przedstawiciel na szczeblu krajowym, prowadzący ocenę postępów w nauce amerykańskich studentów.

¹⁴ http://www2.ed.gov/about/overview/focus/what_pg2.html (29.04.2011).

¹⁵ www.eui.eu/ProgrammesAndFellowships/AcademicCareersObservatory/AcademicCareers-byCountry/USA.aspx (01.05.2011).

nauki. Podanie na jedną z wyższych uczelni składa się po ukończeniu 12 klas szkoły średniej. W amerykańskim systemie edukacji na zakończenie szkoły średniej nie obowiązuje egzamin, będący odpowiednikiem polskiej matury. Uczniowie na przestrzeni lat nauki zdobywają oceny, które umieszczane są na dyplomie wręczanym w chwili zakończenia szkoły. Jeżeli któryś z uczniów planuje kontynuować dalszą naukę już w przedostatnim i ostatnim roku szkoły średniej przystępuje do testów weryfikujących stan wiedzy. Po skończeniu szkoły średniej uczeń wybrać może wiele dróg nauki, a uczelnie wyższe podzielić można w zależności od uprawnień w nadawaniu stopni naukowych.

Community College stanowią w praktyce rodzaj szkół zawodowych, w których nauka trwa zazwyczaj dwa lata i wraz z ich ukończeniem przyznawany jest tytuł *Associate*. Zakres obowiązujących przedmiotów związany jest z umiejętnościami praktycznymi i dostosowany jest do potrzeb lokalnego rynku pracy. Tym samym „Do szkół tego typu trafiają bardzo zróżnicowani ludzie. Najczęściej są to osoby zamierzające podjąć pracę w konkretnym zawodzie i nie kontynuować edukacji poza nauczanie się fachu. Z drugiej jednak strony nierzadko trafiają tam osoby z biedniejszych rodzin, których albo nie stać albo starających się ograniczyć kredyty studenckie do minimum”¹⁶.

Stopień wyżej aniżeli Community College znajduje się tzw. *College*. W Stanach Zjednoczonych college ma inne znaczenie aniżeli w Wielkiej Brytanii, gdzie mianem tym określa się podjednostkę uniwersytetu. W USA określenie to odnosi się do niezależnej uczelni wyższej posiadającej prawo po czterech latach nauki (*undergraduate*) do nadawania stopnia naukowego – *Bachelor* (odpowiednik polskiego licencjata). College „w Stanach może funkcjonować jako niezależna instytucja albo jako część uniwersytetu. W pierwszym przypadku jest to szkoła wyższa, która praktycznie nie prowadzi żadnych badań, a wszyscy profesorowie zajmują się tylko nauczaniem”¹⁷.

Stopień wyżej stanowią uczelnie posiadające prawo nadawania stopni naukowych *Bachelor* oraz *Masters* (odpowiednik polskiego magistra). Stopień magistra jest mało rozpowszechniony w amerykańskim systemie wyższym, ponieważ świadczy on bardziej o kwalifikacji zawodowej niż o naukowej (najpopularniejszym tytułem magistra w Stanach Zjednoczonych jest magister zarządzania, tzw. MBA). Nauka w szkołach (*graduate*), w których można uzyskać tytuł magistra trwa zazwyczaj rok – dwa lata.

Na samym szczycie struktury szkół wyższych stoi tzw. *University*. Uczelnie te prowadzą zajęcia, badania oraz mają specjalne szkoły profesjonalne (np. Business School). Szkoły te posiadają prawo przyznawania tytułów naukowych: *Bachelor*, *Masters* oraz *Doctor of Philosophy (Ph.D)* lub *Doctor of Science (Sc.D.)*¹⁸. Średnia

¹⁶ www.naukazagranica.pl/Harvard/studiawusa.html#historia (02.05.2011).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Szkolnictwo amerykańskie posługuje się stopniami naukowymi doktora filozofii (*Doctor of Philosophy*) oraz doktora nauk (*Doctor of Science*), zob. http://www.ehow.com/info_7812756_difference-between-phd-scd.html (22.05.2011).

