Studia Redemptorystowskie

nr 9/2011/2

Studia
Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 9/2011/2

HOMO DEI
Kraków 2011

Numer przygotowali:
O. dr Mirosław Pawliszyn CSsR
Ks. dr Michał Tunkiewicz

Recenzent:
Ks. dr hab. Piotr Duksa

Adres redakcji:
Studia Redemptorystowskie
ul. Karolkowa 49
01-203 Warszawa
(022) 578 42 05; 501 149 237
mipawl@interia.pl
www.redemptor.pl/studia

Korekta:
Paulina A. Lenar

Okładka, design:
Małgorzata A. Batko

Skład komputerowy:
Tomasz Sekunda

© **Wydawnictwo HOMO DEI**
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków
tel. 12 656-29-88
fax 12 259-81-21
www.homodei.com.pl
e-mail: dystrybucja@homodei.com.pl

ISSN 1731-71-0X

Druk i oprawa:
Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN Sp. z o.o.

nakład: 50 egz.

Wprowadzenie

Podstawą struktury społecznej jest rodzina. Od jej szczęścia, stabilności i dojrzałości zależy siła i funkcjonowanie państwa. Na tę zależność zwracają uwagę ludzie nauki takich dyscyplin jak: socjologia, pedagogika, psychologia i teologia, stwierdzając, iż szczęście osoby i społeczności ludzkiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Współcześnie obserwuje się kryzys wartości, który dotyka nie tylko poszczególnych osób, ale i rodziny. Ponadto coraz więcej rodzin ma trudne warunki materialne i mieszkaniowe. Trudna sytuacja ekonomiczna prowadzi do spadku liczby zawieranych małżeństw, obniżenia dynamiki prokreacji. Hedonistyczne i konsumpcyjne nastawienie małżonków powoduje rozpad wielu małżeństw, szczególnie we wczesnym okresie ich trwania. Młodzi zawierający małżeństwo nie są też właściwie przygotowani do życia we „wspólnocie miłości". Decyzję o zawarciu małżeństwa często podejmują ze względu na dziecko, które ma przyjść na świat.

Wprawdzie na temat małżeństwa i rodziny powstało wiele opracowań, niemniej okazuje się, iż jest jeszcze wiele aspektów życia małżeńsko-rodzinnego, które wymagają przeprowadzenia oddzielnej refleksji naukowej. Zauważalny kryzys małżeństwa i rodziny (ciągle wzrastająca liczba rozwodów) zmusza ludzi nauki do podejmowania badań i wypracowywania takich wzorców postępowania, które zachęcałyby młodych do zawierania małżeństw i zakładania „zdrowych rodzin", a żyjących w rodzinach – do trwania w jedności.

Podstawą każdej personalnej relacji jest dialog. Jest on szczególnie istotny w relacjach rodzinnych. Niniejsza publikacja swą tematyką włącza się w tę naukową refleksję nad rodziną, ukazując zróżnicowane aspekty jej funkcjonowania.

Ks. dr Wojsław Czupryński
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Katechetyki i Pedagogiki

Katechumenat rodzinny w myśli ks. Franciszka Blachnickiego jako odpowiedź na wyzwania współczesności

Kościół doświadcza siebie w konkretnej sytuacji świata współczesnego. Zmiany w religijności ostatnich dziesięcioleci stanowią konkretne dla niego wyzwanie, na które – wierny swej posłudze – winien odpowiedzieć. Jednym z tych, którzy próbowali podejmować współczesne sobie problemy, był ks. Franciszek Blachnicki, wybitny pastoralista, twórca polskiej szkoły duchowej formacji laikatu i założyciel Ruchu Światło-Życie, największego w Polsce ruchu o charakterze ewangelizacyjnym i formacyjnym. Cała jego naukowa i duszpasterska działalność znajduje najgłębszą motywację w trosce o poszukiwanie nowych, adekwatnych i skutecznych form zbawczej posługi Kościoła. Sam ks. Franciszek Blachnicki tak to ujmował: „Kościół jako rzeczywistość dynamiczna, jako lud Boży, świątynia i matka wiernych, musi patrzeć w przyszłość, troszczyć się o pokolenia zdążające ku niemu, dorastające, musi je przygotować Panu. Ta troska jest stałą funkcją Kościoła, ale zmieniają się jej formy wyrazu, zależnie od konkretnych, historycznych uwarunkowań. W tym sensie mówimy, że Kościół zawsze musi mieć swój katechumenat, choć zmienia się jego forma. Katechumenat zawsze musi się zwracać do człowieka t e j g o d z i n y (*kairos*). W zmianie postaci katechumenatu aktualizuje się w każdej epoce żywa troska zbawcza Kościoła”[1].

Ks. Franciszek Blachnicki, otwarty na inspiracje płynące z Soboru Watykańskiego II, obdarzony szczególną zdolnością krytycznego osądu rzeczywistości, a zarazem wielkim zmysłem wiary, poszukiwał nowych form duszpasterstwa i katechezy. Owocem jego naukowej refleksji i doświadczeń w przestrzeni duszpasterskiej praktyki jest zaproponowany Kościo-

[1] F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna*, Warszawa 2006, s. 37.

łowi w Polsce katechumenalny styl formacji chrześcijan, urzeczywistniony w Ruchu Światło-Życie.

Ks. Franciszek Blachnicki pełnił swoją posługę kapłańską w okresie ofensywnego działania władzy komunistycznej, dążącej do kształtowania laickiego i totalitarnego charakteru państwa. Nie ma potrzeby, aby w ramach niniejszego opracowania w sposób pełny i szczegółowy ukazywać historię zmagań Kościoła z systemem komunistycznym. Zostaną przywołane jedynie te wydarzenia, które wydają się stanowić niezbędną ilustrację kontekstu społeczno-cywilizacyjnego, jak również te fakty, które mniej lub bardziej pośrednio związane są z osobą i dziełem ks. Blachnickiego i genezą idei deuterokatechumenatu.

W koncepcji państwa komunistycznego nie było miejsca na Kościół jako niezależną instytucję, wywierającą wpływ na życie społeczne. Ustrój totalitarny zmierzał do usunięcia religii z życia publicznego, a zarazem do ateizacji społeczeństwa poprzez laicyzację sterowaną. Można w niej wyróżnić dwa kierunki: z jednej strony, całkowite usuwanie *sacrum* z życia publicznego, z drugiej, propagowanie ateizmu pod pozorami szerzenia świeckości i światopoglądowej wolności. W procesie tej odgórnej i kierowanej laicyzacji, dokonywanej w sposób mniej lub bardziej zakamuflowany, uczestniczyło wiele państwowych organizacji. Szczególnie prężne w tym zakresie było Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej[2].

W systemie oświaty formułowano dwie kluczowe zasady: naukowości (oczywiście w sensie marksistowskiego światopoglądu) oraz świeckości nauczania i wychowania. Dla nauczyciela zalecaną postawą było promowanie światopoglądu świeckiego, natomiast całkowicie zakazaną – upowszechnianie własnych poglądów religijnych. Względem nauczycieli występujących przeciw marksistowskiej teorii nauczania i wychowania stosowano całą gamę nacisków i perswazji, np. nieustanne wizytacje i kontrole, które sprawdzały ich sposób postępowania, pozbawiały poczucia podmiotowości, wzmagały lęk. Zmierzano także do ograniczenia wpływu wychowawczego rodziców przez niemalże całkowite wypełnienie czasu ucznia.

Kiedy w 1950 roku Sejm ogłosił Kodeks rodzinny (ustawa z dnia 27 czerwca 1950 roku) sankcjonujący rozwody i małżeństwa cywilne,

[2] Formy działania TKKŚ były bardzo bogate: odczyty w zakładach pracy; Uniwersytety Powszechne dla Rodziców przy szkołach, przedszkolach i zakładach pracy; Koła Młodych Racjonalistów, Kluby Myśli Świeckiej w ośrodkach akademickich; podyplomowe studia etyczno-religioznawcze; Kluby Kultury Świeckiej w środowiskach młodzieży robotniczej; Młodzieżowe Uniwersytety Kultury Świeckiej w środowiskach młodzieży wiejskiej, a nawet poradnie przedmałżeńskie przy Urzędach Stanu Cywilnego.

Kościół rozpoczął organizowanie duszpasterstwa rodzin. Sukcesywnie tworzony i wdrażany był program duszpasterstwa na rzecz rodziny. Na szczeblu centralnym została powołana Komisja Episkopatu ds. Rodziny, która wybrała krajowego duszpasterza rodzin oraz krajową instruktorkę duszpasterstwa rodzin[3]. Ich zadaniem było przygotowywanie programów w zakresie studium teologicznego, przygotowanie do małżeństwa, apostolstwa grup małżeństw i naturalnego planowania rodziny. W każdej kurii powstawały wydziały duszpasterstwa rodzin, a w każdej większej parafii tworzone ośrodki poradnictwa rodzinnego. Wszyscy narzeczeni przygotowujący się do ślubu kościelnego byli zobowiązani do udziału w konferencjach i kursach przedmałżeńskich[4].

Pobieżny ogląd sytuacji religijnej w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach może uspokajać. Pojawiały się już w latach 50. XX wieku istotne pytania, które także dziś nie straciły aktualności. Czy obecność mas w Kościele jest dostatecznym wskaźnikiem jakości wiary? Na ile zewnętrzne formy religijności są wyrazem wiary, a na ile tradycji i potrzeby emocjonalnej? Czy oddziela się od siebie zasadniczo dwie różne rzeczywistości, jakimi są wiara i religijność oraz narodowa tradycja? Ten swoisty związek katolicyzmu z polskością wydaje się jednak słabością tego pierwszego. Autentyczne chrześcijaństwo buduje swą siłę na Bogu i wartościach nadprzyrodzonych. Wszelkie uwikłanie wiary w struktury historyczne i społeczne jest źródłem jej słabości. Struktury narodowe, społeczne, kulturowe ze swej natury ulegają przeobrażeniom i nigdy nie będą stanowiły trwałego oparcia dla wiary. Dlatego tak istotne jest rozróżnienie dwóch rzeczywistości: wiary i religijności, czy raczej należałoby powiedzieć, religijnego tradycjonalizmu[5].

Od lat 50. XX wieku rozpoczął się dynamiczny postęp cywilizacyjny. Technicyzacja życia nie pozostała bez wpływu na kondycję wiary i religijności. W epoce nauki, erze atomowej, astronautycznej, elektronicznej, coraz większe stawało się poczucie niezależności i samodzielności człowieka. Idea Boga zaczęła się wydawać przestarzała i niepotrzebna. „Techniczno-naukowy postęp i duchowy rozwój człowieka rozminęły się. Człowiek zajął się prawie wyłącznie swoim materialnym postępem. Teraz staje się ofiarą własnej twórczości (…), zostaje sam programowany, manipulowa-

[3] Zob. K. Meissner, *Doświadczenia duszpasterskie z Polski*, „Ateneum Kapłańskie" 1981, nr 434, s. 415–421.

[4] B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 8, Lublin 1996, s. 506–507.

[5] Zob. W. Dudek, *Współczesna próba oceny religijności polskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 1957, nr 290, s. 398.

ny i degradowany"[6]. Społeczeństwo drugiej połowy XX wieku uległo intensywnej transformacji, której nie da się porównać z żadnymi innymi zmianami w całej historii industrializacji[7]. Rozwój techniczny nie tylko stymulował zmiany „w otoczeniu człowieka", ale także stworzył nową świadomość, która jest rodzajem współczesnego pelagianizmu[8].

Analiza współczesnej sytuacji dowodzi, że intensywnie dokonujące się przekształcenia na płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i politycznej okazały się niewystarczające, aby urzeczywistnić ideały wolności w życiu jednostek, jak i społeczeństwa. W takim kontekście niemal profetycznie brzmią słowa ks. Blachnickiego, który charakteryzując współczesnego sobie człowieka, posłużył się następującymi określeniami: człowiek zdezintegrowany, człowiek konsumpcyjny, człowiek wyczynowy i człowiek stada[9]. Dezintegracja człowieka to wewnętrzne rozdarcie pomiędzy umysłem a wolą, pomiędzy wyznawanymi ideałami a postawą życiową. Przyczyny owej schizofrenii mogą być zewnętrzne (terror opinii publicznej, tzw. poprawność polityczna) lub wewnętrzne (uleganie namiętnościom, przedkładanie ponad prawdę tego, co przyjemne). Człowiek konsumpcyjny dąży przede wszystkim do posiadania i korzystania z dóbr materialnych. Sztucznie poszerzając skalę potrzeb, staje się pasywny i mało twórczy. Jego życie coraz bardziej przypomina wegetację. Człowiek wyczynowy (człowiek sukcesu) koncentruje wszystkie swoje siły, cały swój potencjał w jakiejś ściśle wyspecjalizowanej dziedzinie. Na podstawie osiągniętych sukcesów buduje wartość osoby. Tym samym dochodzi do deprecjacji osoby ludzkiej. Liczy się sukces, a nie człowiek.

Wszystkie przedstawione wyżej zjawiska prowadzą do uprzedmiotowienia człowieka i jego depersonalizacji. Człowiek zamiast być podmiotem wolnym, w pełni o sobie decydującym, staje się zakładnikiem panującej mody, publicznej opinii. Bezrozumnie upodabnia się do ogólnie lansowanego modelu życia, stając się marionetką uzależnioną od społecznych mechanizmów. Scjentystyczny pogląd na świat marginalizuje lub wprost odrzuca wiarę i wartości religijne jako znaczące dla ludzkiego życia. Można zauważyć następującą prawidłowość: społeczeństwa na wysokim stopniu cywilizacyjnym i o wysokim standardzie życia swoich obywateli stały się społeczeństwami typowo świeckimi[10].

6 P. Bosmans, *Miłość sprawia codziennie cuda*, Warszawa 1997, s. 17.
7 Zob. U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995, s. 535–545.
8 Zob. J. Brun, *Nowe poganizmy*, „Communio" 1982, nr 6, s. 121–122.
9 Zob. F. Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka*, w: tenże, *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe*, Carlsberg 1985, s. 111.
10 Tamże, s. 112–114.

Ks. Blachnicki podpowiada rozwiązania, które wydają się stanowić skuteczną pomoc także w obecnej sytuacji. Transformacji ustrojowej musi towarzyszyć wysiłek przemiany ludzkiego serca i myślenia. Te procesy wzajemnie się przenikają i warunkują. „Należy widzieć trzy zakresy zadań realizowanych równolegle, względnie jako trzy kolejne, następujące po sobie etapy: suwerenność osoby, suwerenność wspólnoty, suwerenność układów społeczno-gospodarczych i kulturowych”[11]. Źródłem i przejawem suwerenności osoby jest prawo do wolnej decyzji oraz wierność wobec nakazów sumienia. Tej suwerenności może pozbawić człowieka jedynie lęk. Przezwyciężenie lęku na rzecz prawdy i innych wartości czyni człowieka wolnym nawet w sytuacji zewnętrznego zniewolenia. Suwerenność osoby ludzkiej jest fundamentem wszelkiej innej suwerenności. Ks. Blachnicki uzasadnia dalej, że urzeczywistnianie suwerenności wewnętrznej jest w pełni możliwe tylko wtedy, gdy działaniu ludzkiemu towarzyszy motywacja religijna. Jedynie w perspektywie Krzyża można przyjąć i zrozumieć sens ofiary ponoszonej w obronie prawdy. Człowiek dla swojego pełnego rozwoju potrzebuje wspólnoty. Wspólnota, z jednej strony, jest oparciem dla realizacji suwerenności konkretnej osoby, a z drugiej, sama staje się suwerennym podmiotem w społeczeństwie. Rozwijanie suwerenności personalnej i suwerenności wspólnot umożliwia z kolei budowanie suwerennych systemów i układów społecznych[12].

Coraz szybsze tempo życia, ustawiczność zmian powoduje wzrastające poczucie dezorientacji. Bardzo szybko nieaktualne stają się dawne sposoby myślenia, odczuwania i wartościowania. Tym samym stracony zostaje punkt odniesienia dla dokonywanych wyborów, ocen moralnych. To typowe zjawisko dla społeczeństwa pluralistycznego, w którym maleje zaufanie do autorytetów, przy równoczesnej gloryfikacji znaczenia osobistej decyzji i wyboru. Badania wykazują duże tempo wzrostu katolików o religijności selektywnej, przez co słabnie ich więź ze wspólnotą Kościoła[13]. Można zatem mówić o dwóch nieodwracalnych procesach kulturowo-społecznych. Z jednej strony, dokonuje się prywatyzacja religijności, z drugiej, marginalizacja kościelności. Pierwszy proces stymuluje kształtowanie się religijności osobowej i etycznej, która wyraża się głównie w emocjonalnym przywiązaniu do wiary oraz poszukiwaniu osobistego kontaktu z osobowym Bogiem.

---

11 F. Blachnicki, *Prawda. Krzyż. Wyzwolenie*, Carlsberg 1985, s. 200.

12 Tamże, s. 201–205.

13 Tylko w ciągu 10 lat (1967–1976) odsetek katolików o religijności selektywnej wzrósł o 6%. Zob. J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 1979, nr 76, s. 60.

Drugi proces to przede wszystkim zerwanie związku katolików z Kościołem jako instytucją oraz porzucenie religijnych praktyk i doktryny. W środowisku miejskim ten proces przebiega jeszcze bardziej dynamicznie. Oba te zjawiska stanowią wytłumaczenie, dlaczego model religijności masowej i tradycyjnej jest w stanie stale pogłębiającego się kryzysu[14].

Brak mocnego zakorzenienia w wierze sprawia, że człowiek łatwiej otwiera się na rozmaite manipulacje i poszukiwania nowych form duchowości. W ostatnich dwudziestu latach z ogromnym dynamizmem rozprzestrzeniają się sekty, ruchy religijne, które budują religię w oparciu o systemy kultur i religii Dalekiego Wschodu, tradycji pogańskich, praktyk szamańskich i magicznych. Jak pokazują badania socjologiczne, wielu polskich katolików, mimo jasnej deklaracji o przynależności do Kościoła katolickiego, wierzy w reinkarnację, przyjmuje za prawdę jedność wszystkich religii, akceptuje astrologię, ufologię czy okultyzm[15]. Socjologowie zauważają, iż społeczności lepiej wykształcone i uposażone, mieszkańcy dużych miast są bardziej podatni na przyjmowanie twierdzeń o charakterze paranaukowym, stwarzających pozory prawdziwej nauki, przynależących do tzw. wysokiego nurtu New Age. Natomiast osoby słabiej wykształcone, o niższym statusie społecznym i materialnym, otwierają się na treści o charakterze zabobonnym i magicznym, które kojarzyć należy z tzw. niskim nurtem New Age[16].

Szybkie tempo industrializacji i urbanizacji rodzi kolejne zjawisko, które określić można mianem nomadyzmu XX wieku[17]. Intensywny rozwój dużych miast stwarza nowe miejsca pracy, co skutkuje dużą migracją ze wsi i małych miast do wielkich aglomeracji. Troska o coraz wyższy status ekonomiczny i gloryfikacja kultury materialnej, w której dla człowieka 'być' znaczy produkować, a 'żyć' znaczy posiadać, powoduje częste zmiany miejsca pracy i zamieszkania. Związki międzyludzkie stają się przez to frag-

[14] Badania W. Piwowarskiego przeprowadzone w Płocku (1969), Puławach (1969) i Nowej Hucie (1970) wskazują, że katolicy o religijności selektywnej stanowią 30% ogółu wierzących. Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym – studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 360–364.

[15] Według analiz Centrum Badania Opinii Społecznej, 95% Polaków uważa się za katolików. Jednak 34% ankietowanych wierzy w reinkarnację, 23% w UFO, a 12% przyznało się do posiadania amuletów, talizmanów lub jakiś innych przedmiotów przynoszących szczęście. Zob. Komunikaty z badań CBOS z cyklu „Aktualne problemy i wydarzenia": *Wiara Polaków*, 13–18 marca 1997, s. 13.

[16] Zob. A. Białowąs, *O recepcji nowych treści religijnych w świadomości polskiego społeczeństwa przełomu XX i XXI wieku*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 1098–1100.

[17] Zob. J. Pałyga, *Na drodze wiary i niewiary. Trudności religijne dzisiejszego człowieka*, ComP 8 (1988), nr 3, s. 4–5.

mentaryczne i rozluźnione[18]. Trzeba także zauważyć, że środowisko wielkich aglomeracji miejskich nie grupuje swoich mieszkańców na zasadzie więzi bezpośredniej. Anomii[19] i atomizacji sprzyja także proces dyferencjacji i racjonalizacji życia miejskiego, co w konsekwencji prowadzi do kształtowania się postaw utylitaryzmu i indywidualizmu[20]. Ponieważ spotkanie w świecie realnym staje się trudne, rodzą się relacje o charakterze wirtualnym. Gwiazdy kina, telewizji, estrady, zastępując przyjaciół, sąsiadów, kolegów, zaczynają odgrywać znaczącą rolę: kształtują gusta, proponują nowe modele postępowania, narzucają styl życia. Współczesną cywilizację określa się mianem „industrializacji ducha"[21]. Na świat wewnętrzny człowieka w bardzo znaczący sposób oddziałuje kultura masowa, której głównym orężem są środki masowego przekazu: Internet, telewizja i prasa. Szczególnie narażonymi ich odbiorcami są dzieci i młodzież, pozbawione umiejętności krytycznego oglądu rzeczywistości, a tym samym szczególnie podatne na manipulację.

J. Mastalski, analizując istniejące zjawiska, dokonuje opisu społeczno-kulturowej sytuacji młodego pokolenia czasów obecnych. Można ją scharakteryzować, posługując się następującymi hasłami:

1. Nonkonformizm – odrzucenie autorytetów z jednoczesnym zwróceniem się w stronę wygodnych „idoli".
2. Totalny relatywizm – odrzucenie obiektywnej prawdy w każdej dziedzinie życia.
3. DINKS (ang. *double income, no kids* – podwójny dochód, żadnych dzieci) – odrzucenie tradycyjnego modelu rodziny na rzecz tzw. układu partnerskiego bez zobowiązań.
4. Manipulacja medialna – stymulująca proces bezkrytycznej introcepcji i permisywizmu wobec własnych postaw[22].

Nie można jednak konstruować prostej zależności, która nakazywałaby w rozwoju cywilizacyjnym widzieć jedynie zagrożenie dla sfery religijności. Zauważyć trzeba, że przemiany kulturowe mają także swój pozytywny udział w kształtowaniu religijności. Kontestując bowiem niedojrzałą religijność, oczyszczają ją z form magicznych[23]. Religijność niedorozwinię-

[18] Tamże, s. 5.

[19] Anomia polega na rozkładzie wartości i więzi w społeczeństwie. Zob. J. Wertenstein-Żuławski, *Dzieci anomii*, „Przegląd Powszechny" 1986, nr 9, s. 364–368.

[20] Zob. J. Ziółkowski, *Urbanizacja, miasto, osiedle – studia socjologiczne*, Warszawa 1965, s. 141–142.

[21] Zob. A . Kłosowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1980, s. 94.

[22] Zob. J. Mastalski, *Grupy, stowarzyszenia i ruchy religijne dla młodzieży w służbie katechezy*, „Ateneum Kapłańskie" 2004, nr 575, s. 278–279.

[23] Zob. J. Majkowski, *Technicyzacja a religijność*, „Ateneum Kapłańskie" 1962, nr 320, s. 184.

ta nie tylko w magiczny sposób postrzega wiarę i obrzędowość, ale także podświadomie włącza Boga w służbę człowiekowi, odwracając tym samym naturalny porządek rzeczy. Rozwój kultury, lepsze rozumienie praw rządzących przyrodą i życiem ludzkim, większe możliwości produkcyjne, nowe stosunki gospodarcze, społeczne, nowe sposoby komunikacji mogą dezaktualizować dotychczasowe funkcje religii, ale też tym samym przyczyniać się do jej pogłębienia. Z kolei kształtowanie się zindywidualizowanej i osobowej religijności stwarza możliwość ujawnienia się religii w sferze życia codziennego[24].

W kontekście powyższej refleksji można dokonać usystematyzowania kierunków zachodzących przemian polskiej religijności. Należy zatem odnotować:

1) Słabnięcie religijności manifestacyjnej. Ten rodzaj religijności często występuje w ścisłej korelacji z elementami patriotycznymi i politycznymi, religia natomiast jest traktowana instrumentalnie jako środek do osiągnięcia innych celów. Trzeba jednak zauważyć, że w polskiej rzeczywistości elementy tradycji i tego, co określa się mianem „wiary ojców", ciągle dość mocno przenikają religię. Dotyczy to przede wszystkim starszego pokolenia.

2) Poszerzenie się grona osób o religijności prywatnej, pozainstytucjonalnej. Nasila się zjawisko zastępowania religijności tradycyjnej duchowością i kultami Dalekiego Wschodu oraz substratami religii, jakimi mogą być np. rozmaite ideologie i nurty filozoficzne.

3) Wzrost obojętności religijnej. Przypuszczać należy, że w Polsce, analogicznie do krajów zachodnich, ten proces będzie się intensyfikował wraz z rozwojem klasy średniej. Wzrostowi dobrobytu materialnego zawsze towarzyszy kryzys w przestrzeni *sacrum*.

Jednocześnie dostrzega się pogłębienie religijności w życiu codziennym. Dokonuje się ono m.in. przez bardziej świadomy udział w praktykach religijnych, powiązanie religijności z moralnością w życiu codziennym, włączanie się w liczne grupy apostolskie, ruchy kościelne i stowarzyszenia katolickie. Rekolekcje, dni skupienia, różnorodne spotkania formacyjne w duszpasterstwie młodzieży szkolnej i akademickiej są źródłem przeżyć nieodzownych do budzenia i pogłębiania wiary. Nie jest to jednak znacząca grupa katolików, ok. 10–15%[25].

---

[24] Zob. P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio" 1987, nr 6, s. 14–19.

[25] Zob. *Religijność Polaków*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 17–21.

Szczególnym wyrazem, a zarazem ukonkretnieniem katechumenalnej koncepcji duszpasterstwa, jest soborowe nauczanie na temat rodziny i roli świeckich w Kościele. Soborowa wizja rodziny chrześcijańskiej to dowartościowanie miłości małżeńskiej, której źródłem jest miłość Boża[26]. To także urzeczywistnianie i przeżywanie w rodzinach wspólnoty rozumianej jako „Kościół domowy"[27], realizacja katechumenatu chrześcijańskiego w rodzinie poprzez religijną formację dzieci[28]. Rodzina ma służyć wspólnocie lokalnej – parafii, i czuć się za nią odpowiedzialna[29]. Soborowe nauczanie o rodzinie podjęte przez ks. Blachnickiego znalazło szczególny wyraz i praktyczne ucieleśnienie w stworzeniu formacji Domowego Kościoła – rodzinnej gałęzi Ruchu Światło-Życie.

W związku z tym, że katechumenat posiada niezaprzeczalne wartości w formacji chrześcijańskiej, Kościół na każdym etapie swoich dziejów winien zadawać sobie pytanie: czy aktualna forma katechumenatu jest adekwatna dla danego kontekstu społeczno-cywilizacyjnego? W dziejach Kościoła koncepcja i rola katechumenatu zmieniała się wielokrotnie. Kiedy chrzest niemowląt stał się powszechną praktyką, stopniowo zanikał katechumenat dorosłych, a odpowiedzialność za wdrożenie dzieci w życie chrześcijańskie przejmowali rodzice. W ten sposób zrodził się w Kościele katechumenat rodzinny. Wraz z rozwojem oświaty i organizacją katechezy w systemie szkolnictwa powstał katechumenat szkolny. Spełniał on jednak funkcję uzupełniającą i pomocniczą wobec katechumenatu rodzinnego. Wraz z postępem sekularyzacji i laicyzacji rodzina przestała spełniać funkcję katechumenatu. W związku z tą sytuacją ks. Blachnicki kwestionował dotychczasowe formy katechumenatu, gdyż nie były one w stanie sprostać wymaganiom współczesności[30]. Twierdził, że katecheza jest obciążona grzechem intelektualizmu. Ponadto katechumenat nie może ograniczać się do przekazu wiedzy, gdyż jest nade wszystko inicjacją do życia słowem Bożym, do modlitwy, życia sakramentalnego i ciągłego nawracania się, świadectwa i służby. To wszystko jest możliwe do zrealizowania jedynie w konkretnej, autentycznej i doświadczanej wspólnocie Kościoła[31].

Ks. Blachnicki wskazywał, że nikt i nic nie może wyręczyć i zastąpić rodziców w ich roli pierwszych świadków wiary wobec własnych dzie-

[26] Zob. KDK, nr 48.
[27] Zob. DA, nr 11.
[28] Zob. KK, 11.
[29] Zob. tamże, nr 26.
[30] Zob. F. Blachnicki, *Prowadzić do Kościoła*, „Oaza" 1997, nr 25, s. 2–3.
[31] Zob. tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002, s. 15–16.

ci. Autorytet rodziców, klimat domu okazują się o wiele silniejsze niż jakikolwiek inny podmiot nauczania i wychowania[32]. Jako wnikliwy obserwator sytuacji religijnej, wielokrotnie podkreślał, że polska rodzina w bardzo nikłym stopniu realizuje zadania katechumenatu[33]. Codzienne życie statystycznej polskiej rodziny dalekie jest od wymogów Ewangelii. Praktyki religijne obecne w niektórych rodzinach, takie jak pacierz, uczęszczanie do kościoła, nie są wyrazem żywej wiary, ale stanowią raczej element tradycji, rodzaj zwyczaju przenoszonego z pokolenia na pokolenie. Stwierdzał też, że rodzice coraz rzadziej uważają się za kompetentnych przekazicieli wiary. Jednocześnie zauważał, że dynamicznie poszerza się grono takich rodziców, dla których czymś naturalnym jest przenoszenie odpowiedzialności za chrześcijańską formację swoich dzieci na „urzędowych" katechetów – księży i nauczycieli religii[34]. W takiej perspektywie rola rodziców miała się w najlepszym wypadku ograniczać do posyłania dzieci na lekcje religii oraz na niedzielną Eucharystię czy do pilnowania odmawiania pacierza[35].

Poszukując przyczyn tego stanu rzeczy, ks. Blachnicki odnosił się do praktyki chrztu niemowląt. Ma ona swoje początki w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Chrześcijańscy rodzice, świadomi wielkiego daru wiary, jaki sami otrzymali, w sposób naturalny pragnęli, aby także ich dzieci mogły jak najszybciej uczestniczyć w dziele odkupienia. Trzeba jednak pamiętać, jak twierdził ks. Blachnicki, że w sytuacji chrztu dzieci nastąpiło niejako odwrócenie naturalnego porządku w procesie chrześcijańskiej inicjacji. Dotąd obejmował on: ewangelizację, czyli głoszenie Ewangelii, następnie przyjęcie i uznanie Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela i w końcu chrzest, jako przypieczętowanie nawrócenia i wejścia do wspólnoty Kościoła. Taka zawsze była i jest praktyka Kościoła w przypadku udzielania chrztu dorosłym. Sama zaś praktyka udzielaniu chrztu niemowlętom może mieć miejsce tylko wtedy, gdy rodzice – świadomi obowiązku przed Bogiem – stworzą w rodzinie prawdziwe środowisko katechumenalne, to jest wspólnotę, w której przez świadectwo wiary i miłości dziecko może wrastać w Kościół[36]. Twierdzenie Tertuliana: *Fiunt, non nascuntur christiani*,

[32] Zob. tenże, *Kościół i katecheza*, „Katecheta" 1967, nr 3, s. 97–103, zob. też nr 4, s. 156–160.

[33] Zob. tenże, *W rodzinnym katechumenacie*, „Oaza" 1997, nr 24, s. 2–3.

[34] Zob. tenże, *Rodzina a katechumenat*, „Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych" 1977, nr 9, s. 21–23.

[35] Zob. K. Koseła, *Religia przy tablicy – postawy wobec lekcji religii w szkołach*, w: *Szkoła czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań empirycznych*, red. A. Kiciński. K. Koseła, W. Pawlik, Kraków 1995, s. 93–94.

[36] Zob. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, dz. cyt., s. 78–79.

ma zatem swoje szczególne odniesienie do rodziny. Ks. Blachnicki podkreślał, że katechumenat rodzinny jest prostą konsekwencją przyjęcia praktyki chrztu niemowląt w Kościele: „Dopóki istnieje ta praktyka, katechumenat rodzinny pozostaje zasadniczą formą kościelnego katechumenatu. Kościół może udzielać chrztu niemowlętom tylko pod tym warunkiem, że rodzice przyjmą na siebie świadomie obowiązek chrześcijańskiego wychowania i pouczania swych dzieci, że zapewnią swoim dzieciom rodzinny katechumenat, jako ramy i podłoże rozwoju ich wiary otrzymanej na chrzcie świętym"[37]. W innym miejscu w równie dobitnych słowach założyciel ruchu oazowego przekonywał: „Chrzest bez przepowiadania wiary i bez wiary osobistej jest czymś niedopełnionym, czymś, co właściwie nie ma znaczenia ani wielkiego sensu. Według nauki Kościoła właściwie nigdy nie wolno udzielać chrztu, jeżeli nie ma gwarancji, że ochrzczone dziecko, gdy tylko dojdzie do używania rozumu, spotka się z nauczaniem o Chrystusie, z ewangelizacją i zostanie właśnie w ten sposób wezwane do osobistej wiary, do wejścia w kontakt z Chrystusem przez osobistą decyzję. To jest problem dopełnienia chrztu"[38].

Proces chrześcijańskiej inicjacji, jak zaznaczał ks. Blachnicki, polega na wdrażaniu w życie według słowa Bożego; wymaga on nawrócenia, zaparcia się siebie i swojego egoizmu oraz życia bezinteresowną miłością. Ta formacja obejmować musi wprowadzenie w życie liturgiczno-sakramentalne Kościoła i służbę na rzecz wspólnoty wiary. Aby rodzina była rzeczywistym środowiskiem katechumenalnym, musi sprostać konkretnym wymaganiom: żyć na co dzień Słowem Bożym, starając się uczynić je słowem życia; modlić się codziennie, stając się dla swoich członków szkołą modlitwy, i w końcu powinna przenikać swoje życie duchem ewangelicznych błogosławieństw i Kazania na górze. Zatem chrzest, ewangelizacja i wiara stanowią nierozdzielną całość, w sensie osobowej decyzji ich przeżywania. Rzeczywistość wielu rodzin wymownie ukazuje, że jednak tak nie jest[39].

Dokonując krytycznego oglądu rzeczywistości polskiego katolicyzmu, ks. Blachnicki wskazywał na wielki paradoks: „Kościół wkłada dzisiaj ogromny wysiłek w katechezę, w naukę religii. W żadnej epoce Kościoła nie było tak doskonale zorganizowanej katechizacji jak dzisiaj. Istnieje ogromna ilość instytutów katechetycznych, ośrodków i wydawnictw. (…) Mamy olbrzymią armię katechetów i katechetek (…). Nigdy w historii Kościoła

[37] Zob. tenże, *Katechetyka fundamentalna*, dz. cyt., s. 258.
[38] Tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, dz. cyt., s. 80.
[39] Zob. tenże, *Rodzina a katechumenat*, dz. cyt., s. 11.

nie było w tej dziedzinie tak dobrze i tak dobrej organizacji, tylu pomocy, a równocześnie nie było jeszcze epoki w historii Kościoła, żeby tak wielu ludzi odchodziło od Kościoła, żeby był tak wysoki procent niepraktykujących"[40]. W czym tkwi przyczyna takiego stanu rzeczy? Jak wytłumaczyć tak wielką dysproporcję między wysiłkiem wkładanym w dzieło ewangelizacji a jego znikomymi rezultatami? Według ks. Blachnickiego, ludźmi prawdziwie wierzącymi i zaangażowanymi w dzieło Kościoła pozostają te dzieci i ta młodzież, która wywodzi się z rodzin o świadomej i głębokiej religijności. Człowiek dorasta do dojrzałych postaw religijno-moralnych przez partycypację w postawach religijno-moralnych ludzi dorosłych. Sam przekaz doktryny wiary, a nawet ukazywanie właściwych postaw moralnych na szkolnej lekcji religii nie wystarczy. Ten model nauczania religii był uzasadniony w czasach, kiedy uczniowie pochodzili z rodzin przeniknięty autentycznym duchem wiary i religijną atmosferą. Z pewną dozą ironii ks. Blachnicki stwierdzał, że tacy uczniowie byli wierzący „nie dzięki, ale mimo katechizacji", polegającej na memoryzacji doktryny wiary i teologicznych schematów katechizmowych[41]. Szkolny katechumenat pozbawiony jest bowiem możliwości spełnienia najważniejszej funkcji katechezy, jaką jest chrześcijańskie wtajemniczenie.

Na zjeździe katechetów mariańskich w 1977 roku ks. Blachnicki dobitnie stwierdził: „To, co robimy, nie jest procesem inicjacji, ale procesem indoktrynacji. Wprowadzamy w abstrakcyjny świat doktryny wiary i ewentualnie w system praktyk religijnych. Natomiast nie wprowadzamy w żywe środowisko wiary chrześcijańskiej wspólnoty"[42]. To wtajemniczenie może dokonywać się tylko poprzez uczestnictwo w chrześcijańskim życiu najbliższego otoczenia. Chodzi nie tyle o naukę i wiedzę na temat chrześcijaństwa, ile raczej o jego doświadczanie[43]. Dziecko, uczestnicząc w życiu dorosłych, z którymi związane jest silnymi więzami miłości, przyjmuje ich sposób wartościowania i postępowania. Ważne jest zatem naturalne środowisko wiary, które najpełniej stworzyć może rodzina[44]. „Zarówno do-

[40] Tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, dz. cyt., s. 82.

[41] Zob. tenże, *Katechetyka fundamentalna*, dz. cyt., s. 107.

[42] Tenże, *Prowadzić do Kościoła*, „Oaza" 1997, nr 25, s. 2–3.

[43] Pisał także: „Katecheza również, ogólnie rzecz biorąc, nie ma w sobie elementów katechumenalnych, zostało w niej właściwie tylko przekazywanie wiedzy religijnej, wdrażanie do pewnych praktyk religijnych. Brakuje natomiast środowiska żywej wiary, wspólnoty chrześcijańskiej, gdzie wiara może dojść do swojej dojrzałości"; F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg–Lublin 1989, s. 57–58.

[44] Tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, dz. cyt., s. 86. Pisał o tym wyraźnie: „Przyszłość Kościoła zależy od odnowy rodziny, rodziny jako środowiska wiary, jako katechumenatu. W tym kierunku powinno rozpocząć się jakieś działanie. Ale niestety, wszyscy wierzą raczej w naukę religii. Jeżeli są słabe

świadczenie, jak i psychologia religii wykazują, że wiara dziecka, normalnie biorąc, nie może się rozwinąć bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego, codziennego otoczenia. Dziecko, zwłaszcza małe, dochodzi do zaktualizowania swoich postaw religijnych przez partycypację w postawach religijnych, zwłaszcza tych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kontakty (…). Z tego należy wyprowadzić wniosek, że głównym podmiotem katechezy i wychowania chrześcijańskiego jest wierząca rodzina i w stosunku do niej rola urzędowego katechety jest raczej subsydiarna, pomocnicza"[45].

Ks. Blachnicki jako organizator rekolekcji wakacyjnych boleśnie doświadczał skutków kryzysu wychowania religijnego w rodzinach. Dlatego od samego początku zasadniczym celem Ruchu Światło-Życie było nie tyle nauczanie religijne, ile wychowanie młodych ludzi do określonego stylu życia chrześcijańskiego i apostolskiego. To doświadczenie sprawiło, że już w latach 60. XX wieku sformułował postulat pilnej i systemowej odnowy rodziny jako podstawowy warunek odnowy całego Kościoła[46]. Położenie akcentu w pracy duszpasterskiej na odbudowę katechumenatu rodzinnego znajdzie później wyraz w jego najważniejszych naukowych opracowaniach i w pracy duszpasterskiej[47].

Wszystkie wyrażone powyżej tezy znajdują potwierdzenie w nauczaniu Kościoła. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele przypomina się, że rodzina ze swej natury jest podstawowym miejscem chrześcijańskiej formacji[48]. Kościół wielokrotnie powoływał się na prawo natury, kiedy różne systemy polityczne kwestionowały i ograniczały prawo rodziców do wychowania swoich dzieci[49]. W soborowym i posoborowym nauczaniu Kościół wielokrotnie wskazywał na szczególne miejsce rodziny w dziele chrześcijańskiego wychowania. Sobór nazywa ją „pierwszą i żywotną ko-

rezultaty, to znaczy, że za mało uczymy. Wobec tego trzeba zwiększyć liczbę godzin religii. Receptą na wszystko jest uczyć, uczyć i jeszcze raz uczyć"; tamże.

45 F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, w: *Katechumenat. Wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej,* Biblioteczka Animatora, Krościenko 2002, s. 24–25.

46 Zob. tenże, *Nowe perspektywy duszpasterstwa rodzinnego*. Referat wygłoszony na spotkaniu diecezjalnych duszpasterzy służby zdrowia i rodziny w Niepokalanowie w 1966 r., mps, Archiwum Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej w Lublinie, Teczka: Nowe perspektywy duszpasterstwa rodzinnego.

47 Latem 1973 roku odbyły się pierwsze turnusy Oazy Żywego Kościoła dla rodzin. W tym samym roku rozpoczęły pracę formacyjną pierwsze kręgi rodzinne; zob. A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła…*, dz. cyt., s. 369.

48 Zob. KDK, nr 25.

49 Zob. S. Dziekoński, *Specyfika chrześcijańskiego wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie…*, dz. cyt., s. 694.

mórką społeczeństwa"[50]. Rodzina posiada własne i pierwotne prawa[51] i jest najbardziej naturalną przestrzenią dla człowieka[52]. Dom rodzinny ma specyficzne, niedające się z niczym porównać możliwości wychowawcze[53]. Istotnymi walorami tego środowiska są: naturalne więzi miłości, autorytet, spontaniczność, wspólnie spędzany czas, możliwość bezpośredniego wpływu poprzez świadectwo[54]. To wszystko stanowi niejako bazę psychologiczną, umożliwiającą nawiązanie osobowej i osobistej relacji z Bogiem. Dziecko formuje atmosfera, którą ono na co dzień oddycha, potrzebuje też wokół siebie nie tyle nauczycieli, ile świadków. Rodzice pełnią wobec dzieci funkcję podwójną. Są dla nich najważniejszym przykładem zachowań, a także pośredniczą w nawiązywaniu przez dzieci kontaktów z innymi podmiotami socjalizacji (rówieśnicy, szkoła, Kościół)[55]. Wiara dziecka nie może się rozwinąć bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego, codziennego otoczenia[56]. To wszystko uzasadnia słuszność stwierdzenia, że rodzina jest dla dziecka najważniejszym środowiskiem budzenia i rozwijania wiary[57], sama zaś katecheza rodzinna nie jest czymś nadzwyczajnym, ale jest naturalną drogą budowania królestwa Bożego przez rodzinę – domowy Kościół[58]. Za w pełni słuszną należy zatem uznać tezę ks. Blachnickiego, że wysiłek najlepszej nawet katechezy okaże się daremny, jeżeli nie będzie wspierany przez świadectwo rodziny: „Szukając przyczyn nieskuteczności katechezy, wskazuje się jednogłośnie na dechrystianizację rodziny chrześcijańskiej oraz środowiska społecznego. Okazuje się bowiem, że wiara religijna niemająca oparcia o atmosferę religijną domu rodzinnego nie może się w normalnych warunkach rozwinąć ani utrzymać. (…) Nie katecheza, ale środowisko, zwłaszcza rodzinne, zadecyduje o wierze młodych, dlatego też należy poddać zasadniczej rewizji słuszność tezy duszpasterskiej stawiającej wszystko na młodzież"[59].

---

50 DA 11.

51 Zob. DWR 5.

52 Zob. KDK 15.

53 *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, 255: „Rodzina jako miejsce katechezy ma szczególny przywilej: przekazuje Ewangelię, zakorzeniając ją w kontekście najgłębszych wartości ludzkich. Na tej ludzkiej podstawie następuje głębsze wtajemniczenie w życie chrześcijańskie: przebudzenie zmysłu Boga, pierwsze kroki w modlitwie, wychowanie moralnego sumienia i formacja chrześcijańskiego zmysłu miłości ludzkiej, rozumianej jako odbicie miłości Boga Stwórcy i Ojca".

54 Zob. S. Dziekoński, *Specyfika chrześcijańskiego…*, dz. cyt., s. 700–701.

55 Zob. DWCH 3, KDK 61.

56 Zob. DWR 5.

57 Zob. J. Charytański, *Przebieg i dokumenty Synodu Biskupów 1977*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 13.

58 Zob. FC 49.

59 F. Blachnicki, *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, „Homo Dei" 1967, nr 4, s. 217.

Zasygnalizowane przez ks. Blachnickiego oznaki kryzysu chrześcijańskiej formacji w rodzinie znajdują potwierdzenie i rodzaj kontynuacji w opisie współczesnych socjologów religii. Pojawiają się także nowe problemy i wyzwania wynikające ze współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego. Obecna sytuacja społeczna w naszym kraju jest w literaturze socjologicznej dość często określana jako kryzysowa. Pogarszanie się warunków życia prowadzi do stopniowego osłabienia tradycyjnych więzi rodzinnych. J. Mariański zauważa: „Uwarunkowania makrostrukturalne wywołały różnorodne formy kryzysu życia codziennego. Swoista emocjonalizacja i intymizacja struktury wewnętrznej rodziny – oprócz wielu korzystnych skutków – stanowi także zagrożenie dla rodziny jako instytucji społecznej"[60]. Wśród negatywnych zjawisk wymienia się również zachwianie autorytetu rodziców, brak autentycznego procesu wychowania w szkole i żywo rozwijające się ruchy kontestujące[61].

Rodzina jest zawsze lustrem procesów dokonujących się w społeczeństwie. Dysfunkcje w sferze rodziny są ściśle powiązane z takimi zjawiskami społecznymi, jak bezrobocie, emigracja zarobkowa, brutalizacja życia, swoboda obyczajowa lansowana w mediach[62]. Wśród największych patologii niszczących współczesną rodzinę wymienia się nieprzystosowanie społeczne, uzależnienie, skrajne ubóstwo, prostytucje i bezdomność[63]. W procesie powszechnego zastępowania rodziny tak zwanym „układem partnerskim" zmianie ulegają normy społeczne odnoszące się do instytucji małżeństwa. Związki partnerskie, jeszcze niedawno piętnowane, nie są już nazywane konkubinatem, ale zyskują społeczną akceptację. Rosnąca ich liczba odbija się negatywnie na sferze religijnej i moralnej. Zamazuje się sens instytucji małżeństwa, wypacza się pojęcie rodziny[64]. Coraz częstszym zjawiskiem są rodziny obejmujące dzieci z poprzedniego małżeństwa. Tym samym „zagadnienie trwałości, wierności i nierozerwalności małżeńskiej staje się tematem wstydliwym, w najlepszym wypadku teoretycznym, który nie wytrzymuje konfrontacji z życiem"[65].

---

60 Zob. J. Mariański, *Socjalizacja religijna i moralna w rodzinie współczesnej – stan aktualny i perspektywy*, w: *Pedagogika pastoralna…*, dz. cyt., s. 126.

61 Prymasowska Rada Społeczna, *Problemy wychowania w Polsce roku 1990*, „Prezbiterium" 1990, nr 7–8, s. 200.

62 Zob. W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 58–61.

63 Zob. R. Bieleń, *Uwarunkowania społeczne rodziny w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 2004, z. 10, s. 82–87.

64 Zob. S. Dziekoński, *Korelacja wychowania w rodzinie, parafii, szkole – potrzeba i możliwości*, w: *Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 43.

65 A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: *Wychowanie*

Nowym poważnym zagrożeniem dla jedności rodziny jest masowa emigracja zarobkowa jednego, a czasem obojga rodziców[66]. Coraz częściej w odniesieniu do społeczeństwa polskiego mówi się o zjawisku „eurosieroctwa". Emigracja zarobkowa jednego bądź obojga rodziców powoduje zaburzenie podstawowych funkcji rodziny, takich jak zapewnienie ciągłości procesu socjalizacji, wsparcia emocjonalnego dziecka i transmisji kulturowej[67].

Równolegle ze spychaniem religii na margines w przestrzeni publicznej, co zostało przedstawione w poprzednim paragrafie, postępuje marginalizacja wiary w rodzinie. Wyrazem tego zjawiska są: zaniedbanie wspólnej modlitwy rodzinnej, zgoda na brak modlitwy dzieci, spadek uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej Eucharystii, odrzucanie autorytetu Kościoła i jego hierarchii, przyzwolenie na postawy moralne sprzeciwiające się chrześcijańskiej etyce (tzw. związki partnerskie). Religijność i odniesienie do Boga stają się tematem tabu. Coraz więcej rodzinnych wspólnot ulega swoistej modzie „niemówienia głośno o tych sprawach"[68]. Religijne wydarzenia często przeżywa się w konwencji świeckiej, pozbawionej jakichkolwiek religijnych odniesień. Coraz większa liczba rozwodów i emocjonalnie rozbitych rodzin bardzo poważnie ogranicza lub wręcz niweczy formację religijną, dla której świadectwo miłości najbliższych członków rodziny jest fundamentalne. Społeczeństwo staje się coraz bardziej pluralistyczne, a niemała część jego poglądów niesie w sobie treści nastawione niechętnie lub wrogo do rodziny[69].

Dynamika zmian wymusza konieczność dialogu i podejmowania nieustannie kolejnych decyzji w zmieniającym się środowisku życiowym. Zakłada to tym samym nieustanną potrzebę religijnej socjalizacji na wszystkich etapach życia[70]. Dynamicznie dokonujące się procesy uprzemysłowienia i urbanizacji determinują zmiany społeczno-kulturowe.

---

chrześcijańskie…, dz. cyt., s. 753.

66 Centrum Edukacji Nauczycieli w Koszalinie na swojej stronie internetowej prezentuje dane odnoszące się do całego terytorium Polski. W 110 tys. polskich rodzin dzieci wychowują się bez co najmniej jednego z rodziców, który wyemigrował na Zachód. Średnio w szkołach ten problem dotyczy 0, 8–2% uczniów, których obydwoje rodzice wyjechali i oddali dzieci pod opiekę osób trzecich; www.cen.edu.pl/cen_serwis/ index.php?art=345&id=7&id2=15 (dostęp: 23 kwietnia 2008).

67 Zob. W. Danilewicz, *Oblicza dzieciństwa w rodzinach rozłączonych z powodu migracji zagranicznych rodziców*, w: *Problemy teorii i praktyki opiekuńczej*, red. B. Matyjas, Kielce 2005, s. 73–84; T. Olearczyk, *Sieroctwo i osamotnienie. Pedagogiczne problemy kryzysu współczesnej rodziny*, Kraków 2007, s. 291.

68 Zob. R. Chałupniak, *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie…*, dz. cyt., s. 719.

69 Zob. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 440.

70 Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 104.

Szybko postępujące procesy specjalizacji i emancypacji sprawiają, że Kościół traci wiele podmiotów religijnej socjalizacji. Na nowo zatem pojawia się problem przekazu wiary i religijnej kultury. Trzeba szukać odpowiedzi na pytanie, jakie instytucje, środowiska mogą skutecznie zatroszczyć się o przekaz wiary i kształtowanie dojrzałej osobowości religijnej. Stwierdzić trzeba także, że socjalizacja religijna dzieci i młodzieży w dzisiejszym pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie jest niewystarczająca[71].

Badania pokazują, że chrześcijańscy rodzice w znamienitej większości zdają sobie sprawę z istotnego znaczenia chrześcijańskiego świadectwa wobec swoich dzieci. Jednak jedynie w co czwartej rodzinie (27%) rodzice modlą się razem z dziećmi, a w co piątej (24%) uczestniczą z dziećmi we Mszy św.[72]. Zestawienie wyników z lat 1986 i 1999 pozwala zaobserwować kierunki zmian religijności. Okazuje się, że w ciągu 13 lat zdecydowanie spadła liczba rodzin regularnie uczestniczących w niedzielnej Eucharystii (1986 – 39%; 1999 – 24%). Ciekawe są również zmiany w rozumieniu postępowania moralnego. Na pytanie: „W jaki sposób dajecie państwo dzieciom przykład życia chrześcijańskiego?", w 1986 roku 14,4% ankietowanych wskazało zachowywanie przykazań, a w 1999 roku odsetek ten wyniósł 11,3%[73].

Socjologowie zauważają również coraz większą kontestację niektórych norm moralnych dotyczących rodziny i małżeństwa. „Badania nad postawami wobec norm zabraniających stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży wskazują na znaczne upowszechnienie się mentalności, będącej przejawem laickiego sposobu wartościowania"[74]. To wszystko potwierdza słuszność tezy, że samorealizacja, odniesienie sukcesu i czerpanie przyjemności (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) stają się w polskim społeczeństwie coraz częściej akceptowanym stylem postępowania.

Poszukując rozwiązań tych problemów, można wskazać na potrzebę większej troski o formację religijną w rodzinie. Podstawowym etapem stanowiącym przygotowanie do właściwej katechezy i w ogóle chrześcijańskiej formacji jest ewangelizacja, czyli pierwsze wezwanie do nawrócenia i wiary. Jej niezbywalnym elementem jest uznanie prawdy o Bogu, który

[71] Zob. J. Mariański, *Szanse i zagrożenia wychowania…*, dz. cyt., s. 535.

[72] Zob. tenże, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998; tenże, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001; *Religijność Polaków 1991–1998*, dz. cyt.

[73] Są to dane odnoszące się do środowiska wiejskiego. Można przypuszczać, że w środowisku wielkomiejskim liczby te byłyby jeszcze niższe; zob. E. Osewska, *Katecheza w rodzinie na podstawie badań prowadzonych w parafii wiejskiej*, „Katecheta" 2001, nr 10, s. 15.

[74] J. Mariański, *Kryzys moralny…*, dz. cyt., s. 430.

jest Miłością, i przyjęcie Jezusa Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela. Rodzice chrześcijańscy mogą stać się pierwszymi ewangelizatorami dla swoich dzieci tylko wtedy, gdy sami przyjęli te prawdy i uznali Chrystusa za osobistego Zbawiciela i Pana swojego życia[75].

Z pewnością należy odwołać się wprost także, a może przede wszystkim, do katechumenatu, który ks. Blachnicki proponował rodzinie, kiedy twierdził: „Jeżeli w Kościele utrzymuje się praktyka chrztu niemowląt, rodzina musi przyjąć i wypełnić funkcje katechumenatu Kościoła, tj. środowiska-wspólnoty, w które mogą wzrastać, włączać się nowe, młode pokolenia dzięki spotykanemu w nim świadectwu wiary i miłości"[76].

Jak zauważył ks. Blachnicki, naturalną konsekwencją uznania katechumenatu rodzinnego za zasadniczą formę katechumenatu we współczesnym Kościele jest konieczność zorganizowania systematycznej katechizacji dorosłych. Katecheza dorosłych stanowi gwarancję, że Kościół we współczesnym świecie pozostanie żywotny i aktywny[77]. Jak dalej uzasadniał, konieczność zorganizowania systematycznej katechezy dorosłych wynika nie tyle z potrzeby uzupełnienia ewentualnych braków katechezy w dzieciństwie i młodości, ile z ogólnego procesu dojrzewania życiowego. „Dorosły chrześcijanin potrzebuje pomocy, aby rozwinąć w duchu wiary ciągle się nasuwające problemy życiowe i aby zdać sprawę ze swojej wiary w razie zapytań. Tych wszystkich wiadomości nie można dać człowiekowi jakby na zapas w katechezie wieku dziecięcego"[78]. Zatem dla właściwego funkcjonowania katechumenatu rodzinnego niezbędna jest pomoc ze strony Kościoła, który jest odpowiedzialny za to, by rodzina rzeczywiście stała się żywą, katechizującą wspólnotą. Ta pomoc jednak nie może być bierna i wyczekująca, ograniczająca się w swej formie do tradycyjnej katechezy lub nabożeństwa. Chodzi zatem o formę duszpasterstwa otwartego i dynamicznego, jak mamy tego wymowny przykład w nauczaniu Jana Pawła II: „Działalność duszpasterska Kościoła winna być progresywna także w sensie pójścia za rodziną i towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju"[79]. Także w dokumentach katechetycznych Kościoła widoczna jest troska o odnowienie katechezy dorosłych jako podstawowej formy katechizacji. Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* stwierdza wyraźnie, że katecheza rodzinna „wyprzedza każdą inną formę kate-

[75] A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze…*, dz. cyt., s. 749–751.
[76] Zob. F. Blachnicki, *Rodzina a katechumenat*, dz. cyt., s. 57.
[77] Tenże, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, dz. cyt., s. 25.
[78] Tamże.
[79] FC 65.

chezy, towarzyszy jej i ją poszerza"[80]. Wynika to z samej natury Kościoła, który się urzeczywistnia i buduje we wspólnocie i przez wspólnotę, głównie przez tę najmniejszą, jaką jest rodzina[81]. Autorzy *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*, korzystając częściowo z papieskiej adhortacji o katechezie, stwierdzają wprost: „Od dorosłych zależy skuteczność katechezy dzieci i młodzieży. Świat bowiem, w którym młodzi mają żyć i świadczyć o wierze, którą katecheza stara się zbadać i utwierdzić, po większej części znajduje się we władaniu dorosłych, dlatego ich wiara winna być również stale oświecana, wzmacniana i odnawiana, aby przeniknęła całą działalność doczesną, za którą są odpowiedzialni"[82]. Także w naukowej refleksji katechetycznej ostatnich lat coraz wyraźniej obecny jest postulat wprowadzenia systematycznej katechezy dorosłych. Szczególnie wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił K. Misiaszek[83]. W jednym ze swoich tekstów zawarł znaczącą opinię: „To, że nadal zwraca się bardziej uwagę, np. w naszym kraju, na religijną formację dzieci i młodzieży, wskazywać może na niedostateczną jeszcze wrażliwość odnośnie do znaczenia i roli człowieka dorosłego czy może nawet zagubienie tej idei"[84].

Niestety, praktyka Kościoła w tym względzie jest naznaczona poważną inercją[85]. Autorzy dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego zauważają: „Brak systematycznej katechezy dorosłych staje się coraz bardziej

---

80 CT 68.

81 Zob. FC 15: „W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół".

82 PDK 98.

83 Zob. K. Misiaszek, *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002; *Katecheza dorosłych w Polsce – stan aktualny i najpilniejsze potrzeby*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 209–221; *Katecheza dorosłych*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 218–254; *Polityczno-społeczny wymiar katechezy dorosłych*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1: *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*, Lublin 2004, s. 247–257; *Dorosły w „dojrzałej" wspólnocie Kościoła – ku koncepcji katechezy dorosłych*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 119–132; *W poszukiwaniu modelu katechezy dorosłych*, w: *Między tradycją a współczesnością. I Krajowy Kongres Katechetyczny*, red. A. Bałoniak, J. Szpet, Poznań 2008, s. 153–161; *Kościół, który wychowuje: koncepcja Kościoła a katecheza (dorosłych)*, w: *Katecheza dorosłych*, red. K. Misiaszek, J. Stala, Tarnów 2009, s. 27–52; *Dorosły w procesie ewangelizacji i katechezy*, „Szczecińskie Studia Kościelne", t. 6: *Katecheza w kontekście Nowej Ewangelizacji*, Szczecin 1995 (rocznik), s. 33–42; *Katecheza dorosłych w dokumentach Kościoła*, „Horyzonty Wiary" 2001, nr 2, s. 31–47; *Katecheza dorosłych odpowiedzią wiary na wyzwania współczesności*, „Zeszyty Katechetyczne" 2003, nr 3, s. 126–141; *Motywy na rzecz katechezy dorosłych*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2009, nr 1, s. 13–25.

84 K. Misiaszek, *Dorosły w procesie…*, dz. cyt., s. 115.

85 Zob. J. Kraszewski, *Katecheza dorosłych wypełnieniem katechizacji dzieci i młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie" 2004, nr 573, s. 291.

odczuwalnym problemem Kościoła w Polsce. Ludzie dorośli nie mają dostatecznej formacji, nie są w stanie zapewnić właściwej formacji religijnej w swoich rodzinach. Coraz częściej rodziny nie wywiązują się z zadania kształtowania religijności zarówno samych małżonków, jak i ich dzieci"[86]. Wiedza religijna wielu dorosłych katolików jest niewspółmiernie mała do ich ogólnego wykształcenia i wiedzy z innych dziedzin. Jednakże te stwierdzenia Synodu pozostały jedynie pustym zapisem, gdyż nie czyni się w Polsce wysiłków na rzecz tworzenia katechezy dorosłych.

Trudności religijne, jakie człowiek przeżywa, mają przyczyny nie tylko w areligijności nowej cywilizacji, kultury i szeroko rozumianym kryzysie rodziny. W dużej mierze osłabienie wiary i religijności we wspólnotach rodzinnych wiązać należy z Kościołem, który w swych duszpasterskich formach nie potrafił nadążyć za zmianami zachodzącymi w psychice i świadomości ludzi w dzisiejszych czasach. K. Misiaszek wśród przyczyn kryzysu w dziedzinie religijnej formacji wskazuje m.in. na pewną nieumiejętność ukazania orędzia chrześcijańskiego w taki sposób, aby było ono przyciągające, przekonujące i znaczące[87]. Tradycyjna katecheza poprzez niedzielne kazania, parafialne rekolekcje oraz okolicznościowe spotkania duszpasterskie „wydaje się być bezradną, a przynajmniej niewystarczającą wobec zapotrzebowań, zainteresowań i problemów współczesnego człowieka"[88]. Programy duszpasterskie i katechetyczne powstałe po II Soborze Watykańskim w bardzo nikłym stopniu podejmują zagadnienia katechezy rodzinnej. Należy też zwrócić uwagę na nieumiejętny sposób doboru i porządkowania treści katechezy w programach, podręcznikach i procesie katechetycznego przepowiadania słowa[89]. Znamiennym potwierdzeniem tych myśli są dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego, w których stwierdza się: „Formy apostolatu liturgicznego duchowieństwa i świeckich w ramach ruchów i wspólnot stały się szansą ożywienia duszpasterskiego parafii. Wciąż jednak zbyt mało docenia się ich obecność w strukturze parafii jako wspólnoty wspólnot. W wielu parafiach tylko kapłani zajmują się przygotowaniem młodzieży i dzieci do sakramentów świętych. Katecheza sakramentalna obejmuje tylko młodzież, w niewielkim stopniu angażując środowisko rodzinne"[90]. I w innym miejscu: „Fundamentalne znaczenie ma

[86] II Polski Synod Plenarny, *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 35.

[87] Zob. K. Misiaszek, *Dorosły w procesie…*, dz. cyt., s. 117.

[88] Zob. J. Kraszewski, *Katecheza dorosłych…*, dz. cyt., s. 297.

[89] J. Stala, *Miejsce katechezy rodzinnej w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie chrześcijańskie…*, dz. cyt., s. 739.

[90] II Polski Synod Plenarny, *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II…*, nr 57.

zachowanie i odnowienie świadomości, że rodzina jest pierwszym i niezastąpionym podmiotem wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary. Wynika z tego potrzeba ścisłej współpracy wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za wychowanie: rodziny, szkoły, państwa i Kościoła. Synod podkreśla, że jakkolwiek lekcje religii w szkole stwarzają szansę ewangelizacji, to jednak całkowicie jej nie wyczerpują – katecheza szkolna zakłada zarówno pierwszą katechizację w domu rodzinnym, jak i jej nieodzowne dopełnienie przez systematyczne duszpasterstwo dzieci i młodzieży w parafii"[91].

Synod zauważa również, że szkolne nauczanie religii winno być traktowane jako wsparcie udzielane rodzinie. W żaden sposób nie może jednak wiązać się ono z ograniczeniem odpowiedzialności rodziców za troskę o religijny i duchowy rozwój ich dzieci: „Rodzice chrześcijańscy winni mieć świadomość, że to oni są pierwszymi wychowawcami swych dzieci, także w dziedzinie wychowania chrześcijańskiego"[92]. Podobne przesłanie zawiera *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*: „Nauczanie religii w szkole publicznej winno też być traktowane przez nauczających i odpowiedzialnych za to nauczanie jako szczególna pomoc świadczona rodzinie w wychowaniu chrześcijańskim. Nie można jednakże zdejmować z rodziców całej odpowiedzialności za to wychowanie. Rodzice chrześcijańscy winni mieć świadomość, że to oni są pierwszymi wychowawcami swych dzieci, także w dziedzinie wychowania chrześcijańskiego[93]. Uwrażliwieniu na te sprawy winny służyć indywidualne kontakty katechetów z rodzicami oraz zebrania, w trakcie których podejmowane będą także działania pogłębiające formację religijną samych rodziców"[94]. Także w tym miejscu można przywołać twierdzenia ks. Blachnickiego, które, mimo że zostały sformułowane na początku lat 70., są nadal bardzo aktualne. „Punkt ciężkości wysiłków katechetycznych, oczywiście bez zaniedbania i pomniejszenia osiągnięć samej katechezy na swoim terenie, musi być dziś przesunięty w kierunku odbudowania rodzinnej i parafialnej społeczności kościelnej, która mogłaby przyjąć w siebie i rozwinąć wiarę młodego pokolenia, zaszczepioną mu na chrzcie świętym"[95].

---

91 Tenże, *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia chrześcijaństwa…*, nr 51.

92 PDK 86.

93 Zob. KK 11; 35 DA 11; DWCH 3.

94 PDK 86.

95 F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz.1: *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 343–344.

Podkreślił to w materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie: „rodzina przeciętna już nie wypełnia swojej funkcji wdrażania do życia chrześcijańskiego i do życia we wspólnocie eklezjalnej. W związku z tym znów aktualny staje się problem znalezienia formy katechumenatu na dzisiejszą godzinę, który umożliwiłby w sposób owocny realizowanie procesu stawania się chrześcijaninem i dochodzenia do dojrzałej wiary w ramach każdej wspólnoty lokalnej Kościoła i parafii"[96]. Z kolei we wprowadzeniu do swojej pracy licencjackiej *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych (Studium pedagogiczno-pastoralne)* dalej wyjaśniał: „Rodzina przez wieki wraz ze środowiskiem społecznym stanowiła pewnego rodzaju społeczny katechumenat. W tych warunkach duszpasterstwo, ograniczające się do stworzenia obiektywnego i ontologicznego fundamentu dla wychowania chrześcijańskiego, przez głoszenie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów świętych oraz do stwarzania kultowych ram służby Bożej, mogło uchodzić za wystarczające. Dzisiaj natomiast coraz bardziej odczuwa się, że tego rodzaju minimalistyczne duszpasterstwo, niewspierane pracą i oddziaływaniem środowiska wychowującego, zawisło jakby w próżni i nie jest zdolne samo osiągnąć celu. (…) W tej sytuacji wołanie o nowe duszpasterstwo staje się wołaniem o duszpasterstwo typu wychowawczego (…) o charakterze elitarnym. (…) Takie nastawienie nie oznacza jednak zaniechania mas, ale jest podyktowane właśnie troską o zachowanie, względnie odzyskanie mas dla Kościoła. (…) Te grupy elitarne stojące w pośrodku świata to są właśnie członkowie laikatu, na nowo obudzeni do poczucia odpowiedzialności i do współpracy apostolskiej dla budowania w świecie dzisiejszym Królestwa Bożego. Duszpasterstwo środowiskowe i duszpasterstwo laikatu – oto myśl przewodnia nowoczesnego duszpasterstwa"[97]. Ks. Blachnicki stwierdzał, że obecne duszpasterstwo, nieposiadające środków i metod do formowania dojrzałej wiary, musi na nowo odkryć katechumenat. Tylko on pozwala na zaistnienie środowisk (wspólnot) żywej wiary, a w konsekwencji prawdziwie wspólnotowej parafii[98].