wieku osób uzyskujących tytuł doktora wynosi 37 lat¹⁹. Co ważne, amerykańskie szkolnictwo nie wymaga w celu uzyskania stopnia doktora posiadania tytułu Master. Istotnym jest również fakt, iż w USA nie obowiązuje stopień naukowy: doktor habilitowany. Każdego roku ponad 1,2 mln studentów podejmuje naukę na uczelniach wyższych. Ponad 78 tys. na studia licencjackich, ponad 430 tys. na studia magisterskich i doktoranckich. Średni czas od podjęcia studiów na poziomie licencjatu aż do uzyskania tytułu doktora wynosi 7 lat i 3 miesiące. Dane statystyczne podają, iż 1,4% mieszkańców USA posiada tytuł licencjata, a 5,4% uzyskało tytuł magistra. Mieszkańcy Stanów Zjednoczonych posiadających tytuł doktora stanowią ok. 1%²⁰. Droga do tytułu naukowego *Professor* (profesor) wiedzie przez stanowisko *Assistant Professor* (adiunkt). Nabór na to stanowisko odbywa się poprzez oficjalną rekrutację i zazwyczaj zajmowane jest przez okres 6–7 lat. Po okresie tym na podstawie weryfikacji osiągnięć naukowych adiunkt mianowany jest na stanowisko *Associate Professor* (profesor nadzwyczajny). Kadencja na stanowisku profesora nadzwyczajnego trwa dożywotnio. Na podstawie osiągnięć po okresie około 5 lat profesor nadzwyczajny może uzyskać tytuł *Full Professor* (profesor zwyczajny). W amerykańskim systemie akademickim średni czas poczynawszy od rozpoczęcia studiów na poziomie *graduate* aż do uzyskania tytułu profesora zwyczajnego wynosi 17–20 lat.

Opisując strukturę szkolnictwa wyższego w Stanach Zjednoczonych, bardzo ważne jest dokonanie rozróżnienia na uczelnie prywatne, publiczne oraz badawcze. Forma własności uczelni publicznej (State University) zbliżona jest do modelu europejskiego, w którym uniwersytet jest instytucją, na utrzymanie której łoży się z funduszy państwa. Struktura państwa amerykańskiego posiada charakter federalny, dlatego wszystkie państwowe uniwersytety nie podlegają kuratelii rządu federalnego, lecz znajdują się pod jurysdykcją poszczególnych stanów: „Oznacza to m.in., że można się spodziewać bardzo dużych różnic między uczelniami stanowymi w różnych miejscach w USA (możliwości finansowe, zasady działania ustalone przez senaty stanowe)”²¹. Pomimo nielicznych wyjątków bardzo łatwo po nazwie jest rozróżnić, która ze szkół wyższych jest szkołą prywatną, a która państwową. Nazwy uczelni państwowych tworzone są od nazwy stanu/miasta, w którym się znajdują.

W opinii publicznej przyjęte jest, iż państwowe szkoły wyższe są mniej prestiżowe aniżeli prywatne. Dostęp do uczelni publicznych jest zapewniony dla wszystkich członków społeczeństwa, co daje możliwość, ze względu na niższe czesne, nauczania większej ilości studentów. Ponieważ środki finansowania pochodzą od władz stanowych w momencie, „(...) kiedy gospodarka stanowa rozwija się dobrze uniwersytety cieszą się dużymi wpływami funduszy z budżetu. Mogą wówczas

¹⁹ www.eui.eu/ProgrammesAndFellowships/AcademicCareersObservatory/AcademicCareers-byCountry/USA.aspx (01.05.2011).

²⁰ www.internationalstudentguidetotheusa.com/articles/us_education.php (02.05.2011).

²¹ Por. www.naukazagranica.pl/Harvard... (02.05.2011).

zatrudnić więcej profesorów i przyjąć więcej studentów. Kiedy jednak nastąpi kryzys gospodarczy albo finansowy (tak jak w 2008) szkolnictwo wyższe jest pierwszym miejscem, gdzie gubernator stanowy szuka oszczędności, co zmusza uczelnie do ostrego cięcia kosztów. Właśnie dlatego dostanie się na stanowy uniwersytet dla obcokrajowców graniczy z cudem podczas spowolnienia gospodarczego²².

Pierwszą prywatną uczelnią (Private University) był Uniwersytet Harvarda, który został założony i zrefundowany ze środków prywatnych, bez jakiegokolwiek wkładu z budżetu państwa. Fakt ten odróżnia, również inne prywatne uczelnie, od uczelni państwowych: „Ta opieka finansowa pozwala uczelni stanąć na nogi od momentu powstania (...) i przyciągnąć najlepszych naukowców, oferując im idealne warunki prowadzenia badań i zarobków, a także najlepszych studentów, rozdając hojnie stypendia. Absolwenci, korzystając z doskonałego wykształcenia, otrzymują intratne stanowiska i chcąc podzielić się swoim sukcesem (...) przekazują darowiznę swojej uczelni (...) . Im dłużej i konsekwentniej taka polityka jest prowadzona przez uczelnię, tym bardziej wymierne efekty może przynieść²³.

W amerykańskiej strukturze edukacyjnej istnieją dodatkowo Researche University (Uniwersyty Badawcze)²⁴. Ośrodki te posiadają dostęp do dużych zasobów finansowych, pochodzących ze źródeł prywatnych, grantów badawczych, nierzadko z budżetów stanowych. Uczelnie badawcze znajdują się w światowej czołówce ośrodków prowadzących różnego rodzaju projekty badawcze: „W zależności od przyjmowanych kryteriów w USA można znaleźć około 100 uniwersytetów badawczych (czyli około 2% wszystkich wyższych uczelni)²⁵.

4. MIEJSCE NAUK O RODZINIE W STRUKTURZE SZKOLNICTWA WYŻSZEGO

Jak już wspomniano, w Stanach Zjednoczonych funkcjonuje ponad 4 tys. uczelni wyższych. Właściwie na każdej z nich, prywatnej czy państwowej, zdobyć można tytuł licencjata, magistra czy też doktora Family Studies (Nauk o Rodzinie). Nie ma reguły, czy uniwersytet znajduje się na wschodnim czy zachodnim wybrzeżu, w stanie, w którym władze sprawują republikanie albo demokraci, oraz z jakich źródeł uczelnia jest finansowana.

Nauki o Rodzinie studiować można na wielu amerykańskich wydziałach, przykładowo: Department of Family and Consumer Studies (University Utah), Department of Community Planning and Urban Studies (Alabama Agriculture And Mechanical University), Department of Environmental Toxicology (Texas Teach University), Department of Child, Youth and Family Studies (University of Nebraska-Lincoln) oraz w College, na przykład: College of Education,

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Odpowiednik Polskiej Akademii Nauk.

²⁵ Por. www.naukazagranica.pl/Harvard... (02.05.2011).

Educational Leadership and Policy Studies Division (University of W), School of Human Ecology, Family, Child, and Consumer Sciences Division (Louisiana State University), College and Graduate School of Education, Health and Human Services (Kent State University).

Tytuł z dziedziny Nauki o Rodzinie (Human Development and Family Studies) w stopniu licencjata (Bachelor of Studies) zdobyć można na 123 uczelniach, tytuł magistra (Master's Degree) na 51 uczelniach, 27 uczelni oferuje tytuł doktora (Doctoral Degree)²⁶. Tytuł Associates z Nauk o Rodzinie uzyskać można w 20 wyższych uczelniach. Ze względu na „stanową autonomię” poszczególnych uczelni, na każdej z nich droga do osiągnięcia tytułu licencjata, magistra czy doktora nauk o rodzinie jest różna. Elementem spójnym jest długość trwania studiów w pełnym wymiarze czasu. Pozostałe kwestie, poczynając od egzaminów wstępnych, poprzez tematy wykładów oraz zakres egzaminów znacznie różnią się między sobą. Co ciekawe, nauki o rodzinie studiować można również korespondencyjnie, w trybie online, przykładowo Uniwersytet Iowa w następujący sposób opisuje program studiów: Studia te skupiają się na różnicach zachodzących w rodzinach. Studenci mają elastyczność w projektowaniu programu nauczania, który będzie dla ich celów zawodowych najbardziej odpowiedni. Zamiast pracy końcowej student zdaje egzamin ustny. Po ukończeniu trwających 3 lata studiów, studenci posiadają pełne kwalifikacje i mogą podjąć pracę na pełny etat. Jeżeli któryś ze studentów chciałby uczyć się korespondencyjnie, powinien posiadać dostęp do Internetu oraz swój adres e-mail²⁷.

Zakres materiału studiów nauki o rodzinie opiera się na zintegrowanej i interdyscyplinarnej wiedzy, która przewiduje zrozumienie rozwoju systemu rodzinnego, jak również dynamiki stosunków rodzinnych. Programy nauczania zazwyczaj podzielone są na część poświęconą rozwojowi człowieka oraz część dotyczącą nauk o rodzinie. Przykładowo pierwsze semestry studiów na Uniwersytecie w Utah²⁸ mają na celu przedstawić przez pryzmat wielu dyscyplin naukowych spojrzenie na rodzinę i wchodzących w jej skład członków. Następnie studenci dokonują wyboru, w której z dziedzin związanych z tematyką rodziny chcą się dalej kształcić. Czasami tematyka związana z rodziną zawężona jest od samego początku studiów. Jak pokazują jednak plany zajęć na poszczególnych uczelniach, tzw. Freshman (student pierwszego roku) uczęszcza na wykłady z bardziej ogólnych zakresowo tematów.

Kolejne semestry studiów na poszczególnych specjalizacjach niosą za sobą odrębne programy nauczania. Przykładowo na Uniwersytecie w Utah – Department

²⁶ www.hotcoursesusa.com/ (11.05.2011).