Zanim dokonamy próby określenia istoty deuterokatechumenatu, słuszne wydaje się przedstawienie genezy i rozwoju instytucji katechumenatu

[96] Zob. tenże, *Wprowadzenie*, w: *Katechumenat, wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*, Biblioteczka Animatora, z. 2, Krościenko 2002, s. 3.

[97] Tenże, *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych (Studium pedagogiczno-pastoralne)*, mps, Archiwum Główne Ruchu Światło-Życie, Lublin 1963, s. I–II.

[98] Zob. tenże, *Godziny…*, dz. cyt., s. 58.

w historii Kościoła. Pojęcie „katechumenat" powstało za pomocą dodania sufiksu *-atus* do łacińskiego kościelnego słowa *catechumenus*, zapożyczonego z kolei z kościelnej greki κατηχούμευος, pochodnej czasownika κατηχείν, który oznacza „nauczać żywym głosem". Prosty czasownik έχείν, „rozbrzmiewać", jest przeciwieństwem semantycznym κηρύσσω, „głoszę, proklamuję". Oznacza on „głoszenie orędzia po raz pierwszy"[99]. Instytucja katechumenatu w Kościele sięga samych jego początków, a swoje uzasadnienie znajduje w misyjnym nakazie Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata"[100]. W tych słowach zawiera się cała struktura katechumenatu: głoszenie – wiara – nawrócenie – chrzest – życie chrześcijańskie. Boża propozycja przyjęta w wolnym akcie dojrzałej wiary prowadzi ku nawróceniu i coraz głębszemu spotkaniu z Bogiem „twarzą w twarz", czego zapowiedź i antycypację mamy w Eucharystii[101].

Najlepszym wzorem do budowania systemu formacji chrześcijańskiej jest wspólnota uczniów Chrystusa. Prawie trzyletni okres był czasem asymilacji wiary nie tylko w jej wymiarze teoretycznym, ale przede wszystkim rodzajem doświadczenia – szczególną szkołą życia. Grono uczniów Chrystusa to wspólnota wędrująca ze swoim Mistrzem. Uczniowie są świadkami objawiania się Królestwa Bożego w Jego słowach i czynach. Są pierwszymi odbiorcami Jego nauczania, obserwatorami cudów. Na ich oczach Chrystus naucza, wskrzesza, uzdrawia, wzywa do nawrócenia, modli się – wypełnia wszystkie nakazy Przymierza, a zarazem otwiera czasy Nowego Przymierza i ukazuje wiarę w swoje słowo jako najpewniejszą drogę zbawienia[102]. Uczniowie Jezusa nie tylko otwierają się na doświadczenie wiary, ale przyjmują zadania misji i świadectwa, przygotowując się tym samym do dzieła ewangelizacji.

Nowy Testament, a zwłaszcza Księga Dziejów Apostolskich, stanowi nieocenione źródło informacji o tym, jak wyglądał katechumenat czasów apostolskich. Teksty biblijne nie podają wyraźnych norm odnoszących się do przygotowania na przyjęcie sakramentu chrztu. Z lektury tekstów moż-

[99] G. Groppo, *Katechumenat starożytny*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 490.

[100] Zob. Mt 28, 19–20.

[101] Zob. A. Sielepin, *Praktyczne zasady wprowadzenia katechumenatu. Materiały z Sympozjum Katechumenalnego*, Sandomierz, 16–17 września 1996, http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/08/5.htm (dostęp: 8 września 2008).

[102] Zob. W. Smereka, *Katechumenat biblijny*, „Katecheta" 1961, nr 5, s. 8–16.

na jednak wywieść wniosek, że udzielanie chrztu zawsze było związane z przepowiadaniem o zbawczych wydarzeniach. Odpowiedzią na głoszenie słowa była wiara i nawrócenie. Zazwyczaj od razu po wyznaniu wiary w Chrystusa i uznaniu Go swoim Panem i Zbawicielem udzielano chrztu[103]. Dopiero po chrzcie następował czas chrześcijańskiego wtajemniczenia. Proces stawania się w pełni dojrzałym uczestnikiem życia w Chrystusie dokonywał się poprzez przebywanie z innymi dojrzałymi chrześcijanami. Pobyt św. Pawła w Damaszku był właśnie swego rodzaju katechumenatem. Warto przywołać dobrze znany obraz pierwotnej gminy chrześcijańskiej: „Trwali w nauce Apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie" (Dz 2, 42). Można mówić, że podstawą trwania Kościoła apostolskiego była duchowość wspólnoty. Ona nie tylko zacieśniała wzajemne więzi wewnątrz Kościoła, ale także wzmacniała posługę ewangelizacyjną wobec tych, którzy byli na zewnątrz. Katechumenat nie był zatem instytucją kościelną jedną z wielu, ale należał do istoty Kościoła, był funkcją Kościoła powszechnego[104]. Choć nie znajdujemy w Biblii wzmianki o zinstytucjonalizowanym katechumenacie, możemy jednak zaznajomić się z wymogami stawianymi katechumenom. Do chrztu dopuszczani byli ludzie dorośli, którzy usłyszeli katechezę apostolską, przyjęli wiarę i potwierdzili ją przemianą życia[105]. Istotnym elementem było także świadectwo poręczycieli i wspólnoty chrześcijańskiej gminy[106].

Wraz z dynamicznym wzrostem liczby wierzących rodzi się w Kościele coraz bardziej zinstytucjonalizowana forma katechumenatu, który stopniowo przyjmuje lepiej zorganizowane formy wychowania chrześcijan[107]. Wprowadzenie instytucji katechumenatu było podyktowane potrze-

---

[103] Pierwsze przemówienie św. Piotra wydaje się stanowić najlepsze świadectwo takiej praktyki, w której upatrywać można początków katechumenatu. „Gdy to usłyszeli [przemówienie św. Piotra], przejęli się do głębi serca: »Cóż mamy czynić, bracia?« – zapytali Piotra i pozostałych Apostołów. »Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego. Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz«. W wielu też innych słowach dawał świadectwo i napominał: »Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia!«. Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz" (Dz 2, 37–41).

[104] Zob. W. Świerzawski, *Dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach? Materiały z Sympozjum Katechumenalnego*, Sandomierz, 16–17 września 1996, http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis /08/4.htm (dostęp: 8 września 2007).

[105] M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 23.

[106] Zob. R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostolskich*, Warszawa 1990, s. 126–130. Zob. Dz 2, 37–41; 8, 25–38; 16, 2–3; 1 Tm; Hbr 5, 12 – 6, 3.

[107] Zob. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, s. 127.

bą chwili. Pod koniec II wieku Kościół poczuł się niejako przymuszony do tego, aby większy nacisk położyć na przygotowanie dorosłych do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Oderwał się bowiem od swego rodzimego żydowskiego gruntu i doświadczał zagrożenia ze strony rozprzestrzeniających się wpływów gnostyckich oraz coraz liczniejszych zafałszowań wiary. Inną przyczyną były niełatwe doświadczenia pierwotnego Kościoła. W konfrontacji z nauczaniem heretyków formacja neofitów okazywała się niewystarczająca. Bardzo często heretyckie wspólnoty łatwiej rozwijały się na gruncie chrześcijańskim niż pogańskim[108]. Kościół musiał zatem upewnić się, czy nawrócenie kandydata zgłaszającego się do chrztu było szczere i czy potrafi on przyjąć nowy, proponowany mu sposób życia[109]. Wymagało to przedłużenia czasu nauki. Praktyka odpowiadająca takiemu stanowi rzeczy stała się wkrótce regułą, została zinstytucjonalizowana i rozciągnięta na cały Kościół pierwotny[110].

Dorośli, którzy pragnęli stać się chrześcijanami, byli poddawani wstępnej weryfikacji (pierwszy egzamin) co do autentyczności ich motywów. Dokonywało się to na drodze pytań, które można uporządkować w trzech kategoriach. Pierwsza odnosiła się do powodów nawrócenia. Nie wystarczała odpowiedź samego kandydata. Potwierdzeniem jego słów miało być świadectwo tych, którzy byli jego ewangelizatorami i towarzyszyli na drodze nawrócenia. Tu należy widzieć genezę urzędu rodziców chrzestnych[111]. Kolejna grupa pytań miała na celu określenie stanu życia kandydata, jego sytuacji rodzinnej i społecznej. W końcu trzecia kategoria pytań obejmowała zawody i zajęcia. Określone bowiem rodzaje wykonywanej pracy, jak np. dozorca świątyni pogańskiej, rzeźbiarz bóstw pogańskich czy właści-

[108] Zob. tamże, s. 128.

[109] Zob. F. Pełka, *Uwarunkowania społeczne katechumenatu*, „Ateneum Kapłańskie" 1977, nr 409, s. 216–220.

[110] Począwszy od końca II wieku i przez cały III wiek w głównych gminach chrześcijańskich świata śródziemnomorskiego funkcjonowała wysoko zorganizowana instytucja katechumenatu. Świadectwem tego jest bogate piśmiennictwo. Najcenniejszym źródłem tego okresu jest *Tradycja apostolska* Hipolita. Zawiera ona najstarsze (ok. 215) i kompletne uporządkowanie katechumenatu dla Kościoła rzymskiego. Jest bardzo prawdopodobne, że kształt katechumenatu rzymskiego stanowił wzór dla organizacji katechumenatu w pozostałych częściach Kościoła. Wśród innych ważnych dokumentów wymienić należy: pisma Tertuliana (zm. po 220), Cypriana (zm. 258) i Kommodiana (zm. ok. 250–260), traktujące o katechumenacie w Kartaginie. Z kolei dzieła Klemensa Aleksandryjskiego dowodzą istnienia struktur katechumenalnych w Kościele aleksandryjskim już ok. 200 roku. Treści katechez głoszonych w Kościele Cezarei Palestyńskiej odnajdujemy natomiast u Orygenesa (ok. 240). Dla Kościołów Syrii i Palestyny bezpośrednią i pośrednią dokumentację o katechumenacie stanowią różne apokryfy, jak *Didaskalia Apostołów*, Apokryficzne Dzieje Apostolskie, tzw. Opowiadania Klementyńskie, wszystkie z III wieku; zob. G. Groppo, *Katechumenat…*, dz. cyt., s. 491.

[111] M. Dujarier, *Krótka historia…*, dz. cyt., s. 42.

ciel domu publicznego, dyskwalifikowały kandydata. Warunkiem przyjęcia do grona katechumenów była zmiana zawodu. Reasumując, wszystkie te pytania miały na celu ustalić, czy istnieją obiektywne warunki tak do owocnego słuchania katechezy, jak i do wypełniania zobowiązań etycznych wynikających z wiary. Pomyślny przebieg tej pierwszej weryfikacji otwierał drogę do chrześcijańskiego wtajemniczenia. Wprowadzanie w doktrynę i życie chrześcijańskie dokonywało się pod opieką oficjalnego katechety wspólnoty. Mogła to być osoba świecka[112].

Proces wdrażania w życie chrześcijańskie dokonywał się na płaszczyźnie ortodoksji i ortopraksji. Na formację katechumenalną składały się zasadniczo dwa elementy. Pierwszy z nich to katecheza stanowiąca organiczną i spójną serię nauk. Było to komentarze homiletyczne do ksiąg Starego Testamentu, interpretowane w świetle Nowego, w których ukazywano katechumenom historię zbawienia i wskazówki dla życia chrześcijańskiego. Drugim elementem były czynności kultowo-liturgiczne, którym towarzyszyła zobowiązująca praktyka życia chrześcijańskiego. Głoszone przez katechetów słowo Boże miało znaleźć odpowiedź w życiu katechumena[113].

Katechumenat trwał zwykle trzy lata, ale mógł być skrócony, gdy postępy duchowe katechumena były znaczne. Gdy natomiast nie czynił właściwych postępów, odsuwano jego chrzest, czasami przez całe życie. W końcowym okresie katechumenatu kandydaci byli poddawani drugiej weryfikacji, która dotyczyła postępów moralnych. Zwracano w niej uwagę nie tyle na teoretyczną znajomość prawd wiary, ile na stopień ich przenikania w życie katechumena. Szczególnie badano np. sposób postępowania katechumena wobec chorych i potrzebujących[114]. Najlepszym sprawdzianem owocności życia katechumena było to, że przyprowadzał on do wspólnoty kolejnego kandydata, który dzięki niemu usłyszał o Jezusie i zapragnął oddać Mu życie[115]. Łatwo daje się dostrzec wielką wartość duszpasterską katechumenatu, którego struktura implikowała tak ważny element, jakim jest świadectwo. Przez cały okres katechumenowi towarzyszyła osoba odpowiedzialna za jego przygotowanie. Jej opinia była kluczowa dla ostatecznej oceny kandydata.

[112] Zob. G. Groppo, *Katechumenat…*, dz. cyt., s. 491–492.

[113] Zob. tamże.

[114] Zob. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowanie do zwyczajów diecezji polskich. Materiały z Sympozjum Katechumenalnego*, Sandomierz, 16–17 września 1996, http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis /08/4.htm (dostęp: 8 września 2007).

[115] Zob. A. Sielepin, *Skrutynia w katechumenacie*, „Anamnesis" 1997/98, nr 14, s. 37–40.

Ci, którzy przeszli pomyślnie ten drugi egzamin, wchodzili, jako wybrani (*electi*), do bezpośredniego przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i uczestniczyli w Eucharystii z wiernymi. Oddzieleni od reszty katechumenów, słuchali drugiego rodzaju katechezy – Ewangelii. Codziennie uczestniczyli w obrzędzie nakładania rąk, a biskup odmawiał nad nimi egzorcyzmy. Trudno ustalić czas trwania tego typu rytów. Przyjąć należy, że był to cały Wielki Post lub jakaś jego część. W ostatnim tygodniu przed chrztem „wybrani" byli zobowiązani do szczególnego duchowego przygotowania przez piątkowy post, czuwanie modlitewne w sobotę, słuchanie słowa Bożego. O świcie w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego we wspólnocie całego lokalnego Kościoła uroczyście odbywały się chrzest i bierzmowanie. Potem już wspólnie ze wszystkimi uczestniczyli w wielkanocnej Eucharystii. Ich inicjacja chrześcijańska była w ten sposób zakończona[116].

Wraz z przejęciem władzy w Imperium Rzymskim przez Konstantyna Wielkiego sytuacja wspólnot chrześcijańskich stopniowo zaczęła się zmieniać. Edykt mediolański ogłaszał wolność wyznania w Cesarstwie Rzymskim. Od tej pory chrześcijanie bez przeszkód mogli wyznawać swoją religię. Na mocy edyktu nastąpił zwrot budynków i gruntów kościelnych gminom chrześcijańskim. Kościół powoli rozszerzał się na całe terytorium cesarstwa, zajmując w nim oficjalne miejsce, a w końcu IV wieku nawet uprzywilejowane. Zmiana sytuacji Kościoła, cieszącego się odtąd życzliwością władzy, a nawet przywilejami, nie pozostała bez wpływu na kształt katechumenatu. Ewangelizacja prowadzona była także ze wsparciem władzy, stając się działaniem zakrojonym na szeroką skalę, co owocowało licznymi nawróceniami. Ale masowość przechodzenia na chrześcijaństwo miała także różne od religijnych motywy. Sam fakt przynależenia do grona katechumenów wiązał się bowiem z przywilejami. Ponadto odstąpiono od zasadniczego wymogu, aby rozpoczęcie katechumenatu było następstwem nawrócenia. W tej sytuacji wielu decydowało się na pozorną formację, odkładając decyzję chrztu na bliżej nieokreśloną przyszłość. W takiej sytuacji katechumenat stawał się instytucją formalną, a tytuł katechumena w wielu przypadkach miał znaczenie wyłącznie rejestrowe, statystyczne[117].

Funkcję trzyletniego przygotowania przejął okres bezpośredniego przygotowania do chrztu trwający cały Wielki Post. Głoszenie katechezy, jak

[116] Zob. A. Zellma, *Relacje zachodzące między katechezą a liturgią w czasach katechumenatu wczesnochrześcijańskiego*, „Studia Warmińskie" 2000, t. 37, s. 597–604.

[117] Zob. G. Groppo, *Katechumenat…*, dz. cyt., s. 492.

również okres weryfikacji postawy moralnej, zostały ograniczone do czterdziestu dni. Co prawda dokładano wszelkich starań, aby ten czas formacji był jak najlepiej zorganizowany i owocnie przeżyty[118], ale katechumenat tracił swoje znaczenie. Stawał się stopniowo jedynie instytucją liturgiczno-duszpasterską, niewątpliwie pożyteczną, ale o wyraźnie niższej jakości, jeśli chodzi o skuteczność duszpasterską i pedagogiczną[119].

Od drugiej połowy V wieku coraz szersza stała się praktyka chrztu dzieci w rodzinach chrześcijańskich, co wpłynęło w znacznym stopniu na zanik katechumenatu dla dorosłych. Miały w tym udział także inne czynniki, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, w jakich dokonywało się przygotowanie do chrztu. Do najważniejszych można zaliczyć masowe nawracanie się ludów pogańskich, co powodowało skracanie czasu przygotowania do chrztu, oraz wspomniana już praktyka chrztu dzieci. Odchodzono także od systematycznej katechezy, która dotychczas stanowiła najistotniejszą część katechumenatu. Z dawnego katechumenatu pozostały jedynie formy obrzędowe i teksty modlitw. Proces ten określany jest degeneracją katechumenatu w kierunku rytualizmu. W tej perspektywie funkcję katechumenatu przejęły środowiska rodzinne i społeczne, co stało się powszechną praktyką w okresie średniowiecza[120].

Sytuacja zmieniła się dopiero w XVI wieku. Pod wpływem odrodzenia, które interesowano się religijnym nauczaniem dzieci i młodzieży, a także w wyniku reformacji, organizującej systematyczne nauczanie dla dzieci w swoich gminach, Kościół zaczął więcej uwagi poświęcać katechizacji dzieci i młodzieży (inicjatywy pochodziły głównie z terenu Italii), nie interesując się systematyczną formacją dorosłych chrześcijan[121].

Prawdziwe odrodzenie przeżył katechumenat dopiero w XIX wieku na terenach misyjnych, głównie za sprawą ojców białych. Wielką zasługę położył w tym dziele kard. Lavigerie, który jako historyk znał dobrze starożytność chrześcijańską i pragnął kandydatów do chrztu przygotowywać w sposób organiczny i całościowy. Od tamtego czasu katechumenat nale-

[118] Z III i IV wieku pochodzą bogate zbiory katechez przedchrzcielnych i mistagogicznych (te ostatnie były głoszone w tygodniu paschalnym dla neofitów). Wymienić należy najbardziej znanych autorów: Cyryla Jerozolimskiego (zm. 386), Teodora z Mopswestii (zm. 428), Ambrożego z Mediolanu (zm. 397), Jana Chryzostoma (zm. 407). Z tego okresu pochodzi również dzieło św. Augustyna *De catechizandis rudibus*, napisane na początku V wieku, które uznaje się za pierwszy podręcznik dydaktyki katechetycznej. Tematami fundamentalnymi katechezy były: Skład Apostolski, *Ojcze nasz* i sakramenty inicjacji chrześcijańskiej.

[119] Zob. E. Stanula, *Katechumenat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1055–1057.

[120] Zob. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 174.

[121] Zob. K. Misiaszek, *Kościół, który wychowuje. Koncepcja Kościoła a katecheza (dorosłych)*, w: *Katecheza dorosłych*, dz. cyt.

ży nierozłącznie do struktur działalności misyjnej. Natomiast o potrzebie i konieczności wprowadzenia na nowo katechumenatu do współczesnego duszpasterstwa zaczęto mówić w latach 50. minionego stulecia. W głęboko już wtedy zdechrystianizowanej Francji zauważono, że coraz większą grupę osób przyjmujących sakrament małżeństwa stanowili ludzie w praktyce niewierzący. Jedynymi motywami zawarcia ślubu były tradycja i presja rodziny. W Paryżu i Lyonie właśnie takim osobom zaproponowano, aby przed ślubem przeżyły okres pogłębienia wiary. Faktycznie był to rodzaj formacji katechumenalnej nawiązującej do instytucji katechumenatu starożytnego, a jednocześnie uwzględniającej realia współczesności[122]. Pozytywne doświadczenia Kościoła francuskiego stały się inspiracją do podjęcia głębszej refleksji, której zwieńczeniem były postanowienia soborowe o przywróceniu katechumenatu dorosłych[123].

Troska o przyszłość Kościoła zakłada istnienie rzeczywiście funkcjonującego i skutecznego katechumenatu. Nie należy przy tym stawiać sprawy alternatywnie: albo tak udoskonalić katechezę, żeby miała w sobie elementy katechumenatu, albo odnowić rodzinę chrześcijańską, żeby była katechumenatem, albo tak rozbudować ruchy w parafii, żeby wierni w nich mogli przeżyć tę chrześcijańską inicjację. Wszystkie te formy pracy duszpasterskiej dopełniają się wzajemnie i każda z nich jest w Kościele potrzebna. Trzeba jednak wciąż uświadamiać sobie, że katechumenat w różnorodności swoich form i modeli istotnie przyczynił się do odnowy chrześcijaństwa w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Odkrycie i rozwój wiary pojedynczych osób, ale też ożywienie całych wspólnot, są dobitnym potwierdzeniem słuszności wyboru katechumenalnego w procesie odnowy Kościoła.

Wydaje się, że najlepszą konkluzją naszej refleksji są następujące słowa ks. Blachnickiego: „Musimy sobie powiedzieć trzeźwo i bez złudzeń: jeżeli chcemy pozostać jako społeczność żywą częścią Kościoła powszechnego, musimy podjąć ogromny trud odnowy i odbudowy realnego i skutecznego katechumenatu, który byłby w stanie wprowadzać młode pokolenia Polaków do życia we wspólnocie ludu Bożego. Nie wolno nam zakładać, że taki katechumenat posiadamy tylko jako szczątki, które są w stanie zaniku. Trud odnowy musi iść w czterech kierunkach. W kierunku odnowy na-

[122] Zob. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, dz. cyt., s. 76–77; G. Groppo, *Katechumenat…*, dz. cyt., s. 485–486.
[123] Zob. KL 64–65; DM 14.

szej katechezy. (…) W kierunku ratowania i odnowy rodziny polskiej jako chrześcijańskiej wspólnoty wiary i środowiska wychowującego. W kierunku zorganizowania różnych form katechizacji dorosłych w ramach zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego. Wreszcie w kierunku odnowy liturgii, aby wierni skupiający się tak licznie wokół naszych ołtarzy wynosili stamtąd głębokie przeżycie Kościoła jako zgromadzenia ludu Bożego i aby stamtąd byli skutecznie pobudzani do budowania Kościoła jako wspólnoty dzieci Bożych w swoich rodzinach i innych wspólnotach swego życia. Oto jest droga do wypracowania integralnego katechumenatu, jakiego domaga się chwila obecna i jaki jedynie może zagwarantować przyszłość Kościoła w Polsce”[124].

[124] F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą…*, dz. cyt., s. 27.

Dr hab. Ryszard Hajduk CSsR
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu

Pachamama – rytuał rodzinny Indian andyjskich

Kościół w Ameryce Łacińskiej stawia sobie zadanie umacniania tożsamości poszczególnych ludów i wyzwalania ich z mocy śmierci[1], jak również chce się uczyć przemawiać w duchu konkretnej mentalności i kultury słuchaczy, zgodnie z używanymi w niej formami i środkami komunikacji[2]. Kościół z uznaniem podchodzi także do wielkich ludzkich wartości, które od wieków istniały w kulturze ludów andyjskich, a które można uznać za chrześcijańskie.

Jedną z takich wielkich wartości jest miłość rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej do Matki Ziemi, która powszechnie nazywana jest Pachamamą. Mieszkańcy gór przez całe życie pozostają w ścisłym kontakcie egzystencjalnym z Ziemią. Dla Indian andyjskich żyć to myśleć o Ziemi, pracować to myśleć o Ziemi, a umierać to zwrócić się ku niej. Poruszać się to stąpać po Ziemi. Spać to mieć poczucie bezpieczeństwa, które płynie z bliskości Ziemi. Jeść i pić to spożywać jej owoce. Dniem i nocą żywa jest w świadomości ludzkiej stałość kontaktu z Ziemią[3].

Obrzędy ku jej czci są ważnym elementem kultury ludności rolniczej, zamieszkującej najwyższe pasmo Andów. Mają one charakter rodzinny i swoiste zabarwienie religijne z uwagi na wymieszanie tradycji pogańskich z elementami chrześcijańskimi. Z tego też powodu zrozumiałe jest, że troską Kościoła pozostaje takie celebrowanie rytuału Pachamamy, aby był on wyrazem uwielbienia jedynego i prawdziwego Boga – Źródła wszelkiego dobra.

---

1 IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo 1992, nr 13.

2 Tamże, nr 30.

3 H.L. Firestone, *Pachamama en la cultura andina*, La Paz–Cochabamba 1988, s. 18.

Mit Pachamamy

Termin *Pachamama* składa się z dwóch słów: *Pacha* i *Mama*. *Pacha* w języku Indian andyjskich ma różne znaczenia: czas, czasoprzestrzeń, ziemia, miejsce, życie ludzkie, życie całego stworzenia. Nie jest to byt abstrakcyjny, lecz jest to przestrzeń życiowa, a więc świat, w którym ludzie są od siebie wzajemnie zależni, w którym wprawdzie nie ma równości, to jednak wszyscy tworzą jedność.

Słowo *Mama* może oznaczać: pani, kobieta godna szacunku, matka, początek, wielkość. *Mama* wskazuje przede wszystkim na początek, z którego rodzi się nowe życie; w dalszej kolejności termin ten wskazuje na rodzaj żeński w aspekcie macierzyńskim. Słowo to może także oznaczać całość egzystencji. *Pacha* i *Mama* razem oznaczają siłą witalną o charakterze macierzyńskim oraz życie w sensie integralnym[4].

Pachamama to źródło życia, które jest obecne w każdym miejscu i w każdym czasie. Włada ona przestrzenią zamieszkałą przez ludzi. Pachamama jest najważniejszą protektorką i obrończynią rolników. Jest to sędziwa matka, która otacza opieką swoje dzieci, dając im pożywienie konieczne do przetrwania. Równocześnie ukazuje się ona ludziom jako młoda dziewczyna – dziewica, która stale się odmładza[5].

Każde miejsce, każda chwila, każde doświadczenie i doniosłe działanie są „sakramentami Pachamamy". Dlatego też nie ma obrazów Pachamamy ani jednej wspólnej daty celebracji ku jej czci. Relacja z Pachamamą jest samym dobrem i niewypowiedzianą tajemnicą. Jeśli można słowo to przetłumaczyć jako Ziemia, musi być ona rozumiana jako przestrzeń fizyczna, społeczna i duchowa.

Według niektórych opinii Pachamama dla mieszkańców Andów to bóstwo, z którym człowiek nawiązuje relację najściślejszą z możliwych[6]. Jako bogini i matka biologiczna swoich dzieci ma prawo do udziału w plonach zbieranych przez ludzi. Jest ona obecna w każdym momencie życia ludzkiego, podtrzymuje i strzeże je. Gdy człowiek przekroczy prawa natury, naraża się na gniew Pachamamy, która karze go, zsyłając na niego ból fizyczny. Kara ta nie ma na celu unieszczęśliwić człowieka, ale sprowadzić go z powrotem na właściwą drogę.

---

4 M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, „Yachay" 2006, nr 43, s. 49–53.

5 H. van den Berg, *„La tierra no da así nomás"*, „Ciencia y Cultura" 2008, nr 21, s. 296.

6 E. Lazo Quintanilla, El Yatiri, *¿Ministro del Tercer Milenio?*, Cochabamba 1999, s. 27; *La Pachamama*, „Allpanchis" 1971, nr 3, s. 18–21.

Istnieją także opinie, które kwestionują ubóstwienie Pachamamy w wierzeniach andyjskich[7]. Chociaż na początku ewangelizacji Ameryki Łacińskiej obrzęd Pachamamy uważany był za dzieło Szatana, idolatrię oraz zabobon i z tego powodu zwalczany przez misjonarzy, to jednak obecnie jest traktowany jako sposób doświadczenia Boga, Pana życia. Pachamama jest sposobem objawienia się Boga, który otacza opieką ludy mieszkające w Andach.

Pachamama ma atrybuty boskości, dzięki czemu odsyła do tego, co boskie, ku Transcendencji. Nie posiada jednak mocy niezależnej od Boga. W takim wypadku Pachamama jest nie tyle Matką Ziemią, ile odniesieniem człowieka ubogiego do tego, co boskie i dzięki czemu jest w stanie przeżyć. W tym doświadczeniu uznaje się prawdę, że życie pochodzi od wspaniałomyślnej i płodnej Matki.

Pachamama jest rozumiana jako Matka dająca życie. Człowiek może ją dostrzec we wszystkich działaniach, we wszystkich momentach i okolicznościach swego życia, jeśli traktuje siebie jako jej dziecko. Indianie południowoamerykańscy dostrzegają w Pachamamie macierzyńskie oblicze Boga życia, który jest obecny w ich codziennej egzystencji, otaczając ich opieką i udzielając im tego, co potrzebne do istnienia.

Pachamama obejmuje całe życie mieszkańców Andów. Ta świadomość pozwala im nawiązać kontakt z tym, co boskie, czyli ostatecznie z samym Bogiem – Dawcą życia. Pachamama to fundament, z którego powstaje życie całej ludzkości; ona też strzeże wszystkiego, co istnieje na świecie: jego mieszkańców i ich gospodarstw, zwierząt, roślin itd. Jest to byt żywy i święty, który przed Bogiem i wobec ludzi wypełnia swoje macierzyńskie zadania[8].

Indianie traktują Pachamamę jako Matkę, która nigdy nie umiera. Jej nieustanna hojność w obdarowywaniu ludzi płodami ziemi i wszelkim pokarmem jest odblaskiem miłości Boga, która dzięki jej macierzyńskiej

---

7 M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 48–53.

8 W taki sposób opowiadają o Matce Ziemi mity indiańskie: „Pachamama naprawdę żyje. Jak karmi robaki w ziemi, tak samo i nas karmi. Czy nie jest rzeczywiście naszą matką? Naprawdę ma kości i ma krew. Ma również włosy – jej włosami jest trawa. Jej krew jest w ziemi, przy orce zawsze ma krew, zawsze tam jest. Pachamama ma także mleko. Potrafi rodzić, rodzi ziemniaki, my dostarczamy jej ziarna, a ona rodzi. Prosząc Boga, dajemy jej ziarna. Robimy również te otwory w ziemi dla składania ofiar. Dom, który teraz budujemy, z niej się zrodził. Wie, jak się troszczyć. O nas się troszczy, o wszystkich ludzi i o wszystkie zwierzęta pięknie się troszczy. Opiekuje się nami jak nasza mama. Wydała na świat i wykarmiła wszystkie swoje dzieci, w tym także Inków"; M.M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1988, s. 25–27; 185–186; D.R. Mazurek, *„Bóg o indiańskim obliczu". Między inkulturacją a synkretyzmem religii Keczua w południowych Andach peruwiańskich*, Kraków 2007, s. 209.

trosce staje się dla ludzi przedmiotem bezpośredniego, egzystencjalnego doświadczenia, a także zobowiązaniem do przyjęcia określonego stylu życia. Chodzi zwłaszcza o takie odniesienie człowieka do otaczającego go świata, w którym znajdzie wyraz ludzka wdzięczność i szacunek, jak również gotowość do współistnienia z Ziemią i całym stworzeniem na sposób rodzinny. Świadomość istnienia więzów rodzinnych między ludźmi a Matką Ziemią w szczególny sposób wyraża się w obrzędach Pachamamy, celebrowanych w kręgu bliższych i dalszych krewnych.

Obrzęd ku czci Pachamamy

Pachamama jest archetypem płodności ziemi. Uprzywilejowanymi momentami składania jej ofiar są miesiące: styczeń (Nowy Rok), luty (poświęcenie gromnic), luty–marzec (karnawał), maj (uroczystość Santa Vera Cruz, czyli Świętego Prawdziwego Krzyża obchodzona w Ameryce Łacińskiej dnia 3 maja), czerwiec (Pięćdziesiątnica), a w szczególności sierpień[9]. „Miesiąc ten w Andach wyznacza początek roku, w tym sensie, że wtedy zaczynają się zasiewy. Matka Ziemia, według miejscowych wierzeń, jest wówczas przygotowana na przyjęcie życiodajnego nasienia. Chcąc jednak, aby trud rolniczej pracy nie poszedł na marne, ludzie starają się zjednać sobie Pachamamę i poprzez składanie ofiar zawierających między innymi kokę, żywność, napoje, a nawet płód lamy, liczą na jej przychylność, szczególnie w momencie żniw"[10].

Sprawowanie obrzędu Indianie rozpoczynają zwykle w nocy 31 lipca, by następnego dnia prosić Pachamamę o „licencję" na zebranie plonów, ofiarując jej stół pełen darów. Jest to początek nowego okresu zbiorów; dlatego dary składane Pachamamie mają ją „zobowiązać" do odwdzięczenia się hojnymi plonami ziemi.

Ofiarę tę składają wszystkie rodziny, gdyż wierzą, iż od niej zależy ich pomyślność w całym roku. Ponadto Pachamama w sierpniu „cierpi" z powodu głodu i pragnienia, dlatego potrzebuje ofiary. Indianie z zamieszkującego najwyższe pasmo Andów plemienia Aymara twierdzą, że sierpień ma „wielkie usta" i może połknąć nawet ludzi, jeśli ci nie dostrzegą potrzeb Pachamamy. W tym miesiącu częściej składa się jej ofiarę, aby otrzymać odpowiednie plony i mieć powodzenie w życiu rodzinnym, handlu, pracy, a także by cieszyć się zdrowiem.

[9] M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 61.
[10] D.R. Mazurek, „*Bóg o indiańskim obliczu*", dz. cyt., s. 225.

Na obrzęd zwany po hiszpańsku *pago a la Pachamama* (zapłata Matce Ziemi) składają się następujące elementy: pokarmy, napoje, taniec, współżycie seksualne, rodzina i wspólnota lokalna, modlitwa i ofiara[11]. Sam obrzęd ma trzy zasadnicze części: przygotowanie darów dla Ziemi oraz dla wiatru i złożenie ofiary. W czasie odprawiania obrzędów Pachamamie ofiarowane są talerze z rytualnymi pokarmami, które zawierają określone składniki. Muszą one być tak zestawione, aby przyrządzone potrawy miały odpowiednią jakość i smak.

Indianie składają ofiarę dla Pachamamy w gronie rodziny poszerzonej o najbliżej mieszkających krewnych. Święto ku czci Pachamamy to sposobność, by ucieszyć się całą swoją rodziną, a zwłaszcza jej nowymi członkami. To okazja, by przekonać się, jak rodzina rośnie w liczbę i należące do niej osoby się rozwijają[12].

Zanim rozpocznie się składanie ofiary, rodzina przygotowuje miejsce, na którym zostanie ustawiony stół ofiarniczy. Jej członkowie gromadzą się przy nim po zachodzie słońca pod przewodnictwem mistrza ceremonii, który na początku inicjuje modlitwy: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Mario*, oraz odmawia akt skruchy, po czym prosi Boga o pozwolenie na złożenie ofiary. Następnie umieszcza na ziemi trzy misy – dwie dla Ziemi i jedną dla wiatru[13]. Misy są przykrywane serwetami wyciętymi z papieru. Jeśli rodzina jest w posiadaniu większej liczby pól uprawnych, składa kilka ofiar za każde z nich. Liście koki umieszczone na misie i pokropione winem mistrz podnosi ku górze w geście ofiarowania, wypowiadając krótką modlitwę. Pan domu wymienia po kolei nazwy gruntów, które posiada. Następnie na podwórzu dokonuje się pokropienia winem ziemi oraz ścian domów. Potem do ofiar składanych na misach dodaje się ryż, kukurydzę, kawę, cukier, jajka oraz zioła. Wszystkie te produkty symbolizują poszczególne elementy życia rolniczego i są wyrazem podziękowania dla Pachamamy za bogactwo dotychczasowych plonów; składanie ofiar służy także zapewnieniu sobie jej życzliwości w przyszłości.

Po zgromadzeniu ofiar następuje drugie rytualne pokropienie ziemi winem. W czasie przerwy żuje się liście koki, którymi częstuje gospodyni, i pije się alkohol. Potem w oprawie modlitewnej składa się ofiarę wiatrowi, wznosząc ku niebu nieco sierści lamy. Przyzywa się wtedy wstawiennictwa patronów roślin i zwierząt, w tym także świętych chrześcijańskich: Marka,

[11] M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 66.
[12] G. Jiménez Sardón, *Rituales de vida en la cosmovisión andina*, La Paz 2003, s. 50.
[13] M.M. Marzal, *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un „pago a la tierra"?*, „Allpanchis" 1971, nr 3, s. 118–127.

Jana Chrzciciela, Łazarza, Jakuba i innych Apostołów. Po raz kolejny nalewa się wina do szklanki, by wylać je na ziemię.

Wtedy też przychodzi czas, by do ofiar umieszczonych na misach dodać kolejne elementy, m.in. tłuszcz lamy, a następnie odmawia się Różaniec. Po modlitwie uczestnicy ceremonii padają sobie nawzajem w ramiona, wypowiadając słowa: „Niech Bóg, nasz Ojciec, nam przebaczy". W przerwie następującej po akcie przebaczenia zapala się ogień w piecu oraz żuje się liście koki.

Kolejna część rytuału jest bardzo krótka. Mistrz ceremonii klęka przed stołem ofiarniczym, wznosi ręce w górę i całuje ziemię. Następnie wkłada ofiary do ognia. Wszyscy oczekują w mieszkaniu, aż ofiary zostaną spalone. Wówczas uczestnicy ceremonii życzą sobie wszystkiego najlepszego z okazji złożenia ofiar. Po raz kolejny żuje się kokę, pije się alkohol i prowadzi ożywione rozmowy. Mistrz ceremonii pozostaje na noc u rodziny, aby rano pozbierać resztki ze spalonych ofiar i je uporządkować.

Obrzęd Pachamamy jest uroczystością rodzinną. W jej celebracji wyraża się jedność członków rodziny. Znajduje w niej wyraz poszanowanie dla tradycji rodzinnych, a także pojawia się okazja do pogłębienia wzajemnej łączności dzięki możliwości spędzenia ze sobą czasu na spożywaniu posiłku i rozmowie. Niebezpieczeństwo nadużycia alkoholu jest w przypadku obrzędu Pachamamy mniejsze aniżeli w przypadku innych spotkań towarzyskich, ponieważ spełnianie poszczególnych aktów wymaga od uczestników zachowania pełnej świadomości.

Obrzęd *pago a la Pachamama*, który zwykle trwa od dwóch do trzech godzin, jest dla mieszkańców Andów jedną z okazji do świętowania. Rytualnym czynnościom towarzyszą często tańce, zabawy i obficie zastawiony stół. Długość zabaw zależy od wielkości zbiorów. Gdy zbiory są nieudane, nie należy okazywać zbyt wielkiej radości. Dla Indian wielkość zbiorów mówi o ich relacji do Pachamamy[14]. W przypadku marnych plonów wyrzucają sobie, iż nie byli zbyt dobrzy dla Matki Ziemi i za mało się o nią troszczyli; dlatego – ich zdaniem – ma wówczas prawo być rozgniewana i zmartwiona.

Mieszkańcy Andów są przekonani, że Pachamama lubi, gdy jej dzieci się bawią, radują i śmieją. Również same rodziny dostrzegają wartość w zabawie. Jest to okazja, by przyciągnąć członków rodu żyjących na co dzień w miejscach dość odległych. Ponadto sama zabawa dodaje ludziom entuzjazmu i siły do pracy, co pozwala mieć nadzieję na lepsze zbiory w przy-

[14] G. Jiménez Sardón, *Rituales de vida en la cosmovisión andina*, dz. cyt., s. 48.

szłości. Tego rodzaju radosne spotkanie w gronie rodzinnym prowadzi do umocnienia wzajemnych więzi, a także służy pogłębieniu doświadczenia zjednoczenia z Bogiem[15].

Składanie ofiary dla Pachamamy nie sprowadza się tylko do świętowania, ale ma wyraźny charakter etyczny[16]. Jest to spełnienie powinności wynikającej z zasady wzajemności. Skoro bowiem człowiek korzysta z dobroci Bożej, która znajduje wyraz w możliwości korzystania z płodów ziemi, winien zatroszczyć się o swoją żywicielką – Matkę Ziemię, i podzielić się z nią tym, co otrzymał. Tego rodzaju zwyczaj kształtuje we wszystkich członkach rodziny postawę wdzięczności i uwrażliwia na obecność Boga, który na różne sposoby obdarza człowieka swoimi darami.

Kult Pachamamy a życie rodziny indiańskiej

W życiu rodzin Indian andyjskich Pachamama zajmuje miejsce centralne. Wszelkiego rodzaju działanie rozpoczyna się od prośby skierowanej do Pachamamy o pozwolenie na jego rozpoczęcie i o przebaczenie wcześniejszych błędów i zaniedbań. Pachamamę wspomina się przy wszystkich okazjach. Gdy następuje dzielenie się liśćmi koki albo gdy ma miejsce picie alkoholu, kilka liści koki lub kilka kropel alkoholu ofiarowane jest Matce Ziemi. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Pachamama znana jest nie tylko w środowisku rolniczym. *Pago a la Pachamama* jest praktykowane również pośród podróżników, handlarzy, robotników, mieszkańców miast, i to bez względu na przynależność do określonej klasy społecznej[17].

Dla mieszkańców Andów Ziemia jest centrum integrującym ich życie rodzinne w relacji do Boga i do stworzenia. Ludzie są „Ziemią ożywioną", dlatego pomiędzy Ziemią a Indianami istnieje głęboka więź. Jest ona wartością i racją istnienia ludów andyjskich. Życie fizyczne, emocjonalne i społeczne ma swe oparcie w Ziemi. Dlatego grunta rolne muszą być przekazywane z pokolenia na pokolenie i otoczone opieką. Ziemi nie wolno sprzedawać. Z uwagi na to, że Ziemia rodzi i podtrzymuje życie, należy się jej synowska wdzięczność. Ziemia jest po to, aby na niej żyć, a nie tylko po to, by ją posiadać.

Ziemia jest przyczyną i racją istnienia ludzi. Pachamama zaś to coś więcej niż ziemia, po której się chodzi i na której się pracuje. To siła witalna,

[15] D.R. Mazurek, „*Bóg o indiańskim obliczu*", dz. cyt., s. 221.
[16] M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 67.
[17] Tamże, s. 48.

która obejmuje całość egzystencji. Jej obecność uświęca ziemię. Dlatego nie należy ziemi profanować ani jej eksploatować ponad miarę. W tym sensie Ziemia jest czymś świętym oraz centrum integrującym życie wspólnoty. Wzywa ona do stałego współdziałania w dialogu, wzajemności i solidarności. W ten sposób w relacji do Ziemi nabierają kształtu konkretne wartości moralne.

Ofiara dla Pachamamy jest wyrazem równowagi i wzajemności, które charakteryzują zarówno samo życie Indian, jak również ich odniesienie do innych stworzeń. Praca na roli to przede wszystkim dialog z Ziemią i prośba skierowana do Pachamamy o dobry plon. Życie Indian to stałe branie i dawanie. W tym modelu egzystencji sytuuje się ofiara dla Pachamamy jako dar za otrzymywane dobra. Jest to równocześnie dziękczynienie i prośba o nowe dary. Rytuał składania ofiary dla Pachamamy wpisuje się w ten sposób w relację z Bogiem, której kształt nadaje zasada wzajemności.

Praca na polu jest oznaką czci dla Matki Ziemi[18]. W przekonaniu Indian andyjskich to ona karmi ludzi, daje im życie i do niej powracają po śmierci. Pachamama jest świadkiem życia rodziny, która uprawia ziemię i zbiera plony. Każdy, kto się rodzi, przechodzi przez świat w kontakcie z Ziemią. Ona też jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Dlatego trzeba zawsze o niej pamiętać – nie tylko poprzez składanie ofiar i dzielenie się z nią posiadanymi dobrami, ale także poprzez pełne szacunku obchodzenie się z nią na co dzień.

Pachamama jest obecna we wszystkich najważniejszych momentach życia rodzin andyjskich. Nie tylko składa się jej ofiarę przed zbiorami, aby zapewnić sobie obfite plony. W ciągu całego roku podczas prac polowych nie wolno zapomnieć o rytuale przebłagania Pachamamy. Matka Ziemia „asystuje" także przy zawieraniu małżeństwa, którego konsekwencją jest złączenie dóbr materialnych należących do małżonków. W następstwie zawarcia związku małżeńskiego często następuje połączenie gruntów, czego świadkiem jest Pachamama. Jest to świadek wierny i stały. Z dnia na dzień potwierdza to, co się wydarzyło. Małżonkowie indiańscy są zobowiązani nieustannie pamiętać o tym, że Matka Ziemia była obecna przy ich zaślubinach i stale daje o nich świadectwo[19].

Rodziny w Andach nie tylko pielęgnują różne obrzędy, które ukazują macierzyński charakter Ziemi. W nich jest także przekazywana trady-

[18] *La Pachamama*, dz. cyt., s. 20.
[19] H.L. Firestone, *Pachamama en la cultura andina*, dz. cyt., s. 66.

cja, która mówi o zdolności uzdrawiania, jaką ma Pachamama, oraz o jej funkcji opiekuńczej w odniesieniu do najsłabszych, czyli dzieci i chorych[20]. Jednym z takich zwyczajów, który wskazuje na troskliwość Matki Ziemi, jest umieszczanie nowo narodzonego dziecka po narodzinach w otworze zrobionym w ziemi. Również chorych leczy się często przez zakopanie ich w ziemi w taki sposób, aby mogli swobodnie oddychać. Czasem robi się okłady z ziemi na ciele w miejscach, w których występuje ból. Dzieciom cierpiącym na zaburzenia w rozwoju fizycznym, podaje się jako lekarstwo odrobinę ziemi do zjedzenia z nadzieją, że Pachamama okaże swoją terapeutyczną skuteczność.

Ziemia jest członkiem każdej indiańskiej rodziny nie tylko jako Matka, która żywi i leczy, ale także ta, która wychowuje. Podobnie jak dziecko stale spogląda na matkę lub o niej myśli, tak samo Indianie andyjscy mają wzrok bez przerwy skierowany ku Ziemi i nieustannie o niej pamiętają. W ich wierzeniach Pachamama jest jak kobieta, która rodzi, przyjmując ziarno, aby rosło i owocowało. Dlatego jest ich Matką, która karmi, a także zapewnia ciepło i obronę przed niebezpieczeństwem, udostępniając materiał do budowy domu. Jest ona Matką dającą życie, przez co jest nierozerwalnie związana ze swymi dziećmi (matka nie może wyprzeć się swojego macierzyństwa, podczas gdy ojciec może zaprzeczyć swojemu ojcostwu)[21]. Jej wierność, matczyna troska i hojność są wzorem zwłaszcza dla kobiet indiańskich – żon i matek, które często proszą ją o pomoc w wypełnianiu domowych obowiązków.

Kobiety dzięki swemu macierzyńskiemu ciepłu są uosobieniem Pachamamy troszczącej się o plony jak o swoje dzieci. Kobieta jest jak ziemia, która owocuje w swoim czasie. Bywa także, że jest słaba i nie może zrodzić potomstwa. Wówczas mąż jest zobowiązany zatroszczyć się o nią i karmić ją, podobnie jak to się czyni z niezbyt żyzną glebą. Kobieta zaś winna cieszyć się, rodząc dzieci, podobnie jak Matka Ziemia raduje się, gdy rodzi ziarno[22].

Pago a la Pachamama jest jednym z wielu rytuałów, które nadają określony kierunek ludzkiej egzystencji, w tym także życiu rodzinnemu. Składanie ofiary Matce Ziemi uwrażliwia członków rodziny na istnienie tego, co święte, a więc na obecność Boga i Jego hojność wobec ludzi, a także uczy wzajemności, która płynie z przekonania, że wszystko, co człowiek

[20] *La Pachamama*, dz. cyt., s. 20; D.R. Mazurek, „*Bóg o indiańskim obliczu*", dz. cyt., s. 224.
[21] H.L. Firestone, *Pachamama en la cultura andina*, dz. cyt., s. 22–23.
[22] G. Jiménez Sardón, *Rituales de vida en la cosmovisión andina*, dz. cyt., s. 49–50.

posiada, jest darem. Dzięki rytuałom codzienne życie rodzin zostaje przeniknięte religijnością, która nie sprowadza się tylko do wyznawania określonych przekonań, ale przybiera postać celebracji i wynikających z niej postaw etycznych.

Mieszkańcy Andów postrzegają siebie samych we wszechświecie jako jego część. Czują się odpowiedzialni za to, co stworzone, podziwiając jedność, piękno, prawdę i dobro. Zachowaniu tego wszystkiego służą rytuały wyrażające szacunek, wdzięczność i prośbę skierowaną do Boga. Jednym z nich jest obrzęd Pachamamy, który służy osiąganiu zgody i harmonii z otaczającą człowieka rzeczywistością[23]. Jego celebracji towarzyszy podziw dla cudów dokonywanych przez Stwórcę, do których należy możliwość zbierania plonów potrzebnych dla utrzymania rodziny. Bóg jest tym, który zasiewa, daje wzrost i pozwala dojrzewać owocom ziemi. Bóg, który obdarza ludzi cudami natury, prowadzi do ustanowienia społeczności równych sobie osób, które mogą prowadzić żywot godny człowieka. W tej optyce to już nie Pachamama jako przejaw działania Bożej Opatrzności, ale sam Bóg staje się centrum życia osobistego i rodzinnego ludów andyjskich.

Rytuał Pachamamy w świetle nauki chrześcijańskiej

Kościół jest świadom, że ludy indiańskie są w posiadaniu niezliczonych bogactw kulturowych, w których w świetle wiary można dostrzec wartości i przekonania będące owocami „ziarna Słowa" obecnego i działającego w życiu ich przodków. Dzięki temu rdzenni mieszkańcy Ameryki Łacińskiej mogli odkrywać obecność Stworzyciela we wszystkich Jego stworzeniach: Słońcu, Księżycu czy Matce Ziemi[24]. Kościół dostrzega obecność „ziarna Słowa" w otwartości Indian na działanie Boga obdarzającego ludzi owocami ziemi, w uznaniu świętego charakteru życia ludzkiego, w poczuciu solidarności i współodpowiedzialności w razem wykonywanej pracy, w przywiązywaniu dużej wagi do czynności kultycznych oraz w powszechnej wierze w życie pozaziemskie[25].

W kulturach andyjskich żywa jest wiara w jednego i prawdziwego Boga, który jest sprawiedliwy, wszechmocny, wymagający i miłujący. Trudność pojawia się z oddawaniem Mu czci w „duchu i prawdzie", gdyż Indianie

[23] E. Jordá, *Desafíos para una espiritualidad originaria inculturada*, „Yachay" 2005, nr 41, s. 31–32.

[24] IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, dz. cyt., nr 245.

[25] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo*, Aparecida 2007, nr 93.

potrzebują jakiejś konkretnej postaci, aby móc wyrazić swą wiarę także za pomocą czegoś konkretnego[26]. W ten sposób można usprawiedliwić wyraźną tendencję do doszukiwania się manifestacji Boga w tym, co naturalne, a także do składania ofiar, w których „materializuje się" modlitwa. U Indian nie ma wiary w wielobóstwo ani w jakiegoś boga, zarazem dobrego i złego. Wierzą oni w jednego Boga, który jest Miłością. Zdarza się jednak, że z powodu braku autentycznej i głębokiej ewangelizacji wielu z nich nie doszło jeszcze do poznania jedynego i prawdziwego Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie: Boga w Trójcy Jedynego.

W kontekście wiary w jednego Boga ofiary składane Pachamamie nie mogą być rozumiane jako przejaw bałwochwalstwa, gdyż odrzucając wielobóstwo, Indianie wierzą, że Matka Ziemia została stworzona przez Boga, aby zapewnić ludziom pożywienie[27]. Jest ona z jednej strony wyobrażeniem Bożej mocy, a z drugiej – manifestacją Opatrzności Bożej. To nie Pachamama sama z siebie, lecz Bóg jest tym, który stwarza ludzi z prochu ziemi, karmi ich i prowadzi przez życie, aż ciało ludzkie w niej spocznie. Celem rytuału wolnego od idolatrii jest wdzięczność wobec Stwórcy i usilna prośba o urodzaje[28].

Dla Indian Ziemia jest bytem zależnym od Boga, zaś oni sami uważają się za synów Ziemi, od której są zależni w swej ziemskiej egzystencji. Jest to przekonanie zgodne z Bożym objawieniem. W świetle Biblii człowiek został uformowany przez Boga z prochu ziemi (por. Rdz 2, 7). Ludzie uprawiają ziemię, aby się wyżywić, a na końcu swych dni do niej powracają (por. Rdz 3, 19). Nie tylko kultura andyjska, ale także wszystkie inne cywilizacje dostrzegają ową ścisłą więź między Ziemią a człowiekiem. W wielu z nich mówi się o Matce Ziemi. Także w Biblii pojawia się to wyrażenie (por. Mdr 40, 1; Hi 1, 21)[29].

Ziemia czerpie z dobroci Boga i dlatego Indianie oddają jej cześć; podobnie jak święci czerpią ze świętości Boga i dlatego oddaje się im cześć[30].

---

26 E. Lazo Quintanilla, El Yatiri, *¿Ministro del Tercer Milenio?*, dz. cyt., s. 164.

27 W taki sposób zdaje się interpretować zwyczaj składania ofiar dla Pachamamy Jan Paweł II, gdy w 1985 podczas swej pielgrzymki do Peru mówił do pielgrzymów zgromadzonych w Cusco w kontekście spotkania Kościoła z „ziarnami Słowa Bożego" w kulturach: „W ten sposób wasi przodkowie, płacąc daninę ziemi (*Mama Pacha*), nie czynili nic innego, jak tylko uznawali dobroć i dobroczynną obecność Boga, który dawał im pokarm za pośrednictwem ziemi, którą uprawiali"; Jan Paweł II, *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II*, Cuzco, 3 lutego 1985 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850203_cuzco_sp.html (dostęp: 15 września 2010).

28 E. Jordá, *Desafíos para una espiritualidad originaria inculturada*, dz. cyt., s. 31; D.R. Mazurek, *„Bóg o indiańskim obliczu"*, dz. cyt., s. 224.

29 M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 71.

30 M.M. Marzal, *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un „pago a la tierra"?*, dz. cyt., s. 126.

Indianie opierają się nie na wiedzy naukowej, która ukazuje, w jaki sposób Ziemia wydaje plony, lecz na przekonaniach mitycznych, czyli uznaniu mocy Ziemi, która potrafi karmić ludzi. Jest to wyraz poszukiwania zrozumienia rzeczywistości, jej najgłębszego sensu istnienia. Tego rodzaju przekonania mogą zostać przezwyciężone przez odkrycie prawdy o świecie i życiu ludzkim, czemu służy prowadzone przez Kościół dzieło ewangelizacji.

W przypadku kultu Pachamamy punktem wyjścia do jego pełniejszego chrześcijańskiego zrozumienia może być potraktowanie Matki Ziemi jako tzw. sakramentu naturalnego. Sakrament naturalny to rzeczywistość należąca do tego świata, która mówi o innym świecie[31]. W perspektywie wiary chrześcijańskiej oznacza to, że istnienie Boga i Jego moc stają się poznawalne dla człowieka przez stworzenia, które są Jego dziełem (por. Rz 1, 20). Zgodnie z nauką Kościoła, człowiek naturalnym światłem swego rozumu z rzeczy stworzonych może w sposób pewny poznać Boga, który jest początkiem i celem wszystkich rzeczy[32]. W kontakcie z rzeczywistością człowiek w rzeczach stworzonych dostrzega działanie Bożej łaski, która objawia się jako dobro i piękno.

Aby właściwie odczytać znaczenie sakramentu naturalnego, potrzeba wrażliwości na wspaniałość przyrody oraz słuchu wyczulonego na „krzyk Ziemi". Chodzi o to, by człowiek dostrzegł siebie w odniesieniu do wszystkich innych rzeczy i doświadczył prawdziwej komunii z całym wszechświatem. Gdy odczuje sercem, że wszystko jest ze sobą złączone i że wszystko utrzymuje w ruchu i harmonii jakaś potężna Moc, to wówczas jego życie i to, co go otacza, nabierze nowego znaczenia, zamieniając się w symbol owej transcendującej wszystko Siły, której prawdziwe imię to „Bóg" – Źródło wszelkiego istnienia[33].

Jeśli więc Ziemia jest dla ludzi sakramentem naturalnym, czyli uświadamiają sobie, że jest ona manifestacją Bożej mocy, obrzęd Pachamamy nie może mieć nic wspólnego z idolatrią. Jest to bowiem wówczas rytualny sposób okazywania wdzięczności Bogu za dar życia otrzymany poprzez Pachamamę. Idole są wykonane ludzką ręką. Ziemia zaś jako płodna Matka jest dziełem samego Boga (por. Rz 1, 1). Ponadto Pachamama wyraża harmonię i wzajemność charakteryzującą relację człowieka z Bogiem, z naturą i innymi ludźmi. Typową postawą Indian andyjskich jest podtrzy-

[31] L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, Maliaño 2009, s. 34.
[32] Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Rzym 1965, nr 6.
[33] L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, dz. cyt., s. 14.

mywanie tej harmonii. Ta postawa sprawia, że ich praca na roli jest miejscem spotkania z Bogiem – Dawcą życia[34].

Jeśli zatem Matka Ziemia jest tzw. sakramentem naturalnym, który wskazuje ludziom na działanie łaski Bożej w świecie, nie można zaakceptować obrzędu Pachamamy jako ofiary składanej dla zaspokojenia głodu Ziemi oraz dla uchronienia się przed jej gniewem. Matka Ziemia nie jest bowiem bytem osobowym, który posiada uczucia, wolną wolę oraz intelekt odróżniający dobro od zła. Można jednak traktować składanie tej ofiary jako dziękczynienie za płody ziemi, które pochodzą od Boga. W ten sposób w obrzędzie Pachamamy ukazuje się macierzyńska troska Boga o Jego dzieci, a także wiara ludzi w Boga, który jest Panem życia. Obrzęd ten pełni wówczas funkcję integrującą codzienną egzystencję i jest momentem spotkania z Bogiem w codzienności.

Sam obrzęd z uwagi na wykorzystywane w nim elementy i symbole przypomina sprawowanie sakramentu. W czasie celebracji *pago a la Pachamama* używa się bowiem chleba, wina czy wody, aby za ich pomocą wyrazić dążenie do komunii, pragnienie czystości i wiarę we wszechmoc Bożą. Problem pojawia się wtedy, gdy elementów tych używa się nie jako symboli, lecz jako narzędzi magicznych, służących automatycznemu powiększaniu ilości płodów rolnych. Podobne niebezpieczeństwo rodzi się w sytuacji, gdy modlitwy wypowiadane w czasie obrzędu traktuje się na sposób magiczny: wystarczy je wypowiedzieć, aby otrzymać to, o co się prosi. Wypada jednak tutaj zauważyć, że tego rodzaju niebezpieczeństwo zagraża nie tylko Indianom, ale także wielu chrześcijanom, którzy modlitwę oraz udział w celebracji sakramentów uważają za sposoby pozyskania sobie przychylności Boga, który wówczas – w ich przekonaniu – „ma obowiązek" natychmiast spełnić to, co ludziom wydaje się dobre i użyteczne[35].

Pago a la Pachamama ma postać rytuału, który – podobnie jak wszystkie inne rytuały we wszystkich kulturach – odgrywa doniosłą rolę w życiu jednostek, rodzin i społeczeństw. Rytuał, czyli zbiór symbolicznych gestów i wypowiedzi następujących po sobie według określonego wzoru, stanowi zjawisko antropologiczne. Każde ważne wydarzenie w życiu człowieka objęte jest rytuałem i przez niego chronione: narodziny, małżeństwo, miłość, śmierć. Każdej istotnej zmianie w życiu ludzkim (tzw. przejściu) towarzy-

[34] M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 72.
[35] D. Emeis, *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral*, Freiburg i. B. 1991, s. 52.

szy rytuał. Gdy człowiek napotyka coś, co przekracza jego osobę ludzką, „humanizuje" to za pomocą rytuału[36].

Z tego rodzaju fenomenem „humanizacji" mamy do czynienia w przypadku Pachamamy i innych rytuałów, które są wyrazem ludzkiej miłości, szacunku i zaufania wobec Ziemi. Ich celebracji towarzyszą muzyka i tańce, które symbolizują stały ruch Ziemi i cykliczny rytm czasu. W tradycyjnych obrzędach wyraża się ludzka zdolność do kontemplacji oraz podziw i szacunek dla natury. Mieszkańcy Andów odczuwają obecność sił, w które Bóg wyposażył swoje stworzenia. Pozostają w stałym kontakcie z owymi siłami, wskazującymi na obecność Boga w ich życiu. Właściwe ich wykorzystanie daje ludziom oparcie i bezpieczeństwo egzystencjalne. Dlatego w swojej działalności duszpasterskiej Kościół winien pogłębiać duchowość zawartą w tradycyjnych rytuałach, które wypełnia zachwyt nad dziełem stworzenia[37], i na sposób mistagogiczny wprowadzać ludzi w Tajemnicę, w którą zanurzone jest całe ich życie, pomagając im dostrzec zbawcze działanie i obecność Boga w świecie[38].

Rytuały nie tylko pozwalają człowiekowi wypowiedzieć „stan duszy" i w symbolicznych aktach ująć doświadczenie egzystencjalno-religijne, ale mają także wymiar pedagogiczny. Ich powtarzanie sprawia, że możliwa staje się interioryzacja jakiejś głębszej materii, a także przyswojenie sobie określonych wartości oraz postaw pozwalających na ich realizację. W przypadku obrzędu Pachamamy można mówić o następujących wartościach i postawach, które pozostają w pełnej harmonii z tradycją chrześcijańską: bojaźń Boża, pokora, pomoc potrzebującemu, solidarność, wzajemność, życie społeczne i rodzinne, miłość, sprawiedliwość, szacunek, współpraca, życzliwość dla ubogich, sierot, wdów, chorych, starszych i cierpiących[39].

A zatem, skoro obrzęd Pachamamy jest wyrazem dziękczynienia składanego Bogu za dary ziemi oraz jeśli rytuał nie jest sprawowany w sposób zaprzeczający zasadom wiary i moralności chrześcijańskiej, nie ma powodu, by go odrzucać jako przejaw pogaństwa[40]. Duszpasterze jednak winni dbać o to, by uświadamiać ludziom właściwy sens rytuału, i czynić go w pełni zgodnym z wiarą chrześcijańską. Potrzebna jest zwłaszcza katecheza, która wyjaśnia sens pierwszego przykazania Dekalogu, ukazuje

36 G. Danneels, *Liturgy Forty Years After the Second Vatican Council: High Point or Recession*, w: K. Pecklers, *Liturgy in a Postmodern World*, London–New York 2003, s. 20.

37 H. van den Berg, *„La tierra no da así nomás"*, dz. cyt., s. 278.

38 R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, s. 187.

39 M. Mamani Yujra, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, dz. cyt., s. 72.

40 M.M. Marzal, *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un „pago a la tierra"?*, dz. cyt., s. 128.

chrześcijańskie podejście do ludzkiej seksualności, ostrzega przed niebezpieczeństwem wynikającym z uzależnienia się od narkotyków i alkoholu oraz przypomina o konsekwencjach ekologicznych postawy szacunku dla Matki Ziemi i całego środowiska naturalnego.

Podsumowanie

Od początku historii chrześcijaństwa wyznawcy Chrystusa są przekonani, że wszystko należy badać, a zachowywać to, co szlachetne (por. 1 Tes 5, 21). Z takim też nastawieniem podchodzi dzisiaj Kościół do wszelkich kultur, na które spogląda w świetle Ewangelii i podnosi w nich to, co dobre, a więc zgodne z Chrystusową prawdą. W spotkaniu z Jezusem ludzie przekonują się, co w ich kulturze jest godne dowartościowania, a co jest grzechem i domaga się oczyszczenia[41]. Zatem im bardziej Kościół przez swoich ewangelizatorów zaangażuje się w głoszenie Bożej prawdy, tym większego blasku w jej świetle nabierze piękno kultur i żywych w nich ludzkich tradycji. Dlatego też nie należy niszczyć zwyczajów praktykowanych przez Indian latynoamerykańskich, ale ukazywać ukryte w nich dobro i pomagać im oczyszczać je tak, by były zawsze rozumnym i radosnym sposobem oddawania czci jedynemu i prawdziwemu Bogu. Wówczas także obrzęd ku czci Pachamamy – wolny od jakichkolwiek podejrzeń o skażenie fałszem i niegodziwością – będzie akceptowaną bez zastrzeżeń przez chrześcijaństwo, rodzinną okazją do wychwalania Boga za dobra otrzymane dzięki płodności Matki Ziemi[42].

[41] IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, dz. cyt., nr 13.

[42] D.R. Mazurek, „*Bóg o indiańskim obliczu*", dz. cyt., s. 312.

Ks. dr Zdzisław Kieliszek
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej

Monogamiczne małżeństwo jako naturalny fundament kultury Niedorzeczność „eksperymentu deprywacyjnego" Fryderyka II

Wprowadzenie

W XIII wieku niemiecki cesarz Fryderyk II Hohenstauf nakazał przeprowadzić słynny „eksperyment deprywacyjny"[1]. Polecił wychowywać dzieci bez kontaktu z ludzką mową, aby ustalić, który z języków jest pierwotnym językiem człowieka: hebrajski, grecki, łacina czy może jeszcze jakiś inny. Eksperyment zakończył się porażką. Nie udało się odnaleźć żadnego prajęzyka, a wszystkie dzieci zmarły, mimo że zaspokajano ich elementarne potrzeby biologiczno-fizyczne[2].

Od strony metodologicznej Fryderyk II dobrze, a nawet trzeba przyznać, że jak na owe czasy genialnie, zaplanował swój eksperyment. Spodziewał się, że odcinając dzieci od kontaktów werbalnych, umożliwi niczym niezahamowany rozwój ich naturalnych językowych zdolności, co pozwoli ustalić, jakim językiem człowiek posługuje się niejako ze swej natury[3]. Niestety

[1] Deprywacja – pozbawienie, brak możliwości zaspokojenia jakiegoś popędu; powoduje wzrost jego siły proporcjonalnie do czasu deprywacji; dotyczy także potrzeby kontaktu emocjonalnego z innymi ludźmi (deprywacja emocjonalna); długotrwała izolacja percepcyjna (deprywacja sensoryczna), polegająca na znacznym ograniczeniu dopływu bodźców do narządów zmysłów, powoduje zmiany i zaburzenia psychiczne. Zob. A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, tłum. J. Kowalczewska, G. Mizera i in., Warszawa 2002, s. 133.

[2] Zob. I. Bielicka, *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*, Warszawa 1967, s. 86.

[3] Przeprowadzony przez Fryderyka II eksperyment metodologicznie należałoby określić jako rozumowanie oparte na tzw. indukcji przez eliminację, która w owych czasach nie była jeszcze systematycznie opisana. Pozwala ona wykrywać, na podstawie obserwacji zdarzeń jednostkowych, powiązania przyczynowe między poszczególnymi zjawiskami. Używane w tym typie indukcji schematy rozumowania zostały sformułowane dopiero przez XIX-wiecznego angielskiego filozofa i logika J.S. Milla, stąd też określa się je mianem „kanonów" lub „metod Milla". W eksperymencie Fryderyka II mamy do czynienia najpierw z rozumowaniem opartym na kanonach: jedynej

zamierzony cel nie został osiągnięty, a skutki eksperymentu dla wykorzystanych w nim dzieci okazały się fatalne – dlaczego?

Niemiecki cesarz, planując eksperyment, założył wizję człowieka, według której ludzka istota ze swej natury nie potrzebuje do właściwego rozwoju wejścia w relacje (w tym przypadku konkretnie chodzi o relacje językowo określone) z innymi ludźmi. Ta wizja jest jednak całkowicie niezgodna z jednym z najbardziej podstawowych wymiarów ludzkiej natury. Człowiek jest istotą społeczną, tzn. zasadniczo nie może ani istnieć, ani też się właściwie rozwijać bez szeroko rozumianych (w tym zwłaszcza językowych) powiązań z innymi ludźmi. Eksperyment Fryderyka II nie mógł się powieść, ponieważ przestrzeń, w której miały się rozwijać dzieci, została niewłaściwie – tzn. całkowicie niezgodnie z ludzką naturą – ukształtowana.

Mimo że „eksperyment deprywacyjny" jest powszechnie potępiany i w takiej formie, w jakiej został swego czasu przeprowadzony, współcześnie nikt z pewnością nie podjąłby się ponownego jego zrealizowania, to jednak wydaje się, że w pewnej zmienionej postaci jest on w jakimś sensie dzisiaj powtarzany w wielu społecznościach. Tworzy się w nich szeroko rozumiane przestrzenie życia i rozwoju człowieka, lekceważąc całkowicie ludzką naturę, np.: poprzez zezwalanie parom homoseksualnym na adoptowanie i wychowywanie dzieci czy też przez zrównywanie małżeństwa kobiety i mężczyzny ze związkiem dwóch osób tej samej płci albo poprzez odmawianie małżeństwu kobiety i mężczyzny priorytetowego charakteru wśród

zgodności, jedynej różnicy i zmian towarzyszących. Następnie uzyskane wcześniej spostrzeżenia zostają wykorzystane w rozumowaniu, które przebiega zgodnie z kanonem reszt. W przypadku pierwszych trzech wymienionych wyżej kanonów eksperyment Fryderyka II przebiega odpowiednio według następującego rozumowania: 1) jeśli dzieci wychowują się w różnych warunkach, ale jednocześnie w tym samym językowym otoczeniu, i posługują się tym samym danym językiem, to nauczyły się go pod wpływem danego otoczenia (kanon jedynej zgodności; wartością zgodną we wszystkich przypadkach jest język otoczenia); 2) jeśli dzieci wychowują się w tych samych warunkach, ale równocześnie nie we wszystkich środowiskach występował dany język, i tylko te dzieci się nim posługują, w których otoczeniu go używano, to nauczyły się one danego języka od ludzi ze swego otoczenia (kanon jedynej różnicy; wartością zmienną jest język otoczenia); 3) jeśli dzieci wychowują się w tych samych warunkach, ale równocześnie w każdym przypadku było inne otoczenie językowe, i każde dziecko mówi innym językiem, właściwym dla swojego środowiska, w którym się wychowało, to wszystkie dzieci nauczyły się swojego języka od ludzi ze swego otoczenia (kanon zmian towarzyszących; wartością zmienną jest język otoczenia). W przypadku kanonu reszt mamy w eksperymencie Fryderyka II do czynienia z następującym rozumowaniem: jeżeli dzieci uczą się konkretnego języka od otoczenia, w którym się wychowują (do takiego spostrzeżenia doprowadziły wcześniejsze ustalenia), to zapewne odcinając je od językowego wpływu otoczenia, w którym się wychowują, umożliwione zostanie, aby przemówiły w języku, który jest człowiekowi właściwy z jego natury (wartością „odciętą" jest językowy wpływ otoczenia).

wszystkich społecznych form życia[4]. Z uwagi na to, że tego typu działania – podobnie jak miało to miejsce w przypadku eksperymentu Fryderyka II – zupełnie ignorują ludzką naturę oraz wypływające z niej ukierunkowania człowieka ku określonym formom i sposobom życia, można się w bliższej lub dalszej przyszłości spodziewać, że przyniosą one poszczególnym ludziom, jak i całym społecznościom fatalne konsekwencje. W trosce zatem o właściwy rozwój człowieka oraz jego prawdziwie ludzkie życie sądzę, że warto podjąć próbę odszukania najważniejszych ram odpowiedniej, tzn. zgodnej z ludzką naturą, organizacji przestrzeni życia i rozwoju człowieka.

W niniejszych rozważaniach zamierzam wskazać, w jakim otoczeniu – z filozoficznego punktu widzenia – winien rozwijać się i funkcjonować człowiek, aby miał jakiekolwiek szanse na ukształtowanie swojego życia w sposób prawdziwie ludzki, tzn. zgodny z naturą człowieka, w którą są wpisane określone predyspozycje[5]. Najpierw spróbuję odnaleźć i wstęp-

[4] Adopcja dzieci przez pary osób tej samej płci jest legalna np. w: Andorze, Belgii, Islandii, Holandii, Szwecji, Republice Południowej Afryki, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii czy też Norwegii, oraz w niektórych regionach Australii, Kanady i Stanów Zjednoczonych. W Danii, Finlandii, Niemczech i Izraelu dozwolone jest adoptowanie dzieci przez osobę pozostającą w tzw. związku partnerskim, tzn. usankcjonowanym prawem związku cywilnym dwóch osób. W takim przypadku pary jednopłciowe mogą wspólnie wychowywać dzieci, ale ich legalnym opiekunem jest tylko jeden z partnerów, który dokonał prawnej adopcji. 22 stycznia 2008 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie 45-letniej francuskiej przedszkolanki, znanej pod inicjałami E.B., przeciwko rządowi francuskiemu przyznał odszkodowanie za odmowę prawa do adopcji z uwagi na jej homoseksualizm. Francja została zobowiązana do wypłacenia owej kobiecie odszkodowania w wysokości 10 tys. euro oraz pokrycia kosztów procesu. Wyrok ten stanowi ważny precedens, ponieważ oznacza, że członkowie Rady Europy, w tym także Polska, nie mogą odmawiać prawa do adopcji dziecka ze względu na homoseksualizm osób ubiegających się o prawo do zaadoptowania danego dziecka. Warto mieć także na uwadze, że w wielu krajach, np. w Holandii, Belgii, Hiszpanii, Kanadzie, Republice Południowej Afryki, Norwegii, Szwecji czy też Portugalii, a także w niektórych stanach Stanów Zjednoczonych, zniesiono warunek przeciwności płci dla osób wchodzących w związek małżeński. W konsekwencji oznacza to, że związkom homoseksualnym dano identyczne przywileje oraz zapewniono tę samą ochronę ze strony państwa, jaką dotąd cieszyło się jedynie małżeństwo kobiety i mężczyzny. Skutek jest taki, że małżeństwo i zbudowana na jego fundamencie rodzina może nie są umieszczane gdzieś na obrzeżach życia społecznego, ale na pewno nie zajmują w nim pozycji, na którą ze swej natury zasługują.

[5] Problem ten można analizować w różnych aspektach, np. psychologicznym, socjologicznym czy też ekonomicznym. Nie będą mnie one tutaj w ogóle interesowały. Mimo to warto zauważyć, że z psychologicznego punktu widzenia niepowodzenie eksperymentu Fryderyka II, tzn. nieodnalezienie poszukiwanego „prajęzyka", było spowodowane tym, że nie istnieje coś takiego jak ludzki „prajęzyk". Wprawdzie człowiek rodzi się z określonymi zdolnościami, umożliwiającymi mu w równym stopniu nauczenie się każdego konkretnego języka, jednak aby sobie jakiś język faktycznie przyswoił, potrzebuje długotrwałego kontaktu z ludźmi, którzy danym językiem się posługują. W przypadku zaś przyczyny śmierci dzieci, które poddano owemu eksperymentowi, z psychologicznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że oprócz potrzeb biologiczno-fizycznych człowieka należy zaspokoić jeszcze jego różne potrzeby natury psychicznej, które są w jakimś sensie dużo ważniejsze od pierwszych. Niezaspokojenie potrzeb psychicznych (takich jak np.: bezpieczeństwa, poznawania świata, aktywności, samodzielności, kontaktu, przynależności do jakiejś grupy czy też posiadania

nie opisać podstawowe wymiary ludzkiego sposobu bytowania. Następnie odnalezione wymiary poddam gruntowniejszej analizie oraz na jej podstawie podejmę próbę nakreślenia ram owego otoczenia. I w końcu z uwagi na wspomniane wyżej próby kształtowania przestrzeni ludzkiego życia ignorujące ludzką naturę wskażę, jakie przede wszystkim należałoby podjąć działanie, aby umożliwić człowiekowi życie prawdziwie ludzkie.

1. Podstawowe wymiary ludzkiego sposobu istnienia

Chcąc zrozumieć, jakim bytem jest człowiek, należy przyjrzeć się pierwotnemu ludzkiemu doświadczeniu i następnie spróbować je w sposób racjonalny przekonująco wyjaśnić. Wydaje się, że tylko idąc tą drogą, można zasadnie odpowiedzieć na pytanie: jaką istotą jest człowiek[6]?

Pierwotnym i niemożliwym do zanegowania ludzkim doświadczeniem jest bezpośrednio dana nam w poznaniu wiedza o samych sobie, że istniejemy jako konkretne i trwałe „ja". Paradoksalnie, nie mamy jednak bezpośredniego wglądu w naturę naszego „ja". Jawi się ono nam wyłącznie jako podmiot, wykonawca i jedyne „centrum" wszystkich podejmowanych przez nas działań: wegetatywnych, sensytywnych i duchowych. Możemy zauważyć, że w „ja" są zapodmiotowione wszystkie ludzkie działania. Są one swoistymi emanatami „ja", czyli elementami wskazującymi na istnienie samodzielnego podmiotu, z którego wypływają. Wyjaśnienie zatem, kim jest człowiek, tzn. jaka jest natura ludzkiego „ja", domaga się analizy wymiarów, w jakich istnieje i działa ludzka istota[7].

Najbardziej widocznym wymiarem istnienia ludzkiego „ja" jest cielesność. Stanowi ona fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji w świecie. Człowiek nie może w ogóle odróżnić samego siebie od własnego ciała. Oznacza to, że ludzkie „ja" jest z pewnością cielesne (zmysłowe)[8]. Mimo

czegoś) utrudnia, a czasem w ogóle uniemożliwia jego właściwy rozwój i w skrajnych przypadkach może nawet prowadzić bezpośrednio do śmierci.

6 M.A. Krąpiec, współczesny polski filozof, drogę, którą winna podążać filozoficzna próba wyjaśnienia, kim jest człowiek, opisuje następującymi słowami: „Człowiek – jako punkt syntetyzujący w swej naturze całość kosmosu – zawsze się przedstawiał jako najtrudniejszy do ostatecznego wyjaśnienia przedmiot filozoficznych dociekań. Dlatego upraszczano sprawę, osobno analizując stronę duchową człowieka, opierając się na spekulacjach teologicznych o duchach czystych i osobno rozpatrywano ludzką naturę, jako wspólną ze zwierzętami. Punktem wyjścia analizy natury człowieka (…) [w filozoficznej refleksji winny być] pewne dane uzyskane w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu"; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 119–120.

7 Zob. tamże, s. 126–131.

8 Francuski filozof i dramatopisarz G. Marcel zauważa np.: „Sytuacja podstawowa, której, ściśle biorąc, nie można opanować ani uśmierzyć, ani zanalizować. Właśnie ta niemożliwość potwierdza się, kiedy niejasno oświadczam, że jestem moim ciałem, to znaczy: nie mogę siebie samego w pełni

że cielesność stanowi najbardziej podstawowy wymiar ludzkiego istnienia w świecie, człowiek nie może samego siebie całkowicie utożsamić z własnym ciałem. „Ja" jest czymś więcej niż tylko ciałem. Jest ono również niecielesne[9]. Ludzkie „ja" musi być więc ujęte jednocześnie jako materialne i niematerialne, tzn. zarazem cielesne i duchowe. Człowiek jawi się więc jako podmiot o naturze cielesno-duchowej[10].

traktować tak, jakbym był czymś odrębnym od mego ciała, pozostaję z nim w określonym stosunku. (…) Nieprzenikliwość mego ciała przynależy mu z racji jego jakości absolutnego pośrednika. Lecz oczywiste jest, że w tym znaczeniu moje ciało to ja sam; nie mogę bowiem wyodrębnić się od niego inaczej, jak tylko pod warunkiem, że przemienię je w przedmiot, to znaczy zaprzestanę traktować je jako absolutnego pośrednika. (…) Kiedy usiłuję wyjaśnić mój związek z moim ciałem, ukazuje mi się ono jako coś, czym przede wszystkim umiem władać (jak na przykład pianinem, piłą czy brzytwą); lecz wszelka taka władza stanowi rozszerzenie władania pierwotnego, jakie mamy właśnie nad naszym ciałem. W stosunku do mego ciała korzystam z prawdziwego priorytetu, gdy chodzi o władanie, nie zaś o poznawanie. Władanie to jest możliwe tylko na podstawie pewnej wyczuwalnej wspólnoty. Lecz ta wspólnota jest niepodzielna, nie mogę słusznie powiedzieć: ja i moje ciało. Trudność wiążąca się z pomyśleniem stosunku do mojego ciała przez analogię z moim stosunkiem do moich narzędzi – który jednak w rzeczywistości ją zakłada"; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001, s. 12, 14–15.

9 M.A. Krąpiec zauważa np.: „Dostrzegamy jednak dokonujące się w nas również takie czynności, uznane za moje, które wcale nie są funkcja lub przynajmniej nie są wyłączną funkcją organów cielesnych. Są to funkcje poznawcze i pożądawcze. (…) Tego rodzaju wrażania uznane za moje są w różnym stopniu skierowane ku jakiemuś bliżej nieokreślonemu centrum: ku ja, które to ja jest w równej mierze podmiotem i spełniaczem tych właśnie wrażeń poznawczych, jak funkcji czysto fizjologicznych. W równej mierze odczuwam, że jestem sobą, a więc istotnie tym samym podmiotem ja, który jem, który oddycham, jak i tym samym, który widzę, słyszę, co więcej – który myślę, kocham, nienawidzę. (…) Najbardziej moje wzniosłe czynności poznawcze, momenty jakiegoś intelektualnego zachwytu, kontemplacji, zrozumienia jakiegoś prawa, momenty twórczości, w której czynnie wkraczam w zastany bieg wydarzeń, wszystkie momenty ludzkiego życia duchowego uznane za moje są zarazem spełniane przez to samo, identyczne ja, które trawi, oddycha, odczuwa ból. I nie czuję się bardziej sobą wówczas, gdy myślę, niż wówczas, gdy się odżywiam, gdy idę na przechadzkę, gdy oddycham. (…) We wszystkich moich aktach – zarówno materialnych, spełnianych przez najrozmaitsze moje organy cielesne, jak i w aktach czysto duchowych, intelektualnego poznania, twórczości, decyzji itd. – dostrzegam bez większej trudności, że są skierowane ku temu samemu centrum, ku temu samemu podmiotowi, który uświadamiamy sobie jako jaźń, jako ja. To ja jest zarazem tym samym podmiotem i spełniaczem moich funkcji wegetatywnych, zwierzęcych czy typowo (…) ludzkich, jakimi są np. akty intelektualnego poznania. Ja zatem jako centrum i spełniacz czynności moich staje przed nami jako coś, co zarazem może być i materialne, i niematerialne"; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 124–125.

10 Szczegółowe wyjaśnienie, jak ludzkie „ja" może być jednocześnie pojęte jako materialne i niematerialne, jest zagadnieniem niezwykle skomplikowanym. Analiza tego zagadnienia prowadzi do stwierdzenia, że „ja" należy związać z niematerialną ludzką duszą organizującą sobie daną materię do bycia ludzkim ciałem. Niematerialna ludzka dusza jawi się jako istotna forma materii ludzkiego ciała. Z tego powodu bardziej zgodne z ontyczną strukturą ludzkiego podmiotu byłoby określenie go jako duchowo-cielesnego niż cielesno-duchowego. Zdecydowałem się jednak tutaj na określenie człowieka jako istoty cielesno-duchowej, a nie duchowo-cielesnej, ponieważ ludzkie „ja" jest nam dane najpierw w wymiarze cielesności, a dopiero później w wymiarze duchowym. Chodzi o to, że człowiek zawsze działa w ciele, które jest racją konieczną (ale niewystarczającą) zaistnienia samej duszy, oraz jest współ-czynnikiem każdej ludzkiej aktywności jako takiej. Omówienie ontycznej struktury człowieka zob. tamże, s. 132–177.

Następnym bardzo widocznym wymiarem ludzkiego sposobu istnienia jest uspołecznienie. Oczywistym faktem jest, że ludzie żyją w różnych formach stowarzyszania się i wymiany z innymi. Życie w całkowitej izolacji nie jest wpisane w ludzką naturę[11]. Każdy człowiek jest jakby współ-człowiekiem, tzn. współ-człowieczeństwo (uspołecznienie) stanowi istotny rys ludzkiego sposobu istnienia. Oznacza to, że człowiek może stać się w pełni człowiekiem jedynie wówczas, gdy istnieje w relacjach z istotami sobie podobnymi[12].

Kolejnym zauważalnym bez większego trudu wymiarem ludzkiego sposobu istnienia w świecie jest posługiwanie się językiem[13]. Ludzka mowa swoją wewnętrzną, niezwykle skomplikowaną strukturą i pełnionymi funkcjami wyraźnie różni się od form komunikacji występujących w świecie zwierzęcym. Nie jest ona, jak to ma miejsce wśród zwierząt, ani czymś wrodzonym, ani też systemem sygnałów podporządkowanych wyłącznie rozmnażaniu się. Człowiek, posługując się językiem, realizuje swoją cielesno-duchową podmiotowość w trzech momentach: jako relację do siebie samego, w odniesieniu do innych ludzi oraz do zewnętrznych wobec siebie rzeczy. Owe trzy momenty odpowiadają trzem podstawowym funkcjom języka. W pierwszym przypadku język pełni funkcję wyrażania wewnętrznych stanów świadomości (ducha) mówiącego; w drugim – wzywania adresata danej wypowiedzi do określonej reakcji, której oczekuje mówiący;

[11] Bardzo wymownie wyraża się na ten temat Arystoteles, pisząc: „Okazuje się z tego [Arystoteles analizuje wcześniej naturalną skłonność człowieka do życia we wspólnocie, poczynając od wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, a skończywszy na różnych wspólnotach o charakterze publicznym], że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem jak ten, którego piętnuje Homer, jako człowieka bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska [w Iliadzie jest tak określany przez Nestora człowiek znajdujący upodobanie w wojnie domowej, którego Arystoteles wyraźnie stawia na równi z człowiekiem żyjącym bez państwa, tzn. bez jakichkolwiek powiązań z innymi ludźmi]. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony jak ten kamień wyłączony w grze w kości"; Arystoteles, *Polityka*, tłum. i oprac. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 17 (ks. I, rozdz.1; 1253 a 9).

[12] J.G. Fichte, niemiecki filozof przełomu XVIII i XIX stulecia, zauważa, że pojedynczy ludzki podmiot, jeśli zostanie odseparowany od innych ludzi, nie jest w ogóle w stanie ukształtować się w pełni jako człowiek: „Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anderes seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn"; J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, w: *Fichtes Werke*, red. I.H. Fichte, t. 3, Berlin 1971, s. 39.

[13] „(…) Człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką bólu i radości, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe"; Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 17 (ks. I, rozdz. 1; 1253 a 10).

w trzecim – przedstawiania zewnętrznych stanów rzeczy, czyli opisywania szeroko rozumianych przedmiotów[14]. Mając na uwadze pełnione przez język funkcje, można powiedzieć, że zdolność do posługiwania się językiem umożliwia człowiekowi racjonalno-poznawczy dostęp do rzeczywistości, tzn. umożliwia pojęciową prezentację świata już znanego oraz pojęciowe odkrywania świata jeszcze nieznanego. Wyrażając rzecz inaczej, ludzka zdolność do posługiwania się językiem udostępnia człowiekowi obszar tego, co jest w ogóle racjonalnie poznawalne[15].

Dalszym wyraźnym wymiarem sposobu istnienia ludzkiego „ja" jest czasowość (dziejowość)[16]. Człowiek egzystuje dziejowo i może egzystować tylko w taki sposób, ponieważ u samej podstawy swojego istnienia jest czasowy[17]. Chodzi tutaj o dwie rzeczy: człowiek w swojej aktywności zawsze jest motywowany przeszłością oraz jest zawsze zorientowany ku przyszłości. Czasowość (dziejowość) ludzkiego „ja" polega więc na tym, że nie może się ono niejako rozpłynąć w swojej teraźniejszości. Każde aktualne ludzkie działanie jest jakimś rezultatem dotychczasowej, czyli już minionej, aktywności, która jest uobecniana w pamięci człowieka. I równocześnie każde

[14] Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 50–68.

[15] Zob. G. Keil, *Język*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 592–604.

[16] Warto zauważyć, że filozoficznie czas daje się ująć wyłącznie od strony „uczasowiającego" podmiotu, tzn. bez ludzkiego podmiotu nie ma czasu, ponieważ czas jest „oglądanym" stawaniem się człowieka. Szczególnie znana jest następująca wypowiedź św. Augustyna, w której formalnie osadza on czas w wewnętrznym przeżyciu ludzkiego podmiotu: „To zaś, co teraz jest jasne i oczywiste, nie jest przyszłe ani przeszłe. Dlatego też niewłaściwie się mówi: Są trzy czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły, lecz właściwiej należałoby mówić: Są trzy czasy: teraźniejszy przeszłego, teraźniejszy teraźniejszego, teraźniejszy przyszłego. Te trzy bowiem są w duszy i gdzie indziej ich nie widzę; teraźniejszy przeszłego – pamięć; teraźniejszy teraźniejszego – bezpośrednie widzenie; teraźniejszy przyszłego – oczekiwanie. Jeśli wolno tak powiedzieć, to trzy widzę czasy i wyznaję, że są trzy. Mówmy nawet: są trzy czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły, jak niewłaściwie nakazuje zwyczaj; niech i tak będzie. Nie zależy mi na tym, nie sprzeciwiam się ani ganię, byle jednak rozumiano, co się mówi, to znaczy, że to, co będzie, nie jest jeszcze, a to co było, już nie jest. Mało jest rzeczy, o których się właściwie wyrażamy; więcej takich, o których niewłaściwie, lecz wiadomo, czego chcemy"; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001, s. 238–239 (ks. XI, 20).

[17] M. Heidegger, XX-wieczny niemiecki filozof, podsumowując swoje wnikliwe analizy czasowości ludzkiego jestestwa (ludzkiego „ja"), stwierdza: „(…) egzystencjalna analityka jestestwa (…) osadza się w konkrecie samej faktycznie rzuconej egzystencji, by odsłonić czasowość jako źródłowe jej umożliwienie. Duch [ludzkie „ja"] nie popada dopiero w czas, lecz egzystuje jako pierwotne uczasowienie czasowości. Ta zaś uczasowia czas światowy, w którego horyzoncie dzieje mogą się pojawić jako proces wewnątrz czasowy. Duch [ludzkie „ja"] nie popada »w« czas, lecz: faktyczna egzystencja jako upadająca wypada »z« pierwotnej, właściwej czasowości. To „wypadanie" zaś ma swą egzystencjalną możliwość w pewnym przysługującym czasowości »modus« jej uczasowienia"; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 545–546.

aktualne ludzkie działanie jest nastawione na urzeczywistnienie określonych motywów i zrealizowanie oczekiwanego sensu[18].

Przywołane wyżej cztery wymiary ludzkiego istnienia w świecie: cielesność (konkretnie należy to rozumieć, że człowiek jawi się jako byt cielesno-duchowy, który jest zanurzony w świecie poprzez swoje ciało), uspołecznienie, zdolność do posługiwania się językiem oraz dziejowość, w sposób najbardziej elementarny określają kształt i miarę ludzkiego bytu[19]. Należy uznać je za najbardziej elementarne wymiary, ponieważ – po pierwsze – fundamentalnie określają jakąkolwiek możliwą i faktyczną aktywność oraz sposoby życia człowieka; po drugie, wywierają niezatarty wpływ na ludzkie samorozumienie. Człowiek zawsze postrzega samego siebie jako obecnego w świecie we własnym ciele, nieustannie wchodzącego w relacje z innymi ludźmi, wykorzystującego język do wyrażenia siebie samego oraz uwikłanego w konkretny moment dziejów, w którym przyszło mu żyć[20].

Mając na uwadze owe cztery elementarne wymiary ludzkiego sposobu istnienia, można powiedzieć: człowiek to istota cielesno-duchowa, o społecznej naturze (tzn. ukierunkowana na wchodzenie w głębokie relacje z innymi), posługująca się językiem (tzn. rozumna) oraz istniejąca w czasie (czyli wolna)[21]. Na podstawie tak ustalonego określenia człowieka spróbu-

[18] Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 279.

[19] Nie wyczerpują one wszystkich wymiarów ludzkiego istnienia. Można by zapewne jako ważne wymiary istnienia człowieka wymienić jeszcze np. moralność czy też religijność, które nie mają przecież swojego odpowiednika w świecie zwierzęcym i są właściwe jedynie człowiekowi. Jednakże nie wymieniam tych dwóch i również wielu innych, ponieważ wszystkie one wydają się nabudowane na owych czterech najbardziej podstawowych wymiarach ludzkiego istnienia w świecie. Np. w przypadku religijności okazuje się, że jest ona bezpośrednio osadzona na ontycznej strukturze ludzkiego podmiotu. Z.J. Zdybicka, współczesna polska filozof religii, wskazując na osadzenie religijności człowieka na jego naturze, stwierdza m.in.: „Ostatecznym ontycznym wyjaśnieniem faktu religii od strony podmiotu jest niekonieczny, czyli przygodny i potencjalny, status ontyczny osoby ludzkiej". Chodzi o to, że człowiek jest ze swej natury bytem religijnym, tzn. poszukującym i dążącym do nawiązania relacji z Absolutem, ponieważ jest bytem przygodnym i potencjalnym. Przygodność i potencjalność zaś człowieka ujawniają się przede wszystkim w jego cielesno-duchowej strukturze, zdolności do poznawania świata, życiu w międzyludzkich powiązaniach i czasowości. Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 315–324 (tu s. 315).

[20] Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 48–50.

[21] Sądzę, że zaproponowane tu określenie człowieka pozostaje w zgodności z koncepcją człowieka jako osoby. Człowiek jako osoba jawi się jako jednostkowy byt działający poznawczo przez miłość ze świadomie przeżywaną wolnością. Wszystkie elementy rozumienia człowieka jako bytu osobowego są obecne w zaproponowanym przeze mnie rozumieniu człowieka. Jednostkowość człowieka w moim ujęciu zawiera się we wskazaniu na cielesno-duchową strukturę człowieka, zdolność do poznawania w ludzkiej umiejętności do posługiwania się językiem, działanie przez miłość w uspołecznieniu, a świadome przeżywanie wolności w ludzkiej czasowości. Omówienie idei człowieka jako osoby zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 401–425.

ję teraz, kolejno analizując bliżej owe cztery wymiary, nakreślić otoczenie, w jakim winien żyć każdy człowiek, aby mógł się prawidłowo (tzn. zgodnie ze swoją naturą) rozwijać.

2. Naturalny charakter monogamicznego małżeństwa

Najważniejszym wymiarem ludzkiego sposobu istnienia wydaje się cielesność. Łączy się ona z wymiarem społecznym. Obydwa bezpośrednio ukierunkowują człowieka na wejście w głębokie relacje z innymi ludźmi. Sądzę zatem, że analiza tych dwóch wymiarów umożliwi wskazanie najbardziej naturalnej społeczności życia pojedynczego człowieka.

2.1. Cielesność człowieka i jej naturalne konsekwencje

Bez większego trudu można zauważyć wiele znamion, które na ludzkim podmiocie odciska jego cielesność, takich jak płeć, kolor skóry, wysokość, stopień sprawności fizycznej czy też wiek. Wśród nich bez wątpienia najistotniejszą jest płciowość. Cała struktura ludzkiego organizmu jest tak mocno powiązana z faktem płciowości, że nie ma w ogóle osobników bezpłciowych, a człowiek od pierwszego momentu swojego życia jest albo mężczyzną, albo kobietą[22]. Płciowość tak bardzo przenika człowieka, że nie może być traktowana jedynie jako jakaś przypadłość ludzkiej cielesności, lecz jej istotna właściwość. Oznacza to, że jest ona w ogóle nieoddzielana do człowieka[23]. Funkcje związane z ludzką płciowością wskazują więc naturalne i w jakimś sensie najważniejsze determinanty człowieka ku ściśle określonemu działaniu[24].

[22] Zjawisko hermafrodytyzmu (obojnactwa) występuje niezwykle rzadko. Jest ono traktowane jako patologiczne i współczesna medycyna może dzięki odpowiednim zabiegom przeważyć szalę na korzyść jednej z płci, przy odpowiednio rozwiniętych koniecznych organach.

[23] Zob. tamże, s. 167–168.

[24] Cielesność nie służy człowiekowi wyłącznie do spełniania różnych działań związanych z płciowością. Oprócz nich z cielesnością związane są istotne funkcje w procesach reprezentacji i komunikacji poznawczej człowieka. Ciało umożliwia człowiekowi uświadomienie sobie siebie samego, świata i innych ludzi oraz wejście w kontakt ze światem rzeczy realnie istniejących i komunikację z ludźmi. Np. wspominany już wcześniej G. Marcel, analizując funkcje cielesności w procesach reprezentacji i komunikacji poznawczej człowieka, zauważa, że koniecznym warunkiem egzystowania w świecie jest bycie cielesnym, a ciało nie tyle stanowi instrument umożliwiający kontakt z innymi ludźmi, ile jest swoistą formą międzyludzkiej komunikacji: „existieren heißt eben inkarniert sein (…). Ein solches Erkennen ist dem Leibe verbunden, ja es ist nahezu ununterscheidbar vom Gewahrwerden des Leibes, der in einem letzten Sinn nicht nur Möglichkeit oder Instrument unserer Begegnung mit anderen Menschen, sondern als Gestalt diese Erschlossenheit und diese Beziehung zu den anderen ist"; G. Marcel, *Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang*, oprac. H.A. Fischer-Barnicol, w: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*,

Płciowość ze swej natury jest związana z przekazywaniem życia poprzez rodzenie. Do zrodzenia człowieka potrzebne jest współdziałanie konkretnej kobiety i konkretnego mężczyzny. Konkretnie zrodzony ludzki podmiot ze swej natury może być, podobnie jak to ma miejsce w przypadku jego rodziców, tylko mężczyzną lub kobietą, ponieważ nie ma bezpłciowej natury jednostkowego człowieka. Jest ona od samego początku płciowa. Dany człowiek jest w swoim jednostkowym człowieczeństwie od samego początku istnienia zawsze ukonstytuowany przez swą płciowość: żeńską lub męską. Elementy płci przenikają więc od samego początku wszystkie działania danego człowieka[25]. Moment płciowości ujawnia się przede wszystkim w swoistym darowaniu się kobiety mężczyźnie i odwrotnie w celu zrodzenia potomstwa. Płciowe zróżnicowanie nie ogranicza się jednak wyłącznie do wzajemnego udzielania się kobiety i mężczyzny w celach prokreacyjnych. Owo udzielanie się, które należy rozumieć jako bardzo wysublimowane wzajemne darowanie się kobiety i mężczyzny w celach duchowego (tzn. osobowego) ubogacenia się nawzajem, jest znakiem i jednocześnie zapoczątkowaniem oraz poświadczeniem specyficznej struktury ludzkiego podmiotu. Może się on w pełni rozwinąć jako człowiek jedynie w społeczności z innymi ludźmi. Rozwój i doskonalenie się człowieka należy uznać za proces ciągły, ufundowany na międzyludzkich relacjach oraz na wzajemnym darowaniu się kobiety i mężczyzny. Analiza natury ludzkiej płciowości pokazuje zatem, że człowiek jawi się ze swej istoty jako podmiot otwarty na drugiego człowieka nieustannie i od samego początku swojego istnienia[26].

2.2. Uspołecznienie człowieka i jego naturalne konsekwencje

Naturalne otwarcie człowieka na innych ludzi jeszcze bardziej ujawnia się w drugim z wymiarów ludzkiego istnienia. Mam tu na myśli uspołecz-

red. H. Petzold, Paderborn 1985, s. 9, 45]. Niemniej jednak ludzka cielesność jawi się jako istotnie naznaczona przede wszystkim płciowością, a pozostałe funkcje ludzkiego ciała są w jakimś sensie wtórne wobec płciowości. Oznacza to, że nie można wyizolować od płci żadnej naturalnej ludzkiej aktywności. Omówienie funkcji cielesności w reprezentacyjno-komunikacyjnych procesach poznawczych człowieka zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 170–177.

25 Wpływ płciowości na ludzkie działanie jest zależny od stopnia dojrzałości ludzkiego organizmu do przekazywania życia. W różnych okresach życia człowieka, do tego jeszcze nieco inaczej u kobiety i inaczej u mężczyzny, momenty jego seksualności przejawiają się z różnym natężeniem. Jednak nawet po tzw. okresie przekwitania działania konkretnego człowieka nie można w ogóle oderwać od płciowości.

26 Zob. tamże, s. 168–170.

nienie, czyli naturalne i konieczne z punktu widzenia sposobu ludzkiej egzystencji współbycie ludzi ze sobą.

W ludzkim współbyciu możemy wyróżnić dwie sfery: komunikacyjną i kooperacyjną. Pierwsza obejmuje obszar międzyludzkich relacji i spotkań, w których ludzie się ze sobą komunikują jako poszczególne podmioty, tworząc bardzo szeroko rozumianą społeczność. Druga zaś obejmuje trwałe, zinstytucjonalizowane i nastawione na osiąganie określonych celów oddziaływanie ludzi na siebie. Jedynie w przypadku drugiego obszaru można mówić o zaistnieniu na skutek interakcji między ludźmi jakiegoś pierwiastka społecznego w ściślejszym znaczeniu, tzn. określonego podmiotu społecznego jako obiektywnego tworu, czyli jakiejś konkretnej i w miarę trwałej postaci społeczeństwa[27].

Analizując uspołecznienie człowieka, można dość do przekonania, że w sferze kooperacyjnego ludzkiego współbycia należy wyróżnić pięć mniejszych przestrzeni, w których ludzie ze swej natury tworzą rozmaite mniej lub bardziej trwałe społeczności: rodzinną, ekonomiczną, instrumentalnej wiedzy i umiejętności, polityczno-prawną oraz kulturowo-religijną. Najważniejszą z wymienionych jest przestrzeń rodzinna, ponieważ reguluje ona, a także fundamentalnie instytucjonalizuje oraz zabezpiecza trwanie społeczeństwa jako takiego. Rodzina jest naturalną przestrzenią, w której dokonuje się prokreacja i wychowywanie dzieci. W przestrzeni rodzinnej konstytuują się również stosunki pokrewieństwa i powinowactwa, bez których w dłuższej perspektywie czasu stabilność jakiegokolwiek systemu społecznego wydaje się w ogóle niemożliwa. Pozostałe przestrzenie są wtórne wobec przestrzeni rodzinnej, gdyż są na niej zawsze nabudowywane i bez niej nie mogłyby w ogóle zaistnieć[28].

---

[27] Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 291–292.

[28] Sądzę, że dla całości obrazu warto choć krótko scharakteryzować jeszcze pozostałe cztery ze wspomnianych tu przestrzeni. Przestrzeń ekonomiczna powstaje na skutek międzyludzkiej interakcji w celu trwałego zaspokojenia potrzeb materialnych człowieka. Człowiek, będąc istotą niesamowystarczalną, musi, tworząc określone formy społeczności, kooperować z innymi ludźmi, aby zagwarantować sobie określone dobra. Przestrzeń instrumentalnej wiedzy i umiejętności zapełniają zinstytucjonalizowane formy wiedzy i umiejętności, które zostały przez ludzi zdobyte i są przez nich przekazywane sobie nawzajem w celu ułatwienia sobie życia i otwierania przed sobą coraz to nowych możliwości. W przestrzeni polityczno-prawnej ludzie tworzą różne instytucje, których zadaniem jest regulowanie konfliktów międzyludzkich oraz zapewnienie ludziom pokojowego współżycia. I przestrzeń kulturowo-religijna wyłania się i jest zapełniana określonymi formami społeczności w procesie powstawania podstawowego samorozumienia się człowieka, tzn. postrzegania przez niego sensu własnego istnienia oraz własnego miejsca w świecie. Gruntowną analizę, do której tutaj nawiązuję, pięciu wspomnianych wyżej przestrzeni kooperowania ludzi ze sobą zob. w: E. Herms, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, s. 56–94.

2.3. Monogamiczne małżeństwo jako podstawa życia rodzinnego

Na podstawie spostrzeżeń wypływających z analizy cielesnego oraz społecznego wymiaru sposobu istnienia człowieka można powiedzieć, że rodzina jawi się jako pierwsza (tzn. najbardziej podstawowa) postać spośród naturalnych społecznych form ludzkiego bytowania[29]. Poprzez rodzinę rozumiem tutaj wspólnotę dwojga rodziców (kobiety i mężczyzny) oraz dzieci, ukierunkowaną na dobro wszystkich swoich członków oraz ufundowaną na dobrowolnej umowie zawartej między rodzicami. Za uznaniem tak właśnie rozumianej rodziny za naturalną społeczną formę ludzkiego istnienia przemawia spostrzeżenie, że organizowanie się ludzi w rodziny nie jest sprawą konwencji, ale naturalną koniecznością. Występowanie relacji rodzinnych jest konieczne koniecznością ludzkiej natury. Na naturalną konieczność istnienia rodziny wskazują: istnienie wzajemnie dopełniających się płci, właściwy człowiekowi sposób rodzenia się oraz właściwy ludzkiemu podmiotowi sposób stawania się w pełni człowiekiem. Natomiast za uznaniem rodziny za najbardziej podstawową formę życia społecznego przemawia spostrzeżenie, że w przestrzeni życia rodzinnego są realizowane najbardziej fundamentalne cele ludzkiego życia: zabezpieczenie materialnego i duchowego rozwoju człowieka oraz wychowanie i rodzenie dzieci, a także, że rodzina gwarantuje trwanie wszystkim możliwym formom życia społecznego[30].

Naturalny charakter rodziny suponuje nabudowanie związków rodzinnych na nierozerwalnym i monogamicznym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Monogamiczność i nierozerwalność małżeństwa nie jest dziełem ludzkiej konwencji, ale jest głęboko zakorzeniona w dwupłciowej ludzkiej naturze i w naturalnym charakterze ludzkiej rodziny. Właściwy biologiczny i duchowy rozwój najsłabszych członków rodziny, tzn. dzieci, może się dokonywać zasadniczo wyłącznie w monogamicznej rodzinie, opartej na

[29] Drugą naturalną formą życia społecznego jest państwo. W zasadzie całe życie społeczne człowieka opiera się tylko na dwóch podstawowych i naturalnych formach: rodzinie i państwie, przy czym pierwsza z nich jest bardziej fundamentalna niż druga. Można byłoby zapytać w tym miejscu o status narodu: Czy on także jest naturalną formą życia społecznego? Czy też może jest sztucznie wytworzoną formą wspólnoty? Na tak postawione pytania trudno dać zadowalającą odpowiedź. Można racjonalnie argumentować za obydwoma opcjami.

[30] Zob. M.A. Krąpiec, *Rodzina*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 796–800. Warto zauważyć, że rodzina we współczesnych wysokorozwiniętych społeczeństwach (np. Niemcy) realizuje owe cele przez: 1) trwałe zapewnianie swoim członkom spójności i stabilności emocjonalnej; 2) rodzenie i wychowanie dzieci; 3) stwarzanie przestrzeni, w której jej członkowie regenerują swoje siły i wspólnie przeżywają czas wolny; 4) budowanie solidarności międzypokoleniowej. Zob. np. F.X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, s. 34–63.

nierozerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Monogamia i nierozerwalność małżeństwa służą również słabszej społecznie kobiecie, gwarantując jej konieczne do właściwego rozwoju bezpieczeństwo. Z kolei charakter rodziny jako najbardziej podstawowej formy życia społecznego wskazuje, że przestrzeń rodzinna winna być otoczona szczególną ochroną zarówno ze strony pojedynczych ludzi, jak również społeczeństwa. Bez właściwie ukształtowanych relacji w obrębie poszczególnych rodzin[31] nie są możliwe ani pożądany rozwój konkretnego człowieka egzystującego w danej rodzinie, ani właściwe funkcjonowanie konkretnych form życia społecznego, ani też społeczeństwa jako określonej całości[32].

Podsumowując analizy cielesnego i społecznego wymiaru sposobu ludzkiego istnienia, należy uznać rodzinę, opartą na monogamicznym i nierozerwalnym małżeństwie, za naturalną oraz najbardziej fundamentalną formę życia społecznego. Oznacza to, że zasadniczo dany człowiek, który może być tylko albo konkretnym mężczyzną, albo konkretną kobie-

[31] Przez właściwie ukształtowane relacje rodzinne rozumiem włączenie ludzkiej seksualności w zinstytucjonalizowaną wspólnotę życia, która nastawiona jest na trwałość, opartą na wzajemnej miłości i wierności kobiety i mężczyzny, oraz jednocześnie jest otwarta na zrodzenie dzieci, które znajdują w niej ciepło emocjonalne, miłość i opiekę.

[32] Zob. M.A. Krąpiec, *Rodzina*, dz. cyt., s. 799–800. Nieco na marginesie trzeba powiedzieć, że obecnie właściwe funkcjonowanie rodziny jest zagrożone z dwóch stron. Z jednej strony przez określone formy życia społecznego działające we wspomnianych wcześniej przestrzeniach: ekonomicznej, instrumentalnej wiedzy i umiejętności, polityczno-prawnej i kulturowo-religijnej, które nie biorą w ogóle pod uwagę potrzeb rodziny. Np. „system ekonomiczny charakteryzuje się tym, że na wytwory specyficznie rodzinne nie ma na rynku popytu. Dla systemu tego rodziny są interesujące najwyżej jako konsumenci. Dla pracodawców i związków zawodowych sytuacja rodzinna pracobiorców jest z reguły mało ważna. Wymagana z przyczyn zawodowych elastyczność i mobilność przeważnie nie bierze pod uwagę potrzeb rodzinnych. (…) System polityczny podejmuje działania w sferze polityki rodzinnej przeważnie opieszale, ponieważ rodziny nie stanowią silnego politycznie lobby. Krańcowo gorsza ekonomicznie sytuacja rodzin w porównaniu z osobami bezdzietnymi (również w zaopatrzeniu na starość) jest w niedostatecznym tylko stopniu kompensowana przez dodatki rodzinne. Również sieć instytucji opieki nad dziećmi jest często tak niewystarczająca, że w znacznej mierze utrudnia pogodzenie potrzeb rodziny i zawodu". Z drugiej strony właściwe funkcjonowanie przestrzeni życia rodzinnego jest zagrożone przez nieodpowiednie postawy światopoglądowe małżonków. Koniecznymi warunkami udanego życia rodzinnego są gotowość i zdolność nawiązywania więzi zarówno rodziców ze sobą nawzajem, jak również z dziećmi oraz pomiędzy dziećmi. Dlatego też „spadek liczby urodzin, rosnąca liczba rozwodów, ale także znaczny wzrost osób żyjących samotnie i niemałżeńskich wspólnot życia wskazuje wyraźnie, że sfera rodzinna znajduje się w kryzysie. Należy liczyć się z tym, że kryzys ten nie tylko jest następstwem strukturalnej bezwzględności innych systemów cząstkowych [chodzi tutaj o różne formy życia społecznego, które funkcjonują we wspomnianych nieco wyżej przestrzeniach], lecz ma swoje przyczyny także w światopoglądowej czy moralnej postawie ludzi. Indywidualizacja życiowych planów i ekonomizacja świata życia zamykają się przed rodzinnym roszczeniem do sensu. Wskutek tego powstaje problem o ogólnospołecznej doniosłości". Skoro właściwe funkcjonowanie rodzin, które są przecież najbardziej podstawowymi formami życia społecznego, jest zagrożone, to tym samym zagrożone jest właściwe funkcjonowanie zarówno innych poszczególnych form życia społecznego, jak również i całych społeczności. Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 306–307.

tą, i który ze swej natury jest nieustannie otwarty na wchodzenie w głębokie relacje z innymi ludźmi (a zwłaszcza z jedną konkretną osobą innej płci niż on sam) i tych właśnie relacji potrzebuje do właściwego rozwoju, może się rozwijać zgodnie z ludzką, tzn. płciowo określoną i uspołecznioną, naturą jedynie w odpowiednio ukształtowanej przestrzeni życia rodzinnego. Odpowiednie ukształtowanie przestrzeni rodzinnej jawi się zatem jako konieczny warunek zgodnego z ludzką naturą rozwoju konkretnego człowieka.

3. Naturalny charakter kultury

Po przeanalizowaniu cielesności i uspołecznienia człowieka pora teraz na refleksję nad dwoma kolejnymi wymiarami ludzkiego sposobu istnienia: zdolności człowieka do posługiwania się językiem oraz dziejowości ludzkiego podmiotu. Zestawienie ze sobą językowego i dziejowego wymiaru ludzkiego sposobu istnienia nie jest przypadkowe. Obydwa, podobnie jak dwa poprzednio analizowane, łączą się ze sobą. Językowość i dziejowość człowieka są dwoma aspektami ludzkiego odnoszenia się do świata[33].

3.1. Językowość człowieka i jej naturalne konsekwencje

Analizy właściwości, struktury i funkcji ludzkiego języka, a także właściwości, struktury i granic ludzkiego poznania prowadzą do spostrzeżenia, że język jest narzędziem poznawczego odnoszenia się człowieka do świata. Człowiek, poznawczo zgłębiając rzeczywistość, zawsze odnosi się do niej za pomocą języka. Z jednej strony, poznawanie określonych zjawisk prowadzi do odpowiedniej pojęciowej ich kategoryzacji. I równocześnie z drugiej strony, pojęcia, jakimi człowiek już dysponuje, są instrumentami, za pomocą których jest ujmowana przez niego rzeczywistość[34].

W faktycznym ludzkim poznawaniu świata mamy do czynienia z konkretnie istniejącymi językami, a nie z jakąś idealną postacią języka. Rzeczywistość, w jakiej dany człowiek faktycznie żyje i której faktycznie doświadcza, jest mu zatem poznawczo udostępniana jedynie w którymś z konkretnie istniejących języków. Wszelkie ludzkie rozumienie świata jest

[33] Zob. tamże, s. 281.

[34] Dobrą ilustracją tej tezy są słowa L. Wittgensteina, XX-wiecznego wybitnego austriackiego filozofa: „Granice mego języka oznaczają granice mojego świata"; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 64 (teza 5.6).

zawsze rozumieniem w ramach konkretnego naturalnego języka[35]. Każdy z naturalnych języków jest swoistą siecią, w którą dany człowiek chwyta świat[36]. Refleksja nad poznawczym udostępnianiem człowiekowi świata

[35] Warto tutaj wspomnieć o sporze, jaki pojawił się w ramach badań nad językiem w XX stuleciu. Ów spór toczył się przede wszystkim w ramach filozofii analitycznej (nurt rozwijający się głównie w krajach anglosaskich i Skandynawii, uznający za podstawowe zadanie filozofii analizę logiczną i językową pojęć, twierdzeń i problemów filozoficznych i naukowych oraz języka w celu wyjaśnienia ich sensu). Przyjęło się w nim powszechnie rozróżnienie między zwolennikami filozofii języka idealnego i języka naturalnego. Do tych pierwszych zalicza się m.in.: B.A.W. Russella, L. Wittgensteina (z okresu wczesnej twórczości), A. Tarskiego, R. Carnapa i W. Quine'a. Ich najważniejszym poprzednikiem był G. Frege, niemiecki matematyk i logik żyjący na przełomie XIX i XX wieku, a za jeszcze wcześniejszego prekursora filozofii języka idealnego może z pewnością uchodzić G.W. Leibniz, który na przełomie XVII i XVIII wieku przedstawił projekt uniwersalnego języka opartego na tzw. alfabecie ludzkiej myśli. Autorzy ci zwracali uwagę na niedociągnięcia języka naturalnego i podejmowali próby zbudowania języka ulepszonego, tzn. sztucznego, który w kontekstach naukowych miałby zastąpić język naturalny, tzn. byłby bardziej precyzyjny i adekwatniej ujmowałby rzeczywistość. Najważniejszymi zaś przedstawicielami filozofii języka naturalnego są: J.L. Austin, G. Ryle, L. Wittgenstein (z późniejszego okresu twórczości), P.F. Strawson i P. Grice. Ich głównym prekursorem był G.E. Moore, filozof brytyjski tworzący w pierwszej połowie XX stulecia. Myśliciele ci twierdzą, że nie jest konieczne budowanie języka idealnego, ponieważ języki naturalne nie potrzebują żadnych idealnojęzykowych korektur ani unormowań. Zawierają one bowiem w sobie wszystkie środki konieczne do analizowania i rozwiązywania problemów filozoficznych czy też opisywania i poznawania świata. W trakcie wspomnianego sporu zauważono, że doskonałej postaci języka nie da się osiągnąć, ponieważ człowiek zawsze posługuje się i ujmuje świat w którejś z postaci języka naturalnego. Zob. G. Keil, *Język*, dz. cyt., s. 608–627.

[36] To stwierdzenie nawiązuje do tzw. hipotezy Sapira-Whorfa, znanej też jako prawo relatywizmu językowego. Jest to teoria lingwistyczna, która przyjmuje dwie wersje: słabszą i mocniejszą. W wersji słabszej twierdzi się, że używany przez człowieka język tylko w jakimś stopniu wpływa na sposób postrzegania przez niego świata. W wersji zaś mocniejszej uważa się, że używany przez człowieka język ściśle determinuje sposób ogarniania otaczającego go świata. Nazwa wspomnianej hipotezy wywodzi się od nazwisk dwóch XX-wiecznych amerykańskich językoznawców, E. Sapira i B.L. Whorfa. Drugi z nich zauważa np.: „Dokonujemy segmentacji natury zgodnie z wytycznymi, jakie nam kreśli nasz rodzimy język. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy; wręcz przeciwnie, rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły – to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe. Dzielimy świat na części, porządkujemy go za pomocą pojęć, przypisujemy mu znaczenia w określony sposób, ponieważ jesteśmy sygnatariuszami umowy, by czynić to tak właśnie, a nie inaczej; umowy, która obowiązuje w całej naszej społeczności językowej i którą skodyfikowano we wzorcach naszego języka. Umowę tę zawarliśmy implicite i nigdy nie została ona spisana, ale jej warunki obowiązują bezwzględnie – nie jesteśmy w stanie mówić bez zaakceptowania ustanowionych przez nią klasyfikacji danych i ich uporządkowania. Fakt ten ma niesłychaną wagę we współczesnej nauce, oznacza bowiem, że nikt nie potrafi opisać rzeczywistości całkowicie bezstronnie; wszystkich nas krępują pewne prawidła interpretacji nawet wówczas, gdy sądzimy, że jesteśmy wolni. Tylko osoby obeznane z całym wachlarzem systemów językowych mogą być w tym sensie wolne, ale nawet lingwiści nie mogą się tym dotychczas poszczycić. Dochodzimy tu do nowej zasady relatywizmu: postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne"; B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 18. Eksperyment potwierdzający hipotezę Sapira-Whorfa przeprowadzili w 1954 r. dwaj badacze: R. Brown i E. Lenneberg. W trakcie badania pokazali oni, że percepcja kolorów jest jakoś uzależniona od języka, którym ludzie się posługują. Osobom posługującym się różnymi językami pokazano trzy kartki o różnych kolorach, prosząc

przez naturalne języki prowadzi do pięciu konstatacji, na podstawie których da się ustalić wskazówki odnośnie do ukształtowania przestrzeni, w której człowiek może właściwie rozwijać swoje człowieczeństwo.

Po pierwsze, naturalne ludzkie języki odwzorowują rzeczywistość we własnych kategoriach semantycznych, gramatycznych, syntaktycznych i pragmatycznych. Dzięki temu odwzorowaniu w każdym z nich powstaje jakiś obraz świata. Obrazy te za każdym razem są nieco inne, ponieważ naturalne języki różnią się między sobą słownictwem, gramatyką, składnią oraz zasadami praktycznego zastosowania określonych zwrotów i reguł[37]. Językowy obraz rzeczywistości jest zawarty w takich elementach systemu danego języka, jak gramatyczna struktura (m.in. fleksja, rodzaj gramatyczny rzeczowników, słowotwórstwo i wyjątki gramatyczne), słownictwo i frazeologia (m.in. leksyka rodzima i wyrazy zapożyczone), skład-

o wskazanie przez nie dwóch barw najbardziej podobnych do siebie. Okazało się, że wybór był uzależniony od tego, czy w danym języku istnieją odrębne terminy na określenie pewnej barwy, czy też nie (np. Japończycy jako podobne wskazywali kolory niebieski i zielony, ponieważ w języku japońskim są one określane jednym terminem „aoi"). Zob. R. Brown, E. Lenneberg, *A Study in Language and Cognition*, „Journal of Abnormal & Social Psychology" 1954, nr 49, s. 454–462. Podobny eksperyment w 2004 r. przeprowadził P. Gordon. Zauważył on, że przedstawiciele plemienia Piraha (indiańskie plemię zamieszkujące brazylijską część dżungli amazońskiej; obecnie liczbę członków tego plemienia szacuje się na 200–300 osób) nie są w stanie dostrzec różnicy pomiędzy czterema i pięcioma przedmiotami ustawionymi obok siebie. Owa niezdolność wypływa najprawdopodobniej z tego, że w ich języku istnieją jedynie liczebniki „jeden" i „dwa". Większe wartości określa się mianem „wiele". Zob. P. Gordon, *Numerical Cognition without Words: Evidence from Amazonia*, „Science" 2004, nr 306, s. 496–499.

37 W. von Humboldt, wybitny niemiecki teoretyk języka żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, jako pierwszy zwrócił uwagę, że w każdym naturalnym języku są zawarte tylko jemu właściwe obraz i rozumienie rzeczywistości. Współcześnie najbardziej znanymi kontynuatorami i propagatorami tej tezy wydają się być dwaj niemieccy filozofowie języka: L. Weisgerber i H. Gipper. Pierwszy z nich twierdzi m.in., że każdy język jest jakimś sposobem dojścia do świata i każda wspólnota językowa jest tworzona przez wspólny obraz i rozumienie rzeczywistości zawarte w jej ojczystym języku. Drugi zwraca uwagę, że w każdym języku są zawarte aspekty aksjologiczno-ideologiczne, tzn. każdy język jest wyrazem pewnych przekonań, odniesień wobec rzeczywistości czy też celów i programów działania, które niejako z góry zostają dane ludziom posługującym się danym językiem. Na gruncie polskiej lingwistyki problematyką językowego obrazu i rozumienia świata zaczęto się zajmować stosunkowo niedawno, gdyż dopiero w latach 70. XX stulecia (W. Pisarek). Pierwsze większe polskie opracowania tego zagadnienia pojawiły się w latach 80. i na początku lat 90. XX wieku (J. Bartmiński, M. Peisert, J. Maćkiewicz, J. Anusiewicz, R. Tokarski). Stanowisku przyjmującemu istnienie w każdym z języków naturalnych określonego obrazu i rozumienia świata zarzuca się przede wszystkim (m.in. G. Helbig, wybitny współczesny niemiecki językoznawca), że jest ono nacechowane idealizmem, ponieważ przecenia aktywną moc języka, przypisując mu zdolność do kształtowania rzeczywistości, oraz że błędnie wskazuje na istnienie koniecznej paraleli pomiędzy określonym językiem a faktycznym poznaniem przez człowieka rzeczywistości. Omówienie zagadnień związanych z dziejami badań nad językowym obrazem i rozumieniem rzeczywistości zob. np.: G. Helbig, *Dzieje językoznawstwa nowożytnego*, tłum. Cz. Schatte, D. Morciniec, Wrocław 1982 (zwł. s. 150–159); J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1994 (zwł. s. 28–29); J. Anusiewicz, A. Dąbrowska, M. Fleischer, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a Kultura" 2000, nr 13, s. 24–30.

nia i struktura tekstu, semantyka (m.in. wyrażenia stereotypowe, metafory i metonimie oraz tzw. pola leksykalno-semantyczne), etymologia, stylistyka językoznawcza (m.in. gwary i dialekty), nazewnictwo (czyli onomastyka; m.in. nazwy osobowe i nazwy geograficzne) i etykieta językowa (np. segmentacja czasu i formy grzecznościowe)[38].

Po drugie, obraz rzeczywistości zawarty w danym języku został i nieustannie jest wypracowywany przez społeczność posługującą się tym językiem. Dana społeczność, pod wypływem różnych doświadczeń i na drodze zdroworozsądkowej interpretacji otaczającej ją rzeczywistości, utworzyła i wciąż tworzy własne językowe odwzorowanie świata. Jest ono zdroworozsądkowym podsumowaniem codziennych obserwacji rzeczywistości, a także wskazaniem fundamentalnych norm, wartości i sposobów odniesień do świata, które są ogólnie przyjęte w danej językowej wspólnocie[39]. W zależności od tego, jak odległe kulturowo i cywilizacyjnie są od siebie poszczególne społeczności, przyjęte w nich obrazy świata różnią się między sobą. Im dane społeczności są sobie bliższe, tym ich językowe obrazy świata są bardziej podobne. Natomiast im dane wspólnoty są od siebie dalsze, tym określone obrazy bardziej różnią się między sobą[40].

Po trzecie, konkretnie określony językowy obraz rzeczywistości leży u fundamentów wszelkiego odnoszenia się człowieka zarówno do zewnętrznego wobec niego świata, jak i do samego siebie. Językowy obraz świata jest najbardziej fundamentalnym narzędziem, za pomocą którego człowiek orientuje się w świecie, a także próbuje zrozumieć samego siebie, tzn. uchwycić sens i cel swojej egzystencji. Wyłącznie na fundamencie określonego językowego obrazu świata dany człowiek może w ogóle poznawczo odnieść się do świata oraz nabudować własną (osobistą) wizję i rozumienie rzeczywistości oraz samego siebie[41].

---

38 Omówienie wskazanych tutaj językowych wyznaczników obrazu i rozumienia świata zob. tamże, s. 31–37.

39 Zob. J. Anusiewicz, *Lingwistyka*, dz. cyt., s. 24–25.

40 Podobnymi obrazami świata dysponują przede wszystkim społeczności posługujące się językami, które w historycznym rozwoju wyodrębniły się z jakiegoś jednego prajęzyka, zachowując przy tym mniej lub bardziej zbliżone słownictwo, gramatykę, składnię czy też językową pragmatykę. Pod jakimś względem zbliżonymi obrazami świata dysponują również społeczności, których języki wprawdzie nie wywodzą się z jednego korzenia, ale mimo to zawierają rozmaite podobieństwa (np. wyrazy zapożyczone). Im tych podobieństw jest więcej oraz im większa jest ich waga, tym obrazy świata zawarte w danych językach są sobie bliższe. Owe podobieństwa z reguły są rezultatem kontaktów między danymi społecznościami.

41 W. Pisarek, jeden z pierwszych polskich badaczy kwestii językowego obrazu świata, zauważa np.: „JOS, czyli obraz świata odbity w danym języku narodowym, nie odpowiada ściśle rzeczywistemu obrazowi, odkrywanemu przez naukę. Wskutek tego możliwe jest, że między obrazami świata odbitymi w poszczególnych językach narodowych zachodzą znaczne różnice, spowodowane m.in.

Po czwarte, językowy obraz rzeczywistości człowiek otrzymuje od społeczności, w której żyje. Człowiek zaczyna językowo odnosić się do świata dzięki rozmaitym językowym interakcjom z innymi ludźmi. W trakcie ich trwania dany ludzki podmiot przyjmuje jako własne odwzorowanie świata zawarte w języku, w którym do tych kontaktów dochodzi. Pojedynczy człowiek samodzielnie nie wytwarza językowego obrazu świata, ale zawsze otrzymuje go od społeczności, w której się rozwija[42].

Po piąte, trzeba uczynić rozróżnienie między językowym odwzorowaniem świata, naukowym obrazem świata (tzn. różnymi naukowymi hipotezami wyjaśniającymi poszczególne zjawiska czy też świat jako pewną całość) oraz ideologicznym obrazem świata (tzn. różnego rodzaju światopoglądami, czyli koncepcjami dobrego życia, sensu istnienia świata i człowieka). Dwa ostatnie mogą być pomyślane i konstruowane jedynie na fundamencie pierwszego. Językowy obraz świata jest bowiem czymś fundamentalnym wobec jakichkolwiek tworów ludzkiego rozumu. Budowanie i przyjmowanie przez danego człowieka hipotez naukowych czy też różnych światopoglądowych interpretacji świata jest możliwe tylko wówczas, gdy uprzednio dysponuje on którymś z językowych odwzorowań rzeczywistości. Bez oparcia się na jednym z takich odwzorowań nie jest możliwe ani naukowe poznawanie świata, ani też zaangażowane światopoglądowo jego interpretowanie[43].

różnymi warunkami bytowania danych narodów. Szczególnie wyraźnie JOS odbity w danym języku przejawia się w systemie leksykalnym: najbardziej rozwinięte słownictwo dotyczy z reguły tej sfery zjawisk, która w życiu danej społeczności odgrywa najważniejszą rolę i odwrotnie, słownictwo odnoszące się do zjawisk nie mających większego znaczenia charakteryzuje się ubóstwem. Wskutek tego obraz świata odbity w języku przez pryzmat życia społecznego zawiera element subiektywności. Z kolei jednak użytkownicy danego języka, myśląc o rzeczywistości pozajęzykowej, posługują się pojęciami mieszczącymi się w jego systemie leksykalnym. W ten sposób język ukształtowany przez doświadczenie społeczne narodu sam do pewnego stopnia determinuje sposób widzenia świata, czyli tworzy obraz rzeczywistości"; W. Pisarek, *Językowy obraz świata*, w: *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1978, s. 143.

42 F. von Kutschera, współczesny niemiecki myśliciel zajmujący się m.in. filozofią języka, spostrzega np.: „(…) jak ściśle mówienie i pojmowanie, opis, uzasadnienie itd. są ze sobą związane; że dopiero z językiem uczymy się tych czynności jako aktów mówienia; że w tym, czego się przy tym uczymy, tkwi tradycja kulturowa; że poznanie nie jest biernym przyjmowaniem z góry danych różnic, lecz czynnym uprawianiem wyuczonej sztuki; że zatem obraz, jaki sobie stwarzamy o świecie, jest wytworem działania kulturowego, w którym język odgrywa niezwykle istotną rolę"; F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, München 1975, s. 338, cyt. za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 202.

43 Warto zauważyć, że wśród społeczności, które z różnych powodów nie wypracowały naukowego spojrzenia na świat (jak np. ma to miejsce u wspomnianego nieco wyżej amazońskiego plemienia Piraha), nie występuje naukowy obraz świata, a językowe i ideologiczne odwzorowywanie rzeczywistości zdają się nierozerwalnie splatać ze sobą. W takich przypadkach przyjęty przez daną społeczność językowy obraz świata wydaje się niemal tożsamy z tylko jedną światopoglądową interpretacją rzeczywistości. Oznacza to, że w zasadzie w danej wspólnocie nie ma miejsca na

Pięć powyższych spostrzeżeń pozwala powiedzieć, że – z jednej strony – konkretny językowy obraz świata zawsze jakoś ogranicza człowieka, który za jego pomocą poznawczo odnosi się do rzeczywistości, ponieważ ów obraz wyznacza tylko jedną z wielu możliwych językowych perspektyw poznawania świata. Równocześnie – z drugiej strony – należy mieć na uwadze, że człowiek nie może inaczej poznawać świata, a także uchwycić sensu własnego istnienia, jak tylko z perspektywy któregoś z dostępnych językowych obrazów[44]. Człowiek, aby mógł faktycznie dysponować jednym z takich obrazów, musi zostać przez określoną społeczność nauczony przyjętego w niej językowego odwzorowania i sposobu odnoszenia się do rzeczywistości[45]. Człowiek, aby mógł w ogóle poznawczo odnieść się do rzeczywistości, a także mieć możliwość rozwinięcia się jako człowiek, musi istnieć w ramach językowo określonych relacji z innymi ludźmi. Zatem przestrzeń, w której dany człowiek jako człowiek może istnieć i rozwijać się zgodnie ze swą ludzką naturą, musi być swoiście naznaczona jakimś konkretnym naturalnym językiem.

3.2. Dziejowość człowieka i jej naturalne konsekwencje

Doczesne życie człowieka jest rozciągnięte na przestrzeni jakiegoś ściśle czasowo określonego dystansu. W trakcie trwania owego okresu mamy do czynienia z istnieniem jednego i tego samego ludzkiego podmiotu[46].

pojawienie się dwóch lub więcej różnych i jakoś konkurencyjnych wobec siebie światopoglądowych interpretacji świata. W przypadku społeczności kulturowo i cywilizacyjnie bardziej zaawansowanych przyjęty w nich językowy obraz świata stanowi jedynie fundament, na którym są nabudowywane zarówno naukowy, jak i różne (czasem nawet bardzo odległe od siebie) światopoglądowe obrazy rzeczywistości. Zob. J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świta w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX w.*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990, s. 291.