²⁷ www.hotcoursesusa.com/us/master-of-family-and-consumer-sciences-comprehensive-human-development-and-family-studies-concentration-at-iowa-state-university-52574440-usa.html (11.05.2011).

²⁸ Uniwersytet w Utah proponuje największą ilość specjalizacji z nauk o rodzinie w stopniu licencjata, zob. <http://www.acs.utah.edu/uofu/stu/scheduling/?term=1116&dept=FCS&classtype=g> (15.05.2011).

Family and Consumer Studies można studiować Child Life Program. Studia mają na celu pogłębić świadomość studentów o negatywnym wpływie emocji spowodowanych chorobami czy urazami oraz doprowadzić do zwiększenia troski o psychospołeczne aspekty opieki pediatrycznej. Studia te rozwinęły się na przestrzeni ostatnich 3 lat. Kształcą członków zespołu opieki zdrowotnej, którzy koncentrować się będą na rozwoju społecznym i emocjonalnym dziecka potrzebnym do prawidłowego funkcjonowania jako jednostka oraz jako członek rodziny. Specjaliści opierać się będą na kreatywnych formach zabawy, które pozwolą zmniejszyć stres oraz umożliwią dzieciom skutecznie radzić sobie z chorobami i wszelkimi obrażeniami²⁹. Wśród przedmiotów wykładanych w ramach tej specjalności wymienić możemy: Family Belief System, Parent Child Relation, Family Economic Issues, Strengthening Families³⁰.

W School of Agricultural and Environmental Sciences – Department of Community Planning and Urban Studies (Uniwersytet Alabama) program studiów koncentruje się na relacjach rodzinnych w otoczeniu wielokulturowym. Zajęcia praktyczne i teoretyczne zakładają interdyscyplinarne podejście do rozwiązywania problemów rodziny we współczesnym społeczeństwie. W programie studiów, prócz przedmiotów humanistycznych: psychologia, socjologia, relacje rodzinne, sztuka i projektowanie, historia I wojny światowej, wykładane są przedmioty ścisłe: algebra, biologia, zdrowie człowieka, edukacja psychiczna, kondycja fizyczna.

Uniwersytet w Kansas jest właściwie jedynym uniwersytecie stanowym oferującym studia magisterskie z Nauk o Rodzinie w 7 specjalizacjach: Communication Sciences and Disorders, Life Span Human Development, Personal Financial Planning, Youth Development, Family Life Education and Consultation, Marriage and Family Therapy, Early Childhood Education. Program studiów jest wielowymiarowy. Trudno jest sprecyzować zakres programu na tejże uczelni. Specjalizacja Communication Sciences and Disorders skierowana jest do osób (np. lekarzy), które pomagają dzieciom i dorosłym w przezwyciężaniu barier w każdym aspekcie komunikacji ustnej, pisemnej oraz w przypadku problemów z połykaniem. Program zajęć specjalizacji Life Span Human Development zakłada takie przedmioty jak: gerontologia, studia nad rodziną, zachowanie niemowląt, interakcja rodzic-dziecko: teoria i praktyka, odżywianie, psychologia osobowości, śmierć i umieranie w historii oraz wiele innych, interdyscyplinarnych przedmiotów³¹.

Studia doktoranckie z nauk o rodzinie, jak już wspomniano wcześniej, prowadzi 27 uczelni wyższych. Absolwenci uzyskują tytuł: doktora nauk o rodzinie (Ph.D.-HDFS), doktora z zakresu rozwoju człowieka i studiów nad rodziną (Ph.D. in Human Development and Family Studies), doktora nauk o rodzinie z zakre-

²⁹ www.hotcoursesusa.com/us/bs-in-human-development-and-family-studies-child-life-program-at-university-of-utah-767553-usa.html (11.05.2011).

³⁰ www.acs.utah.edu/uofu/stu/scheduling/?term=1118&dept=FCS&classtype=g (12.05.2011).

³¹ <http://www.hotcoursesusa.com/us/kansas-state-university-72051/all-masters-degree-programs.html?&kwrd=the+family+studies> (22.05.2011).

su rozwoju dziecięcego (Ph.D. in Child Development – Family Studies), doktora nauk humanistycznych – dzieci, młodzież i studia nad rodziną (Ph.D. in Human Sciences – Child, Youth and Family Studies), doktora studiów nad dzieckiem i rodziną (Doctoral Program in Child and Family Studies), doktora z zakresu filozofii w rozwoju człowieka i studiów nad rodziną – statystyka i metodologia, (Doctor of Philosophy in Human Development and Family Studies – Statistics and Methodology) czy też doktora filozofii w rozwoju człowieka i studiów nad rodziną – rozwój zawodowy i praktyka nauczania (Doctor of Philosophy in Human Development and Family Studies – Professional Development and Teaching Practicum)³².