44 Oznacza to w konsekwencji, że im więcej dany człowiek zna języków, tym jego rozumienie świata jest bogatsze (i być może także dzięki temu pełniejsze). Taki człowiek potrafi spojrzeć na rzeczywistość z perspektywy wielu jej językowych obrazów, czyli dostrzec określone właściwości świata w nieco innych językowych ich odzwierciedleniach.

45 Bardzo dobrze ilustruje tę tezę spostrzeżenie H.G. Gadamera, współczesnego niemieckiego filozofa i współtwórcy nowoczesnej hermeneutyki filozoficznej: „Byt języka charakteryzuje się (…) tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić – to mówić do kogoś. Słowo chce być słowem celnym – to zaś znaczy, że słowo nie tylko przedstawia mnie samemu rzecz, o której mówi, lecz stawia ją przed oczyma również temu, do kogo mówię. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty"; H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybr. i oprac. K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 59.

46 Przez doczesne życie rozumiem istnienie człowieka jako istoty posiadającej organiczne ciało. M.A. Krąpiec zauważa np.: „niewątpliwie samo powstanie człowieka (…) zaczyna się w momencie połączenia plemnika z jajem i utworzenia pierwszej ludzkiej komórki, co rozpoczyna proces

Ludzkie życie ma swój czasowo określony początek (moment poczęcia) i czasowo określony koniec (moment śmieci)[47].

Na ludzką czasowość można spojrzeć z dwóch perspektyw: od strony zewnętrznego obserwatora i od strony immanentnego jej przeżywania. Patrząc od strony zewnętrznego obserwatora, należy zauważyć, że w ludzkim życiu można wyróżniać następujące po sobie określone fazy, których czas trwania daje się mniej lub bardziej precyzyjnie i adekwatnie ustalić. Fazy te można następnie pod różnym kątem porównywać i ustalać ich wzajemne relacje. I tak np., mając na uwadze proces rozwoju człowieka, można by mówić kolejno o: momencie poczęcia, okresie prenatalnym, okresie niemowlęcym, okresie dziecięcym, okresie dojrzewania, okresie życia dorosłego, okresie starości i w końcu momencie ludzkiej śmierci. Natomiast od strony immanentnego przeżywania przez człowieka czasowości można powiedzieć, że polega ona na odczuwaniu różnicy między przeszłością, teraźniejszością oraz przyszłością. Odczuwaniu tej różnicy zawsze towarzyszy świadomość, że aktualnie człowiek żyje w jakiejś konkretnie określonej teraźniejszości wyłaniającej się z przeszłości, która już na zawsze minęła, i jednocześnie skierowanej ku przyszłości, która dopiero nadchodzi[48].

organizowania się ludzkiego ciała. Proces ten (…) jest już zawarty wirtualnie w genowym układzie pierwszej komórki. Już w tym momencie posiada ona całkowitą informację genetyczną dalszego rozwoju organizmu, jego struktury i naturalnego działania. Od momentu utworzenia się pierwszej komórki i zagnieżdżenia się jej w błonie śluzowej macicy, poprzez rozwój płodowy, urodzenie się, wzrastanie i dojrzewanie do chwili śmierci mamy nieustannie do czynienia z tym samym ludzkim ciałem, w którym dokonuje się proces organizowania i zarazem dezorganizowania się materii. Chociaż w życiu łonowym człowieka proces organizowania się ludzkiego ciała jest niezwykle intensywny, od zapłodnionego jaja do pełnego organizmu ludzkiego – dokonuje się [on] jednak harmonijnie, bez jakościowych skoków, tak że nie można twierdzić, iż rozwijający się embrion i rozwinięty płód oraz narodzone dziecko stanowią inny podmiot rozwoju. Jest to bowiem ten sam byt o nieprzerwanym życiu od chwili zapłodnienia jaja do momentu śmierci dorosłego człowieka"; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 159.

47 Abstrahuję tu od problemu ludzkiej nieśmiertelności. Kwestia ta wykracza znacznie poza obszar mojego zainteresowania. Sądzę, że z punktu widzenia problemu, który postawiłem sobie do rozwiązania, analizowanie jej jest w tym momencie całkowicie zbyteczne. Niemniej jednak należy mieć na uwadze, że problem nieśmiertelności człowieka jest jednym z najbardziej ważkich zagadnień w filozofii, zwłaszcza w antropologii filozoficznej. Zwięzłe omówienie tego zagadnienia, a także przedstawienie filozoficznych argumentów na rzecz uznania człowieka za istotę, której istnienia śmierć nie kończy, zob. np. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 276–278; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 152–156, 427–456.

48 Człowiek żyje zawsze w czasie teraźniejszym, tzn. w ciągle nowym „teraz", które nieustannie odchodzi i przychodzi. Teraźniejszości nie da się uchwycić, dopóki jest teraźniejszością. Jest ona w swej istocie zawsze aktem, który obejmuje również jakieś wyobrażalne posiadanie przeszłości i przyszłości. R. Ingarden, jeden z największych współczesnych polskich filozofów, zauważa np.: „Bez względu więc na to, jak bardzo transcendujemy naszą każdorazową teraźniejszość i uważamy się za byt trwały i niezawisły od czasu, zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje. Zarazem i sama teraźniejszość zmienia radykalnie swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie jakościowo określoną przez swe wypełnienie,

Chcąc ustalić odpowiednią organizację przestrzeni, w której człowiek musi istnieć, aby mógł się rozwijać zgodnie ze swoją naturą, bardziej właściwe będzie bliższe przeanalizowanie ludzkiej czasowości widzianej z perspektywy wewnętrznego niż zewnętrznego obserwatora. W pierwszym przypadku precyzyjnie można wskazać, na jakich czasowo określonych fundamentach człowiek opiera własną aktywność. Odsłonięcie zaś tych fundamentów wydaje się konieczne do tego, aby móc nakreślić ogólne ramy przestrzeni, w której człowiek może rozwijać się zgodnie z własną naturą. Spojrzenie od strony zewnętrznej takiej możliwości zdaje się nie dawać.

Pierwsze spostrzeżenie, na które należy zwrócić uwagę, to: człowiek, podejmując jakąkolwiek aktywność, czerpie potrzebne do niej impulsy z przeszłości. Tylko w przeszłości znajduje motywy, które pobudzają go do danego działania w teraźniejszości. Należy to rozumieć w ten sposób, że człowiek samego siebie i wszystko, co się wokół niego dzieje, pojmuje i kształtuje z perspektywy swoich dziejów, tzn. z punktu widzenia swojej przeszłości[49]. Przyszłość stanowi jedynie perspektywę, dzięki której dane działanie nabiera sensu. Żadne ludzkie działanie nie jest motywowane przyszłością. Nawet wówczas, gdy w działaniu człowiek jest wyraźnie skierowany ku przyszłości, chcąc np. zrealizować jakieś zadanie lub osiągnąć jakiś cel, to i tak wypływa ono (tzn. jest motywowane) z tego, co człowiek

przekształca się ona w pozbawione wszelkiej jakości punktualne teraz, które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości. (…) Jakżeż to jest właściwie? Doświadczenie czasu, w którym żyjąc, zaczynamy się sobie wydawać tylko intencjonalnym wytworem przeżyć w teraźniejszości, odsłania nam dwie pustki niebytu: unicestwienia tego, co niegdyś było, i nieistnienia tego, co będzie. Na granicy tych dwu pustek jest teraźniejszość. Ale ta teraźniejszość – jak to już św. Augustyn podkreśla – jest nie tylko na ich granicy. Jest samą granicą. Nie fazą, lecz ostrym przekrojem. Przez co? Przez coś, czego nie ma. Ta, i tylko ta granica, ten punktualny przekrój ma być tym, co istnieje. A zarazem w tym oto ostrym przekroju ma się, że się tak wyrażę, zmieścić nie tylko nasze aktualne życie, ale – co więcej – w nim ma się dokonywać konstytuowanie się naszej jaźni człowieczej, owe wszystkie złożone i wzajemnie się warunkujące procesy, które wytwarzając wielorakie perspektywy, mają niejako fingować moje ja, które wykracza swym istnieniem i uposażeniem zarówno poza sam tok przeżyć świadomych, jak i poza moją aktualną teraźniejszość"; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 53, 60.

[49] „Przykład: Dwoje młodych ludzi kupuje złote pierścionki. Ludzie się kochają. Zakładają sobie te pierścionki wzajemnie na palec na znak zaręczyn, a potem używają ich jako ślubnych obrączek. Przychodzą dzieci, przychodzą kryzysy, przychodzą troski. Dzieci dorastają, tamtych dwoje ludzi starzeje się. Doczekują się wnuków i prawnuków i obchodzą wreszcie złote gody. Po ich śmierci obrączki przechodzą w posiadanie dzieci. Same w sobie te kawałki metalu pozostają przez cały czas tym samym. Z perspektywy dziejowości osób w tej akcji uczestniczących znaczenie ich ciągle się zmienia. Kiedyś były one zwykłymi pierścionkami na sklepowej wystawie, potem znakiem rozkwitającej miłości, potem symbolem małżeństwa, wytrwania, który przypomina o dzieciach i wspólnym losie, potem wspomnieniem długiego wspólnego życia, a wreszcie pamiątką po zmarłych rodzicach"; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 281–282.

ma już za sobą, czyli z jego przeszłości. Pragnienie osiągnięcia jakiegoś celu czy też wypełnienia jakiegoś zadania nie jest motywem popychającym człowieka do danej aktywności, ale pewnym punktem odniesienia, dzięki któremu owa aktywność nabiera sensu. Ze spostrzeżenia tego wypływa niezwykle istotna konsekwencja. Mianowicie: człowiek odkrywa i rozumie swój świat oraz samego siebie zawsze dziejowo, tzn. z perspektywy przeszłości, w której zawarte są motywy do takiego a nie innego przeżywania teraźniejszości i projektowania przyszłości. Własną teraźniejszość człowiek zawsze więc postrzega jako coś, co się stało, czyli jako wypadkową i rezultat przeszłości, którą ma on już za sobą i która nieustannie się poszerza. Przyszłość zaś stanowi mniej lub bardziej wyraźnie nakreślony punkt odniesienia, dzięki któremu teraźniejszość nabiera sensu[50].

Po drugie, wprawdzie każdy człowiek posiada osobistą historię życia, jednakże jej postrzeganie jest osadzone na rozumieniu przeszłości przez

[50] „I oto, gdy się nad tym zastanawiam, uświadamiam sobie, że owo ja w swej kwalifikacji, a także i jego bezpośrednie poznanie, jest samo wplecione wczas. Czym teraz jestem, to jest – jak mniemam w bezpośrednim wyczuciu, nie pytając o uzasadnienie – jednoznacznie określone przez to wszystko, czym byłem przedtem i co na mnie dotychczas oddziaływało. Ale wiedzieć o tym, czym teraz jestem, będę dopiero wtedy, gdy obecne teraz będzie należało do przeszłości, gdy więc już nie będę więcej tym, czym teraz jestem. Jeżeli czuję się teraz jako ja wyposażone w swym osobowym bycie w określone własności, to dzieje się tak tylko dlatego, że zdobyłem sobie pewną wiedzę o sobie takim, jakim byłem w bliższej lub dalszej przeszłości, i że ujmuję siebie w teraźniejszości pod aspektem przyszłego uposażenia jakościowego mego ja. Ujmuję zaś siebie samego, jakim byłem w przeszłości, albo w przypomnieniu tego wszystkiego, w czym przejawia się moje ja w jego różnego rodzaju własnościach, albo też w pierwotnym żywym pamiętaniu (zachowywaniu w pamięci) bezpośredniej, jeszcze nie obumarłej przeszłości. (…) Ja, którym byłem niegdyś i o którym wierzę, że jeszcze nim jestem, przybiera postać zawisłą od zawartości mego każdorazowego teraz i odpowiednio do niej dostosowaną. Pod tym to względnym aspektem czasowej perspektywy ujmuję samego siebie jako jeszcze w tej chwili istniejącego i odpowiednio ukwalifikowanego człowieka. Nawet gdy się swemu minionemu ja przeciwstawiam, potępiając np. siebie i swoją przeszłość, to i tak to przeciwstawienie nie jest bez wpływu na treść czucia się sobą w teraźniejszości – czuję się np. znacznie lepszym i szlachetniejszym właśnie dlatego, że się sobie przeciwstawiam i siebie potępiam. Lecz i to, że siebie minionego uchwytuję w wyglądach czasowej perspektywy, relatywnych na aktualną teraźniejszość, i że z drugiej strony i siebie w aktualnej teraźniejszości chwytam tylko w związku z tak perspektywicznie przekształconym i za realność uważanym sobą – i to nawet wiem dopiero z perspektywy późniejszej teraźniejszości, z perspektywy, która znów jest względna na tę nową teraźniejszość. (…) Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mego ja, jakim się ono stało w przeszłości i do dziś, do chwili czynu, się utrzymuje. Dokonać ich można tylko o tyle, o ile ja, który stałem się niegdyś takim, nim do dziś pozostaję. Z tej w przeszłości zrodzonej i nagromadzonej siły, z wiar, które żywiłem, ukochań, którymi żyłem, z pragnień, które starałem się urzeczywistnić, rodzi się moc, która musi być we mnie żywa, jeżeli ma mi się udać dokonać czynu. W mej najgłębszej istocie, która mi się zresztą zwykle nie pojawia, a w tym czynie się wyładowuję, muszę pozostać takim, jakim się stałem w przeszłości, a czas, mimo wszelkich zmian, jakie we mnie wywołuje, nie może mi nic zrobić, jest wobec mej najgłębszej istoty bezsilny, spływa po mnie jak woda. Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mego trwałego ja"; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 55–58, 69.

społeczność, w której przyszło mu żyć. Istnieje więc podobieństwo między ludzką czasowością oraz zdolnością człowieka do posługiwania się językiem. Każdy człowiek, podobnie jak posiada osobistą historię życia, tak też jakoś dysponuje osobistym językiem. Rozumienie zaś przez niego jego osobistych dziejów jest osadzone na obrazie dziejów przyjętym w określonej społeczności, natomiast osobisty język jest nabudowany na językowym obrazie świata wypracowanym przez społeczność, w której dany człowiek żyje. Również obrazy dziejów przyjęte w poszczególnych społecznościach różnią się między sobą, podobnie jak różnią się między sobą językowe obrazy rzeczywistości funkcjonujące w różnych wspólnotach. Poszczególne społeczności na to samo wydarzenie czy też jakiś dłuższy okres dziejów spoglądają nieco inaczej. Spojrzenie to wywiera wpływ na postrzeganie przez konkretnego człowieka, będącego członkiem określonej społeczności, zarówno dziejów całej ludzkości, jak i dziejów poszczególnych mniejszych lub większych wspólnot (w tym przede wszystkim własnych) oraz osobistej historii. Zależność między możliwością rozumienia przez człowieka osobistej historii oraz dziejów własnej społeczności i całej ludzkości a posiadaniem przez niego obrazu dziejów, który funkcjonuje w jego własnej wspólnocie, jest podobna do zależności między możliwością poznawania przez człowieka rzeczywistości a dysponowaniem przez niego językowym obrazem świata, który został wypracowany przez jego własną społeczność. Tak jak nie jest możliwe poznawanie przez człowieka rzeczywistości bez otrzymania wpierw od własnej społeczności wypracowanego przez nią językowego obrazu świata, tak też i nie jest możliwe rozumienie przez człowieka osobistej historii, dziejów różnych mniejszych lub większych wspólnot i całej ludzkości bez wcześniejszego otrzymania od własnej społeczności obrazu dziejów, który w niej funkcjonuje[51].

[51] Np. inaczej interpretowany jest okres między rokiem 1914 a 1945 przez Niemców i Francuzów. Dla pierwszych jest to czas naznaczony przede wszystkim dwoma przegranymi wojnami. Przez drugich natomiast te same wojny są postrzegane jako zwycięskie. Odmiennie również postrzegają moment zakończenia okresu panowania komunizmu w Europie Wschodniej Polacy i Niemcy. Pierwsi jako istotną datę wskazują dzień pierwszych wolnych wyborów w powojennej Polsce, czyli 4 czerwca 1989 r. Drudzy zaś za właściwą miarę uważają upadek muru berlińskiego w listopadzie tego samego roku. Nieco inaczej swoją osobistą historię, mniej lub bardziej bezpośrednio powiązaną ze wspomnianymi wydarzeniami, postrzegają także poszczególni członkowie określonych nacji. Od sposobu powszechnej w danej społeczności interpretacji określonych wydarzeń w znacznej mierze zależy rozumienie osobistej historii przez konkretnego przedstawiciela tejże społeczności. Różnica stanowisk wypływa w tym momencie nie z tego, że jedni są lepszymi historykami niż drudzy czy też że jedni dysponują lepszymi materiałami źródłowymi niż drudzy, ale że te same wydarzenia mają dla różnych społeczności, a co za tym idzie, także dla poszczególnych ich członków, inne znaczenie. Dane społeczności tym samym wydarzeniom przypisują inną wagę we własnej historii, a sposób interpretowania w danym momencie tych samych wydarzeń bezpośrednio zależy

W świetle powyższych dwóch spostrzeżeń dotyczących ludzkiej czasowości można powiedzieć, że człowiek jest obiektywnie związany z czasem, w którym aktualnie żyje, a także że ma zawsze mniejszą lub większą świadomość różnicy między jego czasem a innymi okresami czasu. Nie znaczy to jedynie, że człowiek podlega określonym zmianom zgodnie z czasowym rytmem natury czy też że każdej ludzkiej aktywności towarzyszy świadomość różnicy między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Związanie człowieka z konkretnym momentem dziejów to coś znacznie więcej. Dany moment dziejów, stanowiący niepowtarzalny splot określonych wydarzeń tworzących szeroko rozumiane uwarunkowania ludzkiego życia, oddziałuje na konkretnego człowieka. W oderwaniu od określonego momentu dziejów żaden człowiek nie ma konkretnej tożsamości[52].

3.3. Kultura jako przestrzeń ludzkiego życia

Przeprowadzone badania ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej czasowości wskazały, że naturalnym dla człowieka sposobem odnoszenia się do i funkcjonowania w rzeczywistości jest jej poznawcze ujmowanie oraz racjonalne przekształcanie. Rezultatem naturalnego człowiekowi poznawczego ujmowania i racjonalnego przekształcania rzeczywistości jest kultura. Jawi się ona jako szeroko rozumiana przestrzeń, w której człowiek istnieje i się rozwija. W oderwaniu od kultury żaden człowiek nie może ani istnieć, ani też rozwinąć się zgodnie ze swą ludzką naturą[53].

Analizy kultury jako takiej pokazują, że jest ona strukturalnie nabudowana na znajomości jednego z konkretnie istniejących języków oraz zdolności człowieka do uświadomienia sobie własnej czasowości. Człowiek

od tego, jak są postrzegane ich skutki w aktualnej sytuacji określonej społeczności. Oznacza to, że przeszłe wydarzenia są przez daną społeczność odnoszone do stale zmieniającej się jej obecnej sytuacji w świecie i z takiego właśnie stanowiska są w danym momencie interpretowane. O wspólnym rozumieniu przeszłości (obrazie dziejów) można by mówić jedynie wówczas, gdyby dane społeczności spoglądały na określone wydarzenia z tego samego punktu widzenia, tzn. przypisywałyby im identyczną wagę we własnej historii i identycznie widziałyby ich skutki. Jest to jednak faktycznie niezwykle trudne do osiągnięcia. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że w zasadzie jest to niemożliwe. Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 282–283.

52 Bardzo sugestywnie pisze na ten temat G. Haeffner, współczesny niemiecki filozof: „Stąd pytanie, w jaki sposób angielska królowa Elżbieta I odnosiłaby się do Napoleona, opiera się na absurdalnych założeniach. Gdyby żyła w czasach Napoleona, nie mogłaby być tym, kim była: człowiekiem XVI stulecia. Każdy jest człowiekiem swego czasu. Każdy też żyje, myśli i czuje, czerpiąc z możliwości, które zostały w sposób decydujący określone warunkami panującymi w jego czasach"; G. Haeffner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 103.

53 Zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 321–325.

może tworzyć kulturę i ubogacać się jej dziełami tylko wówczas, gdy dysponuje znajomością któregoś z języków i jest jednocześnie świadom własnej czasowości. Tylko faktyczna znajomość jakiegoś języka i przeżywanie swojej dziejowości otwiera danemu człowiekowi możliwość zarówno wyrażania samego siebie w przestrzeni kultury, jak i korzystania z wytworów kultury jako środków ubogacających go jako człowieka[54].

Tradycyjnie za najbardziej pierwotne dziedziny kultury uważa się cztery sfery: naukę, razem wzięte technikę i sztukę, moralność oraz religię. W sferze nauki człowiek dokonuje intelektualnego przetwarzania świata, tzn. tworzy pojęcia i przy ich użyciu przeprowadza różnego rodzaju operacje intelektualne, które zmierzają do możliwie najpełniejszego i najbardziej adekwatnego poznawczego (ideowo-pojęciowego) uchwycenia rzeczywistości. Owo intelektualne ujmowanie i przetwarzanie świata ujawnia się jeszcze wyraźniej w przypadku techniki i sztuki. Technika, będąca praktycznym wykorzystaniem osiągnięć nauki, zmierza do ukształtowania i wykorzystania rzeczywistości w taki sposób, aby możliwie najadekwatniej odpowiadała ona ludzkim celom oraz życiu. W przypadku zaś sztuki mamy do czynienia nie tylko z jakby wiernym uprzedmiotawianiem poznanych treści (na zasadzie jakiegoś odwzorowywania, jak np. w przypadku obrazów przedstawiających pejzaże), ale także z przekształcaniem ich

[54] Wyrażając rzecz inaczej, należałoby powiedzieć, że dzieła kultury ze swej natury mają charakter intencjonalny, tzn. są znakami-symbolami, których cały sens leży jakby pośrodku między ich twórcą a odbiorcą. Pierwszy intencjonalnie nadaje określonemu znakowi-symbolowi jakieś znaczenie, natomiast drugi (w szczególnych przypadkach może być nim nawet sam twórca) w danym znaku-symbolu je odbiera i odczytuje. Nadawanie, odbieranie i odczytywanie owego znaczenia (sensu) jest nabudowane na strukturze poznającej ludzkiej psychiki. Mówienie o istnieniu dzieł kultury w oderwaniu od ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej dziejowości traci jakikolwiek sens. Dzieła kultury są udostępniane konkretnemu człowiekowi jedynie w przestrzeni językowo i dziejowo określonej. W jakiejś np. całkowicie hipotetycznej sytuacji wyginięcia wszystkich ludzi cała przestrzeń ludzkiej kultury byłaby tylko zbiorem materialnych przedmiotów, ponieważ wraz z wyginięciem ludzi przestałaby istnieć sfera językowo-dziejowego odnoszenia się do świata, w której są zapodmiotowione dzieła kultury. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 252–257. Warto także zauważyć, że przyjęte tutaj rozumienie kultury, jako strukturalnie nabudowanej na ludzkiej zdolności do posługiwania się językiem oraz ludzkiej dziejowości, odpowiada klasycznemu już ujęciu kultury, które zostało sformułowane przez dwóch amerykańskich antropologów kulturowych; A.L. Kroebera i C.M. Kluckhohna. Autorzy ci w rozprawie *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952) zebrali blisko 200 definicji pojęcia kultury, które dotychczas w badaniach nad nią funkcjonowały w obrębie antropologii, etnografii, socjologii i psychologii, i po przeprowadzeniu analizy stwierdzili, że „(1) kultura składa się ze świadomych i nieświadomych wzorców i modeli zachowań, które tworzy się i przekazuje z pomocą znaków [czyli przede wszystkim języka]. Razem ze swymi ucieleśnieniami w postaci dzieł sztuki stanowią one różnorakie osiągnięcia grup ludzkich. (2) Na sam rdzeń kultury składają się tradycyjne (to znaczy powstałe i wybrane w historii) idee, a szczególnie związane z nimi wartości. (3) Systemy kulturowe można uważać z jednej strony za wytwór działań, z drugiej zaś za to, co warunkuje przyszłe działania [ujawnia się tu strukturalne nabudowanie kultury na ludzkiej dziejowości]"; G. Haeffner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 33.

w całkiem nowe formy, wedle dowolnie wybranego przez twórcę kryterium w celu przekazania odbiorcy jakiegoś komunikatu (np. postać sfinksa, przedstawiająca groźnego lwa o pociągającej twarzy kobiety, przekazuje pewną treść do kontemplacji i osobistego przeżycia). Poznawcze odnoszenie się do rzeczywistości znajduje się także u podstaw postępowania moralnego, ponieważ bez aktu rozumu (konkretnie chodzi tutaj o świadomość podejmowania określonego działania) nie ma moralnego uczynku. I w końcu religia jawi się jako moment zintensyfikowanego działania poznającego ludzkiego rozumu (konkretnie chodzi tutaj o jakąś formę kontemplowania), który próbuje na podstawie poznania rzeczywistości odpowiedzieć na pytania dotyczące ostatecznego sensu i przeznaczenia człowieka oraz świata[55].

Mając na uwadze owo poczwórne rozczłonkowanie całej przestrzeni kultury oraz fakt, że kultura wzięta jako całość jawi się jako naturalny obszar istnienia i właściwego rozwoju człowieka, można powiedzieć, że we wszystkich czterech najbardziej pierwotnych dziedzinach kultury człowiek winien jakoś uczestniczyć, aby mógł w ogóle swoje życie przeżywać i kształtować w sposób prawdziwie ludzki. Jeśli dany człowiek zostanie odgórnie pozbawiony w ogóle dostępu do lub sam zrezygnuje z szeroko rozumianego uczestnictwa w przestrzeni którejś z pierwotnych dziedzin kultury, to możliwości przeżywania przez niego w sposób prawdziwie ludzki własnego życia zostają znacznie zubożone, a w skrajnych przypadkach takie życie może nawet zostać w ogóle uniemożliwione. Innymi słowy, skoro kultura wzięta jako całość jest naturalną przestrzenią istnienia i właściwego rozwoju człowieka, to dostęp do sfery nauki, techniki i sztuki, moralności i religii jawi się jako warunek prawdziwie ludzkiego życia, a człowiek przeżywa swoje życie w sposób ludzki tylko wówczas, jeśli we wszystkich tych sferach jakoś uczestniczy[56].

[55] Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 238–243.

[56] Chodzi mi tutaj tylko o bardzo ogólną zasadę prawdziwie ludzkiego życia. Należy to rozumieć w ten sposób, że dany człowiek swoje życie przeżywa w sposób prawdziwie ludzki, jeśli jednocześnie: poznaje racjonalnie rzeczywistość, dąży do jej przetwarzania zgodnie ze swoim poznaniem, świadomie podejmuje określone działania, a także pozostaje w jakieś osobistej relacji do świata nadnaturalnego. Nie oznacza to, że człowiek, który swojego życia z różnych powodów nie przeżywa w sposób prawdziwie ludzki, przestaje przez to automatycznie być człowiekiem. Mam na myśli jedynie, że w takim przypadku człowiek nie realizuje w sposób pełny wszystkich predyspozycji, które są wpisane w jego ludzką naturę. Kwestią w tym momencie otwartą pozostaje, jak dalece prawdziwie ludzkie życie zależy od zakresu, formy i konkretnej postaci uczestniczenia oraz dostępu danego człowieka do sfery nauki, techniki i sztuki, moralności oraz religii. Na podstawie sformułowanej tutaj ogólnej zasady można tylko powiedzieć, że jeśli dany człowiek nie poznaje racjonalnie rzeczywistości, nie przekształca jej, nie podejmuje świadomie określonych działań oraz nie jest w jakiejś osobistej

Podsumowanie

Rozważania rozpocząłem od poszukiwania podstawowych wymiarów ludzkiego sposobu istnienia. Zauważyłem, że takich wymiarów jest cztery: cielesność, uspołecznienie, zdolność do posługiwania się językiem oraz dziejowość. Bliższa analiza pierwszych dwóch wymiarów wskazała, że zasadniczo naturalnym środowiskiem istnienia oraz rozwoju człowieka jest rodzina oparta na monogamicznym i nierozerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Refleksja nad dwoma kolejnymi pozwoliła dostrzec, że człowiek, aby mógł istnieć i rozwijać się zgodnie ze swoją naturą, winien być także zakotwiczony w obszarze kultury.

W trakcie prowadzonych analiz cielesność i uspołecznienie ujawniły się ponadto jako pierwotniejsze (tzn. ontycznie bardziej fundamentalne) wymiary ludzkiego sposobu istnienia niż językowość i dziejowość. Oznacza to, że konieczność życia człowieka w ramach rodziny opartej na monogamicznym oraz nierozerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny należy uznać za bardziej podstawowy warunek prawdziwe ludzkiego życia niż konieczność zakotwiczenia człowieka w obszarze kultury. Należy zatem powiedzieć, że poszukiwaną przestrzenią, w której człowiek może ukształtować swoje życie zgodnie z ludzką naturą, jest kultura uznająca monogamiczny oraz nierozerwalny związek małżeński kobiety i mężczyzny za najbardziej podstawową oraz naturalną formę ludzkiego życia.

Wiadomą rzeczą jest, że w rzeczywistości mamy do czynienia z różnymi postaciami oraz formami kultury, które są jakimiś konkretyzacjami kultury jako takiej. Nie zostało tutaj jeszcze rozstrzygnięte, które i dlaczego z owych konkretyzacji spełniają lub też nie spełniają ukazanego powyżej koniecznego warunku właściwej organizacji przestrzeni życia człowieka. Rozstrzygnięcie tych kwestii pozostawiam dalszym ewentualnym badaniom. Będą one na pewno wymagały bardzo wnikliwych analiz wielu różnych konkretyzacji kultury jako takiej. Sądzę jednak, że zasadnicze kryterium właściwej organizacji przestrzeni ludzkiego życia zostało odkryte w przeprowadzonych rozważaniach. Jeśli w danym przypadku w obszarze nauki, techniki i sztuki, moralności czy też religii zostaje podważony, odrzucony lub też w ogóle nie jest nieuwzględniony naturalny i priorytetowy charakter życia rodzinnego opartego na monogamicznym i nierozerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny, to mamy wówczas do czynienia

relacji do rzeczywistości nadprzyrodzonej, to nie przeżywa swojego życia w sposób prawdziwie ludzki, ponieważ nie aktualizuje najważniejszych predyspozycji, które są w jego ludzką naturę wpisane.

z przestrzenią, w której człowiek nie może ani istnieć, ani też rozwijać się w sposób prawdziwie ludzki.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań warto jeszcze zauważyć, że wszelkie działania i projekty, które podważają, odrzucają lub w ogóle nie uwzględniają priorytetowego i naturalnego charakteru małżeństwa kobiety i mężczyzny w ludzkim życiu (przykłady tego typu działań i projektów podałem we wprowadzeniu), są swego rodzaju próbami powtórzenia „eksperymentu deprywacyjnego" Fryderyka II. Owe działania i projekty, podobnie jak eksperyment niemieckiego cesarza, gwałcą ludzką naturę. Z tej też racji można się spodziewać, że prędzej czy później, podobnie jak „eksperyment deprywacyjny", przyniosą one zarówno w wymiarze życia pojedynczych osób, jak i całych społeczności katastrofalne skutki. Spostrzeżenie to wskazuje bardzo ogólny kierunek, jaki winny przyjąć konkretne starania określonych instytucji, grup społecznych czy też pojedynczych osób, które są odpowiedzialne za kształtowanie szeroko rozumianej przestrzeni ludzkiego życia. Owe starania winny być ukierunkowane na umacnianie, wspieranie oraz propagowanie życia w ramach rodzin opartych na monogamicznym i nierozerwalnym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Tylko takie życie jawi się jako całkowicie zgodne z ludzką naturą.

Ks. dr hab. Bogdan W. Matysiak, prof. UWM
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii
Katedra Teologii Biblijnej

Przepisy prawne Księgi Kapłańskiej dotyczące małżeństwa

Według drugiego opisu stworzenia pochodzącego z tradycji jahwistycznej (Rdz 2, 21–24) małżeństwo jest dla mężczyzny czymś podstawowym oraz bardzo radosnym. Potwierdzają to także inne teksty z późniejszych ksiąg, chociażby Prz 18, 22: „Kto znalazł żonę – dobro znalazł i zyskał łaskę u Pana". Tak pozytywne spojrzenie na małżeństwo było wyrazem więzi społecznych, jakie cechowały starożytny Izrael. Patrząc na takie podejście do małżeństwa można by przypuszczać, że w Starym Testamencie znajdzie się bardzo dużo przepisów chroniących je. Owszem, są takowe, lecz wbrew pozorom nie są liczne i pochodzą z dosyć późnego okresu istnienia Izraela, mianowicie z czasów niewoli babilońskiej i krótko po niej. Wypowiedzi te są świadectwem epoki, kiedy garstka wiernych JHWH Izraelitów poddawana była ciągłym wpływom kultur pogańskich.

Niniejszy artykuł pragnie ukazać te przepisy wraz z ich interpretacją, co pozwoli spojrzeć głębiej na ideę małżeństwa izraelskiego nie tylko w czasach biblijnych, ale także i pobiblijnych.

1. Miejsce przepisów odnoszących się do małżeństwa w strukturze Księgi Kapłańskiej

Istnieją trzy duże teksty dotyczące interesującej nas tu instytucji małżeństwa: Kpł 18, 1–30; 19, 20–22; 20, 9–24. Spoglądając na ogólną strukturę Księgi Kapłańskiej, zauważa się, że teksty owe znajdują się w tzw. Prawie Świętości (Kpł 17, 1–26, 46)[1]. Duża ilość różnorodnych tematów, które sformułowane są jako przepisy prawne lub narracyjnie, pozwala

[1] W Kpł można wyróżnić następujące części: 1. przepisy odniesione do składania ofiar za lud (1, 1–5, 26) i kapłanów (6, 1–7, 38); 2. kontynuacja Wj 40 o ustanowieniu kapłaństwa (8, 1–10, 20); 3. przepisy dotyczące czystości (11, 1–15, 33); 4. rytuał Dnia Przebłagania (16, 1–34); 5. Prawo Świętości (17, 1–26, 46); 6. spłata ślubów i dziesięciny (27, 1–34).

przyjąć, że nie można mówić o księdze w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, mimo że Kpł zawiera materiał pochodzący z tradycji kapłańskiej. Jest ona niewątpliwie wynikiem artystycznego podziału na pięć części jednej pierwotnie Tory (lub Pięcioksięgu), jakiego dokonano w wyniku końcowej redakcji w V w. przed Chr.[2].

Kodeks Świętości (H) jest najstarszą częścią Księgi Kapłańskiej składającą się z różnorodnych materiałów wypracowanych w dzisiejszą postać księgi. Charakterystycznymi dla niego wypowiedziami są myśli o świętości Boga i człowieka (19, 2; 20, 26; 21, 8) oraz wielokrotne użycie tzw. formuły samoobjawieniowej: *'anî JHWH 'elohêkem – Ja jestem JHWH, wasz Bóg* (np. 18, 4.31; 20, 7; 25, 17) w dłuższym wydaniu, oraz jej formy skróconej: *'anî JHWH – Ja jestem JHWH* (np. 18, 6; 19, 12.28; 20, 26; 22, 8).

Historia redakcji Kodeksu Świętości jest bardzo skomplikowana i w dalszym ciągu dyskutuje się nad jego poszczególnymi fragmentami. Jednakże można z całą pewnością przyjąć, że tekst – niezależnie od późniejszych dodatków oraz uzupełnień – powstał w kręgu kapłanów jerozolimskich w połowie VI w. przed Chr., czyli jeszcze przed zakończeniem wygnania babilońskiego. Z jednej strony uzupełniał on kompleks Pwt 12, 1–26, 19, czyli zbiór praw z czasów króla Jozjasza i jego reformy religijnej (622 r. przed Chr.), z drugiej zaś modyfikował podstawową warstwę tradycji P. W niej to np. wydarzenie na Synaju nie było już postrzegane jako przymierze, dlatego żaden przepis prawny spod Synaju nie zobowiązywał do niczego. Dlatego Kodeks Świętości miał zmienić ten stan rzeczy, nadając zdarzeniu na Synaju ponownie charakter zawarcia przymierza i wskazując na objawienia tam otrzymane (zob. 25, 1; 26, 46)[3].

Kodeks Świętości zaczyna się, jak każdy izraelski zbiór prawny, prawem ołtarza. To tworzy razem z przepisami dotyczącymi dozwolonej oraz niedozwolonej materii ofiarniczej ramy wokół prawa seksualnego. Jest ono z kolei powiązane z posiadaniem kraju oraz zakazem oddawania czci zmarłym i obcym bóstwom. Prawo seksualne tworzy ramy teologicznego centrum H: niezwykle staranne kompendium Tory z przykładowymi prawami odniesionymi do ludu. W strukturze Kodeksu Świętości na symbolicznym siódmym miejscu znajduje się „kalendarz kultyczny" (Kpł 23, 1–44), który całkowicie opiera się na systemie siódemkowym. Pozostałe trzy rozdziały ze wszystkich dziesięciu, które tworzą nieomal jeden wielki

[2] Szerzej zob. *Anchor Yale Bible Dictionary*, III, red. D.N. Freedman, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992, s. 254n.

[3] W. Kornfeld, *Levitikus*, Würzburg 1983, s. 6.

Dekalog, zostały skomponowane w doskonały sposób, ukazując najwyższe i najświętsze wartości, jak: Bóg, życie i kraj. Redaktor H uczynił to, mówiąc o bluźnierstwu przeciw Bogu, o roku szabatowym oraz jubileuszowym, oraz przedstawił tradycyjnie zamykającą wszystkie zbiory prawne listę błogosławieństw i przekleństw z perspektywą na czasy powygnaniowe[4].

Przedstawiając schematycznie wyżej powiedziane, widzimy kunsztownie skonstruowaną strukturę chiastyczną Kodeksu Świętości:

A 1. Prawo ołtarza (17, 1–16)
B 2. Seks i kraj (18, 1–30)
X 3. Centrum Świętości (19, 1–37)
B' 4. Seks i bóstwa (20, 1–27)
A' 5. Ofiarnicy (21, 1–24)
A" 6. Materia ofiarnicza (22, 1–33)
7. Kalendarz kultyczny (23, 1–44)
C 8. Najświętsze rzeczy i dobra (24, 1–23)
D 9. Kraj jako dar Boga (25, 1–55)
E 10. Błogosławieństwo i przekleństwo (26, 1–46).

Kodeks Świętości jest najważniejszą starotestamentową odpowiedzią na kryzys, jakim było wygnanie babilońskie. Izraelskie prawa przedwygnaniowe kierowały się ku wolnym ziemskim posiadaczom. Kiedy zaś doszło do wygnania, wszystko legło w gruzach: świątynia, niezależność państwowa, wolność i własność ziemska; Juda stała się babilońską prowincją, w której obowiązywało babilońskie prawo. To jest tło, na którym na poczesne miejsce wysunęło się pojęcie świętości tak podstawowe dla prawa i etyki. Umieszczone w Kodeksie Świętości prawa nie odnoszą się już do wolnych właścicieli ziemskich, lecz do wszystkich „synów Izraela" – do wszystkich potomków Abrahama. Rozstrzygająca jest teraz bliskość obecnego Boga, wejście w sferę świętości. To, że Tora dotyczy wszystkich Izraelitów, abstrahując od tego, czy są biedni czy bogaci, wolni czy niewolnicy, posiada w H swoją podstawę, a jest nią świętość odniesiona do bliźniego i obcego[5].

Patrząc na tak misternie skonstruowaną kompozycję, można przyjąć, że autorowi zależało także, aby w ten sposób zwrócić uwagę na umieszczone w niej tematy. Wśród nich są również fragmenty odnoszące się do świętości małżeństwa, które znajdują się w centralnej części Kodeksu Świętości. Kpł 18, 1–30 usytuowane jest tuż po prawie ołtarza, Kpł 19, 20–22 znalazło swe miejsce w samym centrum H, Kpł 20, 9–24 natomiast – w sekcji od-

[4] T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, Stuttgart 1996, s. 144.
[5] *Neues Bibel-Lexikon*, t. 6, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, kol. 96.

noszącej się do bóstw obcych. Na pierwszy rzut oka zdawać by się mogło, że są to tematy całkowici odmienne i niemające ze sobą żadnego powiązania. Po bliższym jednak spojrzeniu okazuje się, że prawidłowe nastawienie do instytucji małżeństwa jest wyrazem zachowania świętości wewnątrz społeczności izraelskiej oraz oderwania się od zwyczajów ludów ościennych, które mogą kusić Izraela swymi swobodnymi zwyczajami moralnymi i społecznymi.

2. Kpł 18, 1–30: świętość małżeństwa i rodziny

Podany fragment, zawierający ostrzeżenia przed występkami seksualnymi, został umieszczony przez pisarza biblijnego po zakazie spożywania krwi oraz zwierząt uduszonych, co nie jest dziełem przypadku, lecz świadomym działaniem, czego przykładem może być Ez 18, 6.11.15; 22, 9 czy 33, 25. Celem takiej kompozycji było pokazanie, że w Izraelu od najdawniejszych czasów zakazane były jakiekolwiek występki seksualne. Dowodem na to są choćby słowa Tamar z 2 Sm 13, 12 wypowiedziane do jej przyrodniego brata Amnona: „Tak nie postępuje się w Izraelu". To sformułowanie było jednocześnie podkreśleniem, że Izrael odróżnia się i powinien się odróżniać od narodów pogańskich w swoim postępowaniu tak w sferze seksualnej, jak i w innych sferach życia jednostkowego oraz społecznego.

Autor tego fragmentu Kpł mógłby ująć zalecenie w jakiś bardzo zwięzły sposób, na wzór przykazania w Dekalogu – „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20, 14; Pwt 5, 18), lecz postanowił podać konkretne osoby, pochodzące z najbliższego kręgu rodziny czy rodu (*mišpahah*), z którymi nie wolno utrzymywać kontaktów seksualnych. Jak widać, większość z nich to bliscy krewni: żona (w. 7.8), siostra (w. 9), wnuczka (w. 10); siostry przyrodnie (w. 11), siostry ojca (w. 12) oraz siostry matki (w. 13), czyli ciotki. Nie pominięto także żon stryja (w. 14), synowej (w. 15) i bratowej (w. 16). Pominięto natomiast bratanicę i siostrzenicę, z czego można wnioskować, że w zakazach chodziło wyłącznie o osoby, które należały do rodziny mieszkającej razem, stanowiąc cztery pokolenia: głowa rodu, jego starzy rodzice, żonaci synowie i ich dzieci.

Tym zatem można wytłumaczyć obecność w spisie osób niespokrewnionych – żony stryja i brata, a brak niektórych krewnych – siostrzenicy i bratanicy. W pierwszym przypadku chodziłoby o osoby owdowiałe i bez-

dzietne, które nie miały innej rodziny, w drugim zaś – o osoby, które należały do innych rodzin[6].

Właśnie dlatego, że w Izraelu zalecane było zawieranie związków małżeńskich wewnątrz szeroko rozumianej rodziny, celem zachowania ojcowego dziedzictwa, relacje seksualne wewnątrz rodziny musiały być ściśle uregulowane. Stąd też Kpł 18, 1–18 należy odczytywać przez pryzmat apodyktycznych zakazów („nie będziesz…") jako definicję rodziny w ścisłym sensie. Do tych zakazów dołączają się dalsze zakazy związane ze sferą seksualną. Warto przy tym zaznaczyć, że do poszczególnych zakazów nie są przypisane żadne kary za ich przekroczenie. Ciekawa jest za to myśl, że przestrzeganie prawidłowych relacji rodzinnych oraz nieprzekraczanie wymienionych zakazów związane jest z pomyślnym przebywaniem w obiecanej ziemi[7].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę także na strukturę Kpł 18. Całość jest otoczona parenetycznymi ramami (w. 1–5; 24–30), które wyraźnie odróżniają się od części sformułowanej apodyktycznie w formie „ty". Zdania te zabraniają zawierania małżeństw z krewnymi (w. 6–18) oraz dotyczą łamania czystości małżeńskiej w rozmaity sposób (w. 19–23). Najstarszym tekstem jest spisana bardzo długa tradycja ustna obejmująca dwanaście „przykazań" ujętych według schematu „nie będziesz odsłaniał nagości…" i tu wymienia się krewną (w. 7.8.9a.9b.10.11.12.13.14.15.16.17a), przy czym poszczególne zdania są rozszerzane w swej literackiej formie przez pedagogicznie oddziałujące powtórzenia i uzasadnienia. W dalszej kolejności ten ciąg zakazów został zakotwiczony w prawie Mojżeszowym (w. 1.2a) oraz zaopatrzony w pierwsze napomnienia typu „nie wolno Izraelowi zanieczyścić się przez naśladowanie złych obyczajów obcych ludów" (w. 2b–4.24.30). Wreszcie zakaz kazirodczych zachowań został rozciągnięty na wszystkich krewnych (w. 6), a w w. 17b.18 uzupełniony o detale oraz dołączono ogólne zakazy nieczystości seksualnej (w. 19–23). Do tego wszystkiego dochodzą te wersy, w których nie tylko lud jako całość, lecz każdy z osobna zobowiązany zostaje do przestrzegania prawa (w. 5.25–29)[8].

Konkretne przepisy dotyczące czystości małżeństwa zawierają się w Kpł 18, 6–23, które można podzielić na dwie sekcje: w. 6–18: zakaz seksualnych kontaktów w rodzinie, oraz w. 19–23: rozmaite pojedyncze zakazy ze sfery seksualnej. Pierwsza perykopa rozpoczyna się ogólnym stwierdzeniem

[6] S. Łach, *Księga Kapłańska*, Poznań–Warszawa 1970, s. 221.
[7] T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, dz. cyt., s. 149.
[8] W. Kornfeld, *Levitikus*, dz. cyt., s. 69.

„Nikt nie będzie się zbliżał do ciała swojego krewnego, aby odsłonić jego nagość" (w. 6). Wyrażenie „ciało swego krewnego" (*šeʾer bᵉśarô*, dosł. „ciało twego ciała") wskazuje, kto dokładnie należy do krewnych, a tym samym podlega seksualnemu tabu określonemu zwrotem „odkryć nagość" (*gallôt ʿerwah*); oczywiście chodzi tu o zakaz „odkrywania nagości". To sformułowanie wskazuje, że chodzi w pierwszym rzędzie o pojedyncze akty kazirodcze, a nie o zawarcie małżeństwa z krewnymi[9].

Uzasadnienie zakazu ukazuje nie tylko naturalne znaczenie rodziny, lecz także specyficzne biblijne ujęcie i spojrzenie na krewnych, którzy są pojmowani jako tożsamość krwi, ciała i kości (zob. Rdz 2, 23; 29, 14, Sdz 9, 2). Kazirodztwo było zabronione dlatego, że nie można zapłodnić jednego i tego samego ciała; nie może ono po prostu przynieść owocu. Podobnie ma się rzecz z małżeństwem, gdyż mężczyzna i kobieta są jednym ciałem (zob. Rdz 2, 23n) i dlatego nagość małżonki jest jednocześnie nagością jej męża (zob. Kpł 18, 8.14.16).[10]

Ciąg zakazów seksualnych odniesionych do krewnych rozpoczyna się wymienieniem matki (18, 7n) i ujęty jest konstrukcyjnie w symetryczną formę literacką[11].

A Nagości twojego ojca lub nagości twojej matki nie będziesz odsłaniać

X jest ona twoją matką; nie będziesz odsłaniać jej nagości!

A' Nagości żony twojego ojca nie będziesz odsłaniać; jest ona nagością twojego ojca!

Wprawdzie taki zabieg literacki stawia matkę w centrum zakazu, jednak wspomniane zostały także inne kobiety, które mogłyby mieć jakiś związek z mężczyzną. Każda z nich jest dla izraelskiego mężczyzny tabu, gdyż ona (lub jej nagość, łono) należy do niego. Prawodawca, zakazując kazirodczego stosunku, zwraca się w tym przypadku tylko do mężczyzn, ale nie można wykluczyć, że zakaz ten dotyczył również i kobiet[12].

Kazirodztwo z osobami najbliższymi spotykało się z najwyższym potępieniem także w starożytnych środowiskach pozabiblijnych. Przykładem tego może być kodeks króla Hammurabiego, który w paragrafach 154–158 podaje kary za zakazane stosunki seksualne z najbliższymi krewnymi. Za stosunek syna z matką po śmierci ojca obojgu groziła kara śmierci. Natomiast po śmierci ojca za stosunek pasierba z macochą groziło mu wygnanie z rodzinnego domu, czyli praktycznie pozbawienie praw obywatela

9 S. Łach, *Księga Kapłańska*, dz. cyt., s. 222.
10 W. Kornfeld, *Levitikus*, dz. cyt., s. 70.
11 T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, dz. cyt., s. 150.
12 Zob. W. Kornfeld, *Studium zum Heligkeitsgesetz (Lev. 17–26)*, Wien 1952, s. 103.

danego miasta. Tak surowe sankcje za te czyny miały niewątpliwie na celu ochronę praw zmarłego ojca[13].

Również u Hetytów czyny kazirodcze odbierane były jako coś okropnego i określano je terminem *hurkel* – „rzecz straszna". Za taki występek groziła bezwarunkowo kara śmierci[14].

Kazirodczy stosunek pasierba z macochą jest kilkakrotnie wspomniany w ST (Rdz 32, 22; 49, 3n; 2 Sm 3, 7; 16, 21n), karę za niego jeszcze za swego życia wymierzał ojciec. Przypadki takie znane były także w kręgu pozabiblijnym i uważane za cudzołóstwo „nietypowe", stąd podlegały karze, gdyż prawodawca nigdy nie wyrażał na takie czyny zgody. Dlatego w Kpł 18, 8 zostały one potępione z całą ostrością[15].

Po najważniejszej kobiecie w rodzinie, czyli żonie i matce, występują następne kobiety kolejnej generacji, mianowicie siostry i córki (18, 9–11). Niemniej jednak można rozpoznać, że w wielu przypadkach chodzi nie o krewnych w ścisłym tego słowa znaczeniu, na co wskazuje w. 11: *Nagości córki żony ojca twego urodzonej z ojca twojego nie będziesz odsłaniać, bo jest ona twoją siostrą*. Nawet kiedy relacje małżeńskie rozumiałoby się w znaczeniu pokrewieństwa, to przytoczony wiersz wskazuje na odniesienia do jednej z córek pochodzących z innego związku mężczyzny, w których kobieta nie była rodzoną matką tego, do którego skierowane zostały te słowa. Bardzo wyraźnie wskazuje na taki stopień powinowactwa w. 9: *Nagości twojej siostry, córki ojca twojego lub córki matki twojej, urodzonej w domu czy poza nim, nie będziesz odsłaniać.* Kobieta ta „stała się" siostrą dzięki zastosowaniu w zakazie specjalnego terminu brzmiącego „urodzona w domu" (*môledet bajit*). Prawdopodobnie pierwotnie nie określano ściśle grona krewnych, lecz krąg ten obejmował zwykle wielką rodzinę żyjących ze sobą i obok siebie krewnych, w której ściśle zakazane były jakiekolwiek seksualne relacje jako jeden z elementów etosu rodzinnego, szczepowego czy następnie plemiennego. Takie podejście było przeciwieństwem do rozpowszechnionego na terenie Kanaanu kultu płodności oraz zgodne z oczekiwaniami Boga Izraela, który był całkowicie odmienny w swych wypowiedziach i wyobrażeniach aniżeli bogowie kananejscy[16].

---

13 Tekst poszczególnych paragrafów kodeksu Hammurabiego zob. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 1996, s. 112. Omówienie niektórych paragrafów zob. H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 178–189.

14 O prawie hetyckim zob. O.R. Gurney, *The Hittites*, Middlesex 1954, s. 88–102.

15 S. Łach, *Księga Kapłańska*, dz. cyt., s. 223.

16 M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen 1966, s. 116.

Kolejne kobiety włączone w krąg tabu seksualnego należą już do linii bocznej rodziców naturalnych bądź przyrodnich (18, 12–18); są to ciotki, bratowa, synowa. Zakazy zostały uzasadnione stwierdzeniem „bo jest krewną ojca twojego" (*kî šᵉ'er 'abîka hiw'*). Po zakazie współżycia z siostrą ojca następuje identycznie sformułowany zakaz kontaktu seksualnego z siostrą matki (18, 12n). Prawodawca umieścił także zakaz współżycia z żoną wuja (18, 14), czyli z ciotką. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wśród zakazów nie ma sformułowania zabraniającego współżycia z żoną brata matki. Prawdopodobnie dlatego, że nie była ona tak bliską osobą jak żona brata ojca. Należy także wspomnieć, że zawarte w 18, 12–14 zakazy nie zawsze były zachowywane w Izraelu, na poparcie czego wystarczy wymienić małżeństwa Abrahama (zob. Rdz 20, 2), Jakuba (zob. Rdz 29, 21.28) czy ojca Mojżesza Amrama (zob. Wj 6, 20). Tak więc małżeństwa Jakuba według prawa otrzymanego na Synaju nie byłyby dozwolone[17].

Kpł 18, 15–18 wymienia kolejne kobiety z bliskiego kręgu rodzinnego, z którymi zakazane były kontakty seksualne; są to: synowa, bratowa, bliżej nieokreślona kobieta z rodziny, wnuczka oraz siostra żony, czyli szwagierka. Zakaz współżycia teścia z synową (w. 15) w późniejszych wersach Księgi Kapłańskiej nazwany jest zbrodnią (hebr. *tebel*, dosł. „pomieszaniem"), ponieważ przez taki nieprawy czyn nie przestrzega się w rodzinie istniejących naturalnych relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami[18]. Prawodawstwo zaś babilońskie, wspomniany już wyżej kodeks Hammurabiego, nakładał bardzo srogą karę na teścia, nie określając bliżej, jak miałaby być ukarana synowa. Po odkryciu nierządnego czynu mężczyznę należało wrzucić do wody i utopić[19].

Kpł 18, 16 zakazuje „odsłaniać nagość" swej bratowej. Można w tym miejscu odnieść wrażenie, że zakaz ten stoi w sprzeczności z Pwt 25, 5n, gdzie zobowiązuje się mężczyznę do poślubienia bratowej, ale dopiero po śmierci jej męża. Prawodawca ostrzega, że za życia brata nie wolno zbliżać się do niej. Tak wspomniane prawo lewiratu, jak i zakaz współżycia z bratową mają na celu ochronę potomstwa zrodzonego w prawowitym małżeństwie, „by nie zaginęło jego (brata) imię w Izraelu" (Pwt 25, 6).

W. 17 omawianej perykopy zawiera dwa zakazy: nie wolno współżyć jednocześnie z bliżej nieokreśloną kobietą, na pewno z szeroko pojętego

[17] S. Łach, *Księga Kapłańska*, dz. cyt., s. 226.

[18] M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, dz. cyt., s. 116.

[19] § 155 tego kodeksu mówi: „Jeśli obywatel dla syna swego narzeczoną wybrał i syn jego miał stosunek z nią, [a] on sam później na łonie jej przespał się i pochwycą go [na tym], człowieka tego zwiąże się i do wody wrzuci"; *Kodeks Hammurabiego*, dz. cyt., s. 112.

kręgu rodzinnego, i z jej córką, oraz z wnuczką ze strony syna i córki owej kobiety. Występujący tu zwrot *lo' tiqqah* („nie weźmiesz") w odniesieniu do wnuczki nie oznacza wzięcia jej za żonę, lecz jest synonimem do ciągle występującego w tym fragmencie *'erwat lo' t^e^galleh* („nie będziesz odsłaniał nagości") i wskazuje na czyn kazirodczy, chociażby popełniony tylko jednorazowo. Z drugiej strony, ów pierwszy zwrot zakazuje jednocześnie zawarcia małżeństwa dziadka z wnuczką; ma zatem podwójne znaczenie. W odczuciu prawodawcy i społeczności był to zapewne czyn zasługujący na największe potępienie, skoro nazywa się go w tym miejscu *zimmah* („zbrodnia, niegodziwość, nikczemność, nierząd").

Ostatni wiersz rozpatrywanej perykopy (w. 18) jest interesujący ze względu na występujące w nim słownictwo określające ewentualną sytuację. Zdanie to zawiera zakaz wzięcia za życia żony jej siostry. Autor dobitnie zaznacza jednocześnie w swej wypowiedzi, że siostra żony jest zaciekłą jej rywalką. Nasuwają się tu niezbicie wydarzenia z życia patriarchy Jakuba, mającego za żony dwie rodzone siostry – Leę i Rachelę, które nieustannie rywalizowały ze sobą, by dać mężowi męskie potomstwo (zob. Rdz 29, 31–30, 24).

W przypadku Kpł 18, 18 na określenie ostrej rywalizacji między kobietami autor użył słowa *lic^e^ror* („aby stała się rywalką"). Forma ta pochodzi od czasownika *carah* („ucisk, trwoga, utrapienie, niedola, rywalizować, być nastawionym wrogo"). Jako rzeczownik zaś słowo to można przetłumaczyć przez „drugorzędna żona", „wrogo nastawiona z kilku żon mężczyzny"[20]. Małżeństwo zatem z siostrą żony było zakazane za jej życia; nawet po rozwodzie z nią. Taki zakaz zapobiegał wyniszczającej nieraz wszystkie zainteresowane osoby rywalizacji. Prawodawca nie wymienia w tym miejscu sankcji za przekroczenie tego zakazu. Może nawet jej nie było. Być może dlatego, że samo ewentualne uwikłanie się w taki związek było już wystarczająco negatywnym doświadczeniem, a autor chciał wskazać tylko na niestosowność takiego postępowania. Mimo że po śmierci pierwszej żony nic nie stało na przeszkodzie zawarciu małżeństwa ze szwagierką, niemniej jednak obyczaj społeczny nie pozwalał na taki krok[21].

W omówionym wyżej fragmencie Księgi Kapłańskiej, zawierającym szereg zakazów kazirodczych związków oraz aktów seksualnych, jak refren powtarza się zwrot *'erwat lo' t^e^galleh* („nie będziesz odsłaniał nagości").

[20] W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962, s. 694n.

[21] W. Kornfeld, *Studium zum Heligkeitsgesetz (Lev. 17–26)*, dz. cyt., s. 131.

Jest to najprawdopodobniej jeden z najstarszych zakazów odzwierciedlających normy moralne jeszcze z czasów przedpaństwowych, nomadycznych Izraela, kiedy podstawową grupą społeczną była tzw. „duża rodzina" obejmująca cztery pokolenia. Należy tu zatem wymienić głowę rodu, jego rodziców, jego dzieci oraz jego wnuki. Dzięki istnieniu oraz wyszczególnieniu wspomnianych zakazów owa wielka rodzina miała ustrzec się ewentualnych zwyrodnień z jednej strony i zachować wewnętrzny pokój z drugiej.

W Kpł 18, 19–23 zebrane są ogólnie wzbronione i przede wszystkim niezgodne z naturą relacje seksualne. Fragment ten pod względem literackim nie jest jednolity, na potwierdzenie czego można podać różne uzasadnienia w w. 20b, 21b, 22b, 22d. Powstał on prawdopodobnie jako stopniowe dodatki do 18, 6–18. Rzuca się w oczy w tym kontekście w. 21, w którym znajduje się zakaz oddania, czyli ofiarowania, potomka swego Molochowi, bliżej nieokreślonemu bożkowi pogańskiemu[22]. Taki czyn zbezcześciłby imię Boga Izraela. Nie jest wykluczone, że powodem umieszczenia takiego zdania wśród zakazów było znajdujące się w nim słowo „potomek", „nasienie" (*zera'*) nasuwające skojarzenia ze współżyciem seksualnym czy w ogóle z rodziną[23].

Rozpatrywana aktualnie perykopa rozpoczyna się zakazem skierowanym do męża zabraniającym współżycia seksualnego z żoną w czasie jej miesiączkowania (18, 19). Upływ krwi bowiem czynił kobietę nieczystą rytualnie. Wprawdzie w ST nie powiedziano wyraźnie o podstawach takiego przekonania, lecz na pewno nie wypływa ono z medycznych czy higienicznych powodów. Można tu raczej nawiązać do dwubiegunowego pojmowania krwi jako zasady życia oraz śmierci. We wszystkich bowiem religiach krew jest identyfikowana z siłą życiową i siedliskiem życia. To zaś jest darem Boga. Z drugiej natomiast strony, utrata krwi powoduje utratę tej siły życiowej nie tylko osoby nią dotkniętej, ale także i społeczności w jej dążeniu do dawania oraz zachowania życia. Przede wszystkim jednak utrata krwi zakłada ograniczony dostęp oraz działalność ze świętością; jest to utrata zdolności do udziału w kulcie[24].

Kolejne dwa wiersze (18, 22n) mówią o czynie homoseksualnym dokonanym przez mężczyznę oraz o zoofilii popełnionej tak przez mężczyznę, jak i przez kobietę. Prawodawca bardzo wyraźnie zakazuje współżycia ho-

[22] Kult tego bożka polegał m.in. na spalaniu w ogniu dzieci lub zamiast nich określonych zwierząt zastępczych. Są to jednak hipotezy, na które do dnia dzisiejszego nie znaleziono zadowalającego dowodu. Zob. NBL 10, kol. 829n.

[23] Zob. M. Not, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, dz. cyt., s. 117.

[24] NBL 10, kol. 774.

moseksualnego między mężczyznami, zaznaczając, że taki postępek czyni ich nieczystymi. W kontekście kapłańskiego „Prawa Świętości" chodzi o zachowanie porządku naturalnego w świecie w dialektyce „czysty" (*tahôr*) i „nieczysty" (*tame'*). Pojęcia te nie mają znaczenia higienicznego, lecz rozumiane są jako przedstawienie jednoznacznej i wiążącej normalności. Czyny homoseksualne są tu określone jako coś wstrętnego, okropność (*tô'ebah*). Termin ten w tekstach ST używany jest na określenie przekroczenia prawa JHWH, czyli działania przeciw Jego woli. Nie jest wykluczone zatem, że pochodzi on z kręgu kultycznego[25]. W ostatniej perykopie Kpł 18 występuje aż cztery razy, by wyraźnie podkreślić nieczyste czyny nie-Izraelitów oraz by ostrzec Izraelitów przed takimi występkami.

Prawo ocenia więc sprawców czynów homoseksualnych w odbieranej jako izraelska normalność heteroseksualnej społeczności. Nie chodzi przy tym o moralno-etyczne odrzucenie kultury homoseksualnej czy też o ocenę relacji między mężczyznami, gdyż nie leży to właściwie w kręgu zainteresowań tego, co prawodawca przedstawił. Nie występuje tu także żadna sankcja za taki czyn ani nawet nie wspomina się o karze. Prawodawca chce jedynie zakazać czynów homoseksualnych, które znane są także z innych tekstów ST (zob. Rdz 19, 5–11; Sdz 19, 22n). Krótko mówiąc, zakaz w Kpł 18, 22 nie omawia jakiegoś homoseksualnego partnerstwa, związku, do zaakceptowania czego dążą dzisiaj środowiska osób o takiej orientacji, lecz zakłada heteroseksualną „normę", wewnątrz której homoseksualne czyny mężczyzn odbierane są jako w najwyższym stopniu nieczyste, wykluczające z kultu[26].

Ostatnie zdanie tej krótkiej perykopy zakazuje tak mężczyźnie, jak i kobiecie seksualnego obcowania ze zwierzęciem (Kpł 18, 23). Także i w tym przypadku prawodawca nie wymienia ani nie przewiduje żadnej sankcji karnej za ten czyn. Określa go terminem *tebel* („pomieszanie", „perwersja"), co wskazuje na właśnie pomieszanie różnych sfer biologicznych: ludzkiej i zwierzęcej. Należy też w tym miejscu wspomnieć, że w perykopie tej jeden jedyny raz prawo izraelskie zwraca się też do kobiety, zakazując jej „stawać przed zwierzęciem, aby się z nim złączyć" (18, 23c).

Zakaz ten został sformułowany prawdopodobnie jako reakcja na istniejącą w kulturze kananejskiej i przenikającą do Izraela prostytucję sakralną, w której czynny udział brały nie tylko prostytutki żeńskie, ale i męskie, a także praktykowano kultyczne spółkowanie ze zwierzętami. Osoby

[25] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII, kol. 586.
[26] T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, dz. cyt., s. 153.

uczestniczące „zawodowo" w tego rodzaju kulcie trudno jednak nazwać „prostytuującymi się", gdyż termin hebrajski oscyluje raczej ku pojęciu „poświęcona, poświęcony". Niemniej jednak dla prawodawcy Izraela praktyki takie były nie do pogodzenia z etyczno-moralnymi wymaganiami religii JHWH[27]. Podobnie jak w poprzednim zdaniu prawodawca przestrzega przed naśladowaniem obyczajów ludów pogańskich celem zachowania czystości małżeńskiej w Izraelu.

Zakończeniem Kpł 18, zawierającej zakazy w zakresie sfery seksualnej, jest parenetyczne upomnienie (w. 24–30). Nie występują w nim już przykłady współżycia w ramach wielkiej rodziny lub egzemplifikacja pojedynczych grzechów, lecz znajdują się słowa odniesione do zachowania zdolności udziału w kulcie, a tym samym do przebywania we wspólnocie z JHWH. Zachwianie lub zniszczenie tego stanu, przez naśladowanie obyczajów zamieszkujących niegdyś Kanaan mieszkańców, określone zostało jako *tôʿebah* – „ohyda, obrzydliwość". Nawiązując do centralnego tematu Kodeksu Świętości, jakim jest obowiązek utrzymania świętości kraju tak przez pełnoprawnych obywateli, jak i przez przybyszów, autor zakończenia Kpł 18, które jest niewątpliwie dodatkiem redakcyjnym[28], wskazuje na ich odpowiedzialność za taki stan.

Winni zaburzeń owego specyficznego *status quo* zostaną przez ów kraj „wypluci, zwymiotowani" (hebr. *qaja'*). To stwierdzenie występuje w końcowej parenezie w w. 25.28. Ziemia została tu przedstawiona jako żywy organizm, który nie znosi niczego, co ją zatruwa. W odniesieniu zaś do Izraela tym niestrawnym pokarmem dla ziemi może być właśnie łamanie zakazów JHWH, które zostały powyżej jasno i konkretnie podane. Kto zanieczyszcza i desakralizuje kraj dany od Boga, nie może w nim mieszkać; zostanie z niego wypluty[29].

3. Kpł 19, 20–22 i 20, 9–24 jako dopełnienie Kpł 18

Dwa kolejne i ostatnie zarazem teksty Księgi Kapłańskiej nawiązujące do relacji rodzinnych i małżeńskich znajdują się w samym centrum Kodeksu

[27] O prostytucji na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Izraelu zob. NBL 11, kol. 201n.

[28] Redakcyjne dodatki w H (Kpł 17–27) według najnowszych badań nad redakcją oraz historią tekstu wyjaśniają bardziej szczegółowo w aspekcie moralno-etycznym wydarzenie na Synaju, gdzie zostały nadane przepisy kultyczne. Kładą one właśnie nacisk nie tylko na uświęcenie przez samego Boga, lecz także na zachowanie świętości przez poszczególnych członków społeczności, która ma być święta. Zob. R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, s. 107.

[29] TWAT VII, kol. 18.

Świętości. Zwłaszcza Kpł 19, 20–22 uplasowana została w tzw. „kompendium Tory", którą to nazwę nadali temu fragmentowi już uczeni żydowscy we wczesnym średniowieczu. Kpł 19 jest zbiorem nakazów i zakazów różnorodnej treści przedstawionej w różnorodnej formie. Większość tych przepisów została sformułowana apodyktycznie w liczbie pojedynczej oraz mnogiej jako przykazanie Boga, na potwierdzenie czego dołączono formułę *'ani JHWH* („Ja jestem JHWH") lub *'ani JHWH 'elohêkem* („Ja jestem JHWH wasz Bóg"). Tekst podstawowy tego rozdziału powstał niewątpliwie w kręgach kapłańskich, zaopatrzony w przykłady, upomnienia i katechezy, co czyni go podobnym do klasycznego Dekalogu w Wj 20 oraz w Pwt 5. Główny akcent natomiast w tych postanowieniach ukierunkowany jest na miłość bliźniego[30].

Interesujące wiersze Kpł 19, 20–22 zawierają informację o relacjach wewnątrzrodzinnych, mianowicie o współżyciu seksualnym z niewolnicą. Jest to niewątpliwie nawiązanie do poleceń z Wj 21, 7–11, gdzie chodzi o córkę sprzedaną w niewolę, najprawdopodobniej za długi, innemu Izraelicie. Właściciel mógł wraz z osiągnięciem przez nią pełnoletniości poślubić, oddać jednemu ze swych synów lub innemu Izraelicie, który dałby za nią wykup. Ten ostatni przypadek został właśnie przedstawiony w Kpł 19, 20–22: kobieta została już przyrzeczona innemu mężczyźnie, ale ten jeszcze nie przyniósł wykupu, właściciel zaś współżył z niewolnicą. Nie zostało to potraktowane jako swego rodzaju cudzołóstwo, za które groziła kara śmierci, lecz współwinny musiał złożyć ofiarę przebłagania jako zadośćuczynienie (dosł. „kara" – *biqqoret*). Fakt ten zakłada jednocześnie, że właściciel niewolnicy, którą chciał sprzedać, musiał zadośćuczynić za to, że pozbawioną dziewictwa kobietę nie mógł już sprzedać, lecz musiał zatrzymać ją w swym domu[31].

Nie ulega przy tym wątpliwości, że była to kara kultyczna, którą należało uiścić w formie barana, ale najprawdopodobniej nie chodziło o żywe zwierzę, lecz o jego równowartość pieniężną. Nie ma tu bowiem mowy o składaniu ofiary[32].

Ostatnim fragmentem Księgi Kapłańskiej zawierającym przepisy odniesione do relacji wewnątrzrodzinnych jest Kpł 20, 9–24. Ciekawe jest przy tym, że cały rozdział 20 zawiera wszystko to, co zostało już wymienio-

[30] W. Kornfeld, *Levitikus*, dz. cyt., s. 72n.

[31] T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, dz. cyt., s. 160n.

[32] Tak twierdzi M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, dz. cyt., s. 123. Niemniej jednak w tekście znajduje się wzmianka, że kapłan przed Namiotem Spotkania „dokona za niego przebłagania, ofiarując barana na zadośćuczynienie za grzech" (w. 22).

ne w Kpł 18. Istnieje jednak pewna dość zasadnicza różnica, bowiem w Kpł zakazy sformułowane są apodyktycznie, natomiast w Kpł 20 – kazuistycznie z jednoczesnym przedstawieniem kary za ich przekroczenie.

Najstarszym tekstem w tej perykopie są wiersze 9–18.20n, które później zostały uzupełnione w. 2b–6. W wyniku redakcyjnego dopisania wprowadzenia (w. 1.2a) oraz parenetycznego łącznika (w. 7n) i kończących całość napomnień (w. 22–24.26) powstała bardzo przejrzysta konstrukcja Kpł 20. Ponieważ przede wszystkim bałwochwalstwo i nierząd zagrażały zachowaniu świętości Izraela jako społeczności, dlatego ogólne zalecenie świętości z Kpł 19, 2 zostało na tyle zaostrzone, że za nieprzestrzeganie pojedynczych przepisów przewidziano wręcz karę śmierci, i to w sposób kategoryczny, na co wskazuje formuła *môt jûmat* („na pewno umrze", „poniesie śmierć")[33].

Perykopa rozpoczyna się przepisem ochraniającym starszych najprawdopodobniej już rodziców (20, 9); zakazuje on złorzeczenia im. Zakaz ten otwiera cały szereg odnoszących się do rodziny rozporządzeń prawnych. Występuje tu zatem zakaz cudzołóstwa (w. 10), zakaz współżycia seksualnego z macochą i synową (w. 11n), zakaz kontaktów homoseksualnych (w. 13), zakaz wzięcia za żony matki i córki jednocześnie (w. 14), zakaz obcowania seksualnego ze zwierzęciem (w. 15n), z siostrą przyrodnią (w. 17), z ciotką czy z bratową (w. 19–21). Zostały więc tu wyliczone wszystkie przypadki, jakie zachodziły także w Kpł 18. Jeśli w poprzednim rozdziale prawodawca nie wspominał o karze, to w tym miejscu za każdy występek, za każde przekroczenie zakazu groziła kara śmierci dla dwóch stron.

Całość Kpł 20 kończy się parenezą podobną do tej z Kpł 18, 24–30. Pewnym *novum* jest tu stwierdzenie, że JHWH oddzielił Izraela od innych narodów, tzn. od tych, które dopuszczały się zakazanych występków (w. 26). Oddzielenie to miało na celu wyłączność Izraela wobec JHWH, nabycie świętości i bycie świętym oraz całkowitą rezygnację z kultów i obyczajów obcych ludów.

Kpł 20 jest jednocześnie wyraźną cezurą w strukturze całej Księgi Kapłańskiej. Rozdział ten bowiem kończy nie tylko temat świętości w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz także temat „czysty–nieczysty", który rozpoczyna się w Kpł 11. Właśnie Kpł 20, 22–27 w sposób wyraźny czterokrotnie podkreśla tę cezurę, zanim przejdzie do oddzielnej jednostki tematycznej, jaką jest prawo ołtarza, ofiary i ofiarujący[34].

[33] W. Kornfeld, *Levitikus*, dz. cyt., s. 78n.
[34] T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, dz. cyt., s. 169.

Dr Mirosław Pawliszyn CSsR
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej

Rodzina „skazana" na milczenie? Dialog w okowach języka

Czy można jeszcze mówić o dialogu, skoro zdaje się on być zastąpiony nieodwracalnie monologiem? Czy dialog jest jeszcze w ogóle możliwy? Pytania to tyleż groźne, co całkiem realne. Rzecz jasna, nie mówimy tu o zwykłej rozmowie czy wymianie poglądów. Chodzi o dialog, który obydwa te rodzaje dyskursów przekracza. Skąd ten uwikłany w pompatyczność dramatyzm postawionych pytań?

Zwykliśmy twierdzić, że przyszło nam żyć w czasach dewaluacji słowa, i ten właśnie fakt miałby stanowić o kłopotach, na jakie natrafia dzisiaj dialog. Dewaluacja to tyle, co obniżenie wartości, zatem chodziłoby tutaj o to, iż słowa miałyby nie oddawać w pełni tego, co znaczą. Wikłają się one w konteksty, gubią treść. Dewaluacja pociąga za sobą namnożenie nowo-tworów słownych, które z rozmysłem mają i zarazem nie mają niczego znaczyć. Stąd też na takim gruncie rozwarstwiają się monologi. Mówi każdy, co chce, jak chce i o czym chce. Nieważne jest, do kogo się mówi, istnienie adresata przestaje być istotne. Można wręcz odnieść wrażenie, że założenie, iż obecny jest jakikolwiek odbiorca przekazu, staje się zupełnie obojętne. Ten stan rzeczy dotyka czy wręcz paraliżuje współczesną kulturę. Autor niniejszego opracowania ośmiela się wysunąć tezę, iż sytuacja ta, powoli i systematycznie, odnosi się do tego, co można nazwać mikrodialogiem, toczącym się na gruncie grup społecznych, towarzyskich czy wreszcie na poziomie współczesnej rodziny.

1. Mowa jako fundament dialogu

Dialog, owszem, nie jest tylko rozmową, wymianą informacji. Jest on związany z jakąś formą natężenia, zwielokrotnienia wysiłku, celem osiągnięcia jakiegoś rezultatu. Jest zawsze działaniem wzajemnym; komunikacją i usilną próbą osiągnięcia obustronnego zrozumienia. Z dialogu ma się

wyłonić jakiś owoc, coś ma być lepiej rozpoznane, bardziej znane. Wymagana jest obecność osób, tu i teraz, świadomych zaistniałej pomiędzy nimi sytuacji. Refleksja nad istotą dialogu, pogłębiona filozoficznie, każe spoglądać nań jako na formę bycia, gdzie obydwie strony stają się podmiotem, a podmiotowość ta jest fundowana obecnością drugiego. Szczegółowe analizy, dotyczące arkanów filozofii dialogu, nie są jednak w tym momencie potrzebne. Jak można się zorientować, pomijamy zatem całościowe próby ujęcia interesującego nas zagadnienia. Ważny jest tutaj wyłącznie aspekt językowy dialogu. Nie ulega wszak wątpliwości, że bez języka nie ma dialogu. Kłopot w tym, że sam język stał się dzisiaj nie lada problemem. Przeanalizujmy tę kwestię, by zobaczyć, jak język uwięził dzisiaj dialog. Czy okowy te sprawiają, że ten ostatni staje się nieosiągalny?

Trzeba zaznaczyć, że używając terminu „język", mamy na myśli coś, co należałoby określić mianem „wydarzenia słownego", bądź prościej „mową". Nie jest on więc traktowany wyłącznie jako utrwalony „system znaków", połączonych związkami logicznymi.

Odwołajmy się do kilku prostych intuicji. Mowa zakłada istnienie tego, który mówi. Stąd prosta konsekwencja: ma ona swoje osadzenie w miejscu i czasie. Mówi się w tym oto kontekście, rozumianym jako otoczenie. Można rzec, że mowa wyłania się zawsze z jakiegoś miejsca, jest kształtowana nie tylko przez tego, kto mówi, ale i przez miejsce, w którym ktoś się znajduje. Owszem, można odnieść wrażenie, że to odniesienie ma niewielkie znaczenie dla mowy jako takiej, jednak jest ono nieusuwalne. Prostym przykładem niechaj będzie to, że inaczej będą brzmiały słowa miłości wypowiadane w otoczeniu urzekającej przyrody niż na ruchliwej ulicy. Mowa ma również swój kontekst czasowy. Wypełnia się aktualnie. Owszem, pozostawia po sobie ślad, wspomnienie, echo. Może być wspominana, ale tylko tyle. Brzmi w tym momencie, kiedy dochodzi do jej artykulacji. W tym tkwi jej siła; wypowiedziana, zawiera w sobie całość przekazu, wszystko, co właśnie teraz powiedziano, nic tu już nie zostanie dodane, uzupełnione. Krótko mówiąc: słowo brzmi w całości tak, jak właśnie brzmi. Dopowiedzenie czy uzupełnienie do słowa jest już nowym słowem, brzmiącym w swoim miejscu i czasie.

Moc zawarta w mowie bierze się nie tylko stąd, że jest ona nabrzmiała treścią. Ma ona podwójne zaczepienie. Pierwsze jest we wnętrzu tego, kto mówi. Mowa jest czymś poprzedzona – ma zdać sprawę ze stanu ducha czy wiedzy mówiącego. Przed słowem jest to, co niepokoi i zastanawia, drażni i pobudza. Jest jednak i drugi moment zaczepienia. Mowa dokądś

zmierza, chce coś uchwycić, wyrazić. Jest zatem jakiś świat, który ma zostać opisany. Wreszcie sprawa ostatnia. Mowa ma adresata. Nie zmierza ku jakiemuś bliżej nieopisanemu „czemuś". Adresat jest bardzo konkretny. To jakieś „ty", współ-rozmówca, ze względu na którego mowa została w ogóle podjęta i wypowiedziana. Wszystko, o czym mowa była wyżej, dokonywało się właśnie dla konkretnego „ty". Mowa zatem ob-darza sobą. Tak oto, co podkreśla z mocą hermeneutyka, mowa staje się w pełni sensowna. Jest rozumiana poprzez sens, jednocześnie ów sens tworząc.

W tym miejscu zaczyna się jednak kłopot. Chodzi o owo związanie języka (mowy) ze światem. Modelowa sytuacja zdaje się wyglądać tak: mowa zakłada istnienie drugiego i jakiegoś świata. W dialogu zmierzamy do świata, by coś stało się jaśniejsze, ale też podejmujemy dialog, gdyż istnieje świat. Co jednak zrobić, kiedy współczesna filozofia stwierdza z mocą, iż świat się ukrył, nie jest dany wprost, że właśnie w mowie straciliśmy z nim kontakt? Sens jest sensem mowy, ale nie jest odzwierciedleniem świata.

2. Mowa i świat

Gdyby chcieć wypowiedzieć diagnozę sytuacji, być może brzmiałaby ona tak: mowa zatruła samą siebie. Mamy do czynienia z nadmiarem słów, ich rozplenieniem. Nie są to, jak się wydaje tylko postmodernistyczne fantazje. Diagnoza wysuwana w tym względzie wydaje się niezwykle trafna.

Uruchomiony zostaje termin „hiperrzeczywistość"[1]. Mówiąc najkrócej, dochodzi do sytuacji, kiedy to mowa nie zmierza już do jakiegoś świata. Ona sama generuje rzeczywistość pozbawioną źródła i realności, która z kolei tworzy nowy wymiar, nową realność. Rzecz wymaga gruntowniejszej analizy.

W mowie nie referujemy już tego, jaki jest czy jaki powinien być świat[2]. Sytuacja, kiedy mowa była reprezentacją istniejącego świata, minęła bezpowrotnie. Reprezentacja została zastąpiona symulacją, ta pierwsza jest niczym innym, jak tylko utopią[3]. Czym jest symulacja? Znak nie jest żadną wartością, jest „wyrokiem śmierci na samą możliwość referencji"[4]. Proces

1 J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 6.

2 Baudrillard prowadzi swoje rozważania w szerszym kontekście. Chodzi mu o sytuację kulturową świata, stan ludzkiej świadomości otoczonej symulacjami. Nie ulega jednak wątpliwości, że mowa, przekaz informacji, pełni zasadniczą funkcję w całości opisywanego przezeń procesu.

3 Por. J. Baudrillard, *Symulakry…*, dz. cyt., s. 11.

4 Tamże.

ten przechodzi przez kilka faz. Odwołajmy się do Baudrillarda, dokonując jednocześnie adaptacji jego pomysłu do naszej kwestii. Pierwotnie obraz jest odzwierciedleniem rzeczywistości, mowa zdaje relację z jakiegoś stanu rzeczy. Dalej zaczyna on skrywać i wypaczać to, co rzeczywiste. Mowa staje się tutaj rodzajem kłamstwa, zatem proces fałszowania mowy, zatarcia możliwości prowadzenia dialogu rozpoczyna się wraz z pierwszym kłamstwem człowieka w dziejach. Kolejny etap to sytuacja, w której obraz skrywa sam fakt nieobecności rzeczywistości. Mowa zataja przed sobą, nie dopuszcza do siebie tego, iż nie referuje czegokolwiek. Wreszcie, jako ostatni element procesu, obraz traci jakiekolwiek związki z tym, do czego miałby się odnosić. Obraz, w tym mowa, jest czystym symulakrem, rzeczywistością samą w sobie i dla siebie[5]. Pisze Baudrillard: „Mnożą się i rosną w cenę mity początku i znaki rzeczywistości. Mnożą się i rosną w cenę wtórne prawdy, obiektywności i autentyczności. Następuje eskalacja prawdziwości, osobistego przeżycia, zmartwychwstanie figuratywności tam, gdzie przedmiot i substancja już zniknęły. Panicznie produkuje się rzeczywistość i referencję, a proces ten przebiega równolegle i ma większe jeszcze natężenie niż szaleństwo produkcji materialnej"[6].

Spiętrzenie, niekontrolowane namnażanie się mowy ma swoje konsekwencje. Wyzuta ze związków z realnością, siłą rzeczy nie jest ona ani prawdziwa, ani fałszywa, „wszystko jest już martwe i z góry wskrzeszone"[7]. Każde słowo, wypowiedziane zdanie jest hipotezą i rozstrzygnięciem, domniemaniem i kategorycznym stwierdzeniem. Dokonuje się ostateczne i radykalne, a zarazem nietrwałe wejście w obszary interpretacji. Rozpleniający się świat symulacji, pseudomowy, która nie zna żadnych ograniczeń, rządzi się swoją wewnętrzną logiką. Mowa nie odzwierciedla niczego, nie jest niczym ograniczona, niczego nie odwzorowuje. Odwrotnie, nowa rzeczywistość jest oparta na mowie. Nie da się wytyczyć ściśle sposobów narastania hiperrzeczywistości. „Fakty pozbawione zostają w końcu swej właściwej trajektorii, powstają w miejscu przecięcia się modeli, a pojedynczy fakt może zostać wytworzony przez wszystkie modele"[8]. Modele mogą produkować nowe fakty, ale mogą też na różne sposoby tłumaczyć fakt. Nie jest tu przeszkodą to, że modele byłyby sprzeczne. Są one po prostu wymienialne. Tak więc nie ma już sensu dbałość o poprawność mowy, nie

[5] Por. tamże, s. 11–12.
[6] Tamże, s. 12.
[7] Tamże.
[8] Tamże, s. 25.

ma też miejsca na jakąkolwiek sprzeczność. Mowa może w dowolny sposób modyfikować samą siebie i to, co tworzy.

3. Mowa, która udaje, że mówi

Warto odwołać się do przykładu, którym posługuje się Baudrillard. Wzorem symulacji jest park rozrywki – Disneyland. Kumulacja panującej tu fantazji, wyobrażeń i snu tylko z pozoru jest wyizolowana od reszty niby prawdziwego świata. Ameryka (świat) jest obecna w Disneylandzie poprzez nagromadzenie w przesadnej mierze detali i szczegółów. Całość przybiera komiksową formę, można powiedzieć, że Ameryka (świat) została tu zabalsamowana. Na zewnątrz jest tylko samotność parkingu, gdzie pozostawia się samochody, współczesny obóz koncentracyjny, świat na wskroś sztuczny i nierzeczywisty. Przekroczenie ogrodzenia Disneylandu ma być tylko pozornie wejściem w krainę wyobrażeń, ucieczką do nierealnego świata. Złudzenie polega na tym, że cała Ameryka (świat) jest już jednym wielkim wyobrażeniem, nierealnością. Całość jest symulacją, a chodzi tylko o ukrycie informacji, że rzeczywistość przestała być rzeczywista. Disneyland nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy. Jest on tylko próbą ukrycia tego, iż realnego świata tak naprawdę nie ma. Wejście w tę krainę ma sztucznie przedłużyć fałszywe przekonanie o jego prawdziwości[9]. Disneyland jest zatem czymś w rodzaju „odpadu", „pierwszym wielkim toksycznym skażeniem środowiska hiperrzeczywistej cywilizacji"[10]. Inaczej mówiąc, jest on kolejnym złudzeniem, że fikcja jest tylko enklawą, a żyjemy w rzeczywistym świecie. Nadprodukcja przesady, groteskowość są ostatnią próbą pozostania w samooszustwie.

Zauważmy istotną kwestię. Jedna i druga strona, Disneyland i otaczający go świat, udaje swoje role i funkcje, jedna i druga nie jest sobą. Docieramy do sedna. Udawanie, nie-bycie-sobą doprowadzają do sytuacji, w której zacierają się spełniane funkcje. Wracając do interesującej nas kwestii, nie ma już nadawcy i odbiorcy wiadomości, nie ma przekaźnika informacji i tego, kto ma ją odebrać. W ogóle nie jest jasne kto jest twórcą sygnału, a kto jego odbiorcą. Nie ma zatem stron dialogu, jest wyłącznie informacja, podawana na wszelkie możliwe sposoby, żyjąca własnym życiem. Dyskurs nie ma kierunku, nie jest skierowany „przez" kogoś „do" kogoś, znikąd nie wychodzi i donikąd nie zmierza. Strony zaniknęły, czy też

[9] Por. tamże, s. 18–20.
[10] Tamże, s. 20.

rozpłynęły się. Brak im umiejscowienia i legitymizacji. Mnożące się teorie na temat tego, czym jest dialog, są niczym innym jak tylko jeszcze jedną próbą ukrycia prawdy o tym, że nie jest on już możliwy.

Filozof, którego myśl jest tutaj przytaczana, analizuje kwestię dalej. Brak punktów odniesienia sprawia, że sama mowa traci ukierunkowanie. Od tej pory nie ma już linearnego charakteru, nie biegnie od jednej do drugiej strony. Nie ma zatem czegoś takiego jak „informowanie kogoś o czymś przeze mnie". Mowa staje się ruchem okrężnym, obejmuje sobą zarówno odbiorcę, jak i nadawcę. Jeśli przyjąć, że nadawca komunikatu jest tym, który sprawuje rodzaj władzy nad odbiorcą (to on przekazuje treść), to w nowym modelu władzy nie sprawuje już nikt[11]. Rozpleniona mowa, żyjąca własnym życiem, wciąga jednego i drugiego w nieustanny wir, wymienność pozycji. Baudrillard nazwie to „nieskończoną odwracalnością"[12]. Jak to rozumieć? Nadawca informacji traci przywilej bycia nadawcą. Jak to się stało, że został określony tym mianem? Otóż nadawca jest nim tylko dlatego, że takim uczynił go odbiorca. Bez tego ostatniego nadawca nie spełniałby swej funkcji, nie mógłby być tym, za kogo się uważa. Ten, który wydawał się stroną aktywną, staje się kimś jak najbardziej pasywnym, mówi, bo pozwolono mu mówić, mówi w granicach z góry wyznaczonych, zdeterminowanych. Dzieje się tak nie tylko wtedy, kiedy przekazuję jakąś treść. Sytuacja powtarza się również, kiedy zadaję najprostsze pytanie, w rodzaju: „która godzina?". Zapytałem, będąc zdeterminowany odpowiedzią, niejako skazany z góry na tę godzinę, która właśnie jest, i na „łaskawość" tego, kto może mnie o niej poinformować. Mowa nie tylko zatarła pełnione funkcje, sprawiła, że jesteśmy jej podporządkowani, skazani na jej okrężność i dowolność. Kłamstwo bądź fantazja nie są efektem mojej inwencji, są już z góry dane, ustanowione. Dokonuje się coś, co można nazwać „wniebowstąpieniem mowy"[13], jej całkowitym uniezależnieniem, oderwaniem od związków z tzw. realnością. Czy można się zatem dziwić, że realność pozbawiona związków z mową traci grunt? Nadawca i odbiorca, symbolizowani przez Disneyland i otaczający go świat, udają tylko swoje role, stają się na wskroś nie-realni.

Te pisane z emfazą teksty znajdują podkreślenie w dalszych wywodach, pozornie tylko odległych od zasadniczej myśli. Jednym z nieodłącznych towarzyszy ludzkich losów jest wojna. Niczym nieograniczona

[11] Por. tamże, s. 42.
[12] Tamże.
[13] Tamże, s. 43.

symulacja, samowola dyskursu, sprawiły, że wojna, jako spektakularna bitwa jednych z drugimi, sama stała się martwa. To, co zdawało się być szczytowym momentem aktywności, ujawniło się jako szczytowa wersja pasywności. „Mocujemy się z trupem wojny, zmagamy z koniecznością uporania się w jakiś sposób z jej rozkładającymi się zwłokami”[14]. Rzeczywista wojna została wyparta przez wojnę wirtualną, opisaną reklamą, zyskiem, setką wiadomości podawanych na najrozmaitsze sposoby. „Wojna, wraz ze swymi fałszywymi pseudożołnierzami, generałami, ekspertami i prezenterami telewizyjnymi, spekulującymi na jej temat na naszych oczach całymi dniami, przegląda się w lustrze, zadając sobie pytanie: czy jestem wystarczająco ładna, czy jestem wystarczająco sprawna, czy jestem wystarczająco spektakularna, czy jestem wystarczająco wyrafinowana, by wkroczyć na arenę dziejów?”[15]. Nie chodzi tu o zwycięstwo, zyskanie władzy nad kimkolwiek. Nie chodzi o to, by zabić, ale raczej ośmieszyć. Jest to, co już wiemy, wyłącznie udawanie przez strony sporu odgrywanych przez siebie ról.

Można odnieść wrażenie, że dokonane analizy odnoszą się być może do ogólnej sytuacji kulturowej. Mowa o świecie jako „globalnej wiosce”, dominacja środków przekazu, przytłoczenie poprzez ogrom reklamy i informacji zdają się korespondować ze stawianą tu diagnozą. Czy ma to jednak swoje zastosowanie w codziennym życiu? Czy samowola dyskursu ma przełożenie na to, co we wstępie nazwane zostało mikrodialogiem? Wszak ludzie rozmawiają między sobą, w rodzinach prowadzony jest dialog, ktoś kogoś o czymś informuje, wspólnie zmierza się i osiąga jakieś cele. Zagrożenie wydaje się jednak całkiem realne. Ostrzeżenia o kryzysie współczesnej rodziny jakże często upatrują źródeł takiego stanu rzeczy w niemożności podjęcia dialogu. Niejednokrotnie powodem jest to, co określamy jako dewaluację słowa, nieumiejętność wejścia w role nadawcy i odbiorcy. Rozplenienie znaczeń używanych słów, tworzenie symulacji, nadrzeczywistości, która determinuje rozmówców, są nierzadko przyczyną kryzysu współczesnej rodziny. Zatem diagnozy stanu współczesnej kultury bez wątpienia mają odniesienie w konkretnych sytuacjach.

[14] J. Baudrillard, *Wojny w zatoce nie było*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 5.
[15] Tamże, s. 22.

4. Milczenie jako mowa właściwa

Tytuł może być nieco mylący. Można odnieść wrażenie, że milczenie jest czymś, przed czym współczesny człowiek się nie uchroni. Wobec przedstawionych pułapek, nadciągającej nieubłaganie mielizny, na której miałby osiąść dialog, zamilknięcie zdaje się bolesnym i przerażającym przeznaczeniem. Będzie ono krańcowym wyrazem bezradności wobec panowania epoki obrazów. To one zaczną kreować ludzkie losy, i to w sposób trudny do przewidzenia. Człowiek, skazany na tak rozumiane milczenie, będzie więc nikim innym, jak tylko masą kształtowaną przez symulacje. Trudno przewidzieć zamierzenia, drogi i cele owej kreacji.

Ten apokaliptyczny scenariusz nie jest wcale niemożliwy do zrealizowania. Procesy te, z pewnym opóźnieniem, docierają również do naszego kraju. Czy nie pamiętamy, jak w latach 80. przeżywaliśmy losy niewolnicy Isaury, a każde jej cierpienie było też naszym cierpieniem?; czy nie pozwalamy dowolnie kształtować naszej rzeczywistości poprzez świat telenowel i reklam, przez co staje się ona już tylko pozorem rzeczywistości?; czy jako mieszkańcy „globalnej wioski" nie skrywamy przed sobą faktu, że dobrze nam jest z naszym udawaniem pełnionych przez siebie ról (dajemy innym prawo do mówienia, z góry wiedząc, co powiedzą)?; czy nie uczestniczymy w spektaklu wszechobecnie panującej polityki (boimy się wojny i jednocześnie z upodobaniem wypatrujemy „koniecznie świeżych" informacji o jej losach)?; czy nie ustanawiamy władzy, wiedząc, że odbierzemy jej równocześnie prawo do podejmowania decyzji? Czy opisana sytuacja nie staje się powodem kryzysu i rozpadu grup społecznych, towarzyskich, wreszcie rodzinnych? Wobec eskalacji tych procesów bezradność wyrazi się właśnie w postawie milczenia. Będzie ono wyrazem dojmującej bezsilności. Być może też jedynym remedium – zamilknięcie stanie się skutecznym sposobem na sparaliżowanie procesu piętrzenia się symulakrów.

Scenariusz taki jest jednak niepokojący. Jedna apokalipsa zostanie zastąpiona inną. Milczący świat i milczący w nim ludzie będą niewątpliwie ostatnim etapem dziejów. Jest jednak inna możliwość. Przeanalizujmy tę kwestię.

Filozofia dialogu mówi wyraźnie, że dialog to nie tylko jeszcze jeden ze sposobów mówienia. Jest on miejscem źródłowego ujawnienia Transcendencji. Jest w nim zawarte zawsze jakieś „większe" lub „lepsze"[16] coś, co niesie na sobie charakter łaski. Ma w sobie ślad nie-obojętności na „ty",

[16] E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 229.

staje się uczuciem bez-inter-esse-ownym, czyli czymś, co określić można jako „wyjście poza bycie" „ja" na rzecz „ty"[17]. Trzeba odnaleźć jakiś warunek wstępny, który umożliwi właściwe rozumienie dialogu.

Dewaluacja słowa ma swoje przyczyny. Nie dokonała się ona w sposób konieczny, nie jest też nieusuwalnym elementem dziejów. Słowa, jak pisze żydowski filozof religii A.J. Heschel, przestały zobowiązywać, „nasza wrażliwość na ich moc nieustannie maleje"[18]. W jakim momencie następuje stępienie wrażliwości? Wydaje się, że sytuacja zaczęła nabrzmiewać wraz z nabyciem przekonania o niemożności wypowiedzenia adekwatnych słów na temat otaczającego świata. Z chwilą kiedy człowiek uznał, że jest w tym względzie bezradny, że słowa nie tyle opowiadają o świecie, co raczej są wyrazem bezsilności i osamotnienia, zaczął wypowiadać banały, nie tyle relacjonować, ile fantazjować. Stąd już prosta droga do wejścia w świat symulakrów. Oddajmy raz jeszcze głos Heschelowi: „Oddzielone od gleby duszy, nasze słowa nie wzrastają w nas jako owoce wglądu, ale znajduje się je jako zwiędłe frazesy, jakieś odpady na podwórku inteligencji. Dla człowieka naszej epoki nic nie jest tak swojskie i nic tak banalne jak słowa. Są najtańsze, najbardziej nadużywane i najmniej poważane ze wszystkiego. Często bywają przedmiotem zbeszczeszczenia"[19].

Budzenie wrażliwości na moc słowa rozpoczyna się od milczenia. Podkreślmy: chodzi nie tyle o zamilknięcie, co o milczenie. Zamilknięcie jest niczym innym jak rezygnacją z wypowiadania słów. Milczenie niesie w sobie ślad pozytywności, związane jest ze świadomym wyborem. Jest efektem świadomie podjętej decyzji, a nie przejawem kapitulacji[20].

Milczenie jawi się jako droga do wyjścia z okowów, w jakich tkwi język, co, jak próbowano wykazać, skutecznie paraliżuje możliwość podjęcia dialogu. Nawet jeśli jest to tylko jedna z dróg, warto się po niej przespacerować.

Pozytywność aktu milczenia ma swoje źródło. Bierze się ona z czegoś, co określić można mianem „wrażliwości". To raczej nieobecne we współczesnej kulturze i filozofii słowo jest wyrazem postawy, która poprzedza ściśle racjonalne myślenie. Jest czymś w rodzaju „dotyku serca", stanem, który

[17] Por. tamże, s. 229–231.

[18] A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 64.

[19] Tamże.

[20] Pozostaje wciąż kwestią otwartą problem swoistego paradoksu, na jaki natrafiamy. Jak mówić o milczeniu? Czy w samym fakcie podjęcia takiej refleksji nie kryje się niebezpieczeństwo ponownego osunięcia się w banały, czy w jakimś momencie mowa o milczeniu nie stanie się jeszcze jedną pułapką mnożenia symulakrów? Te pytania, będące efektem panującej sytuacji kulturowej, zmuszają do szczególnej dbałości o wypowiadane słowo.

pozwala obcować z tajemnicą, ale nie w celu jej ostatecznego rozwikłania, lecz pozostawienia jej nietkniętą. Rodzi się ona w zetknięciu z otaczającym światem. Zetknięcie to jest czymś w rodzaju echa, odbicia, wtórnej reakcji. Źródło ma charakter na wskroś poprzedzający i skryty. Próby systematyzacji, opisu i klasyfikowania tajemnicy są wyrazem gwałtu dokonanego nie tyle na niej samej, ile wypreparowanej przez rozum „symulacji" źródła. Tajemnica, źródło poprzedza słowo i nie jest w pełni przekładalna na ludzkie pojęcia[21]. Jej dostrzeżenie, czytaj: gest wrażliwości, jawi się jako dialektyczny. Z jednej strony, zdaje się czymś absolutnie naturalnym i oczywistym. Nie-bycie wrażliwym jest aktem na wskroś nie-odpowiednim. Z drugiej jednak, jest postawą ekskluzywną i wyjątkową. Być może jest tak, że wrażliwość jest poprzedzona czymś jeszcze, co sprawia, że nie każdy jest do niej zdolny?

Tak oto milczenie staje się naturalną skłonnością człowieka postawionego wobec faktu tajemniczości świata. Można powiedzieć, że milczenie jest tu jak najbardziej właściwe i odpowiednie. Jawi się ono jako sytuacja graniczna. Uznanie źródłowego charakteru tajemnicy wraz z jej wewnętrzną skrytością uniemożliwia pójście o krok dalej. Jak już wspomniano, każde wypowiedziane słowo, próba opisu będzie już kontaktem nie ze źródłem jako takim, lecz jego symulacją. Trzeba zatem uznać kres własnych możliwości. Wydaje się to warunkiem niezbędnym do wyjścia z matni, w jaką popadł język. Tak też milczenie nie jest już tylko wyłącznie brakiem słów, zgodą na własną bezsilność. Jest to raczej postawa ducha, dyspozycja całości „ja" w jego wewnętrznej strukturze. Wszystko, zarówno świat, jak i ten, kto wobec niego stoi, zostaje w jakimś momencie zawieszone, obecne i nieobecne; przywołując francuskiego filozofa M. Marleau-Ponty'ego: widzialne i niewidzialne zarazem.

Aktywność milczenia jest jednocześnie chęcią słuchania. Tajemniczość, źródłowy charakter świata budzi zaciekawienie. Okazuje się, że świat i ludzie są interesujący, inspirujący. Ta nieprzejrzystość rzeczywistości budzi

[21] G. Colli, włoski filozof i filolog klasyczny, pisze w podobnym tonie o początkach filozofii, wykazując, że filozofia nie tyle jest mądrością, ile raczej wywodzi się z niej jako twór wtórny. Filozofię poprzedza czas mądrości, kiedy mędrzec obcuje z nią świadom własnych ograniczeń. Pisze on: „Tak oto rodzi się filozofia, twór zbyt niejednolity i zbyt wtórny, żeby mógł sprostać nowym możliwościom rozwijającego się życia. Nie mogła im stawić czoła forma pisana, dla tych narodzin znamienna. A przeżywanie uczuć, mające miejsce swego czasu w dialektyce i retoryce, i jeszcze pobrzmiewające u Platona, miało się w krótkim czasie wyczerpać, osadzić się i skrystalizować w duchu systematyki. Wszystko, co filozofię poprzedza, cały ten pień zazwyczaj nazywany »mądrością«, z którego wyrasta i na którym tak szybko usycha nowa gałąź, jest dla nas, dla bardzo późnych wnuków – zgodnie z paradoksalnie odwracalnym biegiem czasu – czymś znacznie żywotniejszym od filozofii"; G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1991, s. 101–102.

zachwyt i respekt. Trudno tę sytuację, z oczywistych względów, opisać. Być może da się ona porównać z tą, kiedy staje się na szczycie góry, gdzie widnokrąg budzi zarówno euforię, jak i świadomość własnej ograniczoności. Nie ulega jednak wątpliwości, że trudno opuścić to miejsce – zejście z góry, opuszczenie wyjątkowego miejsca, jest za każdym razem przykrym przeżyciem. Na swój sposób zarówno Disneyland, jak i otaczający świat są też inspirujące. Wciąż wolno stawiać pytania o przyczyny zaistniałej sytuacji, o racje wzajemnego braku porozumienia, powody nieustannego udawania pełnionych przez siebie ról. Niewątpliwie świat symulakrów jest tak samo groźny, jak i budzący zaciekawienie. Ważne jest jednak to, by zobaczyć sytuację w jej złożoności i nieprzejrzystości. Podkreślmy z mocą, chodzi nie o to, by stawiać diagnozę, ale o to, by przyjąć horyzont takim, jaki on faktycznie jest. Wspomniany już G. Colli mówi: „źródłem mądrości jest szaleństwo"[22]. Oczywistą skłonnością człowieka jest chęć opisania. Trzeba być rzeczywiście „szalonym", by przyjąć świat w jego nieprzejrzystości, by rozpoczynać dialog nie od słów, lecz od milczenia.

Przyjęcie tego stanu rzeczy nie jest jedynym elementem milczenia. Wiąże się ono ze skupieniem. To ascetycznie brzmiące słowo opisywane już było po wielekroć. Do bogatej panoramy słów dorzućmy coś jeszcze. Jak rozumieć skupienie, w tej właśnie fazie milczenia? Zazwyczaj myśląc o skupieniu, traktujemy je jako o p u s z c z e n i e świata i w e j ś c i e w siebie. Jest ono jakimś zebraniem się w sobie, skoncentrowaniem na tym, co w danej chwili istotne, opuszczeniem jednego miejsca i zamieszkiwaniem, w sensie heideggerowskim, drugiego.

Skupienie jako element milczenia, nie przekreślając powyższych opisów, jest jeszcze, jak się wydaje, podkreśleniem różnicy pomiędzy tym, co się opuszcza, i tym, do czego się zmierza. Chodzi nie tylko o to, by zauważyć świat w jego nieprzejrzystości, źródłowym uwikłaniu, zakrytym przed człowiekiem. Ważne jest coś jeszcze. Dostrzeżenie różnicy jest jednocześnie aktem, który określę mianem „dania gwarancji istnienia". Innymi słowy, w milczeniu p o z w a l a m b y ć światu, p o z w a l a m t e ż b y ć człowiekowi. Owo pozwolenie nie ma charakteru czasowego, nie wyczerpuje się w jakiejś jednostce czasu. Ma charakter trwały. Dopuszczam do siebie wszystko, cokolwiek składa się na „źródłowość źródła". Nic nie zostaje stłumione bądź zakrzyczane. Jest trochę zdumiewające, że to, co jawi się jako pierwsze, uprzednie, zostaje tym samym podniesione na wyższy poziom, ubogacone moim aktem dania gwarancji istnienia. Nie znaczy to,

[22] Tamże, s. 31.

że swą rangę zawdzięcza mojemu aktowi dania gwarancji. Posiada ją samo w sobie, ale poprzez „danie" pozwolenia staje się jeszcze bardziej doniosłe. Ujawnia się wewnętrzna harmonia świata, jego naturalny ład i porządek, który nie zostaje zakłócony przez jakąkolwiek i czyjąkolwiek interwencję.

Wydaje się, że to właśnie znaczą słowa, które czasem wypowiadamy, czy raczej postawy, które chcemy przyjmować. Dadzą się one ująć w sformułowaniach typu: „bądź taki, jaki jesteś", „przyjmuję cię takiego, jaki jesteś". Można odnieść wrażenie, że to danie gwarancji jest jednocześnie gestem zabezpieczenia, aktem ochrony tajemnicy. Dzieje się bowiem tak, że w całej swej niezależności i obiektywności jest ona nieustannie podatna na akty poznawczej ekspansji. W nieco innym kontekście mówi o tym niemiecki filozof, B. Welte: „Słowo »skupienie«, od dawna używane w języku religijnym, uzyskuje tu precyzyjny sens. W cichej przestrzeni milczącej gotowości wszystko jest skupione – cały świat zewnętrzny, cały świat wewnętrzny – wszystko oddycha, wszystko skupia się w niej jako wolne"[23].

Wreszcie ostatni wątek. Mówiliśmy o milczeniu jako o zauważeniu różnicy pomiędzy mną a światem, a dalej jako o dawaniu gwarancji wzajemnego istnienia. Tu rodzi się coś jeszcze. Danie gwarancji może się wiązać z pozostawieniem tego czegoś, odejściem w wyniku braku zainteresowania co do dalszych losów. Milczenie zakłada jednak coś jeszcze. To cos można nazwać – zabezpieczeniem. Bądź taki, jaki jesteś, zmierzaj ku temu, co jest twoim przeznaczeniem, spełniaj to, co jest twoim celem. Milczenie nie jest tu aktem dezercji, odmową wzięcia odpowiedzialności za los świata. Jest raczej bezgranicznym zaufaniem, aktem dania pozwolenia na to, by tajemnica znalazła swe właściwe wypełnienie.

Zakończenie jako symulakrum?

Punktem wyjścia niniejszych rozważań było pytanie o stan dialogu we współczesnej kulturze. Można odnieść wrażenie, że znaleźliśmy się w miejscu, w którym dialog popadł w hibernację i skostnienie. Powodem takiego stanu rzeczy jest rozplenienie języka, nadmiar słów i skłonność do nadawania im wciąż nowych znaczeń. Język odseparował się, stał się rzeczywistością samoistną, niezależną. Nie tyle jest produktem ludzkiej myśli, ile raczej tę myśl produkuje. Mamy do czynienia z mechanizmem samonapędzającym. Słowa produkują słowa, znaczenia multiplikują znaczenia. Im więcej diagnoz, tym bardziej osłabiona ich skuteczność. Nowy świat,

[23] B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 189.

panujący w nim porządek mają charakter konsensualny i telewizualny[24]. Dialog jest tylko udawaniem dialogu, wzajemnym oszukiwaniem i okłamywaniem. Hiperrzeczywistość to jedyne miejsce udawanej egzystencji. Jest zatem całkiem możliwe, że stawiana tutaj diagnoza jest jeszcze jednym przejawem mnożących się symulakrów, udawaniem, że poszukuje się czegoś, czego już dawno nie ma, samokłamującą się próbą ocalenia realności tego, co straciło nieodwołanie ów przywilej.

Zastanawiające jest jednak to, nawiązując na chwilę do teologii, dlaczego wszystkie znaczące postaci z dziejów zbawienia, choćby uczniowie Jezusa czy Maryja, wynurzają się ku światu już jako dojrzałe i ukształtowane właśnie z wnętrza milczenia.

[24] J. Baudrillard, *Wojny…*, dz. cyt., s. 113.

Dr Marian Pułtuski
Gdańsk

Teologia małżeństwa jako fundament namysłu nad znaczeniem rodziny w dialogu kultur w kontekście refleksji teologicznej Josepha Ratzingera

Wstęp

Zdaniem niektórych teologów rolą teologii religii jest badanie znaczenia religii światowych z punktu widzenia chrześcijaństwa. W myśl tego rozumienia należy rozwiązać skomplikowany problem sensu istnienia religii niechrześcijańskich. Czy są one wyrazem zamysłu Bożego, czy też są mu przeciwne? Czy Bóg chciał istnienia wielu religii, czy też są one skutkiem upadku człowieka, zaciemnieniem poznania Boga, wynikającym z ludzkiego grzechu? Te i inne pytania są o tyle ważne, że rozwiązanie kwestii szczegółowych, a w przypadku, który jest szczególnie interesujący, dotyczących możliwości prowadzenia dialogu międzyreligijnego na temat małżeństwa i rodziny (ich sensu, wartości i celu), zależy w punkcie wyjścia od przyjmowanych rozwiązań teoretycznych, dotyczących wartości religii jako takich.

W konkretnym powiązaniu między małżeństwem a religią chodzi więc o ustalenie, czy małżeństwo jest taką formą relacji międzyludzkich, której znaczenie i głębia są podobnie rozumiane w różnych kulturach i religiach, czy też zachodzą między nimi istotne różnice. Jeżeli jednak różnice występują, to czy można mówić o prawdziwości bądź fałszywości spojrzenia danej kultury czy religii na małżeństwo? Ponieważ tak zarysowane zagadnienie przekracza możliwości ujęcia go w ramy jednego artykułu, konieczne jest ograniczenie się do perspektywy, którą w swoich dziełach pisanych przed wyborem na Stolicę Piotrową wyznacza Joseph Ratzinger. Chodzi o zrekonstruowanie zasadniczych rysów teologii byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, pozwalających odpowiedzieć na pytanie o możliwość i granice dialogu między kulturami w kwestii rodziny.

Dlaczego jednak punktem wyjścia ma być małżeństwo, a nie rodzina jako całość? Wynika to przede wszystkim z różnicy w denotacji pojęć. Rodzina jest pojęciem szerszym niż małżeństwo, co wynika z oczywistego faktu, iż do rodziny zalicza się dzieci, ciocie, wujków, babcie, dziadków i tak dalej, o małżeństwie mówi się zaś w przypadku jedynej w swoim rodzaju relacji między konkretnym mężczyzną a konkretną kobietą. W niniejszych rozważaniach skupiono się na ukazaniu teologicznych przesłanek, z których wynika fundamentalna „źródłowość" małżeństwa w porządku Łaski w stosunku do rodziny. Ma ona z kolei zasadniczy wpływ na kształt, jaki w zamyśle Boga ma przybrać rodzina, co, jak się wydaje, rzutuje dalej właśnie ma możliwość dialogu między kulturami w tym aspekcie – szczególnie między chrześcijaństwem a kulturami niechrześcijańskimi. Na podstawie ustaleń Josepha Ratzingera zostanie ukazane znaczenie małżeństwa w Bożym planie zbawienia.

Dokona się to w trzech etapach. Najpierw określone zostaną najważniejsze rysy pojęcia „dialog" u autora *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, następnie poddane zostanie analizie Ratzingerowskie pojęcie „kultury", które pojawia się w kontekście dialogu, a wreszcie zarysowana zostanie w horyzoncie dialogu kultur teologia małżeństwa Josepha Ratzingera. Taki schemat analizy nie pozwala na pełne przedstawienie go w ramach poniższych rozważań, niemniej jednak daje możliwość uchwycenia jednego z możliwych modeli rozumienia relacji między kulturami czy, węższej, religiami, w kwestii możliwości prowadzenia dialogu na temat interesującej kwestii.

Dialog

Dialog w rozumieniu Josepha Ratzingera nie jest rzeczywistością, którą łatwo jest krótko zdefiniować. Należy więc ograniczyć się do kilku spostrzeżeń. Pierwszy obszar znaczeniowy użycia tego terminu wyznacza odniesienie do Boga w Trójcy Jedynego. Jest on o tyle istotny, iż w ten sposób dialog znajduje u omawianego autora swoje najgłębsze ontologiczne „osadzenie". W rozważaniach dotyczących modlitwy Ratzinger ukazuje, z jakich źródeł wypływa chrześcijańska możliwość rozmowy z Bogiem. Upatruje ich w fakcie, iż Bóg sam jest rozmową. W Nim samym zachodzą jednocześnie relacje mówienia, słuchania i odpowiadania. Bóg jest „Logosem", a więc według autora *Patrzeć na Chrystusa*, który w tym miejscu

oddaje znaczenie tego terminu przez słowo „mowa", jest możliwy „logos" (mowa) skierowana ku Bogu[1] .

Wcielenie autor *Drogi Paschalnej* określa jako dialog Ojca z Synem. Syn, będąc Ojcu oddany i posłuszny – a oddanie to wynika z wewnątrzboskiego dialogu – przyjmuje człowieczeństwo, staje się ciałem. Istotą Syna jest to, że jest darem i oddaniem samego siebie, Jego wcielenie zaś oznaczało już od początku posłuszeństwo Bogu aż do śmierci. Człowiek jest obrazem Boga o tyle, o ile uczestniczy w dialogu Ojca z Synem, o ile dialog ten wciela się w jego życie[2]. Jak stwierdza Ratzinger: „Nasze zbawienie – to stawanie się »ciałem Chrystusa« i samym Chrystusem, to przyjmowanie codziennie siebie samego z Jego rąk i codzienne składanie w ofierze naszego ciała jako miejsca słowa"[3].

Joseph Ratzinger bardzo mocno podkreśla społeczny wymiar dialogu. Nie odbywa się on tylko między pojedynczym człowiekiem a Jego Stwórcą, lecz domaga się dopełnienia w dialogu ludzi między sobą. Bóg wzywa ludzi do dialogu, który, mimo że jest utrudniony i zakłócany, jest odzwierciedleniem Logosu-Słowa[4].

W dziele pisanym po Soborze Watykańskim II *Das neue Volk Gottes* znajduje się ocena wypowiedzi Magisterium Kościoła skierowanych „na zewnątrz": do chrześcijan-niekatolików, niechrześcijan i niewierzących. Ratzinger zauważa, że forma wypowiedzi kościelnych odnosząca się do tej grupy była po prostu głoszeniem kerygmy, była autorytatywnym wezwaniem zwiastującym wolę Boga i żądającym zgody i nawrócenia, a nie rozmowy[5].

Autor *Patrzeć na Chrystusa* zastawia się, na ile forma ta odpowiada pierwotnej sytuacji chrześcijaństwa, a na ile jest „usztywnieniem" stanowiska wobec tego, co wnosi ze sobą Nowy Testament. Zauważa on, że nowotestamentowe kazanie zawiera dialogiczne elementy, nawet jeżeli formalnie nie występuje jako dialog. Poczynając od sporów Jezusa, aż do diatrybowego stylu św. Pawła widoczna jest próba otwarcia człowiekowi w rozmowie, w pytaniu i w odpowiedzi, drogi do Słowa Bożego[6].

Różnica między formą i ideą dialogu w filozofii Platona a stwierdzeniami Nowego Testamentu jest dla Ratzingera oczywista. Dialog, który

1 Por. J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 14.
2 Por. tenże, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, s. 73–74.
3 Por. tamże, s. 74.
4 Por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 50–55.
5 Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1972, s. 119.
6 Por. tamże.

prowadzi Jezus, pojawia się jako spór, odbywa się pod znakiem nieporozumień[7]. Dialog ten nie zajmuje się (jak u Platona) ukrytą obecnością ducha, lecz zwiastuje ludziom coś nowego, czego nie są w stanie sami wymyślić. Zwiastuje wolny czyn Boga, Jego wolne decyzje, których człowiek nie jest w stanie duchowo odkryć, a nawet spotykają się one z jego sprzeciwem, ponieważ odczuwa je jako naruszenie swojej duchowej autarkii. Tak więc w chrześcijańskim orędziu od początku są obecne elementy dialogiczne, ale też widoczne są tegoż dialogu granice[8].

Joseph Ratzinger uważa, że jądro kościelnego przepowiadania, którym jest prawda o Chrystusie Zbawcy, nie może być przedmiotem „dialogicznych" negocjacji; jako taka powinna ona być po prostu przedmiotem przepowiadania. Kerygmat pozostaje właściwą formą mowy Kościoła, którą jest innym winny. To, co jest najbardziej własne w nauce Kościoła, nie powinno być przedmiotem „negocjacji", lecz powinno pozostać propozycją do decyzji podejmowanej w wierze[9].

Dialog, jaki powinni prowadzić chrześcijanie, musi być wejściem w najgłębsze pytania, które dotykają istoty człowieka, które go w sposób najbardziej zasadniczy obchodzą. Jest to konieczne, jeżeli orędzie chrześcijańskie ma pozostać dla niego żywe, jeżeli ma być na te pytania prawdziwą odpowiedzią. Punktem szczytowym, w którym dokonuje się najbardziej fundamentalne i całościowe wniknięcie w egzystencję człowieka jest wcielenie Boga. Według autora *Służyć prawdzie* w fakcie inkarnacji dochodzi do dialogu w najgłębszym sensie tego słowa. Bóg w ten sposób dotyka najbardziej ważkich pytań, jakie nurtują człowieka, i udziela na nie odpowiedzi[10].

Na podstawie refleksji św. Augustyna autor *Jezusa z Nazaretu* dochodzi także do wniosku, że ludzie mogą się nawzajem słuchać i rozumieć, gdyż tworzą wspólnotę w tej samej prawdzie. Spotkania międzyludzkie są tym głębsze, im bardziej dotykają Prawdy, która ich jednoczy. Konsensus między ludźmi jest możliwy właśnie dlatego, że istnieje wspólna prawda. Konsensus jednak nigdy, według Ratzingera, nie może tej prawdy zastępować[11].

Tym, co należy podkreślić w rozważaniach byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, są niezbywalne trynitarne i chrystologiczne uwarunkowania dialogu. Tym, który w sposób najgłębszy odpowiada na najbardziej funda-

---

7 Por. tamże.
8 Por. tamże.
9 Por. tamże, s. 120.
10 Por. tamże, s. 120–121.
11 Por. tenże, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 37.

mentalne ludzkie pytania, jest Jezus Chrystus, który jedynie zna ostateczną Prawdę o ludzkiej egzystencji.

Kultura

Problem „kultury" był przez Ratzingera bardzo często analizowany, szczególnie w ostatnich latach przed wyborem na Stolicę Piotrową. Ponownie trzeba w tym miejscu ograniczyć się do podania jedynie kilku wyznaczników tego pojęcia.

Joseph Ratzinger definiuje kulturę jako „wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formę wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty"[12]. Wyjaśnia, że kultura wynika z zainteresowania fundamentalnymi zagadnieniami ludzkiej egzystencji, jest szukaniem modelu radzenia sobie ze światem i życiem. To poszukiwanie nie ma charakteru indywidualnego, człowiek nie jest bowiem w stanie sam z siebie takiego modelu wymyśleć. Może się to dokonać tylko w obrębie wspólnoty z innymi ludźmi. Ratzinger dostrzega więc związek między właściwym poznaniem a odpowiednim kształtem, który powinna przybrać wspólnota. W kulturze chodzi o poznanie, pozostające w żywotnym związku z praktyką, która z kolei znajduje swój wyraz w moralności. Pierwszorzędnym zadaniem kultur jest także porządkowanie stosunku do tego, co Boskie[13]. Kultura jest niewątpliwie czymś szerszym niż religia. Autor *Ducha liturgii* zalicza do niej między innymi język, formę organizacji wspólnoty (państwo i instytucje), prawo, obyczaje, moralność, sztukę i formy kultu[14].

Były Prefekt Kongregacji Nauki Wiary mówi o konfrontacji, do której prędzej czy później dochodzi między doświadczeniami danej kultury dotyczącymi Boga, świata i człowieka z odmiennymi doświadczeniami kultury, z którą ta pierwsza w toku historii się spotyka. W zależności od tego, czy kultura jest otwarta, czy też się izoluje, może dojść do pogłębienia i oczyszczenia jej przeświadczeń i wartości. Według niego, może tu także dojść do gruntownej przemiany danej kultury, co wcale nie musi wiązać się z przemocą. Uniwersalizm wszystkich kultur charakteryzuje się bowiem tym, iż potrafi przejmować elementy cudze i przekształcać własne. Co więcej, proces ten może przełamać istniejącą w danej kulturze formę alienacji czło-

[12] Tenże, *Wiara. Prawda. Tolerancja*, Kielce 2004, s. 50.
[13] Por. tamże.
[14] Por. tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005, s. 46–47.

wieka od prawdy i od samego siebie[15]. W odniesieniu do tego stwierdza: „Może to być zbawczą paschą kultury, która zmartwychwstaje w pozornym konaniu i dopiero wówczas staje się naprawdę sobą"[16].

Autor *Czasu przemian w Europie* postuluje, by zrezygnować z mówienia o „inkulturacji" na rzecz mówienia o „spotkaniu kultur", „interkulturowości". Według niego termin „inkulturacja" zakłada raczej spotkanie wiary religijnej z kulturą obojętną religijnie, przez co miałyby tu nastąpić spotkanie i synteza dwóch całkowicie sobie obcych elementów. Zauważa jednak w tym kontekście, iż taki podział jest sztuczny i nierealny, gdyż nie istnieje wiara bez kultury, ani kultura niezawierająca pierwiastków religijnych[17]. Warunkiem owocnego spotkania kultur jest ich wzajemna na siebie otwartość, jak też potencjalna uniwersalność wszystkich kultur[18].

W jaki sposób autor *Patrzeć na Chrystusa* pokazuje relację miedzy chrześcijaństwem a kulturą? Czyni to w kontekście zagadnienia ewangelizacji. Pyta tu, w jaki sposób może dojść do powstania głębokiej jedności między ludźmi, która jest skutkiem oddziaływania Ewangelii. Kultura jest więc medium, poprzez które głoszenie słowa Bożego może się realizować. Wchodzi ono w tę kulturę i zaczyna ją kształtować. Kształtowanie to jest zaś, według autora *W drodze do Jezusa Chrystusa*, wychowaniem człowieka ku prawdziwemu człowieczeństwu[19].

Zdaniem Ratzingera Ewangelia nie zwraca się w pierwszej kolejności do jednostki, lecz do kultury. Wpływając bowiem najpierw na kulturę, wpływa dalej na duchowy wzrost jednostek, które w niej żyją i działają. Ewangelizacja jest oczyszczaniem i uzdrawianiem kultury. Sprawia, że może ona wydać wartościowy owoc zarówno dla Boga, jak i dla świata. Skuteczność ewangelizacji zależy od Logosu, który zna właściwy czas i sposób, w jaki dojrzewanie kultury może się dokonać. Spotkanie między Logosem a kulturą odbywa się zaś dzięki pośrednictwu ludzi wierzących[20].

Chrześcijańska wiara w kontekście spotkania kultur ma zawsze dwa aspekty. Z jednej strony, jest otwarta na to wszystko w danej kulturze, co jest w niej wielkie, prawdziwe i czyste („ziarna słowa"), z drugiej stanowi znak sprzeciwu dla tego wszystkiego, co jest w niej sprzeczne z Ewangelią. Autor stwierdza, że wiara chrześcijańska powinna mieć odwagę krytyko-

15 Por. tenże, *Wiara. Prawda*…, s. 52.
16 Tamże.
17 Por. tamże, s. 52–53. Ratzinger wskazuje jednak na jeden wyjątek, którym jest nowoczesna cywilizacja techniczna.
18 Por. tamże, s. 53.
19 Por. tenże, *W drodze do*…, s. 47.
20 Por. tamże, s. 50–51.

wania tego, co w kulturze jest „chore". Przemiana kultury zaś jest procesem stopniowym, w której niezastąpioną rolę odgrywa wspólnota wierzących. Tylko ona jest w stanie dać alternatywę dla rozpowszechnionych obyczajów, które wydają się zbyt silne, by je porzucić[21].

W powyższych rozważaniach coraz bardziej staje się widoczne charakterystyczne powiązanie elementów. Z jednej strony obecne jest pojęcie dialogu, które zyskuje swój właściwy sens przez odniesienie go do Jezusa Chrystusa, z drugiej istnieje wielość kultur, które swoje najgłębsze znaczenie i wartość odkrywają poprzez wejście w relację z Bogiem w tymże Jezusie objawionym. Zauważyć można także, iż Ratzinger nie neguje wartości dialogu ani kultury; wskazuje na ich wagę w poszukiwaniu prawdy o Bogu. Pokazuje jednak, że wszystkie wartości wypracowane przez daną kulturę osiągają swoją pełnię jedynie w Chrystusie.

Małżeństwo

Jak to wszystko ma się do problemu małżeństwa? Jak się wydaje, można tu poprowadzić zasadniczą paralelę: rozumienie małżeństwa jako formy relacji międzyludzkich obecnej w każdej nieomal kulturze jest uwarunkowane przez system wartości religijnych i innych, charakterystycznych dla danej kultury. W tym też względzie mogą zachodzić znaczące różnice między kulturami. Z drugiej jednak strony, Joseph Ratzinger wskazuje na występowanie w kulturach prawdziwych elementów, co wiąże z zasadniczą otwartością człowieka na prawdę. Patrząc z tej perspektywy, można dostrzec wspólne elementy w rozumieniu małżeństwa na obszarze różnych kultur. Ostatecznie jednak pojawia się klamra łącząca te dwa aspekty, którą jest oczyszczająca moc wiary chrześcijańskiej płynąca od Jezusa Chrystusa. W ten też sposób prawdziwe elementy danej kultury zostają podniesione na wyższy poziom, a negatywne, szkodliwe zostają odrzucone.

Jak autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* podejmuje ten wątek w swoich pracach? Trzeba zauważyć, iż refleksja Josepha Ratzingera o małżeństwie nie zajmuje w jego twórczości dużo miejsca. Poświęcił on jej jedynie kilka artykułów, listów pasterskich i uwag poczynionych w wywiadach. Wśród tych przyczynków są jednak rozważania, które pozwalają zrekonstruować myśl Ratzingera odnośnie do interesującej nas problematyki.

W jaki sposób Ratzinger przedstawia związek małżeństwa z Jezusem i w jaki sposób opisuje nowość chrześcijańskiego orędzia o małżeństwie?

[21] Por. tamże, s. 52–55.

W artykule z 1968 *Theologie der Ehe* znajdują się rozważania dotyczące relacji orędzia Jezusa do Prawa starożytnego Izraela. Schemat interpretacyjny, który tu się pojawia, można z powodzeniem zastosować do opisu relacji między nowością Ewangelii a przekazami religii niechrześcijańskich.

W jaki więc sposób autor *Czasu przemian w Europie* odnosi się do napięcia między Prawem Izraela a nowością orędzia Jezusa odnośnie do małżeństwa? Zauważa on, iż na podstawie świadectwa ewangelii synoptycznych przepowiadanie Jezusa o małżeństwie polega przede wszystkim na przeciwstawieniu historycznego Prawa Izraela, zawartego w Pięcioksięgu, Bożemu początkowi stworzenia. Jezus przeciwstawia „starożytności" (*Uralt*) „pierwotność" (*Ursprüngliche*), czyli wyrosłemu z historii Izraela porządkowi Boży porządek, który dał On Adamowi, a więc człowiekowi w ogóle[22].

Joseph Ratzinger podkreśla w tym miejscu charakterystyczną strukturę nauczania Jezusa, szczególnie widoczną w Kazaniu na górze, która przejawia się także w Jego orędziu o małżeństwie. Jezus przeciwstawia historycznie skanalizowanej, rozrzedzonej, ale także skonkretyzowanej woli Bożej (z którą miał do czynienia w Izraelu), bezwarunkowe wezwanie Boga w jego całości. Jezus uwalnia człowieka z ciemności kazuistyki (*Zwielichtigkeit der Kasuistik*), lecz także wykazuje jego grzeszność, gdyż historyczne Prawo i jego wykładnia zostają rozpoznane jako ucieczka od totalności Bożej woli[23].

Według Ratzingera, Jezus sięga poza płaszczyznę Prawa do „początku". Jego słowo jest nieodłączne od płaszczyzny wiary i naśladowania. Swój sens zyskuje dopiero w ścisłym związku z otwartą przez Jezusa i przyjętą w wierze nową sytuacją. Jest ona możliwa wtedy, gdy „zatwardziałość serca" (*Herzenshärte*) zostaje przez wiarę pokonana (*im Glauben aufgelöst wird*) i człowiek ma dzięki temu możliwość sięgnięcia do tego „początku". Podkreślenie przez Jezusa znaczenia małżeństwa poprzez przywołanie słów z Księgi Rodzaju o jedności mężczyzny i kobiety (Rdz 2, 24) nie należy rozumieć jako budowy nowej kazuistycznej pozycji, lecz jako proroctwo i jako proroctwo też powinno być ono w wierze uprzytomnione (*prophetisch vergegenwärtigt*)[24].

Nowość orędzia Jezusa o małżeństwie polega więc na tym, iż daje ono możliwość poprzez wiarę realizacji w teraźniejszym czasie nakazu, który

[22] Por. tenże, *Zur Theologie der Ehe*, „Theologische Quartalschrift" 1969, nr 149, s. 54.
[23] Por. tamże.
[24] Por. tamże, s. 55.

stał „na początku". Co więcej, małżeństwo swój porządek i sens zyskuje dopiero jako przeżywane w wierze. W tym miejscu Ratzinger zwraca także uwagę, by przestrzegać charakterystycznego dla Jezusa teocentryzmu. Odnośnie do małżeństwa polega on na tym, iż w Jego nauczaniu ma ono przede wszystkim nie „chrystologiczny", ale „teologiczny" porządek, co wyraża na przykład wskazanie ma małżeństwo jako złączone przez Boga. Czy chrystologia jest tu nieobecna? Otóż pojawia się ona pośrednio w naśladowaniu Chrystusa, które to naśladowanie umożliwia dopiero przełamanie zatwardziałości serca i spełnienie tego, co było zamysłem Boga „na początku"[25].

Drugi istotny punkt rozważań Ratzingera o małżeństwie stanowi kwestia zastosowania do opisu małżeństwa pojęcia „μυστήριον – *sacramentum*". Autor *Ducha liturgii* odwołuje się do rozważań św. Pawła zawartych w Liście do Efezjan 5, 21–33. W tym kluczowym fragmencie dostrzega uznanie tekstu zawartego w Księdze Rodzaju 2, 24 jako chrystologicznego proroctwa. Ostatecznie znaczy to tyle, iż w tajemnicy stworzenia mężczyzny i kobiety jest obecna tajemnica Przymierza Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo jako centrum porządku stworzenia jest jednocześnie centrum realizującej się konkretnie (*die Konkretwerdung*) konstytutywnej dla Starego i Nowego Testamentu jedności stworzenia i Przymierza[26].

Pomijając w tym miejscu uzasadnienia tego stanowiska, z których trzeba zrezygnować, zauważyć można, iż prowadzi to Ratzingera do wniosku, że List do Efezjan wydobywa profetyczną linię Starego Testamentu, gdzie tajemnica stworzenia przymierza mężczyzny i kobiety jest objaśniana jako tajemnica Przymierza historii zbawienia, a w znaku Jezusa Chrystusa jako chrystologiczna tajemnica Przymierza. Etos małżeństwa nie jest w nim widziany jako wynik świeckich pożytecznych rozważań (*profanen Nützlichkeitserwägungen*) albo jako wynikający z „Prawa", lecz wywodzi się jako etos przymierza z tajemnicy Przymierza między Chrystusem i Kościołem i w nim jest utwierdzony[27].

Sakramentalność małżeństwa oznacza według Ratzingera, iż skonkretyzowany w małżeństwie porządek stworzenia, wyrażony w przyporządkowaniu sobie mężczyzny i kobiety, nie stoi jedynie obok tajemnicy Przymierza Jezusa Chrystusa jako neutralna albo tylko światowa rzeczywistość. Małżeństwo zostało włączone w porządek Przymierza utworzonego

[25] Por. tamże.
[26] Por. tamże, s. 56.
[27] Por. tamże, s. 57.

przez Boga Ludu Przymierza w taki sposób, iż została w nim usankcjonowana jedność stworzenia i Przymierza, a także wierność Przymierzu Bożemu wypływająca z wiary została przedstawiona i przypieczętowana jako wierność przymierzu ludzkiemu[28].