Studia doktoranckie z zakresu nauk o rodzinie promowane są również na wydziałach teologicznych. Przykładowo Uniwersytet w Bethel do uzyskania tytułu doktora dopuszcza absolwentów studiów teologicznych (M.Div)³³. Ponieważ na studiach tych wyłożona została między innymi wiedza z zakresu posługi chrześcijańskiej, eklezjologii, edukacji chrześcijańskiej i ewangelizacji, tytuł doktora z zakresu małżeństwa i studiów nad rodziną (Doctor of Ministry in Congregation and Family Care – Marriage and Family Studies) stanowi doskonale uzupełnienie. Doktoranci koncentrują się na rozwijaniu umiejętności duszpasterstwa wśród rodzin oraz zdobywają wiedzę o tym, jak zapobiegać i rozwiązywać problemy małżeńskie.

Tytuł doktora nauk o rodzinie z największej liczby, bo aż 6 specjalności uzyskać można na Uniwersytecie w Connecticut na wschodnim wybrzeżu. Wydział Human Development and Family Studies oferuje następujące specjalności: Health and Well-being in Social Context, Parenthood and Parent-Child Relations, Marriage and Family Therapy, Prevention and Early Intervention, Gerontology, Couple and Romantic Relationships³⁴. Popularnym jest, że na studiach doktoranckich studenci przystępują do programów badawczych „na zlecenie” firm zewnętrznych czy władz stanowych.

Na jednej z uczelni wyższych, przeznaczonej w szczególności dla kobiet – Texas Woman’s University, zdobyć można każdy ze stopni naukowych w dziedzinie nauk o rodzinie. Studenci studiów doktoranckich, w porozumieniu z komisją doradcą ds. studentów, wybierają na podstawie indywidualnych potrzeb oraz celów zawodowych zajęcia, na które będą uczęszczać. W ramach programu wykładane są następujące przedmioty: Advanced Study of the Lifespan, Theory Building in Family Sciences, Readings in Family Sciences, Advanced Quantitative Research Methods in Family Sciences, Leadership and Staff Development in Family Sciences Programs, Time Management for Families, Teaching Family Sciences³⁵.

³² <http://www.hotcoursesusa.com/us/3-phd-doctoral-degree/usa.html?kwrdr=the+family+studies> (22.05.2011).

³³ Master of Divinity.

³⁴ www.hotcoursesusa.com/us/university-of-connecticut-72129 (11.05.2011).

³⁵ www.twu.edu/downloads/family-sciences/phd-family-studies.pdf (12.05.2011).

ZAKOŃCZENIE

Nauki o rodzinie stanowią odpowiedź na pojawiające się w społeczeństwie amerykańskim wyzwania. Już nie tylko możliwość zdobycia stopni naukowych w dziedzinie nauk o rodzinie, ale też liczba specjalności potwierdzają ten fakt. Trudno jest na podstawie danych uczelni wyższych zgeneralizować, jaka grupa społeczna, członkowie których mniejszości narodowych czy też mieszkańcy jakiej części Ameryki wybierają tą specjalizację. Jej popularność jest niewspółmiernie duża w porównaniu z krajami europejskimi. Świadczyć o tym mogą nie tylko ilość wydziałów, na których można studiować nauki o rodzinie, ale również ich forma. Ponieważ szkolnictwo amerykańskie nie zakłada żadnych barier wiekowych dla chcących podjąć edukację, forma korespondencyjna (on-line) jest w tej sytuacji najbardziej dogodnym rozwiązaniem. Studia te przeznaczone są dla osób chcących uzupełnić swoje kompetencje zawodowe lub też chcących zmienić swoje kwalifikacje ze względu na potrzeby rynku pracy. Wąskie specjalizacje nauk o rodzinie świadczą o społecznym zapotrzebowaniu na osoby z takimi kompetencjami. Co ważne, każda z uczelni amerykańskich w swojej broszurze informacyjnej poświadcza, iż na absolwentów kierunku Nauki o Rodzinie czekają stanowiska pracy, konkretne stawka zarobkowa (w zależności od uzyskanego stopnia naukowego) oraz społeczna aprobatą.

Przedstawiona prezentacja stanowi jedynie punkt wyjścia do głębszej analizy dyscypliny nauki o rodzinie w perspektywie amerykańskiej. Ogromna ilość uczelni, szereg wydziałów oraz różnorodność specjalizacji stanowią mogą podwaliny do pracy opisującej fenomen tej dyscypliny naukowej.