Joseph Ratzinger konsekwentnie wskazuje dalej, że włączenie małżeństwa w porządek Przymierza oznacza także, iż zostały nim objęte również takie komponenty małżeństwa, jak płeć i eros. Więcej, uczestnictwo w Przymierzu sprawia, że małżeństwo zostaje naznaczone charakterystycznymi Jego cechami: znakiem krzyża i zmartwychwstania, przebaczenia, paradoksem człowieka będącego jednocześnie grzesznym i usprawiedliwionym (*simul iustus et peccator*), tajemnicą sprawiedliwości i łaski, która jako wydarzenie wiary jest widoczna w znaku określanym przez sformułowanie „już i jeszcze nie"[29].

Wnioski wypływające z ostatniego akapitu trzeba uwypuklić. W ich świetle bowiem małżeństwo znajduje swoją właściwą dynamikę jedynie w wierze chrześcijańskiej, która jest wejściem w płaszczyznę łaski darowanej ludziom w Jezusie Chrystusie (naśladowanie). Małżeństwo nie stanowi tu peryferii człowieczeństwa, jedynie jakby przypadkiem dotkniętych uzdrawiającą mocą Jezusa, lecz zostaje przesunięte do centrum zamysłu Bożego i jest w związku z tym widziane jako jedno z priorytetowych miejsc, które uzdrawiająca moc Chrystusa chce dotknąć i przemienić.

Co to wszystko mówi o dialogu kultur? Otóż narzuca się wniosek, że tak silne związanie etosu małżeństwa z chrystologią oznacza *de facto*, iż chrześcijańska wizja małżeństwa przesuwa się do ewangelizacyjnego centrum, z którego chrześcijanie nie mogą zrezygnować. Co to oznacza w praktyce? Gdzie szukać dalej płaszczyzny porozumienia między kulturami?

W artykule pisanym 12 lat później, poświęconym ustaleniom synodu biskupów, który odbył się w 1980 roku, a którego tematyka dotyczyła małżeństwa i rodziny, autor *Patrzeć na Chrystusa* zwraca uwagę na kwestię relacji między małżeństwem chrześcijańskim a przekazami niechrześcijańskich kultur[30]. Autor zauważa, że występujące w starych kulturach Afryki i Azji rozumienie małżeństwa i rodziny ma nam chrześcijanom dużo do powiedzenia. Wynika to dla niego z faktu, iż kultury te, mimo występującego w nich niekiedy „skrzywienia" i jednostronności, zachowały pierwotną wiedzę o rzeczach ludzkich (*Urwissen*), którą cywilizacja europejska,

[28] Por. tamże, s. 60.
[29] Por. tamże.
[30] Por. tenże, *Rückblick auf die Bischofssynode 1980*, w: tenże, *Priester aus innerstem Herzen*, München 2007, s. 185.

prawie całkowicie oddzielona od centralnych przekazów ludzkiej tradycji, utraciła[31].

Jak to rozumieć? Otóż wydaje się, że jest tu widoczna optyka wyrażona w refleksji nad „ziarnami Słowa" obecnymi w innych religiach i kulturach. Nie znaczy to jednakże, iż zawierają one elementy, których brakuje chrześcijaństwu, a które miałyby świadczyć o ich wyższości. Jest tu raczej mowa o utracie w obrębie cywilizacji zachodniej, mającej chrześcijański rodowód, poczucia wagi pewnych wartości (małżeństwa i rodziny), którą owe kultury jeszcze posiadają. A skąd ją mają? Są one właśnie wynikiem działania Ducha Świętego, który prowadzi wszystkie ludy świata do pełni, jaka jest jedynie w Jezusie Chrystusie – także, a może przede wszystkim, w kwestii małżeństwa i rodziny. Dialog z innymi kulturami mógłby więc pomóc chrześcijanom odzyskać głębię ich orędzia o małżeństwie i rodzinie, by z kolei mogli ją ofiarować niechrześcijanom w jej pierwotnej czystości. Czystość ta jest zależna, jak zostało powiedziane, od uzdrawiającej mocy Jezusa. Żadna kultura, jeżeli nie podda się tej mocy, nie jest w stanie sama z siebie uzyskać w tej materii takiej klarowności, jaką Bóg zamierzył „na początku"[32].

W podsumowaniu tego punktu należy stwierdzić, iż teologia małżeństwa Josepha Ratzingera wypracowana w cytowanym artykule *Theologie der Ehe* powraca w innych jego pracach pisanych kilkanaście lat później, między innymi w mających charakter pastoralny listach pasterskich. Motywem centralnym pozostaje w nich zdecydowanie nowość orędzia Jezusa jako powrót do początku zamysłu Bożego względem człowieka i sakramentalność małżeństwa, czego wyrazem jest jego ścisłe powiązanie z Misterium Jezusa Chrystusa[33].

---

31 Por. tamże.

32 Por. tenże, *Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe*, München 1980, s. 6. W innym miejscu Ratzinger zauważa, że dla Hindusów małżeństwo jest zawsze świętym związkiem. Zarzuca katolikom, że to poczucie sakralności małżeństwa utracili i w związku z tym Hindusi mogą być w tym aspekcie przykładem wiary. Por. J. Ratzinger, *Laßt das Netz nich zerreißen. Ein Wort an die Familien*, München 1981, s. 14.

33 Por. tenże, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtige Bedeutung*, w: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, red. F. Henrich, V. Eid, München 1972, s. 35–56; tenże, *Ehe und Familie im Plan Gottes. Zum Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio"*, „L'Osservatore Romano" (wydanie niemieckie) 1982, nr 25, s. 8–9; tenże, *Rückblick*…, dz. cyt., s. 180–182; tenże, *Wer in der Liebe*…, dz. cyt., s. 4–6; tenże, *Laßt das Netz*…, dz. cyt., s. 10–11.

Uwagi końcowe

Zrekonstruowana w niniejszym artykule refleksja Josepha Ratzingera na temat problemu małżeństwa w dialogu kultur może wydawać się, na pierwszy rzut oka, adialogiczna. Ostateczne powiązanie bowiem związku mężczyzny i kobiety z odkupieńczym wymiarem męki i zmartwychwstania Chrystusa uzależnia osiągnięcie najgłębszej małżeńskiej jedności od ścisłej relacji z Osobą Jezusa. Inne kultury i religie jednak nie widzą i nie chcą widzieć tego w ten sposób. Oznaczałoby to bowiem, że musiałyby przyznać rację chrześcijaństwu, co *de facto* równałoby się nawróceniu na nie. Czy dialog jest więc niemożliwy? Czy chrześcijanie musza tu zrezygnować z głoszenia nauki, by osiągnąć inne cele, które stawia się dialogowi między kulturami?

Jak się wydaje, z myśli Josepha Ratzingera można wysnuć dwa wnioski. Pierwszy wskazuje na niezbywalność Osoby Jezusa Chrystusa, z której chrześcijanie nie mogą zrezygnować. Spotkanie z kulturami jest oferowaniem im tego, co chrześcijanie mają najlepszego, a tym Kimś jest właśnie Jezus i Jego orędzie. Jeżeli więc małżeństwo posiada w zamyśle Jezusa tak wielką rangę, to nie można rezygnować z jego promowania na obszarze innych kultur.

Z drugiej strony, stwierdzone zostało, iż kultura jest rzeczywistością szerszą niż religia. Duch Święty działa na obszarze innych kultur tak, że chrześcijanie mogą odkryć w nich elementy, które są prawdziwe. Co więcej, czasami chrześcijanie mogą się od innych kultur nauczyć tego, co sami, być może, utracili. Szczególnie w tym wypadku spotkanie z kulturą niechrześcijańską może być dla chrześcijan owocne. Czy płynie z tego wniosek, że spotkanie z kulturami niechrześcijańskimi jest konieczne, by chrześcijanie odzyskali głębię własnej wiary? Jeżeli zaś odpowiedź będzie twierdząca, to czy w konsekwencji nie sankcjonuje to istnienia tych kultur jako zgodnego z zamysłem Boga? Jeżeli chodzi o pierwsze pytanie, to można przyjąć, iż może być zamysłem Bożej pedagogii, by chrześcijanie na powrót zrozumieli, na czym polega świętość małżeństwa, poprzez spotkanie z kulturami (czy też konkretnie religiami), które tę świętość szanują. Nie znaczy to jednak, że chrześcijanie znajdują tam głębię, której nie mają w swojej religii. Oznacza to raczej, iż dialog może im pomóc ponownie odkryć taki wymiar ich wiary, który jest możliwy do uzyskania tylko dzięki naśladowaniu Jezusa Chrystusa (nawrócenie). Uczenie się od innych religii nie jest wyrazem uznania istnienia ich jako zgodnych z zamysłem Boga. Nic nie zmie-

nia podstawowego zamiaru Boga, czyli uczynienia z ludzkości jednego Ludu Nowego Przymierza – Kościoła, którego Głową jest Chrystus. Znakiem tej jedności jest właśnie przymierze między mężczyzną a kobietą.

Jeżeli małżeństwo ma tak istotne znaczenie teologiczne, z którego chrześcijanie nie mogą zrezygnować, to jasne się także staje, dlaczego szersza rzeczywistość rodziny nabiera wielkiej wagi. Skoro bowiem małżeństwo jest dla Boga takie ważne, to trudno sobie wyobrazić, by rodzina też w jakiś sposób nie korzystała z jego blasku. Relacje wewnątrz rodziny są wynikiem realizacji etosu małżeńskiego, który z kolei, jak zostało powiedziane, jest zakorzeniony w Misterium Jezusa Chrystusa. Rodzina więc jako całość jest objęta działaniem Jego Łaski poprzez udzielanie się jej małżonkom. Patrząc więc z perspektywy teologicznej, chrześcijaństwo ma do zaoferowania innym kulturom więcej, niż one mogą dać chrześcijaństwu. To chrześcijaństwo zawiera pełnię, której innym kulturom brakuje, także w kwestii uzdrowienia relacji rodzinnych.

Czy dialog zmienia się tu w monolog? Nie jest to konieczna konsekwencja powyższych rozważań. Jeżeli kultury zawierają „ziarna Słowa", to jasne się też staje, iż chrześcijanie mogą współpracować z nimi na płaszczyźnie praktycznej. W dialogu bowiem można odkryć te aspekty małżeństwa i rodziny, które są zgodne z wizją chrześcijańską, i właśnie one mogą stać się polem wspólnego działania na rzecz ich promocji. Z drugiej strony, na co wskazano, to kultury niechrześcijańskie mogą pomóc niekiedy odnaleźć tym chrześcijanom, dla których wiara przestała być właściwym punktem odniesienia, głęboką wartość małżeństwa i rodziny. Do momentu więc, dopóki Bóg nie zjednoczy całej ludzkości w jednym Kościele i dopóki ludzie nie doświadczą mocy Bożego uzdrowienia, dialog między kulturami pozostaje tym, co zostało przede wszystkim chrześcijanom zadane.

Dr Danuta Kamilewicz-Rucińska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej

„Wychowanie do życia w rodzinie" w szkolnictwie podstawowym i średnim na Warmii i Mazurach

Ludzie! Mam 14 lat i chodzę do gimnazjum. Dzisiejsza młodzież, tzn. moi znajomi, jest bardzo ciekawa wiedzy o życiu. Najgorsze jest to, że co niektórzy wiedzą aż za dużo na pewne tematy. Ja na przykład lubiłam panią od „Wychowania do życia w rodzinie", ponieważ gdy ona opowiadała, można było to wszystko sobie wyobrazić. (…) Niektórzy rodzice myślą wyłącznie o sobie. To co, że ich dziecko nie ma żadnych problemów rodzinnych. Koledzy lub koleżanki w jego klasie mogą być w innej sytuacji. Pani raczej nie opowiada o seksie jak o złej „grze", tylko jako umiłowanie ludzkiego ciała i rodzaj miłości. Tak więc, zachęcam co niektórych rodziców do zmienienia swojej opinii na ten temat. Nie bójcie się wysyłać dzieci na tego typu lekcje. Są one bardzo przydatne, a oceny z tego nie ma, bo największą ocenę wystawi im życie!

Uczennica[1]

Z mocy prawa polska szkoła ma być miejscem przekazywania wiedzy o ludzkiej płciowości, prokreacji, małżeństwie i rodzinie, przygotowywać do pełnienia przyszłych ról małżeńskich i rodzicielskich w ramach zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie". Potrzeba wprowadzenia do szkół zajęć edukacyjnych obejmujących te treści wynikała z ogromnego przyspieszenia przemian zachodzących w społeczeństwie w ostatnich latach. Związek Nauczycielstwa Polskiego jest jednym z sygnatariuszy podpisanego w 2009 roku Porozumienia na rzecz upowszechniania edukacji

[1] Komentarz 'uczennicy' do artykułu *Obowiązkowe wychowanie do życia w rodzinie*, http://ekai.pl/wydarzenia/x21835/obowiazkowe-wychowanie-do-zycia-w-rodzinie/ (dostęp: 12 czerwca 2010).

seksualnej dzieci i młodzieży w polskiej szkole. Założenia Porozumienia mówią między innymi o:

- seksualności jako niezbywalnym elemencie życia każdej jednostki od narodzin aż do śmierci;
- roli edukacji seksualnej w kształtowaniu odpowiedzialności, podejmowaniu rozsądnych decyzji życiowych, kształtowaniu szacunku dla siebie i innych, budowaniu zdrowych relacji między ludźmi;
- szkodliwości braku wiedzy i szkodliwości wiedzy zideologizowanej w zakresie seksualności.

Nauczyciele mają obowiązek zapewnić dostęp do edukacji na najwyższym poziomie, w odpowiedzi na potrzeby uczniów i potrzeby „społeczeństwa opartego na wiedzy"[2]. Każdy z nauczycieli jest wychowawcą, nawet jeżeli formalnie tej funkcji nie pełni. Powinni więc kształtować, postulowaną już w podstawie programowej dla przedszkoli, umiejętność przewidywania skutków zachowań wśród uczniów, a także postawę odpowiedzialności za dokonywane wybory. Temu właśnie mają służyć godziny wychowawcze poza godzinami wychowawczymi „Wychowanie do życia w rodzinie". Wbrew naszym oczekiwaniom, dość często konkretne sytuacje mające miejsce w szkole (wulgaryzmy seksualne, traktowanie osób płci odmiennej, podział zadań między chłopców i dziewczynki itd.) powinny być wykorzystywane wychowawczo.

Regulacje prawne „Wychowania do życia w rodzinie"

Wychowanie prorodzinne i seksualne w polskiej szkole zaczęło się od nadobowiązkowego przedmiotu „Przysposobienie do życia w rodzinie socjalistycznej". W 1981 roku decyzją Ministra Oświaty i Wychowania przymiotnik „socjalistycznej" odrzucono oraz wprowadzono ów przedmiot jako obowiązkowy, realizowany w klasach V–VIII szkoły podstawowej i na wszystkich poziomach szkół ponadpodstawowych. Szczegółowy program „Przysposobienia do życia w rodzinie" wszedł do szkół z dniem 4 czerwca 1984 roku. Zmiany nastąpiły w styczniu 1993 roku po uchwaleniu przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, która zobowiązywała Ministra Edukacji Narodowej do ustalenia szczegółowe-

[2] Porozumienie na rzecz upowszechnienia edukacji seksualnej dzieci i młodzieży w polskiej szkole z 20 stycznia 2009, www.gender.uw.edu.pl/node/682 (dostęp: 10 czerwca 2010).

go programu nauczania[3]. Zgodnie z wytycznymi ustawy, 18 sierpnia 1993 roku Minister Edukacji Narodowej wydał zarządzenie, na mocy którego szkoły zostały zobligowane do realizacji wychowania seksualnego. Kolejne, następujące co kilka lat zmiany[4] w prawodawstwie polskim zaowocowały w szkolnictwie przedmiotem „Wychowanie do życia w rodzinie".

Na dzień dzisiejszy podstawowymi aktami prawnymi regulującymi w szkole sposób realizacji zajęć „Wychowanie do życie w rodzinie" są:

1) rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 12 sierpnia 1999 roku[5] w sprawie sposobu nauczania w szkole oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego ze zmianami

– zawartymi w rozporządzeniu zmieniającym z dnia 20 lipca 2001 roku[6];

– zawartymi w rozporządzeniu zmieniającym z dnia 19 lipca 2002 roku[7];

2) rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 6 listopada 2003 roku zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół[8].

---

3 Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz. U. 1993, nr 17, poz. 78, art. 4, pkt 2.

4 Na mocy nowelizacji ustawy z 30 sierpnia 1996 roku o planowaniu rodziny (Dz. U. nr 139, poz. 646) Minister Edukacji Narodowej wydaje zarządzenie nr 17 w sprawie sposobu wprowadzenia do nauczania szkolnego oraz zakresu treści programowych przedmiotu: „Wiedza o życiu seksualnym człowieka". Lawina protestów ze strony rodziców, którzy obawiali się efektów edukacji seksualnej typu zachodniego, była wynikiem podjęcia decyzji o rozpoczęciu realizacji tych zajęć od 1 stycznia 1998 roku. Nowy minister edukacji prof. Mirosław Handke powołuje zespół opiniodawczo-doradczy ds. wprowadzenia przedmiotu „Wiedza o życiu seksualnym człowieka" do nauczania szkolnego, a wyniki pracy określa w rozporządzeniu z 21 kwietnia 1998 roku (Dz. U. nr 58, poz. 369). Zmiany z 16 grudnia 1998 roku w ustawie o planowaniu rodziny (Dz. U. 1999, nr 5, poz. 32) dotyczyły przede wszystkim uprawnień do podejmowania decyzji o nazwie i treściach przedmiotu przez ministra edukacji narodowej. 15 lutego 1999 roku Minister Edukacji wydaje rozporządzenie w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego (Dz. U. nr 14, poz. 129), która dotyczy treści programowych „starego" przedmiotu o nowej nazwie „Wychowanie do życia w rodzinie". 12 sierpnia 1999 roku ogłoszono rozporządzenie Ministra Edukacji w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego (Dz. U. nr 67, poz. 756).

5 Dz. U. 1999, nr 67, poz. 756 ze zm.

6 Dz. U. 2001, nr 79, poz. 845.

7 Dz. U. 2002, nr 121, poz. 1037.

8 Dz. U. 2003, nr 210, poz. 2041.

Wymienione rozporządzenie określa warunki realizacji zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie", a w szczególności:

– obowiązek spotkania z rodzicami w celu omówienia programu przed przystąpieniem do jego realizacji;

– prawo rodziców do decydowania o udziale swego niepełnoletniego dziecka w zajęciach i prawo decydowania uczniów pełnoletnich o uczestniczeniu w zajęciach;

– liczbę godzin w szkolnym planie nauczania przeznaczonych na realizację przedmiotu w poszczególnych klasach;

– konieczność takiej realizacji treści programowych zajęć, aby stanowiły one spójną całość z pozostałymi działaniami wychowawczymi i profilaktycznymi.

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku określiło nową podstawę programową dla szkół. Wśród zmian, które niesie podstawa, znajdują się również te, dotyczące nauczania przedmiotu „Wychowania do życia w rodzinie"[9]. W myśl nowej podstawy programowej celem tego przedmiotu jest: „Ukazywanie wartości w życiu osobistym człowieka oraz pomoc w przygotowaniu się do zrozumienia i akceptacji przemian okresu dojrzewania"[10].

Jedną z głównych zmian nowelizacji jest fakt, że zajęcia stają się właściwie przedmiotem obowiązkowym. Nie będą w nich uczestniczyć tylko ci uczniowie w szkołach podstawowych (klasy V i VI), w gimnazjach i szkołach ponadgimnazjalnych (licea ogólnokształcące, licea profilowane, technika i zasadnicze szkoły zawodowe), których rodzice zgłoszą dyrektorowi szkoły sprzeciw w formie pisemnej co do udziału w tych zajęciach; ponadto taki sprzeciw mogą również zgłosić uczniowie pełnoletni.

---

[9] Przed zmianami blok zajęć edukacyjnych „Wychowania do życia w rodzinie" był realizowany (obok bloków ekonomii, życia społecznego i in.) w ramach zajęć edukacyjnych „Wiedza o społeczeństwie". Nauczyciele indywidualnie przeznaczali w nim godziny, podczas których omawiano zagadnienia z tematyki wychowania do życia w rodzinie. Najczęściej tematy te poruszali w okresach najbardziej intensywnej nauki dla uczniów, żeby mogli się w jakiś sposób rozluźnić, ponieważ zagadnień tych nie oceniało się nawet w ramach zajęć edukacyjnych wiedzy o społeczeństwie. Zarzuty Ministerstwa Edukacji Narodowej były takie, że nauczyciele często pomijali tę tematykę w ramach WoS-u i dlatego zajęcia z WdŻwR zostały wydzielone jako oddzielny przedmiot. Taka sytuacja rzeczywiście miała miejsce w niektórych szkołach, co potwierdzają opinie uczniów, o których mówiła Ewa Mieszczańska, nauczycielka historii oraz wychowania do życia w rodzinie w Gimnazjum nr 3 w Olsztynie podczas wywiadu przeprowadzonego w dniu 29 czerwca 2010 roku.

[10] Podstawa programowa przedmiotu wychowania do życia w rodzinie, s. 158. Podstawa prawna: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół.

Uczestnictwo uczniów w zajęciach „Wychowanie do życia w rodzinie" było odnotowywane na świadectwach szkolnych od 1 września 1999 roku, chociaż nie miało żadnego wpływu na promocję ucznia. Od 1 września 2002 roku faktu uczestniczenia lub nie w zajęciach z wychowania w rodzinie nie odnotowuje się na świadectwach promocyjnych lub ukończenia szkoły.

Nauczyciele prowadzący zajęcia z przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie" powinni mieć odpowiednie kwalifikacje obejmujące wiedzę z wielu dziedzin. Dokształcanie nauczycieli oraz przyznawanie kwalifikacji do prowadzenia zajęć z wychowania do życia w rodzinie było powierzone ośrodkom doskonalenia nauczycieli[11]. Koordynowaniem tego dokształcania nauczycieli oraz opiniowaniem programów kierowało i było odpowiedzialne Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej w Warszawie[12]. Obecnie kwestie te reguluje rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 10 września 2002 roku w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określania szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończonego zakładu kształcenia nauczycieli[13]. Decyzję zatrudnienia konsultanta do spraw wychowania w rodzinie pozostawiono dyrektorom ośrodków doskonalenia nauczycieli. Cele edukacyjne, zadania szkoły, treści nauczania i osiągnięcia zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie", które muszą być spójne z programami profilaktyki i wychowawczymi szkoły, zapisane są w podstawie programowej kształcenia ogólnego dla poszczególnych typów szkół.

Zmiany w rozporządzeniu wynikają z zaprzestania funkcjonowania dotychczasowych szkół ponadpodstawowych w systemie oświaty, dostosowania przepisów do zmienionej podstawy programowej kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół oraz konieczności dookreślenia warunków uczestnictwa uczniów w zajęciach z wychowania do życia w rodzinie. Z danych Ministerstwa Edukacji Narodowej wynika, że do tej pory w zajęciach „Wychowania do życia w rodzinie" uczestniczyło 64,7% uczniów szkół podstawowych, 65,4% uczniów gimnazjów, 37,7% uczniów liceów ogólnokształcących, 43,7% uczniów liceów profilowanych, 50,5% uczniów techników i 43,7% uczniów zasadniczych szkół zawodowych[14].

---

11 Dz. U. 2002, nr 121, poz. 1037, § 6.

12 Tamże, § 7, ust. 2.

13 Dz. U. 2002, nr 155, poz. 1288.

14 *MEN zmienia zasady ws. wychowania do życia w rodzinie i WF*, praca.gazetaprawna.pl/artykuly/344099 (dostęp: 10 czerwca 2010).

Z dotychczasowej możliwości udziału w lekcji „Wychowania do życia w rodzinie" nie korzystało wielu uczniów. Można się zastanawiać, czy to wynik przemyślanych decyzji rodziców, którzy nie ufali nauczycielom i programom przez nich wybieranym do realizacji tego przedmiotu, czy też częściej było to konsekwencją zaniedbania ze strony rodziców, którzy mają coraz mniej czasu dla dzieci. „Praktyka wskazuje, że nieuczestniczenie w zajęciach podejmujących tematykę dotyczącą wiedzy o życiu seksualnym człowieka jest jedną z głównych przyczyn ryzykownych zachowań młodzieży. Wprowadzane w rozporządzeniu rozwiązanie może przyczynić się do zwiększenia frekwencji uczniów poprzez wyeliminowanie sytuacji, w których uczniowie nie uczestniczyli w zajęciach na skutek niedopełnienia formalności. Jednocześnie zachowane zostanie prawo rodziców i pełnoletnich uczniów do odmówienia uczestnictwa w lekcjach" – czytamy w komunikacie Ministerstwa Edukacji Narodowej[15].

Cele „Wychowania do życia w rodzinie"

Wychowanie do życia w rodzinie należy postrzegać jako integralną część wychowania ogólnego. Potrzeba wprowadzenia zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie" wynika z ogromnego przyspieszenia zmian zachodzących w społeczeństwie. Różnorodność informacji i wzorów obecnych w mass mediach i – co za tym idzie – w życiu może stać się przyczyną zagubienia młodego człowieka. Istotnym elementem współczesnego wychowania jest współpraca wszystkich środowisk kształtujących osobowość dzieci. Najważniejszą rolę w wychowaniu odgrywa rodzina. Nie da się jednak pominąć wagi innych podmiotów wychowawczych, jakimi są szkoła, grupa rówieśnicza, instytucje wychowawcze.

Zgodnie z podstawą programową kształcenia ogólnego, zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie" służą ukształtowaniu postaw prorodzinnych, prozdrowotnych, prospołecznych, które stanowią ważną część struktury osobowości. Psychologiczne spojrzenie na cel wychowania i kształcenia w szkole zmusza do spojrzenia na ludzką seksualność oraz miłość z perspektywy rozwoju osobowości. Kształtowanie osobowości, w tym potrzeb naturalnych człowieka, postaw wobec systemu wartości dokonuje się w wyniku naśladownictwa, identyfikacji, modelowania społecznego oraz uczenia się za pomocą kar i nagród. Realizacja celu przy-

[15] Tamże.

gotowania do życia w rodzinie spoczywa na rodzicach, ale również na wychowawcach oraz nauczycielach.

Celem nadrzędnym „Wychowania do życia w rodzinie" jest, jak pisze Teresa Król we wstępie do programu, „dopomóc młodemu człowiekowi w jego rozwoju psychofizycznym, społecznym i duchowym"[16]. Obowiązkiem domu i szkoły jest przekazanie wiadomości w sposób rzetelny, a jednocześnie delikatny. Zakres treści tych zajęć wymaga od pedagoga taktu i szczególnej ostrożności. Informacje przekazane uczniowi będą sprzężone z koncepcją wychowawczą zmierzającą do integralnego ujęcia ludzkiej seksualności. Wśród tematyki zalecanej przez podstawę programową znajdują się takie zagadnienia, jak między innymi więź rodzinna, relacje rodzinne, konflikty i sposoby ich rozwiązywania, macierzyństwo, ojcostwo. W czasie lekcji uczniowie mają poznawać podstawowe funkcje rodziny z zaznaczeniem i podkreśleniem miejsca dzieci w naturalnym dla nich środowisku. Istotna jest również wiedza dotycząca budowy i funkcjonowania układu rozrodczego człowieka, ciąży, rozwoju płodu. Są tematy dotyczące: zmian fizycznych i psychicznych okresu dojrzewania, prawa człowieka do intymności, istoty koleżeństwa, przyjaźni i miłości, odpowiedzialności za własny rozwój, zasad i kryteriów wyboru czasopism, książek, filmów, programów telewizyjnych. Ponadto uczniowie mają również na tych lekcjach poznać instytucje, które działają na rzecz dziecka i rodziny.

Nadrzędne cele wychowania do życia w rodzinie to:

- kształtowanie poczucia odpowiedzialności za swoje postępowanie;
- rozwijanie umiejętności otwartego i szczerego komunikowania się;
- rozbudzanie szacunku dla wartości kulturowych, obyczajowych i religijnych;
- eliminowanie stereotypów i uprzedzeń;
- rozwój cech osobistych pożądanych w życiu społecznym;
- kształcenie szacunku wobec ludzkiej płciowości;
- promowanie zasad zdrowego stylu życia;
- wzmacnianie właściwych zachowań i nawyków;
- ukazanie wartości więzi rodzinnych w życiu[17].

[16] T. Król, *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów kl. 1, 2, 3 gimnazjum*, podręcznik do Nowej Podstawy Programowej, nr dopuszczenia 205/2009.

[17] M. Sitarska, B. Strzemieczna, *Wychowanie do życia w rodzinie*, program nauczania zatwierdzony przez MEN pod nr DKW–4014–17300, Warszawa 2000, www.wychowanie.pl/docs/program.pdf (dostęp: 25 maja 2010).

Piękna puentą byłyby tu słowa Ericha Fromma: „Nic skuteczniej nie prowadzi dziecka do pojęcia, czym jest miłość, radość i szczęście, jak to, że jest ono kochane przez matkę, która kocha sama siebie”[18].

Zasadniczym celem „Wychowania do życia w rodzinie” jest stymulowanie rozwoju zdrowej, zintegrowanej osobowości, odpowiedzialnej za prowadzenie stylu życia, który będzie gwarantował rozwój nie tylko własnej osobowości, ale całej ludzkości. Przedmiotem oddziaływań wychowawczych stają się potrzeby, postawy, systemy wartości, poczucie tożsamości i obraz samego siebie. Wspieranie i stymulowanie rozwoju osobowości uczniów w szkole jest najważniejszym, obok przekazywania wiedzy, zadaniem współczesnej edukacji. Właśnie tak szkołę współczesną i przekazywaną w niej wiedzę widzą naukowcy, politycy, działacze religijni i społeczni oraz sami rodzice. Przekazując taką wiedzę, nauczyciele pomagają swoim wychowankom stawać się coraz bardziej ludźmi. Dla osiągnięcia właśnie takich celów edukacyjnych trzeba kierować się i stosować przede wszystkim zasady:

- zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie” traktować z całą powagą, jakiej domaga się praca z człowiekiem, któremu przysługuje godność, szacunek, wolność, miłość i troska, a jednocześnie z racji wieku potrzeba zrozumienia złożoności człowieka;
- uczeń jest członkiem rodziny i ma doświadczenia, pewną wiedzę o niej wyniesioną z własnego życia oraz obserwacji innych, szkoła nie działa więc w próżni i musi uwzględniać przeszłe i aktualne doświadczenia dziecka;
- w rodzinie dokonuje się transmisja kultury, tożsamości narodowej i rodowej, wartości, norm, a więc wychowanie do życia w rodzinie ma wymiar ogólnoludzki;
- „Wychowanie do życia w rodzinie” nie może abstrahować od tożsamości religijnej uczniów, od ich rozwoju religijnego i nie może być zamknięte na oficjalne nauczanie Kościoła;
- edukacja powinna opierać się i jasno akcentować fundamentalne wartości, takie jak: życie ludzkie, prawda, miłość, odpowiedzialność, wiara religijna, szacunek dla człowieka, szacunek dla pracy ludzkiej, wspólne działanie, wierność, rzetelność, zdrowie i inne;
- nauczyciel prowadzący zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie” powinien sam podzielać i urzeczywistniać wartości i normy, które przekazuje uczniom;

[18] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, Warszawa 1996, s. 111.

- przekaz wiedzy, stymulowanie rozwoju powinny być dostosowane do wieku oraz poziomu rozwoju dzieci i młodzieży, z uwzględnieniem środowisk, z których pochodzą;
- rozwój osobowości nie może być utożsamiany z rozwojem potrzeby seksualnej ani od niej wyłącznie zależny;
- nauczyciele prowadzący zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie" powinni śledzić i wykorzystywać w swojej działalności aktualne osiągnięcia nauk o człowieku[19].

Czas dojrzewania jest trudnym okresem, zarówno dla dziecka, jak i dorosłych – rodziców, wychowawców, nauczycieli. Jest to czas buntu, poszukiwania nowych autorytetów, odkrywania nieznanego, zdobywania autonomii przez młodego człowieka. Najczęstszą formą lekcji „Wychowania do życia w rodzinie" są dyskusje, podczas których nauczyciel przede wszystkim kontroluje rozmowę uczniów. Wówczas jego zadaniem jest argumentacja poprzez odwołanie się do różnych norm: prawnej, medycznej, obyczajowej, religijnej. W kwestii norm religijnych nauczyciele najczęściej odwołują się do Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ większość z uczniów należy do tego właśnie Kościoła. Jeżeli zdarza się, że wśród uczniów są osoby innych wyznań, wówczas nauczyciel (lub uczeń na prośbę nauczyciela) przygotowuje i przedstawia poglądy innego Kościoła na daną problematykę. Uczniowie często konfrontują wypowiedzi nauczyciela prowadzącego zajęcia „Wychowanie do życia w rodzinie" ze zdaniem innych nauczycieli.

Każdy nauczyciel, a szczególnie ten, który będzie realizował zajęcia edukacyjne z „Wychowania do życia w rodzinie", winien mieć jasny cel swojego oddziaływania. Chodzi o to, aby nauczyciel tego przedmiotu i jego świat wartości rzeczywiście wspierał uczniów w kształtowaniu ich osobowości oraz pomagał wychowankom otworzyć się na potrzeby drugiego człowieka. Ze względu na specyfikę przedmiotu, nauczyciel powinien stworzyć w czasie lekcji atmosferę otwartości, szczerości, zaufania i dyskrecji. Ma również zachęcać uczniów, aby poruszając jakiekolwiek temat, starali się nie mówić personalnie, ponieważ reakcje kolegów mogą być w przyszłości bardzo krzywdzące. Prowadzący zajęcia „Wychowanie do życia w rodzinie" ma kwalifikacje, które nadają mu uprawnienia funkcjonariusza. Jeśli podczas dyskusji, rozmów, spotkań któraś z wypowiedzi ucznia zaniepokoi nauczyciela, ma on obowiązek zgłosić to do wychowawcy, pedagoga

[19] *Ministerstwo Edukacji Narodowej o wychowaniu do życia w rodzinie*, Biblioteczka Reformy, Warszawa 2001.

szkolnego, dyrekcji, ewentualnie porozmawiać z rodzicami. Jeżeli zachodzi konieczność (przemoc w rodzinie, molestowanie), musi interweniować niezwłocznie.

Poprzez stopniową realizację programu uczniowie powinni osiągnąć emocjonalną dojrzałość oraz przyjąć taką postawę, która umożliwi im życie w rodzinie pełnej pokoju i radości. Świat wartości, o którym nauczyciel będzie mówił i przedstawiał, da wychowankom motywację do urzeczywistnienia we własnym życiu dobra, piękna i prawdy oraz właściwe zrozumienie odpowiedzialności.

Realizacja zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie" na Warmii i Mazurach

Kuratorium Oświaty w Olsztynie we wrześniu 2003 roku na zlecenie Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu przeprowadziło badania dotyczące realizacji w szkołach zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie"[20]. Narzędziem badawczym, którym posłużyło się Kuratorium, była ankieta do dyrektora szkoły opracowana przez MENiS. Ankiety zostały przekazane wszystkim dyrektorom szkół, w których realizuje się zajęcia „Wychowanie do życia w rodzinie", przez wizytatorów Kuratorium Oświaty w Olsztynie, delegatury Kuratorium Oświaty w Elblągu i delegatury Kuratorium Oświaty w Ełku. W każdym rejonie wizytacyjnym (Olsztynie, Elblągu, Ełku) opracowano ankiety zbiorcze, które posłużyły do stworzenia ostatecznego raportu województwa Warmińsko-Mazurskiego.

Wyniki ankiet nadesłanych przez dyrektorów szkół przedstawiają się następująco:

– zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie" realizowano w 868 szkołach wszystkich typów, prowadziło je 890 nauczycieli;

– kwalifikacje zgodne z nauczanym przedmiotem posiadało 722 nauczycieli, w tym 338 osób odbyło kursy kwalifikacyjne, a 384 ma ukończone odpowiednie studia podyplomowe;

– 124 nauczycieli miało kwalifikacje zbliżone do nauczanego przedmiotu;

– 90 nauczycieli nie posiadało kwalifikacji do nauczania przedmiotu;

– we wszystkich szkołach liczba planowanych godzin była zgodna z przedmiotowym rozporządzeniem:

[20] *Wyniki monitorowania warunków realizacji w szkołach zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie"*, Kuratorium Oświaty w Olsztynie, wrzesień 2003.

szkoła podstawowa – z godzin do dyspozycji dyrektora po 14 godzin w klasach V i VI (w tym 5 godzin z podziałem na grupy dziewcząt i chłopców);

gimnazjum – z godzin przewidzianych na realizację zajęć edukacyjnych „Wiedza o społeczeństwie" we wszystkich klasach po 14 godzin (w tym 5 godzin z podziałem na grupy dziewcząt i chłopców);

szkoły ponadgimnazjalne – z godzin do dyspozycji dyrektora w każdej klasie po 14 godzin (w tym 5 godzin z podziałem na grupy dziewcząt i chłopców);

technika – w klasach I–III realizowano ramowy plan nauczania stanowiący załącznik nr 12 do rozporządzenia MENiS z dnia 12 lutego 2002 roku w sprawie ramowych planów nauczania;

szkoły ponadpodstawowe – po 10 godzin w każdej klasie w ramach zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie";

publiczne szkoły ponadpodstawowe specjalne – w ramach zajęć „Przygotowanie do życia w rodzinie" lub z godzin do dyspozycji dyrektora 1 godzinę tygodniowo w każdej klasie;

– w niektórych szkołach podstawowych i gimnazjach utworzono grupy międzyoddziałowe[21].

Badania wykazały również, iż nauczyciele realizują programy zatwierdzone przez Ministra Edukacji Narodowej i Sportu oraz programy autorskie. W kilku przypadkach wymieniono programy, które nie figurują na liście MENiS, a kilka szkół w ogóle nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie.

Do realizacji zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie" w 350 szkołach podstawowych posługiwano się podręcznikiem pod red. Tadeusza Króla *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów*. 124 szkoły pracowało na wydaniu specjalnym. W 62 gimnazjach wykorzystywano pracę Ewy Kosińskiej *Wokół nas. Wiedza o społeczeństwie. Moduł: Wychowanie do życia w rodzinie* oraz podręcznik Tadeusza Króla dla gimnazjalistów *Wędrując ku dorosłości*. W ankietach wymieniono również inne podręczniki, ale w bardzo niewielkim procencie. Stosunkowo duża liczba szkół (ok. 1/3) nie korzysta z żadnego z podręczników wymienionych w ankiecie, a tym samym zalecanych przez MENiS.

Działaniami stymulującymi zainteresowania uczniów w zakresie wiedzy o życiu w rodzinie, jakie podejmowały szkoły, nauczyciele, wychowawcy, były: konkursy, olimpiady wiedzy, wystawy, prelekcje, festyny rodzinne,

[21] *Wyniki monitorowania warunków realizacji w szkołach zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie"*, Kuratorium Oświaty w Olsztynie, wrzesień 2003.

sesje naukowe, projekcje filmów, małe formy teatralne, happeningi, koncerty, kolportaże materiałów tematycznych, spotkania z psychologiem, imprezy integracyjne, apele, rajdy, warsztaty dla rodziców.

Warmińsko-Mazurski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie od roku szkolnego 1998/1999 prowadzi kursy kwalifikacyjne z zakresu zajęć edukacyjnych „Wiedza o życiu seksualnym człowieka". Liczący 250 godzin dydaktycznych kurs ukończyło wówczas 39 osób. Zgodnie z prawem w następnym roku szkolnym, 1999/2000, nazwa kursów kwalifikacyjnych została zmieniona na „Wychowanie do życia w rodzinie". Liczbę godzin dydaktycznych składających się na treści programowe kursu w poszczególnych latach oraz liczbę osób zdobywających kwalifikacje i uprawnienia do prowadzenia zajęć edukacyjnych z wychowania do życia w rodzinie przedstawia poniższa tabela.

Rok szkolny	Liczba kursów	Liczba godzin dydaktycznych	Liczba uczestników
1999/2000	1 2	250 260	20 44
2000/2001	1 2	250 250	33 30
2001/2002	1	250	32
2002/2003	1	270	42
2003/2004	1	270	30
2004/2005	1	270	33
2005/2006	1	270	34
2006/2007	1	270	21
2007/2008	1	300	35
2008/2009	1	300	23

Dane z tabeli jednoznacznie wskazują na to, iż liczba nauczycieli pragnących otrzymać dodatkowe kwalifikacje z przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie" maleje, pomimo iż zakres przekazywanych informacji i wiadomości dydaktycznych wzrasta. Oferta edukacyjna na rok 2010 Warmińsko-Mazurskiego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie w ogóle nie przewiduje kursów nadających uprawnienia w tej dziedzinie[22]. W formie niepłatnej w miesiącu kwietniu w filii w Ełku Warmińsko-Mazurskiego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli odbyło się seminarium dla nauczycieli prowadzących zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia

[22] Warmińsko-Mazurski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie, *Oferta edukacyjna 2010*, Olsztyn 2010.

w rodzinie" nt. *Reakcja na kłopotliwe pytania uczniów uczestniczących w zajęciach „Wychowanie do życia w rodzinie"*[23]. Dodatkowo Warmińsko-Mazurski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w swojej ofercie edukacyjnej na rok 2010 proponował szereg płatnych kursów doskonalących i warsztatów dla nauczycieli, pedagogów, wychowawców, psychologów z zakresu opieki, wychowania, profilaktyki i wychowania do życia w rodzinie[24].

Wielu rodziców nadal uważa, że informacje o życiu seksualnym przekazywane w szkole podstawowej lub gimnazjum są przedwczesne i mogą skierować myślenie oraz zachowanie dzieci w zgubnym dla nich kierunku. Na stronach internetowych nie brakuje wypowiedzi typu: „Nie wyrażę zgody na to, żeby moja córka (gimnazjalistka) uczestniczyła w tych lekcjach. Nie wiem, jaki sens ma edukowanie dzieci w zakresie antykoncepcji. Żeby wiedziały, jak bezpiecznie uprawiać seks? Wychowanie do życia w rodzinie to zadanie rodziców, dziadków. Rodzina jest święta i tak należy ją traktować"[25]. Niemniej jednak w Województwie Warmińsko-Mazurskim z zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie" rezygnuje bardzo niewielu uczniów: „Są to sporadyczne przypadki. Najczęściej są to osoby, które w szkole podstawowej również nie brały udziału w tego typu zajęciach. Natomiast wraz z dorastaniem ich zdanie zmienia się i często przychodzą na lekcje (chociaż wcale nie muszą), ponieważ tematy są dla nich interesujące"[26]. Dla uniknięcia sytuacji, w których rodzice będą przeciwni uczestniczeniu ich dzieci w zajęciach z wychowania do życia w rodzinie, nauczyciele tego przedmiotu bądź wychowawcy przed przystąpieniem do zajęć powinni zorganizować spotkanie z rodzicami w celu przedstawienia pełnej informacji o celach i treściach programu, literaturze oraz pomocach dydaktycznych wykorzystywanych na lekcjach.

---

[23] Tamże, s. 22.

[24] Między innymi: Szkoła dla Rodziców i Wychowawców. „Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły", „Nastolatek" Szkoła dla Rodziców i Wychowawców, „Wyjątkowe Rodzicielstwo" – szkoła dla Rodziców Dzieci niepełnosprawnych, Program Golden Five (złota piątka) wspomagająca osiągnięcia szkolne i rozwój osobisty uczniów na poziomie gimnazjum, Psychoterapia poznawczo-behawioralna dzieci i młodzieży, Uczeń z ADHD w szkole, Interwencja kryzysowa w szkole po śmierci samobójczej ucznia oraz innych zdarzeń krytycznych, Kontakt pomocy w pracy z uczniem i rodzicem, Trening umiejętności wychowawczych, odkrywamy zasoby – jak wspierać poczucie wartości uczniów, Profilaktyka agresji i przemocy w środowisku szkolnym, Seksualność osób niepełnosprawnych – formy pomocy, profilaktyka, Przemoc seksualna wobec dzieci – diagnoza, formy pomocy. Tamże, s. 31–32.

[25] Komentarz 'Joanny' do artykułu *Obowiązkowe wychowanie do życia w rodzinie*, http://ekai.pl/wydarzenia/x21835/obowiazkowe-wychowanie-do-zycia-w-rodzinie/ (dostęp: 12 czerwca 2010).

[26] Wywiad przeprowadzony 29 czerwca 2010 roku z Ewą Mieszczyńską, nauczycielką historii oraz wychowania do życia w rodzinie w Gimnazjum nr 3 w Olsztynie.

Podstawa programowa, jak również prowadzący zajęcia nauczyciele zapewniają, że tematyka prowadzonych zajęć jest absolutnie i całkowicie dostosowana do wieku i rozwoju uczniów. „Zagadnienia dotyczące dojrzewania dziewcząt i chłopców, różnic płciowych, aspektów psychologicznych dojrzewania, a następnie rodzicielstwa, inicjacji seksualnej, antykoncepcji, molestowania, dewiacji seksualnej pojawiają się dopiero w II i III klasie gimnazjum. Tematyka zajęć w pierwszej klasie gimnazjum (spędzanie wolnego czasu, asertywność, przyjaźń, pierwsza miłość, jak kochać i być kochanym, rodzaje miłości, wartości, autorytety, rodzina i jej podstawy prawne, higiena ciała) jest bardziej luźna, zabawowa, ucząca pracy w zespole i wymaga mniej zaangażowania uczniów na lekcji niż w klasach następnych. Najbardziej nośnym tematem wśród gimnazjalistów jest miłość homoseksualna. Najczęstszym autorytetem dla młodzieży są ludzie ze świata mediów, czasami Jan Paweł II, znani sportowcy, ale w każdej klasie zdarzają się uczniowie, którzy uważają, że ich największym autorytetem są rodzice lub ogólnie rodzina”[27].

Wnioski

W dzisiejszym świecie coraz częściej rodzice przekazują (często nieświadomie) oddziaływania wychowawcze otoczeniu, do którego ich dziecko trafia. Zatem „pomoc” w wychowywaniu człowieka świadczą media, szczególnie telewizja, Internet, czasopisma młodzieżowe oraz grupa rówieśnicza, również znajdująca się pod wpływem tych popularnych „wychowawców”. I nie jest prawdą, że nastolatki nie są uświadomione seksualnie i właśnie dlatego zachodzą w ciążę. Zresztą, gdyby zależało to tylko od uświadamiania, to w krajach zachodnich, gdzie proces ten rozpoczyna się właściwie już w przedszkolu, nie byłoby w ogóle nieplanowanych ciąż i licznych aborcji. Znaczenie ma nie tyle samo uświadomienie, ile jego właściwa forma. Medialna forma przekazu wiadomości tego typu (telewizja i prasa młodzieżowa) najczęściej nie jest odpowiednia, ponieważ nie trafia do uczuć dzieci i młodzieży. W rezultacie informacja jest przekazana, ale pozostaje nieprzetworzona w głowach i sercach większości nastolatków. W sytuacji gdy dziewczyna lub chłopak mają 14, 15, 16 lat i nie mają jeszcze sympatii, często czują się gorsi i zastanawiają się, czy są… normalni.

Ostre polemiki dotyczące edukacji w szkole na temat seksualności, dojrzewania, miłości, antykoncepcji, dobierania odpowiednich partnerów do

[27] Tamże.

założenia rodziny od kilku lat są obecne na różnych szczeblach, poczynając od rodziny i kończąc na ministerstwach. Jedni postulują całkowity zakaz, inni kładą nacisk na wiedzę fizjologiczną i uświadamianie. W konsekwencji młodzi ludzie nie zdobywają żadnych sensownych informacji na ten temat w szkole. Tę wiedzę uczniowie pozyskują w dostępny im sposób – rówieśnicy, Internet, telewizja, prasa. Jest to jednak temat specyficzny, gdyż dotyczy relacji międzyludzkich. Rozmawiać o tym należy, będąc właśnie w relacji, kiedy uczniowie mogą dopytać, sprostować czy po prostu uzyskać dodatkowe wyjaśnienia.

Informacje młodych ludzi na temat seksualności i życia rodzinnego najczęściej są mieszaniną wiedzy encyklopedycznej, plotek rozsiewanych przez rówieśników, fantazji i przeinaczeń. Znają różnice anatomiczne między płciami i wiedzą, skąd się biorą dzieci, ale bardzo mgliste mają pojęcie:

- jaka jest rzeczywista budowa narządów płciowych;
- na temat faz cyklu biologicznego kobiet, nie rozumieją terminów „dni płodne", „dni niepłodne";
- na czym polega antykoncepcja;
- o związku, który powinien poprzedzać współżycie seksualne, nie znają poszczególnych etapów jego budowania;
- jak poznać, czy to jest właściwy partner.

Fakt braku posiadania przez uczniów odpowiedniej wiedzy na temat dojrzewania, seksualności, współżycia, zakładania rodziny skłania do zastanowienia się, czy tematy podejmowane w szkole na zajęciach edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie" są odpowiednie, wystarczająco opracowane i przekazane. Z całą pewnością brakuje tematów typu:

- jak ludzie wchodzą w relacje – krok po kroku, jak przebiega budowanie związku od poznania się do współżycia;
- na czym polega zakochanie, po czym poznać, że jest to „właściwa" dla ciebie osoba;
- przygotowanie do podjęcia współżycia – czy jest to właściwy partner, czy chcę, żeby był ojcem moich dzieci, czy myślę o ciąży, czy rozmawiam z partnerem o ciąży;
- akt seksualny, zapłodnienie;
- metody antykoncepcji;
- zagadnienia homoseksualizmu.

Nauczyciele prowadzący zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie" w większości wypadków ubolewają, iż zajęcia te nie są obo-

wiązkowe[28]: „… zajęcia są nieobowiązkowe (a szkoda), w szkole ponadgimnazjalnej uczniowie oczekują »zapłaty« za aktywne uczestnictwo w zajęciach, choćby w postaci plusa, ale najlepiej piątki. Brak klasycznej oceny często utrudnia pracę z uczniami". „Ocena mobilizowałaby uczniów do większej aktywności na lekcjach. Nauczyciele mieliby możliwość sprawdzić, jaką konkretnie wiedzę posiadają uczniowie na poszczególne tematy poprzez zadawanie pracy domowej. Uczniowie, wykonując interesującą pracę, mogliby zdobyć dobrą ocenę, pogłębić wiedzę, zadać nauczycielowi pytania, które wynikły w trakcie wykonywania pracy domowej"[29].

Problemem w prowadzeniu zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie" (szczególnie w dużych szkołach miejskich) jest również brak bliższych, dłuższych i częstszych kontaktów z niektórymi zespołami uczniowskimi[30]. Taka sytuacja niewątpliwie jest stresująca dla nauczyciela, bo nie jest w stanie zapamiętać imion i nazwisk uczniów, których tylko kojarzy z widzenia, jak również dla uczniów, którzy nie mają czasu i sposobności zaufania i otwarcia się przed nauczycielem, którego „ledwo" znają.

Nauczyciele muszą być otwarci na różne stwierdzenia młodzieży. Ich zadaniem jest pokazać różne oblicza interesującego uczniów tematu lub zjawiska (aborcja, eutanazja, homoseksualizm). Niestety, zdarza się, że to właśnie dorośli prowadzący takie zajęcia mają bariery i problemy z ustosunkowaniem się do niektórych zjawisk[31]. Młodzi ludzie, często pozostawieni samym sobie, bardzo potrzebują spotkania i rozmowy z człowiekiem dorosłym, kimś, kto ich nie wyśmieje, nie skrytykuje, znajdzie dla nich czas i odpowie na pytania, które czasem trudno zadać rodzicom. Niejednokrotnie „starsi" nie mają czasu albo unikają rozmów ze swoimi dorastającymi dziećmi, które doskonale to wyczuwają. Wtedy potrzebny jest nauczyciel i przedmiot „Wychowanie do życia w rodzinie", właśnie taki, kiedy na lekcji można z siebie wyrzucić, chociażby anonimowo, nurtujące pytania, na które odpowie mądry nauczyciel.

---

28 *Forum dla nauczycieli, wychowawców, rodziców*, http://www.wychowanie.pl/artykuly.php?id_artykulu=63 (dostęp: 26 maja 2010).

29 Wywiad przeprowadzony 29 czerwca 2010 roku z Ewą Mieszczyńską, nauczycielką przedmiotów historii oraz wychowania do życia w rodzinie w Gimnazjum nr 3 w Olsztynie.

30 Nauczyciele, prowadzący zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie", z niektórymi zespołami klasowymi często mają styczność tylko i wyłącznie podczas tych lekcji, które odbywają się raz tygodniowo (z powodów świąt, rekolekcji itp. spotkania nieraz odbywają się raz na dwa, trzy tygodnie).

31 Doświadczenia wyniesione z kursów kwalifikacyjnych z zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie" w Warmińsko-Mazurskim Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie przez Ewę Mieszczyńską, nauczycielkę przedmiotów historii oraz wychowania do życia w rodzinie w Gimnazjum nr 3 w Olsztynie. Wywiad przeprowadzony 29 czerwca 2010 roku w Olsztynie.

Dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii
Katedra Katechetyki i Pedagogiki

Rodzina drogą do spełnionego życia – czy jedyną?

Do niedawna samotność w opinii wielu kojarzyła się raczej z nieudanym życiem, była synonimem przegranej. Współcześnie wybór samotnego życia wynika często z nowego systemu wartości, zgodnie z którym liczą się przede wszystkim: praca, kariera, pieniądze, czyli dobra materialne, a nie doznania emocjonalne w relacjach. W tak zwanym nowoczesnym społeczeństwie istotne stało się, żeby relacje nie ograniczały wolności.

Spróbujmy spojrzeć na życie w pojedynkę i samotność oczami ludzi wierzących. Kościół zawsze podkreślał, że podstawowym powołaniem człowieka jest małżeństwo i założenie rodziny. Już na pierwszych stronach Pisma Świętego czytamy „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2, 18). Stan małżeński służy wspólnemu życiu, pomnażaniu się ludzkości, a także ukazaniu relacji między Chrystusem a Kościołem (por. Ef 5, 21–32). Czy oznacza to, że nie jest dobrze żyć w pojedynkę? Czy życie w bezżeństwie mija się z celami ludzkości? Gdyby tak było, to wiele kobiet i mężczyzn żyjących samotnie miałoby uzasadnione poczucie niższości wobec stanu małżeńskiego.

Wiemy z Pisma Świętego, że już w pierwszych chrześcijańskich wspólnotach podejmowano samotny tryb życia dla posługi w Kościele i głoszenia Ewangelii. Boży plan stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety nie przekreśla bycia samotnym jako drogi szczególnego życiowego powołania, chociaż jak zaznaczył sam Jezus: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane" i wskazał na wrodzone i społeczne przyczyny samotnego życia, ale też jego misję dla królestwa Bożego (por. Mt 19, 11–12). Bogata tradycja Kościoła uzasadnia powołanie do życia samotnego w Kościele, poświęconego Bogu – w stanie kapłańskim i zakonnym.

W najnowszej historii Kościoła ujawniły się nowe drogi, na których może być w pełni realizowane życie chrześcijańskie w bezżeństwie. Jest to forma życia w instytutach świeckich, stan dziewic i wdów konsekrowa-

nych, a także życie w pojedynkę w świecie bez wchodzenia w jakieś struktury. Te nowe formy życia chrześcijańskiego są znakiem czasu, są wyrazem potrzeb współczesnego człowieka, wychodzą naprzeciw potrzebom Kościoła i świata. Wszystkie te formy życia mają akceptację Kościoła i są drogą do świętości, uzupełniają się wzajemnie, i wszystkie są potrzebne do rozwoju życia na ziemi. Istotne jest, żeby każdy rozpoznał własną drogę, określił swoje miejsce wśród innych ludzi, w którym będzie mógł realizować zadania życiowe i osiągnąć spełnienie doczesne oraz zbawienie wieczne. Cel ten może się realizować w życiu samotnym (w bezżeństwie), które nie oznacza, że jest się skazanym na samotność. Nie zgłębiając się w motywację życia osób samotnych, trzeba przyznać, że jest to wielka rzesza ludzi ze swoimi problemami psychologicznymi, społecznymi, moralnymi i religijnymi.

1. Samotność ontologiczna jako wartość

Samotność ontologiczna jest samotnością bytu, który już jest w świecie. Człowiek jako najdoskonalszy byt wśród istot żyjących wraz z łaską chrztu świętego otrzymał od Boga podstawowe powołanie do życia w miłości i prawdzie, i do życia we wspólnocie. Dzięki wierze chrześcijanie są społecznością połączoną w jedną rodzinę. Kościół ludzi wierzących to wspólny cel, jedna droga, ten sam Bóg i wspólnie wyznawane wartości, to także więzi i relacje, czyli wspólnota, a nie życie w odosobnieniu. Już w akcie stworzenia widzimy takie przeznaczenie ludzkiej istoty (por. Rdz 2, 18). Przekonująco na ten temat pisze Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Człowiek nie jest stworzony, by żyć samotnie. Rodzi się i dorasta w rodzinie, aby później włączyć się swoją pracą w życie społeczne”[1]. Wrastanie w społeczność ludzką i w jej wartości: tradycję, kulturę, wiarę dokonuje się tylko w bezpośrednim kontakcie z drugim człowiekiem. Nawet poczucie własnej tożsamości, samopoznanie, odkrywanie własnej wartości rozwija się u człowieka w kontakcie z innymi ludźmi. Także odczytanie osobistego powołania wymaga bliskiego kontaktu z innymi[2].

---

1 Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio* (14 września 1988), Tarnów [b.r], nr 31.

2 E. Sujak, *Celibat w świecie*, w: *Dla Boga i świata. Świeccy konsekrowani*, red. L. Rutowska, I. Czarcińska, Kielce 1993, s. 115; S. Carson, B. Gibson, A. Pachałko, *Życie w pojedynkę – błogosławieństwo, czy przekleństwo?*, http://www.baptysci.pl/slowo-prawdy/tematycznie/91-zycie-chrzescijan/324-zycie-w-pojedynke-blogoslawienstwo-czy-przeklenstwo (dostęp: 12 czerwca 2010).

Wobec tego dlaczego mówimy o powołaniu do życia samotnego? Czyż nie może to się wydawać podejrzane? Jednak Pismo Święte i dokumenty Kościoła, chociaż uwznioślają stan małżeński, to ukazują także doniosłość życia w bezżeństwie. Samotnym można być z wyboru lub też stać się nim dlatego, że tak właśnie potoczyło się życie. Człowiek z wyboru akceptujący swą samotność ontologiczną potrafi wykorzystać jej dynamikę. Wtedy życie w pojedynkę nie przybiera postaci odosobnienia czy izolacji, ale jest formą otwarcia na zewnątrz. Od samego człowieka zależy, w dużej mierze, jak radzi sobie z takim stanem, czy nawet etapem w swoim życiu, jak postrzega samotność, czy dostrzega pozytywne strony stanu, w którym się aktualnie znajduje, i potrafi żyć pełnią swych możliwości.

Dzisiaj bycie singlem jest nawet modne. Ale istotne są motywy takiego wyboru. Jeśli samotność rozumie się jako izolację od innych i wolność od zobowiązań – to jest ona destrukcyjna. Samotność potrafi zamknąć człowieka wewnętrznie, uodpornić na potrzeby innych, ale może też spowodować, że całkowicie poświęci swoją energię życiową i plany służbie Bogu i ludziom. W procesie wzrostu osobowego, który jest otwieraniem się coraz bardziej na siebie i na drugich, pewna doza samotności jest potrzebna każdemu, gdyż w samotności człowiek ma dostęp do własnej głębi, do własnej tajemnicy. Tajemnica człowieka i jego samotność należą do samej istoty jego osobowości wynikającej z faktu stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga, który przecież także jest tajemnicą[3].

Twórczość w jakiejkolwiek dziedzinie życia wymaga świadomego odosobnienia i samotności. Tylko w chwilach odosobnienia odsłania się tajemnica życia i prawda naszej egzystencji, możemy wówczas usłyszeć siebie. Odosobnienie jednak nie jest łatwe. Nie było łatwe nawet dla Jezusa: „Wstąpił na górę, aby się modlić. A gdy nastał wieczór, był tam sam" (Mt 14, 23). Samotność wzmaga się wieczorem, w nocy, gdy zacierają się kontury świata. Człowiek wówczas najgłębiej doświadcza swojej samotności. Może wtedy chcieć od niej uciec, może próbować ją zagłuszyć, do czego zresztą świat zachęca, i co P. Tillich nazywa chorobą świata[4]. Autor uważa, że sami nauczyciele i rodzice przyczyniają się do szerzenia tej choroby, nie dbając o możliwość odosobnienia członka rodziny czy grupy, pozbawiając zewnętrznych warunków odosobnienia. Tymczasem napór wydarzeń, rozrywki, informacji, nieustanny ruch może zniszczyć nawet samo pragnienie odosobnienia, za którym tęskni nasza dusza.

---

3 T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 291.

4 P. Tilich, *Osamotnienie i odosobnienie*, „Znak" 1991, nr 431, s. 7.

Nasz umysł, aby dotrzeć do prawdy egzystencji, potrzebuje pewnej samotności, odosobnienia, skupionej uwagi. Także człowiek szukający Boga nie znajdzie Go poza sobą, ale w głębi skupionego serca. Trzeba odejść od zgiełku, od głosów innych bogów, którzy chcą intronizować się w ludzkim sercu. W człowieku jest jakieś intuicyjne przeświadczenie, że odejście w samotność, uwrażliwienie na sprawy ducha przybliża go do ludzi. Tak się rzeczywiście dzieje, gdyż człowiek otwiera się wówczas na Boże działanie i wchodzi w przestrzeń zbawienia[5]. Taka postawa umożliwia opatrznościowe działanie Ducha Świętego, który chce ogarnąć darem Odkupienia wszystkie dzieła człowieka. W Kościele narzędziami przekazywania tego Odkupienia są w sposób szczególny osoby konsekrowane – i to jest ich misja, wzniosła, dająca radość i szczęście, pod warunkiem, jak zaznacza Jan Paweł II, że więź z Oblubieńcem jest na co dzień bardzo pielęgnowana, aby uwrażliwić serce na ukryte działanie Ducha Świętego[6]. Powierzenie się Bogu na własność wprowadza w przestrzeń pewnej samotności. Osamotnione jest w człowieku najpierw to, co pragnie zaspokojenia zmysłowego, doczesnego, co św. Paweł nazywa starym człowiekiem, który ciągnie ku wartościom materialnym, chciałby hołdować swojemu ciału[7].

W *Vita consecrata* Jan Paweł II pisze, że wielu ludzi nie potrafi znaleźć odpowiedzi na pytanie: po co istnieje życie konsekrowane? Po co wybierać taki styl życia, skoro istnieje tak wiele możliwości zaangażowania się w działalność charytatywną czy w ewangelizację, które nie wymagają podejmowania szczególnych zobowiązań? Papież jednocześnie wyjaśnia, że problem ten istniał zawsze, czego przykładem jest ewangeliczny epizod namaszczenia w Betanii: „Maria zaś wzięła funt szlachetnego i drogocennego olejku nardowego i namaściła Jezusowi nogi i włosami swymi je otarła. A dom napełnił się wonią olejku" (J 12, 3). Gdy Judasz ubolewał nad tak wielkim marnotrawstwem pod pretekstem troski o ubogich, Jezus mu odpowiedział: „Zostaw ją!". Zbawiciel docenił ten gest. Rozlanie drogocennego olejku jest dowodem bezinteresowności bez granic. Jest to znak czystej

[5] Tamże, s. 174–175.

[6] Jan Paweł II, List do Biskupów Stanów Zjednoczonych (3 kwietnia 1983), 1, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od „Vaticanum II" do „Vita consecrata"*, red. B. Hyll, Kraków 1998, s. 220; Jan Paweł II, *Do IV Światowego Kongresu Instytutów Świeckich* (Castel Gandolfo, 26 sierpnia 1988), w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od „Vaticanum II" do „Vita consecrata"*, dz. cyt., s. 173. Głęboką refleksją Papieża o związku pomiędzy życiem konsekrowanym a tajemnicą Odkupienia jest adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia *Redemptionis donum* (1984).

[7] M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 194.

miłości, która nie kieruje się korzyścią. Taka jest konsekracja – wyraża się przez życie oddane całkowicie Jezusowi i Kościołowi. „To życie tak szczodrze »rozlane« – powiedział Jan Paweł II – »napełnia wonią cały dom« – czyli Kościół"[8]. Także Paweł VI wskazywał na ogromną wartość całkowitego oddania się Bogu, zwłaszcza w życiu świeckim. Szerzy się bowiem, jak zaznaczył papież, sposób myślenia i wartościowania niewiele mający wspólnego z chrześcijaństwem. W takim świecie egoistycznie skupionym na sobie samym i podlegającym nieuporządkowanym instynktom, czystość konsekrowana jawi się jako przykład panowania nad sobą i prymatu ducha. Tego rodzaju czystość dowodzi światu, że można kochać bezinteresownie i ofiarnie, że można radośnie oddać się wszystkim bez wiązania się z kimkolwiek[9].

Wybór życia w samotności (w pojedynkę), umotywowany pragnieniem bycia bardziej dla innych, nie realizuje się na zasadzie wyrzucenia czegoś z życia, ale na odzyskaniu wewnętrznej przestrzeni wolności, którą wypełnić może miłość Boga. Samotność jest wtedy darem takiego przeżywania miłości, która nie ma granic. Do takiej miłości człowiek może być powołany – do miłości powszechnej. Samotne życie nie jest wtedy oddzieleniem, ale drogą do jedności ze wszystkimi ludźmi, zwłaszcza z tymi, którzy żyją obok. Życie takiej osoby staje się więc służbą, a jej samotność pomaga w otwarciu na innych, sprzyja osiągnięciu większej wrażliwości na człowieka, na jego problemy i cierpienie, i może być przeżywana w sposób bardzo twórczy. Brak własnych zobowiązań rodzinnych pozwala więcej czasu zarezerwować dla bliźniego, czy to w formie konkretnej pomocy, czy też wsparcia modlitewnego, poprzez włączenie innych we własne życie duchowe[10]. Umiejętność modlitwy wstawienniczej za innych ludzi ożywia duchowo, daje poczucie solidarności i użyteczności.

Żyjący samotnie powinni wiedzieć, że mogą być zadowoleni, mogą prowadzić pełne, radosne życie i rozwijać się w swoim człowieczeństwie. Zachętą do takiego twierdzenia jest sam fakt, że nasz Zbawiciel Jezus Chrystus był stanu wolnego i był w pełni człowiekiem. Św. Paweł, wolny od związku małżeńskiego, chciał, aby każdy żył w tej wolności, z jakiej on korzystał. Życie w bezżeństwie Pismo Święte nazywa darem (por. 1 Kor 7, 7; Mt 19, 12), ale mowa tu o życiu samotnym podjętym z potrzeby większe-

8 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata* (5 maja 1996), Częstochowa 1996, nr 104.

9 Paweł VI, *Do przełożonych generalnych Instytutów świeckich* (Castel Gandolfo, 20 września 1972), w: *Dla Boga i świata. Świeccy konsekrowani*, dz. cyt., s. 21.