SUMMARY

Family studies in the perspective of U.S. higher education.

Outline description

At the beginning of article describes how to create the Family Studies in American society. Describes from the beginning, because until the twentieth century, the history of Family Studies and include author Ernest R. Groves. To be able to describe where the Family Studies are in U.S. higher education was necessary to show in detail the kinds of universities and describe what degrees you can get there. Place of Family Studies has been shown from the perspective of several major universities. These are schools where the Family Studies are very popular, studying them very large number of students in the various programs.

Key words: family, Family Studies, American education, Ernest R. Groves

NOTY O AUTORACH

ANTONI BARTOSZEK, ks. dr hab., ur. 1968 r. w Rudzie Śląskiej; prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog moralista; doktorat – 1999 (KUL), habilitacja – 2010 (UŚ); od 2001 r. – adiunkt w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (najpierw w Katedrze Psychologii Religii, Pedagogiki oraz Katolickiej Nauki Społecznej, następnie w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości; od 2010 r. – kierownik Zakładu Nauk o Rodzinie); także od 2001 r. – kapelan w Ośrodku dla Niepełnosprawnych w Rudzie Śląskiej; autor książek, m.in: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000; *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009; redaktor książek oraz autor ok. 40 artykułów naukowych. Adres do korespondencji: antbar@poczta.onet.pl

BOGDAN BIELA, ks. dr hab., ur. 1959 r., prezbiter archidiecezji katowickiej, pastoralista. Doktorat – 1991 (KUL), habilitacja – 2006 (UO). Od 1991 do 2001 r. wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym. Od 2001 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor m.in. książek: *Wyphłn na głębię miłości*, Katowice 2001; *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004; *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006 oraz ponad 200 artykułów naukowych oraz popularnonaukowych z zakresu teologii pastoralnej.

EWA BUDZYŃSKA, prof. UŚ, dr hab.; studia magisterskie i doktoranckie – Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie; habilitacja – Wydział Nauk Społecznych UŚ w Katowicach (2008); profesor nadzwyczajny UŚ (2010); od 1991 r. – pracownik naukowy Instytutu Socjologii WNS UŚ w Katowicach; autorka książki: *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007 oraz kilkudziesięciu artykułów, przede wszystkim z zakresu socjologii rodziny, socjologii moralności i socjologii religii; współredaktorka książek: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich na przykładzie Katowic*, Katowice 1999; *Rodzina i praca między tradycją a współczesnością*, Katowice 2010; adres: ewa.budzynska@us.edu.pl

IRENEUSZ CELARY, ks. prof. UŚ dr hab., ur. 1964 r., prezbiter archidiecezji katowickiej, pastoralista i liturgista. Doktorat – 1998 (PAT), habilitacja – 2004 (UO), prof. nadzwyczajny – 2010 (UŚ). Od 2004 r. adiunkt, a od 2010 r. profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 2010–2012 stypendysta Uniwersytetu Wiedeńskiego. Autor i redaktor książek, m.in. *Pastoralne wskazania dotyczące liturgii sakramentalnej*,

Katowice 1998; *Obrzędowość świecka jako wyzwanie dla życia duszpastersko-liturgicznego*, Katowice 1999; *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w archidiecezji katowickiej*, Katowice 2000; *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i „główne” miejsca jej urzeczywistniania*, Opole 2004; autor ponad 80 artykułów naukowych z zakresu teologii pastoralnej i liturgiki.

ALOJZY DROŻDŻ, ks. prof. dr hab., ur. 1950 r. w Nowym Sączu prezbiter diecezji tarnowskiej, teolog moralista. Dwa doktoraty (KUL 1982, Accademia Alfonsiana – Uniwersytet Laterański – 1985). Od 1985 r. pracownik naukowy Instytutu Teologicznego w Tarnowie, afiliowanego do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1992–1997 – rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Habilitacja – 1997. Od 1997 r. kierownik Instytutu Nauk o Rodzinie KUL i pracownik tej uczelni. Od 2005 r. kierownik Zakładu Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor ponad 30 monografii książkowych i w ostatnich latach ponad 200 artykułów w kraju i za granicą z zakresu teologii moralnej.

GRZEGORZ IGNATOWSKI, ks. dr hab., ur. w 1960 r., prezbiter archidiecezji łódzkiej, teolog ekumenista. Doktorat w 1996 r. w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, habilitacja w 2006 r. w Uniwersytecie Opolskim. Od 1996 do 2004 r. wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i w Instytucie Teologicznym w Łodzi. Od 2004 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Ekumenicznej (od 2010 Zakład Misjologii i Teologii Ekumenicznej) Uniwersytetu Śląskiego. Członek Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem przy Radzie Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego. Autor ośmiu książek, m.in. *Inicjatywy Kościoła katolickiego we Francji na rzecz dialogu katolicko-żydowskiego*, Katowice 2004; *Ojcowie Soboru Watykańskiego II wobec „Nostra aetate”*; Katowice 2007, *Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*, Katowice 2007; *Zmierzając ku braterstwu*, Katowice 2008; *Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*, Katowice 2008 oraz ponad osiemdziesięciu artykułów na temat dialogów międzyreligijnych i ekumenicznych; adres: gignatowski@wp.pl

WERONIKA JUROSZEK, dr, ur. 1976 r., psycholog; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Doktorat – 2008 (UKSW). Autorka książki: *Autoprezentacja młodzieży szkolnej. Emocjonalne i poznawcze konsekwencje depręgującej i faworyzującej autoprezentacji u młodzieży z wysokim i niskim lękiem społecznym*. Interesuje się zagadnieniem lęku społecznego, autoprezentacji w sytuacji powodzenia i niepowodzenia, postrzeganiem postaw rodzicielskich przez dzieci.

JAN HOLEKSA, prof. zw. dr hab., biolog, pracownik naukowy Instytutu Botaniki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Zajmuje się ekologią ekosystemów leśnych oraz ochroną przyrody. Jest członkiem Komitetu Ekologii i Komitetu Botaniki PAN.

Przewodniczy Sekcji Geobotaniki i Ochrony Szaty Roślinnej Polskiego Towarzystwa Botanicznego. Jest wiceprzewodniczącym Rady Naukowej Babiogórskiego Parku Narodowego oraz członkiem Wojewódzkiej Komisji Ochrony Przyrody w Katowicach. Uczestniczy w pracach rad redakcyjnych trzech czasopism poświęconych ekologii i ochronie przyrody. W jego dorobku znajduje się kilkadziesiąt prac naukowych z zakresu ekologii roślin i ekologicznych podstaw ochrony przyrody, a także liczne opracowania popularyzujące wiedzę o życiu lasu i wartościach przyrodniczych naszego kraju. Od trzech lat jest studentem teologii w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

WITOLD KANIA, ks. dr, ur. 1967 r., prezbiter archidiecezji katowickiej. Doktorat – 2002 (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania). Od 2004 r. – adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej, a obecnie (2010) Teologii Fundamentalnej i Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, redaktor opracowań zbiorowych, autor kilkunastu artykułów naukowych. Zainteresowania naukowe: metaetyka, etyka analityczna, teorie bioetyczne, bioetyczna analiza przypadków klinicznych. Członek Komisji Bioetycznej Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach. Kapelan Zakonu Rycerzy Kolumba w Archidiecezji Katowickiej.

GRZEGORZ KASZAK, bp dr, ur. 1964 r.; doktorat – 1998 (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża w Rzymie); w latach 1992–2002 – pracownik Papieskiej Rady ds. Rodziny; 2002–2008 – rektor Polskiego Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie; 2007–2009 – sekretarz Papieskiej Rady ds. Rodziny; od 2009 – biskup diecezjalny diecezji sosnowieckiej; członek Rady ds. Rodziny przy Konferencji Episkopatu Polski.

ALEKSANDRA KŁOS, mgr socjologii i teologii; doktorantka w Zakładzie Nauk o Rodzinie w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; od 2009 r. – pracownik międzynarodowej korporacji.

KSAWERY KNOTZ, dr, ur. 1965 r., kapłan kapucyn; duszpasterz małżeństw i rodzin; doktorat – (1999) (KUL); od 2000 – wykładowca teologii pastoralnej w WSD Braci Mniejszych Kapucynów; autor książek, m.in.: *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001; *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, Częstochowa 2009; redaktor portalu internetowego www.szansa-spotkania.net

MARIOLA KOZUBEK, dr, ur. 1959, pedagog; doktorat – 2009 (KUL). Współredaktor (z T. Czakańskim i W. Sztykiem) tomu nr 9 „Szkoła Seraficka”, Katowice 2011, autorka 30 artykułów naukowych z zakresu pedagogiki. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół zagadnień związanych z pedagogiką rodziny, zwłaszcza w aspekcie wielokulturowości.