10 M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością…*, dz. cyt., s. 201.

go zaangażowania dla dobra bliźnich i ich zbawienia. Jezus obiecał, że pozostawienie rodziny dla spraw królestwa Bożego zostanie wynagrodzone nową rodziną, pisze o tym św. Marek: „Wtedy Piotr zaczął mówić do Niego: Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą. Jezus odpowiedział: Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym" (Mk 10, 28–30). Takie jest opuszczenie konsekracyjne. Wiele osób żyjących samotnie z wyboru umotywowanego religijnie świadczy o realności tej obietnicy Jezusa. Rezygnują z przynależności do drugiego człowieka, z koncentracji na wartościach materialnych, by żyć w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem i na pierwszym miejscu stawiać wartości duchowe i służyć ludziom[11]. Mając tak ukierunkowane swoje życie, wiele samotnie żyjących kobiet i mężczyzn wywarło i wywiera ogromnie pozytywny wpływ na życie innych. O samotności takich ludzi można powiedzieć, że jest wybraniem, powołaniem, łaską.

Samotność nie jest więc synonimem bycia samym, ale wewnętrzną przestrzenią podejmowanych więzi. Samotność wybrana ze względu na Boga pozwala być bliżej ludzi. Człowiek musi być jednak mocno świadom roli swojej samotności, by nie poddać się presji doczesności i jej propozycjom, aby poradzić sobie z naturalnym głodem bliskości drugiej osoby.

2. Idea bezżeństwa w historii Kościoła

Człowiek ochrzczony, uczestnicząc w rozlicznych działaniach, zajmując się różnymi sprawami, ma swoją aktywność podejmować zgodnie z hierarchią wartości opartą na wierze w życiu rodzinnym lub w bezżeństwie. Sam Jezus w rozmowie z uczniami dotyczącej nierozerwalności małżeństwa w czasie ostatniej pielgrzymki do Jerozolimy (por. Mt 19, 10–12) sformułował zasadę, która, jak zauważa ks. R.E. Rogowski, stanowi podstawę powołania do bezżeństwa, czyli do życia w pojedynkę. „Są i tacy bezżenni – powiedział Jezus – którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni" (Mt 19, 12), ale zaznaczył, że „nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym jest to dane" (Mt 19, 11)[12].

[11] Tamże, s. 197.
[12] R.E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań. Powołanie do życia w samotności*, Warszawa 2008, s. 22–23.

W historii młodego Kościoła mamy wiele postaci ludzi samotnych, o których czytamy w Ewangelii, powołanych do różnych dzieł i zadań, począwszy od Jana Chrzciciela, św. Pawła; także rodzeństwo: Maria, Marta i Łazarz byli osobami samotnymi, podobnie uczniowie Jezusa, wreszcie sam Jezus, który, jak pisze ks. Rogowski, był jakimś uosobieniem samotności. Jego życie jako człowieka przebiegało w atmosferze samotności, chociaż była ona oczywiście wkomponowana w Jego działalność[13].

W początkach chrześcijaństwa radykalizm ewangeliczny realizowano pośród świata (stany, albo kategorie chrześcijan wyłoniły się dopiero w późniejszej historii). Już w II i III wieku w sercach niektórych kobiet zrodziło się pragnienie całkowitego oddania oblubieńcowi nie ludzkiemu, ale boskiemu – Chrystusowi. Rezygnowały z małżeństwa i były do dyspozycji Kościoła z sercem zarezerwowanym tylko dla Boga. Żyły wśród innych w świecie – nazywano je dziewicami[14]. Począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, dziewice były konsekrowane przez biskupa. Składały ślub czystości na ręce biskupa wobec gminy chrześcijańskiej i pozostawały pod jego duchowym kierownictwem. Prowadziły życie poświęcone modlitwie, ascezie i służbie bliźnim, mieszkając w prywatnych domach, przy swoich rodzinach. Ich liczba sukcesywnie wzrastała do IV wieku. Później młode kobiety pragnące służyć tylko Bogu kierowano raczej do zakonów, które coraz bardziej się rozwijały. Coraz mniej kobiet podejmowało pozostanie w dziewictwie w stanie świeckim, gdyż taka forma życia – w bezżeństwie pośród świata – przez kolejne wieki nie była w Kościele drogą polecaną dla nich[15].

W klimacie społecznym pierwszych wieków zrodziła się też forma życia chrześcijańskiego – na pustyni, z dala od życia wartościami doczesnymi. Życie Ewangelią w sposób bardzo radykalny, w odosobnieniu, na pustyni, podejmowali mężczyźni. Oddalenie się od zgiełku świata i jego wartości jawiło się jako warunek, jeśli nie konieczny, to sprzyjający w zdążaniu do świętości[16]. Życie w odosobnieniu pomagało zjednoczyć się z łaską Ducha Świętego i uzyskać wewnętrzną wolność oraz dojść do prawdy egzysten-

[13] Tamże, s. 20–21, 25.

[14] S. Gadecki, „*Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje*", Katedra, Poznań, 2 lutego 2005, http://www.archpoznan.org.pl/serwis/komun/2005/abp/02022005.html (dostęp: 10 stycznia 2009); B. Nowak, *Ofiarowanie Pańskie*, http://liturgia.wiara.pl/?grupa=6&cr=10&kolej=5&art=1154960473&dzi=1143267473 (dostęp: 6 stycznia 2009); A. Niesłuchowska, *Dziewice konsekrowane – całe oddały się Bogu*, http://wiadomosci.wp.pl/wiadomosc.html?kat=1342&wid=8472162&rfbawp=1156448165.294&ticaid=173af (dostęp: 15 stycznia 2009).

[15] Tamże.

[16] M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością…*, dz. cyt., s. 186.

cji. Życie mnicha wypełnione było czuwaniem, pokutą, ascezą i nieustanną modlitwą, której często towarzyszyła praca ręczna[17].

Początkowo mnisi żyli zupełnie samotnie – byli to tak zwani anachoreci. Później łączyli się we wspólnoty mieszkające w klasztorach, stanowiących kompleks budynków przeznaczonych do prowadzenia życia pustelniczego lub wspólnotowego [18]. Forma życia pustelniczego zrodziła się jako protest, niezgoda na życie wartościami dominującymi w społeczeństwie. Życie na pustyni było więc rodzajem krytyki stylu życia chrześcijan i skierowaniem uwagi na wartości prawdziwie trwałe, wieczne; przypomnieniem o istnieniu niewidzialnej rzeczywistości, do której mają dążyć wszyscy ludzie.

Gdy w IV i V wieku zaczęły powstawać i intensywnie rozwijać się wspólnoty klasztorne, życie konsekrowane w świecie w pojedynkę praktycznie zanikło. Przez wiele wieków znane były dwie formy życia konsekrowanego, poświęcone Bogu w Kościele: kapłańskie i zakonne. Świat jawił się jako bezbożny. Wytworzył się specyficzny pogląd na świętość: że nie jest ona osiągalna dla zwykłych „śmiertelników", i przekonanie, że mają do niej niejako „zawodowo" dążyć tylko kapłani, zakonnice i zakonnicy, że nie ma ona nic wspólnego ze świeckim życiem. Tak oto stopniowo ukształtowały się trzy odrębne kategorie chrześcijan: duchowni, zakonnicy i zakonnice oraz świeccy, którzy zajmując się sprawami codziennymi, w porównaniu z kapłanami, zakonnicami i zakonnikami wydawali się gorsi i dla których świętość wydawała się niedostępna.

Z takiego postrzegania Kościoła jako społeczności, w której są dwie kategorie osób, czyli pasterze i stado, powoli wychodzimy. Jednak taki obraz Kościoła, w którym jest nierówność społeczna, trwał przez wieki. Pojęcie świeckości miało w Kościele wydźwięk negatywny. Ta deprecjacja świeckich, czyli niejako obniżenie ich wartości, była uwarunkowana w pewnej mierze względami politycznymi i mentalnością Kościoła minionych wieków[19]. Dopiero w XX stuleciu doceniono na nowo rolę świeckich i powoli odkrywano istotę świeckości. Zasadniczy przełom nastąpił na Soborze Watykańskim II, który położył fundamenty nowej chrystologii, eklezjologii i antropologii[20].

---

17 Tamże.

18 M. Rotsaert, *O życie zakonne w Europie anno 2006*, http://www.zakony.katolik.pl/bibl/index.php?dz=konf&p=4&lo=r&nr=200601 (dostęp: 12 stycznia 2009).

19 J. Słomińska, *Świeckość Kościoła a świeckość konsekrowana*, www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/23/16.htm (dostęp: 17 lutego 2009).

20 Dokumenty soborowe, w tym szczególnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym i Dekret o apostolstwie świeckich, ukazały w nowym świetle stosunek między Kościołem a światem, a także miejsce świeckich w Kościele i w świecie.

Współcześnie z inspiracji Ducha Świętego odradzają się formy życia chrześcijańskiego znane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, polegające na całkowitym oddaniu się Bogu w zwykłych świeckich warunkach. Mówiąc o powołaniu do jakiejś formy życia chrześcijańskiego, zaznaczyć trzeba, że to nie człowiek inicjuje taką formę życia, nie on „zachowuje" siebie dla Boga, lecz to Bóg „zachowuje człowieka dla siebie" i czyni go swoją własnością[21]. W tym miejscu jawi się pytanie o jakiś zasadniczy znak, który pozwoliłby rozpoznać powołanie. K. Rahner wyjaśnia, że od strony subiektywnej jest to wewnętrzne przeświadczenie osoby, że określona forma życia (lub zawód) jest zgodny z wolą Bożą, umożliwia realizację zadania życiowego, pozwalającą osiągnąć spełnienie doczesne i zbawienie wieczne[22].

Współczesny człowiek zaprzecza, że wyszedł z ręki Boga i do Niego powróci. Uważa samego siebie za pana, zapomina, albo nie jest świadomy podstawowej konsekracji, która dokonała się w akcie stworzenia go na Boże podobieństwo, a dopełnia się w sakramencie chrztu świętego i w sakramencie bierzmowania – potem przychodzą inne[23]. Bóg, stwarzając człowieka, zastrzegł go dla siebie w sposób całkowity i człowiek nie może od tego uciec, nawet jeśli profanuje swoją egzystencję poprzez kult bożków, którymi dzisiaj są najczęściej: „posiadanie", „przyjemność", „władza"[24]. Kościół i świat potrzebowały i potrzebują świadectwa życia oddanego niewidzialnemu Bogu, potrzebują widzialnej aktywności chrześcijan, którzy żyjąc dla innych, czynią dobro, okazując różnorodną pomoc przez modlitwę, troskę o chorych, nauczanie. Swoją modlitwą umacniają Kościół. Swoją widzialną obecnością w świecie wskazują na istnienie rzeczywistości duchowej, dla której poświęcają wszystko. Fundamentalną motywacją

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy, że świeccy nie są ani kapłanami, ani zakonnikami: „pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele" (KK 31). Dokumenty soborowe zainspirowały do dalszej refleksji na temat świeckości. Uznano, że stan świecki w Kościele to stan podstawowy. Kapłani w relacji do świeckich pełnią rolę służebną, a zakonnicy i zakonnice mają być przykładem życia Ewangelią Szczególnie istotna jest adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II *Chistifideles laici*, która określa świeckich tak samo jak dokumenty soborowe (ChL 9).

21 A.A. Ballestrero, *Konsekracja*, Kraków 2000, s. 7–8. Żaden styl życia konsekrowanego nie powstał decyzją władzy Kościoła, lecz władza Kościoła, podążając z tchnieniem Ducha Świętego, porządkuje i zatwierdza przedkładane nowe formy życia chrześcijańskiego; zob. A.J. Nowak, *Teologia życia konsekrowanego*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 887.

22 Podaję za: R.E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań…*, dz. cyt., s. 22.

23 A.A. Ballestrero, *Konsekracja…*, dz. cyt., s. 18.

24 Tamże, s. 13–14.

wyboru takiego stanu życia w Kościele jest miłość, która potem realizuje się w każdym działaniu.

3. Nowe formy bezżeństwa we wspólnocie Kościoła

Każdego człowieka Pan Bóg powołuje do rozwoju, do przyjaźni z sobą, do uczestnictwa w życiu Kościoła, do świętości. Życie większości chrześcijan nie jest całkowicie ukierunkowane na sprawy wiary, gdyż mają inne zadania życiowe, które określa na przykład małżeństwo i rodzina, za inne sprawy są odpowiedzialni – mają inne powołanie. Jednak do niektórych osób Bóg kieruje szczególne wezwanie do oddania się Mu w sposób wyłączny, całkowity, radykalny, całą swoją istotą. Wtedy sprawami wiary przeniknięte jest całe życie człowieka, które winno stać się kultem, adoracją. Takiego powołania nie sposób zrozumieć do końca, jest szczególną tajemnicą. Dobrze rozumieją to ci, którzy usłyszeli takie wezwanie. Odpowiedzieć na nie można w różny sposób. Można zgłosić się do seminarium duchownego, można wstąpić do klasztoru, ale można też iść za Jezusem w całkowitym oddaniu, prowadząc życie świeckie.

Jako chrześcijanie wszyscy jesteśmy wezwani do tworzenia świata bardziej braterskiego, gdyż – jak przypomina Sobór Watykański II – Bóg jest początkiem i celem wszystkich ludzi[25]. W ramach pierwotnego i podstawowego powołania do miłości rodzą się powołania do odpowiednich stanów. Współcześnie pod wpływem impulsu Ducha Świętego, który „wieje tam, gdzie chce" (J 3, 8), człowiek może także oddać się całkowicie Bogu, żyjąc w pojedynkę i pozostając w zwykłych warunkach życia świeckiego.

3.1. Instytuty świeckie

Od ponad 60 lat istnieje całkiem nowa forma życia konsekrowanego, wciąż jeszcze mało znana – instytuty świeckie[26]. Istota tej formy życia polega na umiejętnym łączeniu konsekracji ze świeckością. Osoby, które od-

[25] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 92.

[26] Instytuty świeckie w Polsce wydobywają się z głębokiego utajenia. W roku 1999 odbył się na Jasnej Górze I Ogólnopolski Kongres Instytutów Świeckich, na którym ujawniło się około 30 takich wspólnot. W okresie komunizmu ukrycie było uwarunkowane politycznie, ale wynikało także z samego charyzmatu instytutów – i ten motyw jest wciąż aktualny. Dzisiaj ukrycie dotyczy tylko przynależności poszczególnych osób, gdyż jest to cechą charyzmatu. Natomiast nie zachowuje się dyskrecji co do istnienia instytutów; zob. *Specyfika i aktualność powołania do świeckiego życia konsekrowanego*, Rzym 1978, s. 12; KKK, nr 928.

czytały swoje powołanie do całkowitego oddania się Bogu, ale nie chcą wyróżniać się od innych strojem ani żadnymi zewnętrznymi symbolami, chcą żyć w oblubieńczej relacji z Chrystusem, ale zwyczajnie w warunkach świeckich, mogą odnaleźć swoje miejsce w instytucie świeckim. Ta forma życia została zaaprobowana oficjalnie przez Kościół na równi z dawnymi formami życia konsekrowanego, to znaczy z życiem zakonnym w rozmaitych jego postaciach i charyzmatach[27].

Instytuty świeckie są to wspólnoty świeckich kobiet, wspólnoty mężczyzn oraz kapłanów diecezjalnych, którzy zobowiązują się do życia według rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Członkowie wspólnoty instytutu nie mieszkają razem, nie prowadzą wspólnego życia. Mieszkają samotnie lub z bliskimi. Pracują zawodowo, utrzymują kontakty rodzinne i towarzyskie. Swe pragnienie całkowitego oddania się Bogu potwierdzają ślubami czystości (rozumianej jako życie w celibacie), ubóstwa i posłuszeństwa. Spotykają się systematycznie, ale nie często, na modlitwie i pogłębianiu swojej formacji. Ich misja polega przede wszystkim na uświęcaniu świata od wewnątrz. W świeckiej rzeczywistości służą Bogu i człowiekowi, zajmując się sprawami doczesnymi[28].

Cechą charakterystyczną tej formy życia jest łączenie miłości Boga i miłości świata, co wyraża się w konsekracji i świeckości. Pragną oni iść z Chrystusem wyznaczoną przez Niego drogą, jednak bez „opuszczania świata". Ich celem obok osobistego uświęcenia jest apostolstwo. Starają się przepajać duchem Ewangelii wszystkie ludzkie sytuacje w środowisku zamieszkania, w pracy i wszędzie tam, gdzie przebywają. Możliwość uczestniczenia w różnorodnych sprawach świata, by kierować go ku Bogu, jest szczególnym powołaniem świeckich osób konsekrowanych. Ich świadectwo życia chrześcijańskiego i wewnętrzna, głęboka, oblubieńcza więź z Chrystusem przeżywana w świeckim środowisku jest „zaczynem do wzmocnienia i wzrostu Ciała Chrystusa"[29]. Konsekracja nie ogranicza ich ani nie zawęża pola ich działania. Przybiera formę życia ukrytego na kształt zaczynu w cieście. Jest to odpowiedź na wezwanie Kościoła do uświęcania świata od wewnątrz[30].

---

27 Dokumenty fundamentalne dla tej formy życia konsekrowanego to: Pius XII, Konstytucja apostolska *Provida Mater Ecclesia*, 2 lutego 1947; Sobór Watykański II, Dekret o odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 11; KPK, kan. 710–730.

28 P. Walkiewicz, *Świeckość i konsekracja…*, dz. cyt., s. 39–40.

29 *Perfectae caritatis*, nr 11.

30 J. Szamocki, *Instytuty świeckie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 358–359.

Instytuty świeckie nie są naśladowaniem zakonów. Stanowią rzeczywistość odrębną, chociaż zachodzi między nimi wiele podobieństw. Konsekracja w zakonach związana jest z pewnym oddaleniem, wydzieleniem ze świata, natomiast konsekracja świecka z pozostaniem „w sercu" świata. Członkowie instytutów świeckich pracują w różnych zawodach. Konsekracja nie oddziela ich od stylu życia wspólnego wszystkim ludziom świeckim[31]. Taka obecność w świecie stwarza możliwości przepajania duchem Ewangelii wszystkich ludzkich sytuacji w środowisku zamieszkania, pracy i w rodzinach. Biorą oni udział w misji ewangelizacyjnej Kościoła, pozostając pośród świata[32]. Nie jest to świeckość w miejscu pracy, a konsekracja w domu. Nie jest to także świeckość dodana do konsekracji. Jest to wzajemne przenikanie się tych dwóch rzeczywistości, co wyrażają zamiennie używane terminy: „świeckość konsekrowana" i „konsekracja świecka". Specyfiką tej formy życia jest wzajemne przenikanie się trzech elementów: konsekracji, świeckości i apostolstwa.

3.2. Dziewice

Współcześnie odradza się znana w Kościele pierwotnym, indywidualna forma życia konsekrowanego w świecie – stan dziewic konsekrowanych. Dziewice składają ślub czystości na ręce biskupa i pozostają w samotnym (ale nie samotniczym) życiu, w swoim środowisku, bez zewnętrznego znaku oblubieńczej więzi z Chrystusem, pełniąc w nim rolę apostolską. Nie różnią się zewnętrznie od innych kobiet[33]. Pracują w różnych zawodach, wykonują prozaiczne codzienne prace domowe, ale żyją ze świadomością szczególnej przynależności do Boga, potwierdzonej ślubem czystości. Można powiedzieć, że wybrały drogę pod prąd, tak jak ich poprzedniczki z czasów apostolskich[34]. Świadczą o niewidzialnym świecie i wartościach,

[31] P. Walkiewicz, *Świeckość i konsekracja. Instytuty świeckie w 60 lat po ogłoszeniu „Provida Mater Ecclesia"*, Kraków–Radom 2008, s. 11.

[32] *Provida Mater Ecclesia*, nr 10, 12; KKK, nr 929; *Perfectae caritatis*, nr 11.

[33] Dziewice konsekrowane, podobnie jak mężatki, noszą obrączki. Biskup w czasie konsekracji mówi: „Przyjmij obrączkę, znak zaślubin z Chrystusem, i dochowaj nienaruszonej wierności Twojemu Oblubieńcowi, abyś mogła wejść na wieczne gody". Czasami posiadają jakąś namiastkę habitu. Ich indywidualną decyzję musi jednak zaaprobować biskup.

[34] Stan dziewic konsekrowanych jest w Kościele formą zarazem starą i nową, wprowadzoną ponownie do życia po Soborze Watykańskim II, po kilku wiekach przerwy. Ojcowie soborowi w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* w art. 80 zlecili odrodzenie stanu dziewic konsekrowanych w odniesieniu do kobiet świeckich. Sobór wrócił w tym względzie do początków. Obrzęd konsekracji dziewic poprawiono, a papież Paweł VI zatwierdził go Dekretem Świętej Kongregacji Kultu Bożego 31 maja 1970 roku. Dziewice konsekrowane mogą się zrzeszać, by wierniej wypełniać swoje powołanie; KPK, kan. 604, par. 2.

które często nie są rozumiane przez ten świat[35]. Przypominają o świecie przyszłym, do którego zdążamy, w którym nie będziemy się żenić ani za mąż wychodzić, gdzie człowiek będzie cały dla Boga (por. Mk 12, 25). Dziewictwo ze względu na królestwo Boże jest więc antycypacją życia eschatologicznego. Jest uprzedzającym znakiem „świata przyszłego". Pełni w Kościele misję prorocką, ponieważ ukazuje ostateczną sytuację człowieka, którego przeznaczeniem jest trwać na wieki z Chrystusem uwielbionym[36]. Swoją decyzją dziewice pokazują, że wyznanie Pawła: „wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana naszego" (Flp 3, 8), to nie zapis świadczący o sile wiary ludzi sprzed dwóch tysięcy lat, ale przekonanie podzielane i dzisiaj przez wiele kobiet, czego dowód dają wobec Kościoła i świata, składając oficjalnie, publicznie ślub czystości.

Dziewice nie tworzą wspólnot, żyją samotnie, chociaż mogą się zrzeszać, i są do dyspozycji Boga samego, który przez nie objawia swoją miłość potrzebującym, zagubionym, osamotnionym. Dziewice w sposób szczególny stają się wsparciem w duszpasterstwie parafialnym, w diecezji, w której mieszkają.

3.3. Wdowy i wdowcy konsekrowani

Inną formą życia samotnego chrześcijańskiego jest konsekrowane wdowieństwo. Ostatnio odrodziła się praktyka konsekracji wdów oraz wdowców, znana w czasach apostolskich. W czasie Synodu Biskupów w Rzymie w roku 1994 papież Jan Paweł II przywrócił stan wdowieństwa konsekrowanego. W adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* (1996) pisze: „Osoby te [wdowy i wdowcy], składając wieczysty ślub czystości, przeżywanej jako znak królestwa Bożego, konsekrują swój stan życia, aby poświęcić się modlitwie i służbie Kościołowi"[37]. Taki stan życia ma na celu służbę Bogu w większej wolności serca, ciała i ducha[38].

Wdowy i wdowcy konsekrowani żyją samotnie lub przy swoich rodzinach. Każdego dnia uczestniczą we Mszy świętej, rozważają Pismo Święte, prowadzą liturgię godzin, adorują Najświętszy Sakrament – wszystko po to, by pogłębić więź z Chrystusem i żyć Ewangelią na co dzień. Chętnie po-

[35] M. Matuszewski, *Dziewictwo – nie dziewictwo*, http://adonai.pl/powolanie/drukuj.php?id=132, (dostęp: 10 stycznia 2009).
[36] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 16.
[37] *Vita consecrata*, nr 7.
[38] S. Gadecki, „*Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje*", dz. cyt.

magają swoim rodzinom i innym ludziom. Służą bezinteresowną pomocą ludziom samotnym, cierpiącym, chorym w ich mieszkaniach, włączają się w różnorodną działalność charytatywną. Życie wypełnione świadomością szczególnej więzi z Chrystusem sprawia, że osoby takie nigdy nie czują się samotne. Bóg uświęca ich stan życia i obdarza specjalną łaską, by bardziej świadomie i odpowiedzialnie włączały się w dzieło zbawcze Chrystusa, przez czyny miłości i zwłaszcza przez modlitwę.

Przetwarzanie świata od wewnątrz prowadzi przez serce. Jest to bardzo dyskretna forma świadectwa, która wypływa z samej natury powołania osób świeckich do całkowitego oddania się Bogu. Osoby tak poświęcone Bogu kontynuują dzieło zbawienia, przekazując miłość Chrystusa poprzez swą obecność w świecie, w zwyczajnym środowisku życia, nie wyróżniając się zewnętrznie spośród pozostałych chrześcijan[39]. Trzeba zaznaczyć, że jednak nie wystarczy prosty przykład szlachetności, kompetencji i wierności obowiązkom. Aby być w świecie znakiem Jego miłości, trzeba patrzeć na świat i ludzi jakby oczami Chrystusa. To jest sensem, celem i wartością chrześcijańskiej konsekracji przeżywanej w świecie[40]. Trzeba ukochać cały świat w Bogu, obejmując wszystkich tą samą czystą miłością, nie żądając od nich dowodów przywiązania – a to nie jest łatwe.

3.4. Pustelnicy

W Kościele katolickim oprócz konsekrowanych dziewic żyjących samotnie w świecie są także pustelnicy. Nie ma męskiego odpowiednika „dziewic", jest – pustelnik albo asceta. Wybranie drogi życia pustelniczego to odrębne i wyjątkowe powołanie.

Współczesne chrześcijańskie pustelnicze (samotnicze) życie jest świadectwem o łasce Chrystusa w życiu pustelnika, które jest życiem radosnym i szczęśliwym; świadectwem o tym, że w samotności można odnaleźć pokój i więź duchową z innymi ludźmi i z Bogiem. Człowiek z natury swojej nie potrafi żyć szczęśliwie bez miłości, przeżywa wtedy osamotnienie. Życie pustelnika jest życiem miłości, a nawet, jak pisze Tomasz Merton,

[39] Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja: Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej *Essential elements* (1983), nr 9, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od „Vaticanum II" do „Vita consecrata"*, dz. cyt., s. 228.

[40] Jan Paweł II, *Do uczestników Międzynarodowego Sympozjum Instytutów Świeckich* (Rzym, 1 lutego 1997), w: *Z Chrystusem w świecie. Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. M. Chmielewski i in., Lublin 1997, s. 184–185; tenże, *Do III Światowego Kongresu Instytutów Świeckich* (Castel Gandolfo, 28 sierpnia 1984), w: tamże, s. 168–169.

„szczególnej miłości – a miłość nigdy nie jest abstrakcyjna"[41]. Samotnik oznajmia: „Doznałem i doświadczyłem Bożej dobroci w Chrystusie w taki sposób, że nie mam innego wyjścia jak ta całkowita odpowiedź, to powierzenie siebie samotnemu życiu z Bogiem w pustelni. I to świadectwo jest równocześnie najczystszym aktem miłości w stosunku do innych ludzi, moim darem dla nich, moim udziałem w ich radości płynącej z poznania Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, udziałem w ich świadomości, że Królestwo Chrystusa jest pośród nas"[42].

Samotność współczesnego pustelnika ma znaczenie głównie profetyczne, charyzmatyczne. Merton nazywa pustelnika prorokiem wolności i wyjaśnia, że skoro człowiek może żyć szczęśliwie bez ciągłego przytulania się do jakiejś osoby, instytucji czy nałogu, to niewątpliwie stanowi obietnicę wielkiej wolności i autonomii dla innych. Zwłaszcza dla uzależnionych od struktur społecznych, kaprysu otoczenia, opinii, mody[43]. Tajemnicą pustelnika jest wielka prostota, życie bez ozdób w surowym świecie. „Chrześcijański samotnik zostaje sam na sam z Bogiem – pisze Merton – by w walce rozstrzygnąć kwestię, kim naprawdę jest, by przestać używać maski, która wciąż podąża za nim"[44]. Oddalając się od gwaru codzienności, potrafi istnieniu nadać niezwykle intensywny sens.

Pustelnicy nie zawsze składają publicznie profesję trzech rad ewangelicznych, ale przez oderwanie od świata świadczą o jego przemijalności, a przez post i pokutę wskazują na wartości nieprzemijające. W Kodeksie Prawa Kanonicznego czytamy: „Pustelnicy przez surowe odsunięcie się od świata, milczenie, samotność, gorliwą modlitwę i pokutę poświęcają swoje życie na chwałę Boga i zbawienie świata"[45]. „Ukazują oni każdemu wewnętrzny aspekt tajemnicy Kościoła, którym jest osobowa bliskość z Chrystusem"[46]. Ukryte przed światem życie pustelnika jest więc milczącym przepowiadaniem Chrystusa, który stał się dla niego wszystkim.

W dzisiejszym pełnym hałasu świecie życie pustelnika jest apelem o modlitwę, która wymaga od każdego pewnej samotności i odosobnienia, spokoju i ciszy, aby w głębi swojego wnętrza spotkać się z Bogiem. Jego życie jest zatem głosem, wezwaniem dla każdego do wejścia w głąb siebie, w swoją tajemnicę, i zawierzenia Bogu. Słowa Jezusa „Pójdź za Mną" odno-

41 T. Merton, *Chrześcijańska samotność*, „Znak" 1991, nr 4, s. 25.
42 Tamże.
43 Tamże, s. 23.
44 Tamże, s. 22.
45 KPK, kan. 605.
46 KKK, nr 921.

szą się przecież do każdego człowieka w każdym stanie życia, także w małżeństwie.

3.5. Samotność niekonsekrowana

Pewien młodzieniec przyszedł do mędrca z pytaniem: „Powiedz, starcze, czy warto się żenić?". Na to mędrzec odpowiedział: „Synu, bez względu na to, co zrobisz, będziesz żałował"[47]. W tym humorystycznym stwierdzeniu jest zawarta prawda o trudzie ludzkiego życia w każdym stanie – co jest skutkiem grzechu pierworodnego, który sprawił, że relacje międzyludzkie przestały być łatwe. Oddanie się drugiej osobie jest zaburzone egoizmem i pragnieniem dominacji[48]. Także życie w pojedynkę może być pełne smutku, narzekań, złości i zazdrości, jeśli zamiast zaufania Bogu zawierzymy naszym własnym schematom i receptom na szczęście, jeśli oddzielimy się od Boga. Wielu ludzi żyje w samotności, ale jej nie znoszą, nie kochają jej, gdyż nie daje im ciszy, skupienia, wręcz przeciwnie – budzi lęk. Jest to wówczas tylko osamotnienie. Merton stwierdza, że człowiek, który boi się samotności, będzie zawsze sam, chociażby ciągle otaczał się ludźmi[49].

Współcześnie istnieje duża grupa osób samotnych niekonsekrowanych, które nie żyją w związku małżeńskim i nie mają narzeczonego czy narzeczonej ani stałego partnera – popularnie nazywane są singlami (ang. *single* – pojedynczy, sam jeden, oddzielny). Czy jednak są to single z wyboru, czy z konieczności? Czy tylko „na razie", czy na zawsze? Różne są motywy i sytuacje, które skłaniają do życia w pojedynkę. Większość samotnych nie wyklucza trwałego związku z płcią przeciwną, ale odkładają go na później[50]. Czasami samotność jest zjawiskiem przymusowym, a wtedy rodzi w sercu człowieka różnorodne frustracje. Dotyczy to osób porzuconych przez współmałżonka, owdowiałych, tych, które nie znalazły życiowego partnera albo skazane są na życie w pojedynkę z powodu choroby czy niepełno-

[47] Podaję za: R. Tyśnicki, *Życie w pojedynkę – błogosławieństwo, czy przekleństwo?*, http://dlajezusa.pl/dj/materialy/slowo-prawdy/tematycznie/91-zycie-chrzescijan/323-zycie-w-pojedynke-blogoslawienstwo-czy-przeklenstwo (dostęp: 12 czerwca 2010).

[48] Tamże.

[49] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą…*, dz. cyt., s. 272.

[50] D. Kowalczyk wśród przyczyn życia w pojedynkę wymienił między innymi: pragnienie materialnej niezależności, ułatwienie sobie kariery zawodowej, szybsze bogacenie się, ale także bolesne wcześniejsze doświadczenia w bliższych relacjach czy wreszcie tylko chwilowy brak „drugiej połowy" i poszukiwania właściwego partnera życiowego; D. Kowalczyk, *Single w oczach Boga*, „Życie Duchowe" 2008, nr 55, s. 4–5. Badania przeprowadzone wśród młodzieży wykazały, że zdecydowana większość młodych kobiet i mężczyzn (studentów czwartego i piątego roku) widzi się w roli męża/żony oraz ojca/matki; D. Ruszkiewicz, *Młodzież o życiu w pojedynkę*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 2006, nr 4, s. 27–32.

sprawności. Każda z tych sytuacji, jeśli zostanie zaakceptowana, przyjęta, może stać się błogosławieństwem zarówno dla osoby samotnej, jak i dla jej otoczenia, gdyż jest szansą obustronnego wyzwolenia miłości braterskiej i troski[51]. Osoby żyjące w bezżeństwie niewątpliwie stają wobec zadania, aby będąc w tym stanie życia – wzrastać i spełniać się w swoim człowieczeństwie. Nie przegrać życia, lecz przeciwnie, uczynić je atrakcyjnym i pełnym pasji[52]. Możliwości tkwią w samym człowieku i w Bożej łasce, ale trzeba mieć przeświadczenie o swojej wartości niezależnie od zewnętrznych czy wewnętrznych uwarunkowań. Trzeba szukać, próbować i podejmować decyzje, biorąc za nie odpowiedzialność – tak wyraża się wolność człowieka i jego zdolność do tworzenia (twórczości).

Samotność niechciana koncentruje się na sobie, chce zagarnąć wszystko dla siebie: przywileje, przyjemności i dobra, ale też wprowadza w stan udręki. Jeśli ktoś zamknie się w swojej samotności, zwróci się ku sobie, zostanie, jak twierdzi Merton, „uwięziony we własnym wnętrzu" i niezdolny do wdzięczności, która jest przejawem dojrzałości człowieka[53]. Poczucie wewnętrznej wolności, wdzięczność i ufność to, zdaniem autora, najpewniejsze oznaki, że człowiek jest we właściwym miejscu, że realizuje swoje powołanie[54].

Wybór samotności niekonsekrowanej to jedna z form życia czynnego, które może być życiem apostolskim i nie jest sprzeniewierzeniem się woli Bożej. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele poucza, że osoby niezwiązane małżeństwem mogą także „w niemałym stopniu przyczynić się do świętości i pracy w Kościele"[55]. Jednak, jak zauważa ks. Rogowski, jest to stwierdzenie bardzo oszczędne, świadczące o tym, że w Kościele ciągle istnieje przekonanie o niewielkim znaczeniu ludzi samotnych w tejże wspólnocie[56].

Rozpatrując rolę ludzi żyjących w bezżeństwie, warto odwołać się do danych statystycznych, które ukazują, że od 80 do 90 procent wolontariuszy to osoby samotne, żyjące w pojedynkę, które realizują się, żyjąc dla innych i sami czerpią z ich bogactwa[57]. Podstawowym ewangelicznym kryterium oceny „singla" (jak przy każdym innym sposobie życia) jest miłość, o jakiej

---

51 R. Tyśnicki, *Życie w pojedynkę – błogosławieństwo, czy przekleństwo?*, dz. cyt.
52 M. Białkowska, *Single nie przegrywają*, „Przewodnik Katolicki" 2010, nr 25, s. 42.
53 T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą…*, dz. cyt., s. 174.
54 Tamże, s. 175; 294–295.
55 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 41.
56 R.E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań. Powołanie do życia w samotności…*, dz. cyt., s. 24.
57 J. Prusak, *Powołanie do bycia singlem*, „Życie Duchowe" 2008, nr 55, s. 19.

pisze św. Paweł w Hymnie o miłości[58]. Jeśli życie jest wypełnione miłością, to nie jest istotne, w jakim stanie cywilnym znajduje się osoba. Życie taką miłością wymaga troski o stały rozwój duchowy i psychologiczny i stałe otwarcie na Boga i bliźniego. Powiedzenie św. Augustyna „Kochaj i rób, co chcesz" odnosi się do tak rozumianej miłości. Ona uchroni przed zdziwaczeniem, ekscentryzmem, zgorzknieniem, izolacją. Jeśli osoba samotna zaufa Bogu, On uczyni samotność przywilejem, błogosławieństwem. Kochając, człowiek może pomóc drugiemu objawić istniejące w nim dobro, uczynić go lepszym i godnym miłości w jego własnych oczach.

Wiele kobiet i mężczyzn świeckich w swoim samotnym życiu oddawało i oddaje życie innym, budząc w nich wiarę i nadzieję, zaspokajając ich życiowe potrzeby, których sami zaspokoić nie mogą. Chcę tu wspomnieć o Marii Grzegorzewskiej[59], Januszu Korczaku[60], Natalii Tułasiewicz[61], Jeanie Vanierze[62] i wielu nauczycielach oddanych wychowaniu i opiece dzieci i młodzieży. Są to najczęściej osoby uduchowione i spełnione, gdyż nie żyły dla siebie. Ich energia miłości została całkowicie ukierunkowana na innych. Taka postawa daje poczucie integracji i więzi ze społecznością ludzką. Nadto sama miłość wzrasta w człowieku w miarę dobrowolnego udzielania się innym. Merton pisze: „W ekonomii miłości Bożej posiada-

58 D. Kowalczyk, *Single w oczach Boga…*, dz. cyt., s. 6.

59 Maria Grzegorzewska (1888–1967), pedagog w służbie dzieci niepełnosprawnych. Twórca polskiej pedagogiki specjalnej. Całej jej życie było służbą w dziele wychowania i przygotowania do życia społecznego dzieci z różnego rodzaju zaburzeniami rozwojowymi. Dla wszystkich, którzy ją znali, była wzorem pedagoga z powołania, cechującego się miłością człowieka, kochającego swe powołanie; E. Tomasik, *„Ocalić od zapomnienia…" Maria Grzegorzewska w relacjach ze współczesnymi*, Warszawa 1998.

60 Janusz Korczak, pedagog, lekarz, pisarz, działacz społeczny. Prowadził żydowski Dom Sierot w Warszawie. Podczas eksterminacji Żydów w czasie II wojny światowej nie skorzystał z możliwości uratowania się. Opiekował się dziećmi do końca. Wraz z dwustuosobową grupą dzieci zginął w obozie koncentracyjnym w Treblince w 1942 roku. Korczak nie założył rodziny, gdyż chciał całkowicie oddać się pracy pedagogicznej. Powiedział: „Za syna obrałem ideę służenia dziecku i jego sprawie". Łączył pracę pedagogiczną i lekarską z twórczością pisarską; J. Tarnowski, *Korczak Janusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2002, s. 833–834.

61 Natalia Tułasiewicz, świecka apostołka wśród polskich robotników wywiezionych do pracy w Niemczech podczas II wojny światowej. Potrafiła heroicznie żyć i poświęcić życie dla Boga i ludzi. Z wyrokiem śmierci odesłana do hitlerowskiego obozu koncentracyjnego Ravensbrück, gdzie zginęła 31 marca 1945 roku. Prekursorka apostolatu ludzi świeckich, zaliczona w poczet błogosławionych przez Jana Pawła II w czerwcu 1999 roku; N. Tułasiewicz, *Być poetką życia. Zapiski z lat 1938–1943*, Poznań 2006.

62 Jean Vanier – wielki współczesny orędownik osób z upośledzeniem umysłowym. Założyciel i moderator wspólnot „Arka" oraz wspólnot ruchu „Wiara i Światło", skupionych wokół osób z niepełnosprawnością intelektualną. To im poświęcił swoje życie. Z nimi zamieszkał i dzieli ich los na co dzień. Przypomina współczesnemu światu o znaczeniu relacji międzyludzkich i o tym, że słabi, odrzuceni, upośledzeni – mogą być dla „silnych" duchowym wsparciem; K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka*, Kraków 2008.

my tylko tyle, ile dajemy […]. Im więcej pragniemy dać siebie w miłości, tym więcej miłości będziemy mieli do ofiarowania. A im więcej dajemy, tym bardziej rzeczywiste staje się nasze istnienie. Gdyż Bóg obdarza nas bogactwem istnienia proporcjonalnie do miary dawania, która nam została przeznaczona"[63]. Czerpanie ze źródła miłości potrzebuje chwil odosobnienia i samotności, wypełnionej Bożą obecnością. Z takich chwil wyrasta duchowa więź z innymi ludźmi, zarówno żyjącymi na ziemi, jak i w wieczności. Taka samotność nigdy nie jest osamotnieniem.

Powołanie do życia w samotności jest więc typowym powołaniem ludzi świeckich. To Sobór Watykański II rozpostarł horyzont zaangażowania laikatu w misję Chrystusa: kapłańską, prorocką i królewską. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy: „ludzie świeccy szczególnie są powołani do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się może solą ziemi"[64]. Apostolstwo świeckich wynika z samego powołania chrześcijańskiego, w którym kontynuowane jest powołanie do miłości realizowane w życiu samotnym.

4. Uwarunkowania płodności duchowej w życiu samotnym

Człowiek został stworzony na Boże podobieństwo, gdyż Stwórca zapragnął, aby człowiek, w odróżnieniu od innych stworzeń, był podobny do Niego. Ma więc on coś z nieskończonej transcendencji, ale ma w sobie także coś materialnego, ziemskiego, co czyni go podobnym do całego stworzenia. Akt stworzenia uczynił człowieka własnością Boga, który objawił mu się jako Pan, ale ta relacja ma charakter komunii, dlatego człowiek nie może rozwijać się w pełni bez Boga[65]. Potrzebuje Boga, aby żyć we wspólnocie „z drugimi" i „dla drugich". Na taki kierunek rozwoju człowieka uwrażliwiał Jan Paweł II[66]. Jest to kierunek zgodny z naturą ludzką, gdyż Bóg, który jest miłością (por. 1 J 4, 8), stworzył człowieka dla miłości, a istotą miłości jest dawanie, udzielanie się, dzielenie się swoim istnieniem. Miłość jest zatem pierwotnym i fundamentalnym powołaniem człowieka, które konkretyzuje się w relacjach do Boga i do ludzi. Każdy człowiek

[63] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą…*, dz. cyt., s. 201.
[64] *Lumen gentium*, nr 33.
[65] A.A. Ballestrero, *Konsekracja…*, dz. cyt., s. 12–13.
[66] Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO „Wychowanie jest pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury"* (Paryż, 2 czerwca 1980), w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, Warszawa 2000, s. 130.

jest zobowiązany do takiej miłości[67]. Ks. Rogowski, pisząc o powołaniu do życia w samotności, uściśla, że jest to „powołanie do miłości realizowanej w samotności"[68]. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II napisał: „Człowiek bezżenny, chociaż wyrzeka się płodności fizycznej, staje się płodny duchowo, staje się ojcem i matką wielu, współpracując w dziele kształtowania się rodziny wedle zamysłu Bożego"[69].

Wzrastanie człowieka w miłości, w każdym powołaniu, potrzebuje chwil ciszy i samotności, ale nawet do tych chwil człowiek musi dojrzeć, żeby je docenić. Dopiero na pewnym etapie rozwoju osobowego, co może się zdarzyć także w młodym wieku – zaczyna odkrywać samotność jako wartość, jako przestrzeń życia wewnętrznego, staje się zdolny cenić ją i akceptować[70]. Życie chrześcijańskie wymaga pielęgnowania samotności jako daru. Dopiero z tak przeżywanej samotności może rodzić się służba dla innych. Natomiast dla powołanych do życia w samotności służba dla innych jest charyzmatem i czyni z osób samotnych wielki potencjał apostolski. Wszelkie apostolstwo jest wynikiem zdrowego, pogłębionego życia religijnego. Bez troski o głębokie życie wewnętrzne apostolstwo staje się czymś sztucznym i krótkotrwałym, gdyż nie wynika organicznie z duchowości. Będzie trwało do pewnego etapu i człowiek się zmęczy, wypali, gdyż sam dla siebie nie stanowi źródła siły.

Apostolstwo osób samotnych jest przede wszystkim apostolstwem świadectwa, osobistym oddziaływaniem w bezpośrednich relacjach, dlatego tak ważny jest klimat wzajemnych odniesień. W stylu relacji międzyludzkich znajduje swe odbicie miłość, która, jak pisze Merton, „polega nie tylko na skutecznej woli zewnętrznego czynienia dobrze innym, ale także odkrycia w nich jakiegoś dobra, które mogłoby znaleźć oddźwięk w nas samych"[71].

W procesie kształtowania duchowości osoby samotnej akcentowany jest zwłaszcza aspekt służby człowiekowi, postawa służby, duch służby. Nie zakładając własnej rodziny, nie wiążąc się przez małżeństwo, żyjąc w pojedynkę w świecie, nie musi ona brać pod uwagę oczekiwań drugiej osoby, nie musi rezerwować czasu dla spraw rodzinnych, może wielu ludzi wspierać w ich potrzebach. Może – pod warunkiem, że pogłębia swój

[67] R.E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań. Powołanie do życia w samotności…*, dz. cyt., s. 9–10.
[68] Tamże, s. 10.
[69] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), nr 16, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 63–160.
[70] E. Sujak, *Celibat w świecie…*, dz. cyt., s. 115.
[71] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą…*, dz. cyt., s. 207.

światopogląd i zaufanie do nauki Jezusa Chrystusa, i przyjmuje ją w pełni, nie fragmentaryczne. Konsekwencją takiego ukierunkowania stanie się przyjęcie hierarchii wartości, jaką głosi Jezus, na wzór św. Pawła, który powiedział: „ja żyję, ale właściwie już nie ja, bo żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). Apostoł mógł tak powiedzieć, ponieważ przejął od Chrystusa Jego patrzenie na rzeczywistość, Jego hierarchię wartości[72]. Poznanie Jezusa Chrystusa jest konieczne przede wszystkim ze źródeł, a więc z Ewangelii i z tradycji chrześcijańskiej pierwszych wieków. Bp I. Tokarczuk zachęca do takiej lektury Ewangelii, aby czytając, stać się jak szukający prawdy słuchacz siedzący u stóp Jezusa. Jego otwartość i zaufanie świadczą o prawdziwie dziecięcej postawie, która prowadzi do wdzięczności za wszystko, co człowiek otrzymał od Niego[73]. Pełna wydajność życia wewnętrznego zaczyna się od wdzięczności za własne życie. Wdzięczność prowadzi wprost do życia sakramentalnego: spowiedzi świętej i Eucharystii, która jednoczy nie tylko z Bogiem, ale z całym środowiskiem społecznym, prowadzi do komunii z ludźmi, i „dąży do zatracenia siebie w Chrystusie"[74]. To Chrystus ze służby człowiekowi uczynił znak rozpoznawczy chrześcijaństwa. Uczniów Jezusa można rozpoznać po odnoszeniu się do drugiego człowieka. Emblematy religijne noszone na ciele ani nawet praktyki religijne nie świadczą o więzi z Bogiem, bo mogą być powierzchowne, zafałszowane. Jednak gdy ktoś rzeczywiście ma wielki szacunek do drugiego człowieka, jest otwarty i wrażliwy na jego potrzeby, to miłość Boga jest w nim[75].

E. Sujak podkreśla, że człowiek samotny jest wolny od zadań, jakie ma człowiek żyjący w małżeństwie; wolny od współodpowiedzialności za małżonka; wolny od wieloletniego pielęgnowania i wychowywania dzieci; wolny od tworzenia i utrzymywania domu oraz odpowiedniej w nim atmosfery. Ta wolność „od…", wyjaśnia autorka, staje się wolnością „dla…" potrzebujących, szukających pomocy czy oparcia[76]. W małżeństwie taka otwartość na potrzeby innych i gotowość pomocy jest ograniczona odpowiedzialnością za własną rodzinę. Większa dyspozycyjność osoby samotnej, która pragnie jak najwierniej wypełniać wolę Bożą, czyni ją bardziej otwartą na wszystkich ludzi, przez co jej życie może zyskać szczególną płodność. Wielorakie charyzmaty wielu kobiet i mężczyzn całkowicie oddanych sprawie Królestwa Bożego bardzo ubogacają wspólnotę chrześcijańską.

---

72 I. Tokarczuk, *Pogłębienie życia religijnego kobiet samotnych*, mps w posiadaniu autorki, s. 2–6.
73 Tamże, s. 6–9.
74 T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*…, dz. cyt., s. 289.
75 I. Tokarczuk, *Pogłębienie życia religijnego kobiet samotnych*…, dz. cyt., s. 17–18.
76 E. Sujak, *Celibat w świecie*…, dz. cyt., s. 112.

Samotne osoby potrzebują formacji duchowej. Przede wszystkim takich form, jak dni skupienia, rekolekcje – w miarę możności zamknięte – stała pomoc duchowa w konfesjonale. Człowiek, jako że jest istotą także cielesną, nie tylko duchową, ciągnie ku wartościom materialnym, chciałby hołdować swojemu ciału. Duchowe lenistwo prowadzi do zniechęcenia, wtedy trud staje się coraz bardziej nieznośny, pryska radość życia. Wewnętrzna inercja ku wartościom doczesnym nie pozwala odnajdywać radości w wartościach duchowych[77]. Ktoś taki jest stale niezadowolony, łatwo się męczy podjętymi zadaniami i obowiązkami, szuka ulgi i zaspokajania własnych potrzeb. Wtedy samotność jawi się jako jałowa, bezsensowna. W teologii duchowości takie objawy nazywane są duchowym kryzysem[78]. Człowiek się męczy, szuka pocieszenia, wchodząc w różnego rodzaju powierzchowne więzi, które są „zakrzykiwaniem" samotności. Taka „zakrzyczana" samotność wyrasta na wyjałowionym życiu – stwierdza M. Zawada[79]. Druga osoba spełnia funkcję balsamu albo wentyla bezpieczeństwa. Autor dodaje, że potrzeba czyjejś bliskości może przybrać charakter nawet obsesyjny, a pozostanie samemu napełnia przerażeniem. E. Sujak wskazuje na jeszcze inny sposób przezwyciężania samotności. Polega on na koncentrowaniu się na potrzebach i pragnieniach innych, aby je zaspokajać. To pozwala odczuć, że jest się potrzebnym czy nawet niezbędnym komuś innemu. Autorka stwierdza, że taka postawa jest wysoko ceniona i społecznie nagradzana. Jednakże oba sposoby pogłębiają uzależnienie od drugiego człowieka. W pierwszym wypadku przeżywanie własnej wartości uzależnione jest od akceptacji innych; w drugim od tego, czy jest się niezbędnym[80].

Zdolność do znoszenia samotności bez utraty poczucia własnej wartości i sensu życia uważa się dzisiaj za jedno z kryteriów osobowej dojrzałości człowieka, a także za gwarancję harmonii małżeńskiej. Człowiek jest samotny, gdy nie potrafi pielęgnować więzi z Bogiem i ludźmi. Nieumiejętność pielęgnowania więzi międzyludzkich pogłębia poczucie samotności nie tylko człowieka żyjącego w celibacie.

Dojrzałość wyraża się m.in. wewnętrzną wolnością emocjonalną, brakiem zniewolenia własnymi uczuciami czy popędami. Człowiek oczywiście nie wyzwoli się od uczuciowego przeżywania, gdyż uczucia są cechą ludzką. K. Rahner SJ, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, akcentuje,

---

77 M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością…*, dz. cyt., s. 207–208.
78 Tamże, s. 209.
79 Tamże, s. 104.
80 E. Sujak, *Celibat w świecie…*, dz. cyt., s. 116.

że jest rzeczą niemoralną tłumienie w człowieku uczuć[81]. Spychanie uczuć do podświadomości jest bezsensowne, ponieważ – jak zauważa J. Augustyn – wychodzą one na zewnątrz w innej, zwykle gorszej postaci. Nieraz wysoką cenę za to płacą ludzie zewnętrznie poprawni i nienaganni, gdy jednocześnie są zamknięci w sobie, wewnętrznie spięci i drażliwi na swoim punkcie. Taka sytuacja może prowadzić do znerwicowania oraz chorób somatycznych[82]. Nieakceptowanie swoich uczuć jest brakiem akceptacji samego siebie i buntem przeciwko sobie. Nieakceptacja uczuć staje się źródłem podwójnej agresji: na samego siebie i na innych, czyli jest źródłem depresji i agresji wobec innych[83]. Rejestrując doznania uczuciowe i akceptując je w sobie, człowiek staje się zdolny nie ulegać im w swoich zachowaniach i decyzjach[84]. Praca nad sobą i rozwój rozpoczyna się więc od dostrzegania swoich uczuć – zwłaszcza tych, których się człowiek najbardziej boi i przed którymi chciałby uciec. I tak – paradoksalnie – nie dostrzegając swoich uczuć, można kierować się nimi w życiu[85]. Nie jest łatwo przyznać się przed sobą i przed Bogiem do uczuć odsłaniających jakąś prawdę o nas, np. irytacji, gniewu, agresji, depresji, wyniosłości, zazdrości, pożądania, lęku itd. Fałszywa świętość polega między innymi na braku akceptacji swego świata psychicznego i ucieczce od siebie w świat religijnej iluzji. Zepchnięcie do podświadomości nieprzyjemnych dla człowieka odczuć i myśli może być fałszywie interpretowane jako znak własnej doskonałości[86]. Z uczuciami, nawet najbardziej negatywnymi, nie trzeba nerwowo walczyć, nie trzeba ich odrzucać z lękiem, ale wejść w nie świadomie, aby je najpierw zaakceptować, a później kontrolować.

Każda więź międzyludzka wymaga świadomej uwagi, a szczególnie odnosi się to do więzi, które nie mają naturalnego wsparcia w pożądaniu erotycznym, czy więzi krwi, jak to ma miejsce w rodzinie. Człowiek oddany Bogu może być samotny w znaczeniu społecznym, może także odczuwać brak obecności bliskiej osoby i jej troskliwości, nie będzie jednak nigdy czuł się opuszczony i pozostawiony samemu sobie – dopóki trwa jego wiara[87]. Przezwyciężeniu poczucia osamotnienia pomaga umiejętność modlitwy wstawienniczej za innych ludzi. To ożywia duchowo, daje poczucie solidarności i użyteczności.

[81] Podaję za: J. Augustyn, *Uczucia. Lęk*, Kraków 1992, s. 53–54.
[82] Tamże, s. 53–54.
[83] Tamże, s. 55.
[84] E. Sujak, *Celibat w świecie…*, dz. cyt., s. 115.
[85] J. Augustyn, *Uczucia. Lęk*, dz. cyt., s. 56.
[86] Tamże, s. 54–55.
[87] E. Sujak, *Celibat w świecie…*, dz. cyt., s. 116.

Osoba samotna, która przyjęła, zaakceptowała, pokochała swój stan życia, chociaż rezygnuje z miłości małżeńskiej, nie zamyka się na życie. Ona czuje się powołana do świata, w którym sam Syn Boży stał się człowiekiem, aby świat miał życie bardziej prawdziwe i pełniejsze. Samotność wybrana i umotywowana potrzebą większego zaangażowania dla dobra innych jest ogromną wartością. Jeśli wybór życia samotnego w świecie został potwierdzony złożeniem ślubów, wówczas tym bardziej osoba wyraża wolę zaangażowania się w sprawy Kościoła odpowiednio do własnych darów i zdolności. Osoby samotne muszą być jednak świadome zagrożeń dla życia wewnętrznego, które mają bezpośrednie przełożenie na płodność duchową. Chodzi zwłaszcza o ustrzeżenie się przed postawą konsumpcyjną, z której wynikają wszystkie inne: szukanie wygód, przyjemności, łatwego szczęścia i godzenie tego z chrześcijaństwem. Jest to wtedy pomieszanie wartości, konformizm i swoista asekuracja, a w konsekwencji marazm duchowy i powierzchowność w życiu i działaniu, niedające poczucia spełnienia i radości życia.

5. Bezżeństwo w relacji do małżeństwa

Osoby bezżenne i osoby zamężne, które tak odczytały swoje powołanie, tworzą dwa odrębne stany. Jedne wybrały czystość w celibacie, drugie mają realizować czystość w pożyciu małżeńskim. Mają dążyć różnymi drogami do pełni miłości chrześcijańskiej w swoim życiu i świadczyć o miłości Chrystusa. Nie można więc zbytnio oddzielać zadań osób samotnych od zadań osób żyjących w związku małżeńskim, chociaż są to zupełnie odrębne stany.

Obecnie sprawą szczególnej wagi jest, aby rodzina była dobrze uformowana i żyła według zasad Ewangelii. Toteż zadania osób bezżennych można rozpatrywać w płaszczyźnie współdziałania w urzeczywistnianiu zadań rodziny chrześcijańskiej. Osoby bezżenne żyjące w dziewictwie, dając świadectwo wierności Chrystusowi, wspierają wierność małżonków, gdyż pokazują, że nierozerwalność małżeństwa jest możliwa, skoro można z pomocą łaski żyć poza małżeństwem w doskonałej wstrzemięźliwości[88]. Dziewictwo osób samotnych przypomina małżonkom, że ich małżeństwo jest strukturą przejściową, gdyż związaną z tym światem, nie ma jej w świecie przyszłym, ku któremu wszyscy zmierzamy. Małżonkowie z ko-

[88] *Dziewictwo a małżeństwo*, http://www.isnr-ng.uksw.edu.pl/slownik/dziewictwo.htm (dostęp: 25 czerwca 2010).

lei przypominają bezżennym, że miłość w życiu człowieka powinna być płodna i przynosić owoce[89].

Na tle przemian i przewartościowań w świecie współczesnym zaciera się coraz bardziej różnica między małżeństwem świeckim a chrześcijańskim. Ginie świadomość, że małżeństwo chrześcijańskie jest związkiem dwojga z Bogiem, a nie tylko ich ludzką umową. Współcześnie, gdy obserwujemy rechrystianizowanie życia rodzinnego i społecznego, obecność w tych środowiskach osób całkowicie oddanych uświęceniu świata ma wartość nadprzyrodzoną. Osoby te swoją obecnością wprowadzają ducha Bożego do takich miejsc i okoliczności, gdzie nie może dotrzeć ani kapłan, ani zakonnik.

W istocie realizacja powołania do miłości w życiu samotnym winna mieć na celu zawsze chwałę Boga i pełnienie Jego woli. Oznacza to bycie dla każdego siostrą, bratem, przyjacielem o każdej porze, przy wszystkich okazjach i we wszystkich sytuacjach. Taka osoba wie, że powinna szukać ustawicznie Chrystusa i wzorować się na tym, który nie miał swego domu, który jadał ze wszystkimi i był przyjacielem wszystkich, nie wiążąc się z nikim w sposób szczególny[90].

Osoby samotne w parafii mogą wydatnie wspierać kapłanów, włączając się w duszpasterstwo rodzin. Młodzi ludzie powinni otrzymać od Kościoła pomoc w znalezieniu religijnego sensu małżeństwa i nawiązaniu więzi z Bogiem. Wiemy, że rodzina jest głównym środowiskiem wychowawczym. Rodzice wpływają na dziecko nie tylko celowym oddziaływaniem wychowawczym, ale nade wszystko atmosferą domu, jakością wzajemnych relacji. Samotna kobieta w rodzinie może mieć wpływ na tworzenie odpowiedniej atmosfery w domu rodzinnym, zadbać o to, aby panował w nim duch wzajemnej miłości i dialogu, o odpowiednią lekturę dla dzieci, zatroszczyć się o przestrzeganie zwyczajów religijnych. Może dać dzieciom to, czego rodzice ofiarować nie mogą. Kobiety samotne mogą z większą wrażliwością, otwartością i dyspozycyjnością oddać swój czas, siły i umiejętności osamotnionym, opuszczonym, chorym również spoza własnej rodziny. Także gotowość przyjścia z pomocą w trudnych sytuacjach sąsiedzkich u osoby samotnej jest łatwiejsza i bardziej naturalna. Bezinteresowność, rzetelność i ofiarność osoby samotnej oddziałuje na innych i tworzy braterską atmosferę tam, gdzie przyszło jej żyć i działać.

---

89 Tamże.

90 P. Walkiewicz, *Konsekracja w świecie*, http://konsekrowane.org/dokumenty/konsekracja_w_swiecie.pdf (dostęp: 11 stycznia 2009).

Natalia Tułasiewicz jeszcze przed II wojną światową pisała: „W Kościele jest nie tylko miejsce na święte matki, święte zakony, świętych kapłanów, świętych zakonników – musi być w nim także poczesne miejsce dla świętych »samotników« w tym znaczeniu, że poniechają osobistego założenia rodziny, ale nie poniechają pewnego rodzaju »istnienia« w rodzinie”[91]. To istnienie w rodzinie, o którym pisała i które przeżywała Tułasiewicz, było możliwe dzięki wolności osobistej, którą nazywała „cudownym darem” umożliwiającym dużą dyspozycyjność na potrzeby innych ludzi.

Obecność kobiet w różnorodnych przejawach życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego może stanowić społeczne przedłużenie ich macierzyńskiej służby człowiekowi. Stwarza to możliwość przepojenia stosunków społecznych życzliwością i duchem pomocy. Będzie to tym bardziej możliwe i skuteczne, im bardziej kobieta zachowa pozytywne cechy i wartości swojej natury, psychiki i duchowości.

Obecność w Kościele tych, którzy pragną z całym radykalizmem realizować to wszystko, co zasadniczo powinno być konsekwencją chrztu i bierzmowania, może w pewien sposób dopomóc innym ochrzczonym do uświadomienia sobie własnej misji i pobudzić ich do lepszego jej realizowania. Świeccy konsekrowani mają wypełniać to, co powinni robić wszyscy, ale pragną to robić intensywniej i pełniej[92]. Nie muszą głosić kazań, mają oddziaływać tym, kim są, mają świadczyć o Chrystusie swoim sposobem odnoszenia się do ludzi i traktowania swojej pracy, swoim stylem rozwiązywania codziennych problemów, otwarciem na drugiego człowieka i gotowością przychodzenia im z pomocą w każdej potrzebie[93]. Osoba konsekrowana, gdziekolwiek się znajdzie, jest zawsze obecna z całym swoim nastawieniem na Boga, z wybraną świadomie hierarchią wartości, ze swoim ewangelicznym myśleniem, ze swoją ewangeliczną miłością dla człowieka. Jest to więc typowe apostolstwo świadectwa, apostolstwo obecności[94]. Osoba, która odnajduje radość w takim powołaniu, staje się apostołem nadziei, potrafi przezwyciężać pesymizm, niezadowolenie, narzekanie, bierność, potrafi szukać tego, co łączy.

Zagadnieniem największej wagi staje się więc jakość obecności osoby samotnej w świecie, skoro ma to być obecność przekształcająca świat od wewnątrz. Nie chodzi o zewnętrzne dzieła, ale, jak zaznaczył Jan Paweł II, chodzi o uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadec-

[91] N. Tułasiewicz, *Być poetką życia. Zapiski z lat 1938–1943*, dz. cyt., s. 221.
[92] *Specyfika i aktualność powołania do świeckiego życia konsekrowanego*, Rzym 1978, s. 11
[93] *W sercu Kościoła. Świeccy konsekrowani*, Kraków 1994, s. 20.
[94] *Specyfika i aktualność powołania do świeckiego życia konsekrowanego*…, dz. cyt., s. 9–10.

two, które będzie docierać do żyjących obok ludzi, do zaprzyjaźnionych małżeństw. Im bardziej osoba upodabnia się do Chrystusa, tym bardziej czyni Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi[95].

Małżonkowie pogrążeni w troskach tego świata, lecz także powołani do świętości, powinni dostrzegać w osobach świeckich poświęconych Bogu tych, którzy oczyma wiary „widzą" Boga, którzy są ulegli wobec działania Ducha Świętego, których radość życia wskazuje na to, „co jedynie jest potrzebne" (por. Łk 10, 42)[96]. Rozwijając tę myśl Jana Pawła II, można powiedzieć, że najbardziej liczy się nie to, co czynią osoby bezżenne, ale czym są. Ich sposób życia powinien być głosem, apelem, przekonującym wskazaniem na wartości, które sięgają wieczności. Dla publicznego świadectwa ważny jest także sposób pracy. To, jak się wykonuje daną pracę, winno być także Ewangelią – bez szukania własnego spełnienia czy satysfakcji, ale według Bożego planu i na Bożych warunkach[97]. Apostolstwo prawdziwie realizuje się nie wtedy, gdy prowadzony jest „apostolat", ale wówczas, gdy osoba żyje tak, jak żyli apostołowie, tzn. idąc za Chrystusem w służbie i komunii[98]. Owocność ich życia jest uzależniona nie tyle od metod i sposobów działania, ile od stopnia wewnętrznej jedności z Chrystusem.

Realizacja powołania do życia w bezżeństwie wymaga pracy nad sobą, czujności i rozeznania duchowego, aby uchronić swoje życie przed tym wszystkim, co może prowadzić do ospałości i zniechęcenia, do powierzchowności, do ulegania pokusie, aby „więcej działać niż być"[99]. Oznacza to, że trzeba prowadzić intensywne życie duchowe, pomimo iż codzienność jest zazwyczaj wypełniona po brzegi różnego rodzaju aktywnością. Trzeba znaleźć czas na modlitwę. Jest to możliwe pod warunkiem, że istnieje głębokie przekonanie o jej bezwarunkowej potrzebie[100].

Życie Ewangelią o własnych silach nie jest możliwe, ale nie należy zapominać, że obietnica Jezusa „będziecie uzbrojeni mocą z wysoka" (Łk 24, 49) dana jest wszystkim pragnącym takiego życia. Dla człowieka modlitwy Bóg jest dostrzegalny we wszystkich zwyczajnych wydarzeniach życia. Tego kontemplacyjnego patrzenia na wydarzenia trzeba się uczyć, pielęgnować je i pogłębiać poprzez zarezerwowanie czasu poświęconego wy-

95 *Vita consecrata*, nr 72.
96 Tamże, nr 109.
97 Instrukcja *Essential elements*, nr 33–35.
98 Tamże, nr 26.
99 Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych* (Jasna Góra, 4 czerwca 1997), w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1998, nr 4.
100 L. Rutowska, *Model duchowości świeckich konsekrowanych*, „Ateneum Kapłańskie" 1985, nr 460, s. 109–110.

łącznie na adorację Jezusa, na pozostawanie w Jego obecności i słuchanie Go w ciszy[101]. Jeśli zabraknie nieustannego dążenia do komunii z Bogiem, w każdej chwili grozi niebezpieczeństwo wewnętrznego załamania, zagubienia i zniechęcenia, o czym przestrzegał Jan Paweł II[102].

Stan bezżeństwa i stan małżeński nie sprzeciwiają się sobie, wręcz przeciwnie, w Bożym planie zbawienia współegzystują, wzajemnie się uzupełniając. Ukazują całą pełnię daru Chrystusowego i duchowego bogactwa człowieka.