LIVIO MELINA, ks. prof. zw. w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II, gdzie od 2006 r. jest dyrektorem. Kapłan, ur. w Adria we Włoszech; teolog moralista. Ukończył studia na Uniwersytecie w Padwie, na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz na Uniwersytecie Laterańskim, uzyskując kolejno magisterium z filozofii, licencjat z teologii moralnej oraz doktorat z teologii; *Visiting Professor* w Waszyngtonie (USA) i w Melbourne (Australia); prowadził wykłady i konferencje we Francji, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Szwajcarii, Indii, Meksyku, Brazylii, Argentynie i Chile; członek zwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej oraz konsultor Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia; dyrektor naukowy czasopisma „Anthropotes”, a także członek komitetu doradczego międzynarodowego czasopisma „Communio”; współpracuje także z włoskimi i międzynarodowymi czasopismami („The Thomist”, „La Scuola Cattolica”, „Medicina e Morale”, „La Società”, „Il Nuovo Areopago”, „Logos”, „Path”). Autor podręcznika z teologii moralnej (wraz z J. Noriegi i J.J. Pérez-Soba): *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena 2008. Jest autorem wielu innych publikacji, m.in.: *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987; Milano 2005²; *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano 1993; *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale M. 1996; *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma 2001; *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Venezia 2006; *L'azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Siena 2008; *Liebe auf Katholisch. Ein Handbuch für heute*, Augsburg 2009; *Imparare ad amare alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena 2009; *The Epiphany of Love. Toward a Theological Understanding of Christian Action*, Grand Rapids MI, 2010; *Building a Culture of the Family: the Language of Love*, New York 2011.

PIOTR MORCINIEC, ks. prof. dr hab., ur. 1960 r. w Raciborzu; prezbiter diecezji opolskiej. Od 1994 r. prowadzi zajęcia z bioetyki i teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie WT UO; kierownik Katedry Bioetyki i Etyki Społecznej; członek Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetyki oraz wielu krajowych i międzynarodowych organizacji naukowych. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół problematyki bioetycznej, zagadnień antropologii moralnej, etyki małżeństwa i rodziny. Autor m.in. monografii: *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych*, *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich* oraz redaktor wielu publikacji i około stu artykułów naukowych.

WOJCIECH SURMIAK, ks. dr, ur. 1975 r., prezbiter archidiecezji katowickiej; teolog moralista; doktorat (KUL JPII, 2007); adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego; sekretarz Redakcji

„Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”; opiekun praktyk zawodowych studentów kierunku nauki o rodzinie. Główne zainteresowania badawcze: bioetyka i jej źródła, moralność małżeńska i rodzinna, etyka życia religijnego. Autor książki – *Opcja na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II* (Katowice 2009) oraz artykułów z zakresu historii teologii moralnej, teologii moralnej ogólnej i bioetyki. Podejmuje także pracę translatorską z języka angielskiego, francuskiego i włoskiego. Mieszka w Katowicach. Adres do korespondencji: wojciech.surmiak@us.edu.pl

IDA SZWED, dr, psycholog, logopeda; doktorat – 1999 (Wydział Pedagogiki i Psychologii UŚ); od 1991 asystent, od 2000 adiunkt w Zakładzie Psychologii Rozwoju i Wychowania Instytutu Psychologii UŚ; współpraca z ośrodkiem adopcyjno-opiekuńczym w Katowicach, praktyka psychologiczna; zainteresowania: psychologia rozwojowa, systemy rodzinne, w tym szczególnie adopcyjne, mowa i język. Adres do korespondencji: ida.szwedka@gmail.com

MAREK WÓJTOWICZ, dr, ur. 1970 r., filozof, psycholog, pedagog. Doktorat – 2002 (UŚ). Od 2001 asystent, od 2002 adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie w Zakładzie Nauk o Rodzinie. Autor książki *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice 2005; współredaktor (z W. Kanią) pracy zbiorowej *Filozofia a śmierć*, Katowice 2007; autor ponad 20 artykułów naukowych z zakresu filozofii, psychologii i pedagogiki.

ARKADIUSZ WUWER, ks. dr, ur. 1966 r., prezbiter archidiecezji katowickiej, socjolog i teolog. Doktorat – 1999 (PUST, Rzym). W latach 1999–2001 wykładowca katolickiej nauki społecznej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym. Od 2001 r. adiunkt w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od 2009 r. przewodniczący Sekcji Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej w Polsce. Redaktor serii wydawniczej „Wartości Śląska” oraz autor lub współredaktor m.in.: „Caritas” w globalnej wiosce, Katowice 2006; *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna*, Katowice 2007; *Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna*, Katowice 2011. Autor ponad 30 artykułów naukowych i kilkudziesięciu popularyzujących katolicką naukę społeczną. Adres: arkadiusz.wuwer@us.edu.pl