Zakończenie

Powołanie do życia w samotności jest obok powołania do życia małżeńskiego i rodzinnego powołaniem pierwotnym i podstawowym. Jednak rozwój człowieka jest możliwy tylko poprzez bycie dla innych. Człowiek nie może żyć tylko dla siebie. Natura każdego człowieka jest taka sama – jest on istotą społeczną i bez relacji z innymi nie może ani żyć, ani wzrastać, zaś istotą rozwoju jest bycie darem dla innych (por. KDK 12). Każda forma życia chrześcijańskiego ma pomóc w dojrzewaniu do tego zadania. Jest ono uwarunkowane wykorzystaniem przez osobę wszystkich środków zbawczych udzielonych jej przez Boga i od współpracy z otrzymanymi łaskami. Osoby żyjące w bezżeństwie, czy to z wyboru, czy też z konieczności, ale przyjętej, zaakceptowanej – jeśli współpracują z Bogiem w kształtowaniu swojego życia i doczesnej rzeczywistości, to ich życie staje się głęboko sensowne i w pełni spełnione. Żyją dla innych, a skuteczność ich oddziaływania opiera się na nadprzyrodzonej wartości oddania się Bogu oraz na intensywnym życiu modlitwy i życiu sakramentalnym. Dzięki ich życiu doczesną rzeczywistość przenika Duch Chrystusa.

Życie w samotności, w bezżeństwie podejmuje stosunkowo mała liczba osób. Zwykłą drogą do świętości, do pełni życia chrześcijańskiego, jest małżeństwo. Jednak cenna jest dla innych życiowa samotność osób, które nie zawarły związku małżeńskiego. W ich samotności można postrzegać nie tylko wartość chrześcijańską, ale także wyzwanie, a nawet powołanie. Wymaga ono, jak każde inne powołanie, rozeznania, czy rzeczywiście to Bóg powołuje do takiego stanu, dla dobra innych, dla dobra Kościoła. Małżeństwo w doczesności nie jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Dla chrześcijanina tym celem jest zbawienie wieczne, Królestwo Boże. Moż-

[101] Instrukcja *Essential elements*, nr 29.
[102] *Vita consecrata*, nr 74.

na wstąpić w związek małżeński lub nie, ale w każdym stanie trzeba dążyć do świętości. W ostatecznej analizie ani małżeństwo, ani życie w bezżeństwie, konsekrowane lub też niekonsekrowane, nie nadają życiu sensu ani znaczenia, lecz tylko wiara i miłość, które prowadzą do przekraczania siebie w dawaniu siebie innym i do radości życia. Możliwości tkwią w samym człowieku i w Bożej łasce, a nie w zewnętrznych uwarunkowaniach.

Tak przeżywana samotność sprzeciwia się utartym szablonom o zrealizowanym życiu. Wprowadza pewien niepokój, gdyż uświadamia istnienie innego świata niż tylko ten widzialny, świata duchowego, ku któremu skłania się natura człowieka, ale cielesność i nadmierna troska o sprawy doczesne tłumią ten cichy głos natury. Obecność osób, które bardzo radykalnie zasymilowały w swoim życiu wartości chrześcijańskie i na co dzień żyją Duchem Chrystusowym, naśladując Jego ubóstwo, posłuszeństwo i czystość, są dla innych chrześcijan widzialnym znakiem tej niewidzialnej rzeczywistości, do której jesteśmy wszyscy wezwani. Ich misja w dużej mierze pokrywa się z tym, co dokumenty Soboru Watykańskiego II określiły jako misję laikatu, ale daleko jest jeszcze do tego, aby wszyscy świeccy naprawdę zrozumieli i wypełniali tę swoją misję. Toteż powołanie osób świeckich do życia w samotności, w świeckim środowisku, ma wymiar charyzmatyczny – by uobecniać w nim Zmartwychwstałego Pana. Osoby bezżenne we właściwy sobie sposób ewangelizują świat, żyjąc zgodnie z hierarchią wartości opartą na wierze. Współczesny świat, naznaczony różnymi rodzajami bolesnej samotności człowieka, bardzo potrzebuje ludzi silnych Bogiem i oddanych bliźnim.

Ks. dr Michał Tunkiewicz
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Wydział Teologii
Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu

Rodzina adopcyjna a potrzeby dziecka

Wprowadzenie

Naturalnym miejscem wychowania i formacji młodego człowieka, kształtowania jego światopoglądu i charakteru jest rodzina biologiczna. Jednak nie wszyscy – z różnych powodów – mogą w niej wzrastać. W dziejach rozwoju ludzkości daje się obserwować powstawanie różnych form opieki zastępczej nad dziećmi pozostawionymi przez naturalnych rodziców. Chociaż adopcja obejmuje swym zasięgiem niedużą część społeczeństwa, to ma wielowiekowe zwyczaje i jest bardzo ważnym czynnikiem składowym życia społecznego[1]. Była już praktykowana w starożytnych krajach basenu Morza Śródziemnego (Rzym, Grecja, Palestyna). Także w Polsce (od początku państwowości) kształtowała się określona wizja rodziny adopcyjnej[2], która była i nadal jest najlepszym sposobem zapewnienia osieroconemu dziecku miłości, troski, wzrastania w otoczeniu najbardziej podobnym do rodziny biologicznej. Inne instytucje realizujące formy opieki zastępczej, takie jak: placówki opiekuńcze, domy dziecka (także rodzinne) czy rodziny zastępcze niespokrewnione z osieroconym dzieckiem, nie zawsze zapewniają mu trwałą, silną więź z opiekunami[3].

Czynniki sieroctwa społecznego

Pierwotne i niezbywalne prawo do wychowywania potomstwa mają biologiczni rodzice, dzięki którym dziecko przyszło na świat. Są oni pierwszym środowiskiem wychowawczym, w którym dziecko powinno doświad-

1 A. Ładyżyński, *Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji w Polsce*, Kraków 2009, s. 9.
2 Tenże, *Obraz medialny a rzeczywistość adopcji w Polsce*, w: *Dziecko, rodzina*, red. T. Kamiński, Warszawa 2005, s. 81.
3 A. Gutowska, *Rodzicielstwo adopcyjne. Wybrane aspekty funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Lublin 2008, s. 7.

czać życia, uczyć się pokonywania trudności, dorastać do przyszłych zadań i ról społecznych. Jest to środowisko, w którym rodzi się miłość. Członkowie rodziny winni otaczać się wzajemną życzliwością, szacunkiem i opieką, udzielając sobie pomocy. Mają być dla siebie oparciem, dawać poczucie bezpieczeństwa. Rodzice, dzięki stworzeniu pozytywnej atmosfery wychowawczej, mają niezwykłą szansę rozwijania w dzieciach miłości, szacunku i wzajemnej akceptacji. W takim domu rodzinnym dziecko kształtuje swoje cechy i dyspozycje osobowościowe oraz rozpoznaje tajemnice związane z otaczającymi go przedmiotami; wzrasta i wychowuje się w poczuciu przynależności do tej rodziny.

Taka wizja rodziny jest realizowana przez większość społeczeństwa, ale zjawiska krzywdzenia dzieci przez rodziców oraz ich porzucanie (całkowita rezygnacja z pełnienia funkcji rodzica czy rodziców) nie są marginalne. Zaniedbywanie i krzywdzenie dzieci przez rodziców powoduje konieczność ingerencji sądu w życie rodzinne, czego konsekwencją bardzo często jest zmiana dotychczasowego środowiska rodzinnego. W skrajnych przypadkach, kiedy dochodzi do drastycznego krzywdzenia i zaniedbywania dziecka oraz z powodu ewidentnej niewydolności wychowawczej rodziców, pozbawia się ich praw rodzicielskich. Zjawisko porzucania dzieci przez biologicznych rodziców spowodowane jest brakiem odpowiedzialności i bezdusznością ludzi dorosłych. Dzieci, które doświadczają przeżyć związanych z porzuceniem już od chwili poczęcia czują się niechciane, odrzucone, pozbawione miłości rodzicielskiej. W takich przypadkach mamy do czynienia ze zjawiskiem sieroctwa społecznego.

Wszystkie dzieci, które zostały porzucone przez rodziców oraz pozbawione opieki rodzicielskiej zalicza się do grupy sierot społecznych[4]. Są to dzieci przebywające w instytucjach opiekuńczo-wychowawczych, jak również te, nad którymi opiekę sprawują krewni czyli rodziny zastępcze. Rodzice, wybierając taki los dla dziecka, robią to dobrowolnie lub pod presją, jawnie lub anonimowo, świadomie lub w ograniczonej poczytalności, z różnych pobudek.

Motywy, które skłaniają rodziców do porzucenia dziecka, mogą mieć charakter rodzinny, gdy chodzi o redukcję liczby dzieci do wyżywienia, do wychowania, do spadku. Charakter osobisty ma porzucenie wtedy, gdy matka czuje niechęć do poczętego dziecka z powodu mężczyzny, który jest jego ojcem. Motywy mogą mieć również charakter społeczny, związany

[4] A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, w: *Adopcja. Teoria i praktyka*, red. K. Ostrowska, E. Milewska, Warszawa 1999, s. 7.

z biedą, wstydem czy odrzuceniem. Porzucenie może również wiązać się z cechami dziecka, które nie spełniło oczekiwań rodziców co do płci, urody, talentu lub zdrowia[5].

Oprócz zjawiska sieroctwa społecznego często dochodzi do sytuacji, kiedy dzieci pozbawione są oddziaływań naturalnego środowiska rodzinnego, utraciwszy rodziców w wyniku ich śmierci. Dzieci te zaliczamy do grupy sierot naturalnych. Dla małego dziecka rozłąka z najbliższymi to zawsze sytuacja trudna, niekiedy krańcowa, oznacza poczucie odtrącenia i zagubienia, brak kontaktu, niemożność nawiązania więzi, brak poczucia przynależności i w ostatecznych przypadkach – zagrożenie zdrowia lub życia i zerwanie stosunku prawnego[6].

Dzieciom, które utraciły kontakt z domem rodzinnym lub nigdy takiego kontaktu nie doświadczyły, brak ten należy w odpowiedni sposób zrekompensować, szukając dla nich zastępczej formy opieki.

Adopcja – pojęcie i rodzaje

Wszystkie dzieci, bez względu na to, czy zrodziły się z małżeństwa, czy też ze związku pozamałżeńskiego, mają takie samo prawo do opieki społecznej i do troski o pełny rozwój ich osobowości[7]. Osobowość dziecka w pełni można rozwijać jedynie w rodzinie. Dziecko ma prawo do tego, aby żyć w rodzinie naturalnej. Jeżeli z uzasadnionych powodów nie może z tego prawa korzystać i nie ma możliwości wychowywać się i rozwijać w rodzinie, w której przyszło na świat, społeczeństwo powinno zapewnić mu jak najlepszą formę opieki zastępczej.

Dzieci pozbawione rodziców czy opiekunów winny być otoczone przez społeczeństwo szczególną troską[8]. Obowiązkiem społeczeństwa jest przeciwdziałanie zjawisku sieroctwa społecznego. Powinno ono podjąć takie kroki, które ograniczyłyby przyczyny sieroctwa oraz osłabiły jego skutki. Najczęściej dzieci osierocone trafiają do placówek opiekuńczych, które nie są w stanie zrekompensować im braku kontaktów z rodziną. Jeżeli dziecko nie ma szansy na rozwój w rodzinie naturalnej, to najlepszą formą opieki dla niego będzie adopcja, czyli przysposobienie.

---

5 M. Kolankiewicz, *Porzuceni i powierzeni trosce*, Katowice 2002, s. 8.
6 Tamże.
7 Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny*, Wrocław 1994, art. 4e.
8 Tamże, art. 4f.

Adopcja (łac. *adoptio*) znaczy usynowienie[9]. To proces przyjęcia dziecka osieroconego, rozumiany jako przysposobienie prawne cudzego dziecka, uznanie go za własne[10]. Można więc traktować adopcję jako akt polegający na przejęciu przez rodzinę dziecka niebiologicznego i uznanie go w pełni za własne, z uwzględnieniem wszelkiego typu konsekwencji wynikających z tego faktu. Przysposobienie w polskim ustawodawstwie definiowane jest jako stosunek prawny powstały z woli zainteresowanych, taki sam, jaki istnieje między rodzicami a dzieckiem. Jest to więc stosunek rodzicielski, w którego ramach powstają między przysposabiającymi a przysposobionym wszelkie obowiązki i prawa właściwe dla naturalnego stosunku rodzicielskiego. Wiąże się z tym władza rodzicielska, obowiązek alimentacyjny, pokrewieństwo itp.[11]. Konsekwencją adopcji staje się fakt, że sytuacja prawna, psychologiczna, materialna i moralna dziecka adoptowanego staje się taka, jaka należy się dziecku wychowywanemu w naturalnej rodzinie.

Adopcję, czyli przysposobienie, należy rozpatrywać w dwóch aspektach: prawnym i psychologicznym.

Adopcja nie może być dokonana bez orzeczenia Sądu Rodzinnego. Zatem z punktu widzenia prawa, „przez przysposobienie powstaje między przysposabiającym a przysposobionym taki stosunek, jak miedzy rodzicami a dziećmi"[12]. Po przysposobieniu dziecka do nowej wspólnoty rodzinnej pomiędzy nim a rodzicami adopcyjnymi powinna się nawiązać taka więź, jaka istnieje pomiędzy rodzicami naturalnymi a ich potomstwem. Skutki adopcji rozciągają się na tę sferę, którą prawo rodzinne łączy z naturalnym pochodzeniem dziecka, a więc: stan cywilny, dziedziczenie oraz pokrewieństwo[13].

W aspekcie psychologicznym adopcję należy rozumieć jako proces wychowawczy. Tworzenie więzi rodzinnych pomiędzy dzieckiem a rodzicami adopcyjnymi – to wzajemne oddziaływanie wychowawcze. W procesie tym nie tylko rodzice wychowują, ale również dzieci wywierają wpływ na swoich opiekunów. Zarówno dzieci, jak i rodzice adopcyjni, podobnie jak w rodzinie biologicznej, ciągle muszą doskonalić wymianę uczuć oraz uczyć się funkcjonowania razem we wspólnocie rodzinnej.

---

9 *Adopcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 4.

10 E. Dziubaty, *Odnaleźć miejsce w sercu*, Częstochowa 2004, s. 36.

11 A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 17.

12 Ustawa z dnia 25 lutego 1964. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (dalej: K.r.o.), art.121 § 1, Dz. U. 1964, nr 9, poz. 59.

13 A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 19.

Z punktu widzenia prawa wyróżnia się w ustawodawstwie polskim trzy rodzaje adopcji: przysposobienie niepełne, przysposobienie pełne i przysposobienie całkowite[14].

Przysposobienie niepełne polega na przyjęciu dziecka przez nowych opiekunów bez zrywania więzi prawnych z jego naturalną rodziną. Przysposobione dziecko nie przestaje być jej członkiem; jest włączone jednocześnie do dwóch rodzin. Ta forma w praktyce stosowana jest rzadko i tylko w tych przypadkach, gdy jest korzystna dla dziecka. Wyrokiem sądu przysposobienie niepełne może ulec zmianie na przysposobienie pełne[15].

Przysposobienie pełne charakteryzuje się całkowitym zerwaniem więzi dziecka z jego dotychczasową rodziną. Pomiędzy rodzicami przysposabiającymi a dzieckiem nawiązują się takie same relacje pokrewieństwa, jak między dzieckiem a jego rodzicami naturalnymi. Rodzice naturalni zostają definitywnie pozbawieni władzy rodzicielskiej nad dzieckiem i nigdy nie ulega ona przywróceniu, nawet w razie śmierci obojga rodziców adopcyjnych. W przypadku tej formy adopcji dziecko opuszcza swoją dotychczasową rodzinę, ustają wszelkie prawa i obowiązki względem rodziców i krewnych, a powstają nowe relacje z rodziną przysposabiającą i jej krewnymi. Przysposobienie pełne jest rozwiązywalne[16].

Przysposobienie całkowite, zwane również anonimowym, wiąże dziecko z nową rodziną w sposób pełny i całkowicie nierozerwalny. Dziecko otrzymuje nową tożsamość i wchodzi do nowej rodziny na tych samych zasadach co dziecko biologiczne. Ta forma adopcji występuje wówczas, gdy rodzice naturalni całkowicie zrzekają się praw do dziecka i wyrażają zgodę na przysposobienie bez wskazania osoby przysposabiającej (nie wiedzą, kto dziecko przysposobi). Dziecko otrzymuje nowy akt urodzenia, w którym przysposabiający wpisani są jako jego rodzice[17].

---

14 K.r.o., art. 114–127.

15 J.J. Błeszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia i funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Kraków 2003, s. 28–30; A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 18; E. Holewińska-Łapińska, *Adopcja po nowelizacji*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 1996, nr 2, s. 20.

16 A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 18–19; A. Ładyżyński, *Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji*, dz. cyt., s. 120; *Adopcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 5; J.J. Błeszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia…*, dz. cyt., s. 29; A. Gutowska, *Rodzicielstwo adopcyjne...*, dz. cyt., s. 24.

17 A. Ładyżyński, *Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji*, dz. cyt., s. 122; D. Smykowska, *Instytucje wsparcia społecznego. Skrypt dla studentów*, Łódź 2007, s. 93; A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 20; A. Gutowska, *Rodzicielstwo adopcyjne*, dz. cyt., s. 24.

Każdy rodzaj przysposobienia w polskim ustawodawstwie rozpatrywany jest indywidualnie w odniesieniu do określonej sytuacji. Naczelną zasadą, jaką należy się kierować w sprawach adopcji, jest dobro dziecka. Przysposobienie służy dobru dziecka i temu, by dzieciom osieroconym lub z innych powodów pozbawionych możliwości rozwoju w naturalnej rodzinie zapewnić pieczę i wychowanie przez osoby, które się tego podejmą, zastępując rodziców naturalnych[18]. Kodeks rodzinny i opiekuńczy wyraźnie zaznacza, iż „przysposobić można osobę małoletnią tylko dla jej dobra"[19].

Adopcja, będąca jedną z form zapewnienia osieroconemu dziecku w zastępczy sposób środowiska rodzinnego, powinna dać mu poczucie bezpieczeństwa, co ściśle łączy się z poszanowaniem jego interesów. Nadrzędnym interesem dziecka jest jego dobro, które należy rozumieć jako kompleks wszelkich czynników niezbędnych do zapewnienia mu prawidłowego rozwoju oraz stworzeniu odpowiednich warunków do jego wychowania. Wiąże się to ściśle ze stworzeniem takiego środowiska rodzinnego, w którym dziecko będzie zaspokajało swoje potrzeby oraz kształtowało swój charakter[20].

Rodzice adopcyjni

Podjęcie trudnej decyzji o adopcji, która jest swoistym wyzwaniem, wiąże się z odpowiednim przygotowaniem małżonków do przysposobienia dziecka. Powinni oni być fizycznie i psychicznie gotowi na to, aby nieść pomoc i wsparcie przyjętemu do swojej rodziny dziecku. Wiąże się to z umiejętnością radzenia sobie z problemami, pogodzenia się z faktem własnej bezdzietności oraz pełnym przyjęciem drogi adopcyjnego rodzicielstwa[21].

Małżeństwo podejmujące decyzję o trudnej i odpowiedzialnej formie rodzicielstwa, jaką jest adopcja, poddane zostaje procesowi kwalifikacyjnemu, który wiąże się z szeregiem rozmów, testów i badań psychologicznych. Potencjalni rodzice adopcyjni, którzy pragną przyjąć osierocone dziecko pod swój dach, powinni uświadomić sobie wielkość zadania, jakiego się podejmują, a także swoją odpowiedzialność wobec dziecka i spo-

[18] J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1983, s. 231.
[19] K.r.o., art. 114 § 1.
[20] J.J. Błeszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia*, dz. cyt., s. 163.
[21] A. Gutowska, *Rodzicielstwo adopcyjne...*, dz. cyt., s. 21; G. Grempka, *Kryteria kwalifikowania rodzin adopcyjnych*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 2004, nr 8, s. 20–21; A. Budzyńska, *Doświadczenia rodzinnych ośrodków diagnostyczno-konsultacyjnych w sprawach o adopcję*, w: *Adopcja. Teoria i praktyka*, dz. cyt., s. 65.

łeczeństwa. Zadaniem rodziców adopcyjnych jest opieka, wychowanie, dbanie o wszechstronny rozwój dziecka oraz troska o odbudowanie strat i niezaspokojonych pragnień dziecka pozbawionego miłości domu rodzinnego. Rodzice powinni być przygotowani do zaspokajania materialnych, zdrowotnych, intelektualnych, a przede wszystkim emocjonalnych potrzeb dziecka[22].

W procesie przysposobienia szczególnie ważne jest funkcjonowanie małżeństwa przyszłych rodziców adopcyjnych. Relacje pomiędzy małżonkami powinny być na tyle dobre, aby sytuacja związana z przyjęciem cudzego dziecka do rodziny nie spowodowała osłabienia ich związku. Muszą oni stworzyć taką atmosferę wychowawczą, która sprzyja rozwojowi emocjonalnemu. Tylko w prawidłowo funkcjonującej rodzinie zaspokojona zostanie potrzeba bezpieczeństwa dziecka. Dla dobra dziecka i małżonków rodzina adopcyjna powinna tworzyć wartościową wspólnotę miłości[23].

W procesie adopcyjnym bardzo ważnym czynnikiem są motywy, które skłoniły małżonków do podjęcia decyzji o przysposobieniu. Za najbardziej istotny czynnik dla późniejszego funkcjonowania rodziny uważa się motywację, z jaką rodzice podejmują starania o adopcję dziecka. Niektóre motywy mogą sprzyjać powodzeniu adopcji, inne mogą skutkować późniejszym niepowodzeniem[24].

Motywy podjęcia decyzji o przysposobieniu dziecka osieroconego ustalane są przez pracowników ośrodka adopcyjnego na podstawie swobodnej rozmowy z rodzicami ubiegającymi się o adopcję oraz na podstawie wywiadu. Głównym motywem podjęcia decyzji o przysposobieniu jest zaspokojenie naturalnej potrzeby rodzicielstwa, która tkwi w każdym człowieku. Wiąże się to również z zaspokojeniem potrzeby poczucia sensu życia. Sensem tym jest bycie dla innych; jest to potrzeba dzielenia się dobrem i miłością, które wypełniają ludzi ubiegających się o adopcję, z innymi potrzebującymi miłości i choćby odrobiny dobra w życiu. Wymienione motywy zaliczamy do grupy motywów pożądanych, które mają istotny wpływ na powodzenie adopcji.

Nie należy jednak zapominać, że wśród małżeństw ubiegających się o adopcję mogą występować pobudki egoistyczne, czyli motywy nieko-

---

22 A. Jankowska-Rachel, *Diagnozowanie kandydatów na rodziny adopcyjne*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 2004, nr 1, s. 23–25.

23 Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko. Przemówienie do rodzin adopcyjnych*, 5 września 2000, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/adopcja_05092000.html (16 kwietnia 2011).

24 E. Milewska, *Kim są rodzice adopcyjni?*, Warszawa 2003, s. 46.

rzystne dla dziecka i powodzenia adopcji. Zaliczyć do nich można chęć zapewnienia sobie spokojnej starości, uzyskanie wewnętrznej spójności małżeństwa oraz zaspokojenie własnych ambicji. Są to motywy niepożądane.

Kandydaci na rodziców adopcyjnych powinni mieć czynną zdolność do przysposobienia. Podstawowe wymogi dotyczące tej zdolności precyzują przepisy Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego. „Przysposobić może osoba mająca pełną zdolność do czynności prawnych, jeżeli jej kwalifikacje osobiste uzasadniają przekonanie, że będzie należycie wywiązywała się z obowiązków przysposabiającego”[25], zaś „między przysposabiającym a przysposabianym powinna istnieć odpowiednia różnica wieku”[26]. Inne kryteria, jakie powinni spełniać rodzice adopcyjni, to m.in.: odpowiednia sytuacja materialna zapewniająca dziecku właściwe warunki mieszkaniowe, niekaralność, kwalifikacje osobiste kandydatów, do których zaliczamy odpowiedni stan zdrowia fizycznego i psychicznego[27]. Podstawowym i najważniejszym celem adopcji jest dobro dziecka osieroconego, któremu należy zapewnić prawidłowy rozwój. Zadaniem instytucji odpowiedzialnych za adopcję jest właściwy dobór rodziców adopcyjnych.

Dziecko w rodzinie adopcyjnej

W rodzinie adopcyjnej może być umieszczone dziecko, które w sensie prawnym nie ma rodziców, tzn. zostali pozbawieni oni władzy rodzicielskiej; wyrazili zgodę na przysposobienie swojego dziecka; nie żyją lub zostali ubezwłasnowolnieni[28]. Dzieci osierocone są opuszczone i nierzadko zaniedbane, po przejściach, okaleczone psychicznie, z różnego rodzaju problemami. Mają za sobą wiele złych przeżyć i niegodziwego traktowania; z powodu porzucenia, pozbawione są miłości i oparcia naturalnych rodziców. Adopcja tych dzieci wiąże się z szeregiem wymagań w stosunku do nowych rodziców oraz wielkim poświęceniem z ich strony. Dzieci osierocone wymagają wielkiego zaangażowania rodziców adopcyjnych w proces wychowawczy.

W zdecydowanej większości do adopcji kierowane są dzieci zdrowe fizycznie i psychicznie, które rozwijają się prawidłowo. Zdarzają się rów-

[25] K.r.o., art.114[1] § 1.
[26] Tamże, art.114[1] § 2.
[27] A. Budzyńska, *Doświadczenia rodzinnych ośrodków diagnostyczno-konsultacyjnych w sprawach o adopcję*, dz. cyt., s. 65.
[28] E. Dziubaty, *Odnaleźć miejsce w sercu*, dz. cyt., s. 42.

nież adopcje dzieci słabszych fizycznie, gorzej rozwijających się czy nawet chorych fizycznie lub psychicznie. Dzieci te stawiają przed nowymi rodzicami jeszcze większe wyzwanie. Wymagają bowiem ogromnej troski, wyjątkowego traktowania i całkowitego poświęcenia.

Podstawową zasadą, jaką należy kierować się w procesie adopcyjnym – jak to było już mocno podkreślone – jest dobro dziecka; rozumie się przez to zapewnienie mu minimum bezpieczeństwa, podstawowych potrzeb, troskę o harmonijny i pełny rozwój jego osobowości. Jest to możliwe tylko wtedy, kiedy będzie wychowywało się w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia.

Władza rodzicielska rodziców adopcyjnych musi być sprawowana w taki sposób, aby zapewnić dziecku wszelkie warunki do rozwoju i kształtowania osobowości. Właściwa postawa rodziców adopcyjnych, odpowiednio przygotowanych do swojej roli, jest jednym z warunków powodzenia adopcji. Poprzez troskliwą, czułą matczyną i ojcowską opiekę, poprzez zaakceptowanie dziecka należy łagodzić skutki jego osierocenia. Postawa rodziców adopcyjnych uzależniona jest od wieku dziecka, które do nich trafia. Adoptowane dzieci są w różnym wieku i często mają za sobą przeżycia związane z porzuceniem przez biologiczną matkę oraz pobyt w domach dziecka, w wyniku czego ich rozwój emocjonalny może być zaburzony, a nawiązanie z nim właściwego kontaktu trudne[29].

Ze względu na występujące problemy związane z funkcjonowaniem dziecka w rodzinie adopcyjnej można wyróżnić dwa etapy adopcji.

Pierwszy etap, czyli początkowy pobyt dziecka w nowej rodzinie, można nazwać adaptacyjnym, ponieważ obie strony, zarówno rodzice, jak i dziecko, muszą przystosować się do nowej sytuacji życiowej, w związku z czym powinna między nimi powstać więź. Ze względów adaptacyjnych do adopcji powinny trafiać dzieci w wieku niemowlęcym, przed ukończeniem szóstego miesiąca życia. Dziecko takie nie przeżyło typowego sieroctwa i dzięki temu bardzo szybko adaptuje się w nowym środowisku rodzinnym.

Trudności adaptacyjne pojawiają się u dzieci starszych. Występują u nich zaburzenia w zachowaniu o różnym charakterze. Można do nich zaliczyć lęk przed wieloma nowymi sytuacjami: trudności w zasypianiu, niespokojny sen, chaotyczne poznawanie nowego otoczenia, niszczenie różnych przedmiotów spowodowane nadmierną ruchliwością, łapczywe jedzenie lub niejedzenie niektórych potraw, napady złości, upór, agresję,

[29] E. Milewska, *Kim są rodzice adopcyjni?*, dz. cyt., s. 52.

moczenie nocne, unikanie kontaktu wzrokowego, lęk przed odejściem rodziców. Po pewnym okresie pobytu w nowej rodzinie u starszych dzieci można zaobserwować zachowania prowokacyjne mające na celu sprawdzenie uczuć rodziców.

Wymienione objawy zaburzeń w zachowaniu mogą być wynikiem choroby sierocej, zaniedbań wychowawczych lub negatywnych doświadczeń wyniesionych z domu rodzinnego dziecka. Mogą być również spowodowane poczuciem niepewności, a nawet zagrożenia wynikającego z nowej sytuacji związanej z umieszczeniem dziecka w nowym środowisku rodzinnym. U większości dzieci po pewnym czasie zaburzenia zachowania ustępują. Czasem jednak utrzymują się dość długo lub powracają wywołane nową, niepewną sytuacją. Niektóre zaburzenia mogą wystąpić wiele lat po adopcji.

Po etapie adaptacyjnym następuje drugi okres adopcji, związany z późniejszymi latami pobytu dziecka w nowej rodzinie. Aby adopcja przyniosła oczekiwany skutek, czyli dała adoptowanemu dziecku szansę na rozwój w środowisku rodzinnym, postawa rodziców adopcyjnych winna być przepełniona pełną akceptacją i miłością. W rodzinach, w których rodzice nie byli zadowoleni z przysposobienia, występował u dzieci często wzrost zaburzeń życia emocjonalnego[30]. Skutkiem ich mogą być problemy wychowawcze, wybuchowość, wrogość, agresywność, trudności w szkole, kradzieże, kłamstwa, nadpobudliwość, skłonność do konfliktów.

Prawidłowa postawa rodziców adopcyjnych, czuły i troskliwy kontakt z dzieckiem oraz bezwarunkowe zaakceptowanie, nieodwoływanie się do jego przeszłości (często pełnej negatywnych przeżyć), nieprzypisywanie czynnikom dziedzicznym odpowiedzialności za jego zachowanie – to wszystko daje szansę na pomyślny przebieg adopcji, bez zakłóceń i niepożądanych sytuacji.

Zaburzenia w zachowaniu adoptowanych dzieci mogą być spowodowane poczuciem winy z powodu odrzucenia przez biologicznych rodziców. W ich przekonaniu zostały porzucone dlatego, że były gorsze od innych dzieci. Dlatego boją się kolejnego odrzucenia, tym razem przez rodziców adopcyjnych. Poprzez nieakceptowane zachowanie często wypróbowują nowych rodziców. Okresy nieprawidłowych zachowań u dzieci adopcyjnych oraz związane z tym problemy wychowawcze występują wielokrotnie i nie powinno się odpowiedzialnością za ten fakt obarczać samego procesu adopcji. Problemy wychowawcze oraz nieprawidłowe zachowania niepo-

[30] G.i A. Łodyżyńscy, *Adopcja jest darem*, Wrocław 2000, s. 52.

koją wszystkich rodziców, lecz przy zastosowaniu odpowiednich środków zaradczych nie trwają one zbyt długo. Większość zaburzeń w zachowaniu występuje wtedy, gdy do adopcji trafiają dzieci starsze, które potrzebują dłuższego czasu na przyzwyczajenie się do nowego środowiska, trudniej adaptują się do nowej sytuacji rodzinnej. W związku z tym Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy wprowadził zasadę: „Do przysposobienia potrzebna jest zgoda przysposabianego, który ukończył lat trzynaście"[31]. Wprowadzenie tego zapisu do kodeksu zwiększa szansę młodego człowieka, który ma prawo decydowania w tym względzie i wyrażenia zgody na adopcję przez taką rodzinę, która jego zdaniem zrekompensuje mu brak naturalnych rodziców i stworzy odpowiednie warunki do dalszego rozwoju.

Występujące u adoptowanych dzieci problemy i zaburzenia wskazują na pewną inność rodzin adopcyjnych. Nie jest to jednak jednoznaczne z postrzeganiem ich jako gorszych. Z psychologicznego punktu widzenia rodzina adopcyjna różni się od naturalnej tym, że fakt adopcji powoduje pojawienie się problemów niewystępujących w rodzinach biologicznych. Są one najczęściej związane z wcześniejszą sytuacją dziecka adoptowanego[32].

Przyjęcie osieroconego dziecka do rodziny nie jest łatwe dla rodziców adopcyjnych. Muszą oni przygotować się do pokonywania pewnych trudności związanych z nową, niecodzienną sytuacją. Rodzice adopcyjni poprzez obserwację nowego członka rodziny powinni zrozumieć motywy jego zachowania i pomóc mu w adaptacji do nowych warunków. Dzieci te wymagają miłości i wielkiego zaangażowania w proces wychowawczy. Adoptowane dziecko, trafiając do rodziny, która zaspokoi jego wszystkie potrzeby, odwzajemni się nowym rodzicom takimi samymi uczuciami, jakimi zostało obdarzone.

Klasyfikacja potrzeb dziecka

Człowiek kształtuje swoją osobowość poprzez aktywny kontakt ze środowiskiem, czyli poprzez działanie. Do podstawowych warunków wszelkiego ludzkiego działania należą potrzeby, które to działanie motywują. Potrzeba to stan, w którym człowiek odczuwa chęć zaspokojenia jakiegoś braku[33]. Wszelkiego typu działania człowieka nastawione są na dokony-

[31] K.r.o., art.118. § 1.

[32] M. Kwiecień, *Adopcja, temat bez tajemnic*, Warszawa 2004, s. 18–19; por. M. Rżysko, *Rodziny zastępcze. Doświadczenia, potrzeby, problemy*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 2010, nr 3, s. 19–25.

[33] W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1987, s. 236.

wanie czynności, które zaspokajają jego podstawowe potrzeby. Potrzeba powstaje na podłożu zaburzeń równowagi między organizmem a środowiskiem i wynika często z braku czegoś, co sprawia, iż organizm nie może normalnie funkcjonować[34]. W przypadku kiedy pomiędzy oczekiwaniem jednostki a zaistniałą sytuacją powstanie rozbieżność, następuje pobudzenie potrzeby. Człowiek dąży do sytuacji, w której rozbieżność zostanie zlikwidowana, czyli do zaspokojenia potrzeby.

Maria Przetacznik-Gierowska dzieli potrzeby na dwie grupy: potrzeby pierwotne – biologiczne, i potrzeby wtórne – psychiczne. Potrzeby biologiczne wynikają z fizjologicznych uwarunkowań organizmu, z konieczności utrzymania człowieka przy życiu, a także zachowania gatunku. Istnieją niezależnie od ludzkiego otoczenia. Należą do nich takie potrzeby, jak: pokarmu, wody, oddychania, snu, odpowiedniej temperatury otoczenia, unikania bólu, wydalania oraz potrzeba zachowania gatunku. W toku swego rozwoju człowiek uczy się zaspokajać potrzeby biologiczne w taki sposób, w jaki wymaga tego od niego otoczenie, w którym żyje.

Potrzeby wtórne, czyli psychiczne, powstają na podłożu potrzeb pierwotnych – biologicznych. Ich funkcją jest utrzymanie równowagi psychicznej. Pochodzą z zewnątrz i są determinowane przez otoczenie, w którym człowiek żyje. Do potrzeb psychicznych zalicza się: potrzebę kontaktu emocjonalnego, akceptacji, uznania, sukcesu, poznawczą, aktywności prospołecznej, potrzebę sensu życia oraz najważniejszą – bezpieczeństwa[35].

Potrzeba kontaktu emocjonalnego, nazywana także potrzebą czułości i afiliacji, pojawia się we wczesnym okresie życia i jest związana z potrzebą bezpieczeństwa. W pierwszym okresie życia dziecko potrzebuje bliskiego kontaktu z osobą dorosłą. Najważniejszą osobą w życiu małego dziecka jest matka. Brak kontaktu emocjonalnego z matką w pierwszym okresie życia prowadzi do choroby sierocej. Konsekwencją tego braku są zaburzenia w rozwoju emocjonalnym, społecznym i umysłowym dziecka. W miarę rozwoju zaczyna u dziecka występować potrzeba kontaktu z grupą rówieśniczą. Również dorośli potrzebują kontaktu z innymi ludźmi. Brak takiego kontaktu prowadzi do zaburzeń w zachowaniu i samotności[36].

---

34 M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1989, s. 380.

35 Zob. E. Jundziłł, *Potrzeby psychiczne dzieci i młodzieży. Diagnoza-zaspokojenie*, Gdańsk 2005[2]; B. Czeredrecka, *Potrzeby psychiczne sierot społecznych*, Warszawa 1988; H. Filipczuk, *Potrzeby psychiczne dzieci i młodzieży*, Warszawa 1980; A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

36 M. Przetacznik-Gierowska, G.Makiełło-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, dz. cyt., s. 382.

Potrzeba akceptacji wiąże się z pragnieniem akceptacji jednostki przez grupę społeczną. Małe dziecko pragnie akceptacji rodziców. Jej brak w tym przypadku może wywołać zagrożenie poczucia bezpieczeństwa. W późniejszym wieku dziecko pragnie akceptacji wychowawców w przedszkolu i w szkole oraz grupy rówieśniczej. W przypadku niezaspokojenia tej potrzeby może dojść do osamotnienia oraz izolacji jednostki od grupy.

Potrzeba uznania wiąże się ściśle z potrzebą akceptacji. Jednostka pragnie uznania jej za wartościowego członka grupy oraz pozyskania szacunku przedstawicieli tej grupy. Zaspokojenie tej potrzeby prowadzi do poczucia pewności siebie oraz wiary we własne siły. Jednostka czuje się dowartościowana. Małe dzieci zdobywają uznanie rówieśników dzięki posiadaniu atrakcyjnych zabawek czy przedmiotów. Natomiast dzieci starsze cieszą się uznaniem i szacunkiem dzięki urodzie, modnym strojom, wynikom sportowym. Niezaspokojenie potrzeby uznania prowadzi do kompleksów i poczucia niższości.

Potrzeba sukcesu związana jest z pragnieniem zaspokajania potrzeby uznania. Osiągając sukces, jednostka może zyskać uznanie i szacunek grupy. Zaspokojenie potrzeby sukcesu polega na dążeniu do osiągnięcia wyniku, który ją zadowala. U dzieci i młodzieży dotyczy to sukcesów w nauce, u osób dorosłych – w pracy zawodowej[37].

Potrzeba poznawcza wiąże się z ciekawością dotyczącą otaczającej rzeczywistości, czyli rozwijaniem aktywności poznawczej już we wczesnym dzieciństwie. Zaspokojenie potrzeby poznawczej pozawala na gromadzenie indywidualnych doświadczeń oraz rozwijanie zainteresowań i zamiłowań.

Potrzeba aktywności prospołecznej wiąże się z aktywnością jednostki ukierunkowaną na jej własne osiągnięcia oraz na osiągnięcia innych ludzi.

Potrzeba sensu życia wiąże się z występowaniem u jednostki takich cech, które powodują zaistnienie w ciągu życia wartości nadających mu sens.

Na pograniczu potrzeb biologicznych i psychicznych znajduje się najważniejsza i podstawowa potrzeba psychiczna – potrzeba bezpieczeństwa[38]. Przejawia się ona w takim dążeniu i działania, które zapewni spokojne otoczenie, stabilność w życiu, które da się przewidzieć, w któ-

[37] Tamże, s. 382–383.
[38] Tamże, s. 384.

rym nie ma chaosu, obaw i zagrożenia[39]. Zaspokajanie tej potrzeby wiąże się z unikaniem bólu i innych zagrożeń fizycznych oraz poczuciem bezpieczeństwa osiąganym tylko poprzez prawidłowe kontakty jednostki z grupą. Pragnienie jej zaspokojenia występuje już w najwcześniejszym okresie życia dziecka. Potrzeba bezpieczeństwa ulega deprywacji (czyli niemożności jej zaspokojenia) w sytuacji, kiedy dziecko wychowywane będzie w wadliwej atmosferze rodzinnej, pozbawione opieki i prawidłowych kontaktów emocjonalnych. Pełne zaspokojenie tej najważniejszej potrzeby nastąpi wtedy, kiedy dziecko będzie się wychowywało w prawidłowo funkcjonującej rodzinie, otoczone miłością oraz kiedy zostaną zaspokojone wszystkie jego pozostałe potrzeby.

Dążność do zaspokojenia potrzeb jest jednym z najważniejszych wyznaczników rozwoju osobowości. Zaspokojenie podstawowych potrzeb dziecka uzależnione jest od warunków, w jakich ono wzrasta. Brak tego zaspokojenia jest główną przyczyną opóźnień w rozwoju oraz zaburzeń równowagi emocjonalnej. Wiąże się to z przejawami niepożądanych zachowań, takimi jak: agresja, złośliwość, wybuchowość, złość, demonstracyjne zachowanie, upór, nadpobudliwość[40].

Dla zapewnienia prawidłowego rozwoju dziecka na wszystkich etapach jego życia osoby odpowiedzialne za jego wychowanie powinny się starać w pełni zaspokajać jego podstawowe potrzeby biologiczne i psychiczne.

Rodzina adopcyjna optymalną formą kompensacji potrzeb

Pierwszym i najważniejszym środowiskiem wychowawczym dziecka jest rodzina. W środowisku rodzinnym dziecko uspołecznia się, pokonuje trudności oraz zaspokaja swoje podstawowe potrzeby. Dzieci do pełnego i harmonijnego rozwoju potrzebują rodziców, ich miłości i bliskości. Rodzina zaspokaja podstawowe, biologiczne i psychiczne potrzeby dziecka, takie jak potrzebę bezpieczeństwa, zależności, miłości. Kształtuje zarazem nowe potrzeby poznawcze, emocjonalne i społeczne: potrzebę życzliwości, uznania, zaspokojenia ciekawości, samourzeczywistnienia i wiele innych[41]. Podstawową funkcją wychowawczą rodziny jest kierowanie rozwojem dziecka w taki sposób, aby przebiegał on harmonijnie i bez zakłóceń, zgodnie z właściwościami jego wieku oraz indywidualnymi cechami.

[39] Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 76.
[40] M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, dz. cyt., s. 209.
[41] M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1979, s. 441.

Szansę na prawidłowy rozwój mają te dzieci, które po urodzeniu zostają w naturalnej rodzinie; otocza je ona miłością i zaspokaja wszystkie ich potrzeby. Dzieci, które zostały pokrzywdzone przez los i pozbawione możliwości rozwoju w rodzinie biologicznej, najczęściej trafiają do placówek opiekuńczo-wychowawczych i poddane zostają wychowaniu instytucjonalnemu. U dziecka, które po urodzeniu trafia np. do domu małego dziecka, na skutek niezaspokojonej potrzeby kontaktu emocjonalnego z matką dochodzi do zaburzeń w rozwoju w postaci choroby sierocej oraz idącej za tym deformacji osobowości dziecka. Przyczyną tych zaburzeń jest niezaspokojenie potrzeby miłości oraz związanej z nią potrzeby bezpieczeństwa na skutek pozbawienia dziecka opieki rodzicielskiej.

Dziecko przychodzi na świat z biologicznie wrodzoną potrzebą kontaktu, która wpływa nie tylko na jego rozwój psychiczny, ale także, niezaspokojona, może powodować zaburzenia somatyczne[42]. Pragnie ono nawiązania kontaktu emocjonalnego z rodzicami, którzy otoczą je miłością i zapewnią zaspokojenie jego podstawowych potrzeb[43]. Dla prawidłowego rozwoju struktur osobowości dziecka najważniejsze są pierwsze dwa lata jego życia. W okresie tym jest ono podatne na wszelkiego typu zewnętrzne wpływy, zarówno kształtujące, jak i uszkadzające.

W przypadku dziecka osieroconego zewnętrzne wpływy mają raczej charakter uszkadzający jego osobowość[44]. Dla zapewnienia takiemu dziecku prawidłowego rozwoju należy skompensować wszystkie braki wynikające z faktu bycia sierotą społeczną. Za stworzenie odpowiednich warunków dla prawidłowego rozwoju dziecka osieroconego odpowiedzialne są instytucje zajmujące się dalszymi losami tych dzieci, ale zdecydowanie najlepszym rozwiązaniem jest umieszczenie dziecka w zdrowej, dobrze funkcjonującej rodzinie adopcyjnej, która zapewni mu korzystne dla rozwoju środowisko rodzinne. Stanowi ona realne dobro dla osieroconego dziecka[45].

Adoptowane dziecko, trafiając do rodziny adopcyjnej, ma realną szansę na zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb, zarówno biologicznych, jak i psychicznych, a tym samym na prawidłowy rozwój[46]. Rodzina adopcyjna, podobnie jak rodzina naturalna, umożliwia dziecku zaspokoje-

---

42 A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 9–10.

43 M. L. Eiro Cesar Das Neves, *Cześć ojca i matki w przypadku adopcji*, „Communio" 1996, nr 1, s. 118–120.

44 A. Szymborska, *Adopcja*, Warszawa 1976, s. 31–33.

45 Zob. tamże, s. 67–68.

46 A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 12.

nie potrzeby miłości, kontaktu emocjonalnego, bezpieczeństwa, akceptacji, umożliwia złagodzenie powstałych zaburzeń struktur jego osobowości. Dziecko, trafiając do takiej rodziny, poddane zostanie prawidłowym oddziaływaniom wychowawczym i przejmie od nowych rodziców wzorce moralne i kulturowe[47]. Dziecku, które trafiło do rodziny adopcyjnej z placówki opiekuńczo-wychowawczej, nowa rodzina daje szansę na złagodzenie skutków negatywnych przeżyć, jakich doświadczyło we wczesnym dzieciństwie (zwłaszcza małemu dziecku daje wręcz nieocenione możliwości w zakresie łagodzenia powstałych nieprawidłowości[48]).

Aby adoptowane dziecko mogło w miarę bezboleśnie nawiązać kontakt z rodzicami adopcyjnymi, bardzo ważne jest, by zostało przekazane do adopcji w okresie niemowlęcym, w pierwszym półroczu jego życia. Dziecko takie nie przeżyje typowego sieroctwa i dzięki temu ma szansę na prawidłowe warunki rozwoju. W okresie niemowlęcym bardzo ważne jest dla niego zaspokajanie potrzeb pierwotnych, czyli biologicznych. Poprzez zaspokajanie tych fizjologicznych potrzeb (karmienie, przewijanie, stwarzanie warunków do spokojnego snu, dbałość o odpowiednią temperaturę, niedopuszczanie do sytuacji, w której dziecko może odczuć ból lub inną przykrość) powstaje pomiędzy matką adopcyjną a dzieckiem taka sama więź jak między dzieckiem a matką naturalną. Powstaje pomiędzy nimi kontakt emocjonalny. Dziecko, które ma zaspokojone wszystkie potrzeby biologiczne i psychiczne oraz przebywa w spokojnym otoczeniu, wśród bliskich, kochających go osób, czuje się w pełni bezpieczne. Zaspokojona została naczelna potrzeba bezpieczeństwa.

W sytuacji kiedy do rodziny adopcyjnej trafia dziecko starsze – dotknięte chorobą sierocą, z niezaspokojonymi potrzebami emocjonalnymi, opóźnieniami w rozwoju osobowości – troskliwa i czuła opieka nowych rodziców pozwala mu odzyskać równowagę emocjonalną, a także pomaga w przystosowaniu się do nowych warunków rodzinnych. Wyrozumiali rodzice adopcyjni, rozsądnie postępujący w przypadku zachowań regresywnych, wybuchów emocji, ujawniania przeżyć z przeszłości, pomogą w odblokowaniu się dziecka, zmniejszą napięcie, nauczą je kontrolować emocje i popędy, a tym samym umożliwią postępy w nauce. W postawie rodziców adopcyjnych ważne jest, aby zaakceptowali oni odmienność dziecka spowodowaną chorobą sierocą. Pomiędzy nim a rodzicami powinna wytworzyć się pozytywna więź, która ułatwi im zrozumienie dziec-

[47] W. Szyszkowska-Klominek, *Adopcja, a co potem?*, Warszawa 1976, s. 154.
[48] A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 12.

ka oraz postępowanie z nim. Przezwyciężenie skutków choroby sierocej jest pierwszym krokiem w osiągnięciu powodzenia w adopcji. Rodzina decydująca się na przysposobienie dziecka z objawami choroby sierocej musi być nastawiona na osiągnięcie tego celu. Jedynie taka rodzina potrafi skompensować dziecku wszystkie braki rozwojowe wynikające z faktu osierocenia. Zapewnienie dziecku możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb jest jednym z warunków udanej adopcji[49].

W przypadku udanej adopcji dziecko ma największe szanse na dalszy prawidłowy rozwój, na kształtowanie prawidłowych postaw wobec siebie i świata, na szybsze wyrównanie opóźnień w sferze intelektualnej oraz na szybsze przyjęcie prawidłowych wartości moralnych i ogólnospołecznych, które będą kształtowały jego dalsze życie[50]. Podobnie jak w rodzinie naturalnej, tak też w rodzinie adopcyjnej dziecko znajduje swoje miejsce i oparcie. Poprzez wzajemne komunikowanie się podlega różnym oddziaływaniom wychowawczym. W rodzicach widzi wzorce osobowe, ma szansę utożsamiać się z nimi. Dzięki temu zaspokoi swoją potrzebę przynależności do rodziny, o czym marzy większość dzieci przebywających w domach dziecka.

Adopcja, będąca zastępczą formą opieki nad osieroconym dzieckiem, ma za zadanie skompensować wszystkie braki rozwojowe wynikające z faktu pozbawienia go możliwości rozwoju i wzrastania w naturalnej rodzinie. Dziecko pozbawione rodziny nie jest w stanie osiągnąć radości życia. Prawidłowo funkcjonująca rodzina adopcyjna, która poprzez odpowiednie zabiegi i działania wychowawcze potrafi zaspokoić wszystkie podstawowe potrzeby dziecka, a tym samym umożliwić osiągnięcie przez nie radości życia, ma szansę osiągnąć sukces, czyli powodzenie adopcji.

Podsumowanie

Dziecko osierocone, które zostało pozbawione szansy na wzrastanie i rozwój w rodzinie biologicznej, najczęściej zostaje poddane wychowaniu instytucjonalnemu. Dzieci, które we wczesnym dzieciństwie trafiają do placówek opiekuńczo-wychowawczych, nie mają szansy na prawidłowy rozwój, ponieważ placówki te nie są w stanie zaspokoić ich podstawowych potrzeb. Wychowanie instytucjonalne sprowadza się do zaspokajania pier-

[49] G. i A. Ładyżyńscy, *Adopcja jest darem*, dz. cyt., s. 61–62.
[50] A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 13.

wotnych, czyli biologicznych potrzeb, a więc do prawidłowego pielęgnowania i odżywiania.

Do prawidłowego rozwoju osobowości dziecka niezbędne jest zaspokojenie potrzeb psychicznych, których funkcją jest utrzymanie równowagi psychicznej. Jest to możliwe poprzez zaspokojenie potrzeb: bezpieczeństwa, miłości, przynależności i kontaktu emocjonalnego z bliską osobą, co może zagwarantować dziecku tylko prawidłowo funkcjonująca rodzina. Dziecku osieroconemu brak naturalnej rodziny należy skompensować poprzez umieszczenie go w zastępczym środowisku rodzinnym. Najlepszą formą opieki nad dzieckiem osieroconym jest adopcja. Rodzina adopcyjna to najbardziej wartościowa forma kompensacji sieroctwa społecznego i tworzenia zastępczego środowiska rodzinnego, ponieważ w swojej istocie jest najbardziej zbliżona do rodziny naturalnej.

Adopcja jest inną formą rodzicielstwa, bardziej świadomą, odważniejszą i głębszą. Rodzice adopcyjni, przyjmując do rodziny osierocone dziecko, bardzo często borykają się z problemami wychowawczymi odmiennymi od tych, z jakimi mają do czynienia rodzice naturalni. Przede wszystkim muszą skompensować braki rozwojowe, które powstały na skutek osierocenia dziecka, a szczególnie zaspokoić jego potrzeby psychiczne.

Innym problemem, z jakim borykają się rodziny adopcyjne, są zaburzenia w zachowaniu adoptowanego dziecka. Zaburzenia te występują wtedy, gdy do adopcji trafiają dzieci starsze, które doświadczyły typowego sieroctwa i mają problemy z adaptacją w nowych warunkach. Prawidłowo funkcjonująca rodzina adopcyjna, odpowiednio przygotowana do swojej roli, poprzez przyjęcie właściwej postawy wobec pojawiających się problemów potrafi złagodzić skutki osierocenia dziecka.

Najważniejszym zadaniem rodziny adopcyjnej jest zaspokojenie podstawowych potrzeb psychicznych dziecka osieroconego. Na skutek braku ich zaspokojenia dochodzi do wszelkiego typu nieprawidłowości w rozwoju dziecka. W rodzinie adopcyjnej osierocone dziecko zaspokoi swoją potrzebę przynależności i kontaktu emocjonalnego, miłości i bezpieczeństwa. Umożliwienie dziecku zaspokojenia tych potrzeb jest podstawowym warunkiem udanej adopcji. W tym przypadku dziecko ma szansę na prawidłowy rozwój, na kształtowanie właściwych postaw, na wyrównanie opóźnień w rozwoju fizycznym i psychicznym oraz na przyjęcie prawidłowych wartości moralnych i ogólnospołecznych.

Dr hab. Anna Zellma, prof. UWM
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Katechetyki i Pedagogiki Religii

Powinności edukacyjne rodziny w zakresie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży

Rodzina jako podstawowe środowisko życia i socjalizacji człowieka ma do spełnienia szereg zróżnicowanych pod względem jakościowym zadań wychowawczych. Wynikają one nie tylko z samej jej istoty, ale także z wielu społeczno-kulturowych czynników, modyfikujących wzory i style wychowania rodzinnego. Pociąga to za sobą zmianę zadań edukacyjnych wypełnianych przez rodzinę. Wychodząc naprzeciw wyzwaniom cywilizacyjnym i oczekiwaniom społecznym, rodzice powinni zapewnić potomstwu warunki niezbędne do jego wszechstronnego rozwoju oraz przygotować je do wypełniania różnorodnych obowiązków życiowych w społeczności lokalnej i narodowej. Implikuje to potrzebę realizacji wychowania w rodzinie, które służy rozwijaniu u dzieci poczucia własnej tożsamości regionalnej i narodowej oraz wynikającej z tego miłości do regionu i ojczyzny, jak też poszanowania dla polskiego, regionalnego i narodowego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur Europy i świata. W tym też kontekście szczególnego znaczenia nabierają powinności edukacyjne rodziny w zakresie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży. Jakość ich realizacji decyduje o efektywności integralnego wychowania, w którym wiele uwagi poświęca się wprowadzeniu potomstwa w podstawowe wartości kultury regionalnej i narodowej. Dlatego obecnie w literaturze pedagogicznej zagadnienie edukacji regionalnej należy do kwestii ważnych w sensie poznawczym i praktycznym, w której upatruje się jednego z elementów optymalizacji nauczania i wychowania młodego pokolenia. Dość powszechnie uważa się też, że rodzina ma do spełnienia szereg powinności związanych z przekazem dziedzictwa kultury regionalnej i z kształtowaniem tożsamości regionalnej. W niej bowiem dokonuje się proces transmisji wartości kulturowych, wzorców osobowych, obyczajów i tradycji, który wymaga nie tylko odpowiednich treści,

ale także sposobów postępowania pedagogicznego, związanego z działalnością wychowawczą rodziców.

Podstawowym przedmiotem analiz podjętych w niniejszym opracowaniu będą powinności edukacyjne rodziny w zakresie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży. Fundamentalny problem z tego zakresu to: jakie działania edukacyjne powinni podejmować rodzice celem wspierania potomstwa w kształtowaniu tożsamości regionalnej? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, należy osobną uwagę poświęcić istocie tożsamości regionalnej oraz opisać rodzinę jako środowisko kulturotwórcze. Całość analiz zakończy podsumowanie, w którym powróci się do podstawowego problemu, by globalnie spojrzeć na ukazane powinności edukacyjne rodziców w zakresie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży.

1. Istota tożsamości regionalnej

„Tożsamość regionalna" to termin z zakresu nauk społecznych. Wiąże się on z ideą regionalizmu i z propagowaną w szkołach pod koniec XX wieku i na początku XXI wieku koncepcją edukacji regionalnej[1]. Nie jest zatem terminem nowym, ale podobnie jak wiele innych pojęć określających pewne zjawiska społeczne zyskuje na znaczeniu w dzisiejszym świecie – w kontekście Unii Europejskiej i procesów globalizacji – i wymaga ukazania konstytuujących go elementów[2].

Istota tożsamości regionalnej została określona w sposób dość jasny, a zarazem całościowy w licznych opracowaniach socjologów, pedagogów i psychologów społecznych[3]. Autorzy za punkt wyjścia przyjmują następującą tezę: tożsamość regionalna jest jednym z wymiarów tożsamości jednostki ujmowanej zarówno w perspektywie osobistej, jak i społecznej. Twierdzą, że „każdy z nas ma prawo wybierać, kim chce być – stać się – zostać"[4] i dowolnie czerpać z kultury oferującej gotowe sposoby kształto-

1 Zob. więcej na ten temat np. w: *Edukacja, wychowanie, regionalizm*, red. K. Bobowski, Legnica 2005.

2 T. Zarycki, *Wybrane dylematy budowy tożsamości regionalnej*, w: *Tożsamość województwa świętokrzyskiego w kontekście kraju i Unii Europejskiej*, red. A. Kasińska-Metryka, R. Miernik, Kielce–Katowice 2008, s. 37–47.

3 Szerzej o tym np. w: *Dziecko w świecie wielkiej i małej Ojczyzny*, red. K. Denek, Kraków 2009; *Region i edukacja regionalna – zarys problematyki*, red. T. Michalski, Pelplin–Warszawa 2004; H. Skorowski, *Europa regionów*, Krosno 2006; A. Zellma, *Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, t. 1–2; Olsztyn 2001.

4 Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 33.

wania tożsamości lub swobodnie zestawiać i łączyć elementy kulturowe, odtwarzać ustalone symbole, kwestionować stare i tworzyć nowe znaczenia[5]. Wybór elementów kulturowych, jakiego dokonuje jednostka, zależy od wielu okoliczności, np. od gustu, otoczenia społecznego, socjalizacji, zainteresowań czy też od potrzeb emocjonalnych, psychicznych, społecznych[6]. Dziedzictwo kulturowe, przekazywane w różnych grupach społecznych (np. w rodzinie, w szkole), wraz z innymi treściami kulturowymi i światem dóbr konsumpcyjnych, tworzy jedynie granice, w ramach których osoba konstruuje swoją tożsamość – także tę w wymiarze regionalnym[7]. Właśnie związana ze społecznością lokalną i przestrzenią zamieszkania tożsamość regionalna odgrywa decydującą rolę w zaspokajaniu potrzeby odrębności kulturowej, zakotwiczenia i bezpieczeństwa[8]. Jej istotę trafnie oddają określenia, w których sytuuje się tożsamość regionalną w obrębie edukacji regionalnej i międzykulturowej, co w pośredni sposób wskazuje na kulturotwórczą rolę rodziny i szkoły[9].

Zgodnie ze współczesnymi określeniami, „tożsamość regionalna" jest specyficzną tożsamością zbiorową i kulturową opartą na tradycji i regułach typowych dla danej społeczności lokalnej, a zarazem odnoszoną do danego regionu oraz jego cech społecznych i kultury[10]. Pojawia się ona w wyniku zachowania regionalnego dziedzictwa kulturowego oraz kultywowania w rodzinie i w szkole podstawowych, typowych dla „małej ojczyzny" wartości[11]. Osoba, która posiada tożsamość regionalną, potrafi rozpoznać swoje miejsce w społeczności lokalnej (w tzw. „małej ojczyźnie"), nadać temu znaczenie i na tej podstawie wzbogacić własną osobowość. Ten proces zwykle bywa określany jako identyfikacja z regionem i jego kulturowym dziedzictwem, a przede wszystkim z wartościami wspólnoty regionalnej[12]. W tym kontekście znaczące wydają się stwierdzenia M.S. Szczepańskiego. Słusznie ukazuje on różne perspektywy rozumienia istoty tożsamości re-

[5] E. Nieroba, *Tradycja oderwana od korzeni. Tożsamość regionalna i identyfikacja z regionem mieszkańców województwa opolskiego w erze globalizacji*, http://www.interreg.uni.opole.pl/biblioteka/docs/e_nieroba.pdf (dostęp: 29 maja 2010), s. 4 z 14.

[6] Tamże.

[7] J. Nikitorowicz, *Zadania edukacji regionalnej i międzykulturowej w kreowaniu tożsamości kulturowej człowieka*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 2008, nr 2, s. 3–16.

[8] Więcej na ten temat: A. Zellma, *Kształtowanie tożsamości regionalnej w toku interakcji katechetycznych*, „Studia Warmińskie" 2002, t. 39, s. 419–431.

[9] Tamże.

[10] M.S. Szczepański, *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, w: *Badania nad tożsamością regionalną. Stan i potrzeby*, red. A. Matczak, Łódź–Ciechanów 1999, s. 13–14.

[11] E. Horbowski, *Edukacja regionalna czynnikiem kształtowania tożsamości kulturowej*, „Nauczyciel i Szkoła" 2006, nr 3–4, s. 124–129.

[12] Tamże.

gionalnej, kolejno zwracając uwagę na ujęcie psychologiczne, socjologiczne, etnograficzne, historyczne, ekonomiczne[13]. Indywidualna identyfikacja z regionem, jego społecznością i kulturą oraz gotowość do altruistycznych działań w regionie i dla dobra wspólnoty regionalnej lub też brak indywidualnej tożsamości regionalnej na rzecz identyfikacji z tym, co proponują i powszechnie uznają inni, określa psychologiczny wymiar tożsamości regionalnej[14]. Akcentowanie podziału na regiony i związaną z tym przynależność poszczególnych osób do danej grupy pozwala ujmować istotę tożsamości regionalnej z perspektywy socjologicznej. Samo natomiast przywiązywanie się osoby do terytorium, miejsca i przestrzeni oraz odczuwanie w związku z tym poczucia bezpieczeństwa i wolności stanowi istotę tożsamości regionalnej rozpatrywanej w kategoriach geograficznych. Trochę inne znaczenie ma ujęcie etnograficzne, gdyż zgodnie z nim o tożsamości regionalnej osoby decydują strój i zwyczaje regionalne. Z kolei podkreślanie związku indywidualnego i społecznego z dziejami i historią regionu to historyczna perspektywa ujmowania tożsamości regionalnej. Jej istotę z perspektywy ekonomicznej natomiast określa wspólnota gospodarowania, ekonomia regionalna, konkurencja regionalna[15].

W świetle powyższych stwierdzeń tożsamość regionalna jawi się jako rzeczywistość wielowymiarowa, przy czym jej istotę najpełniej oddaje indywidualna identyfikacja z regionem, jego społecznością, szeroko rozumianą kulturą, w tym także z dziedzictwem kulturowym[16]. Ta identyfikacja dokonuje się na podstawie wiedzy o regionie i jego kulturze i zapewnia poczucie świadomości przynależności do określonej wspólnoty regionalnej oraz pomaga człowiekowi zakorzenić się w konkretnym regionie, a także dostrzegać różnice oraz podobieństwa pomiędzy jednostkami reprezentującymi różne wspólnoty regionalne. Ważna jest tu samoświadomość przynależności i odrębności etycznej, rozumiana jako przeżycie psychiczne o charakterze intencjonalnym, tzn. wyrastające na bazie takich elementów, jak: poznanie regionu, jego kultury i terytorium regionalnego oraz doświadczenie wspólnoty w społeczności lokalnej[17]. Przeżycia i akty psychiczne powstałe na bazie wiedzy i osobistych do-

[13] M.S. Szczepański, *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, dz. cyt., s. 13nn.

[14] Tamże. Zob. też: tenże, *Między miejscem i przestrzenią. Tożsamość lokalna – tożsamość regionalna: próba oglądu socjologicznego*, http://www.interreg.uni.opole.pl/biblioteka/docs/SzczepanskiSliz.pdf (dostęp: 2 czerwca 2010), s. 1–12.

[15] Tamże.

[16] T. Melchior, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990, s. 20–24.

[17] Tamże.

świadczeń poszczególnych jednostek żyjących w określonym regionie tworzą poczucie tożsamości regionalnej, umożliwiające osobie funkcjonowanie w różnych grupach społecznych (np. w rodzinie, społeczności lokalnej) z zachowaniem przeświadczenia o własnej kulturowej odrębności i niepowtarzalności[18].

2. Rodzina jako środowisko kulturotwórcze

Niewątpliwie rodzina jako jedno z najważniejszych środowisk socjalizacyjnych i wychowawczych młodego pokolenia wprowadza dzieci i młodzież w świat wartości i norm kultury regionalnej, narodowej i globalnej oraz w życie społeczne ludzi dorosłych. Kształtuje przy tym poczucie przynależności grupowej (np. religijnej, narodowej, regionalnej)[19]. Ma też decydujący wpływ na odbiór dóbr kultury i ich umiłowanie oraz na zaangażowanie w pomnażanie dziedzictwa kulturowego w jego wymiarze regionalnym i narodowym[20]. Właśnie rodzina jako pierwsze i podstawowe środowisko w mniejszym lub większym zakresie pielęgnuje własne dziedzictwo kulturowe oraz wartości kultury uniwersalnej, a zarazem „przekazuje dziecku dorobek kultury społeczeństwa, pośredniczy w nadawaniu przez dziecko znaczenia przedmiotom i zjawiskom z otoczenia oraz większości bodźców zewnętrznych"[21]. Rodzice i inni członkowie rodziny (np. dziadkowie, wujostwo) przekazują młodemu pokoleniu określony system wartości i norm społecznych, także typowych dla danej społeczności lokalnej. Dostarczają też dzieciom modeli osobowych i wzorów zachowań w konkretnych sytuacjach życia codziennego[22]. W tego typu działaniach istotną rolę odgrywa kształtowanie właściwości poznawczych młodego pokolenia polegających przede wszystkim na rozwijaniu sposobu postrzegania rzeczywistości: regionu, miejsca zamieszkania, szkoły, kościoła, społeczności narodowej i świata[23]. Odniesienie do tych grup ma istotne znaczenie dla sposobu zaangażowania dzieci i młodzieży na rzecz tworzenia dobra wspólnego. Tak określona kulturotwórcza funkcja rodziny jest wkomponowana w jej istotę i wyznacza zakres działań wychowawczych związanych z wprowadzaniem potomstwa w dziedzictwo

[18] Tamże.
[19] A. Błasiak, *Funkcje rodziny*, w: *Oblicza pedagogii*, red. K. Jarkiewicz, Kraków 2005, s. 66–67.
[20] Tamże.
[21] M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1998, s. 113.
[22] Tamże.
[23] Tamże.

regionu i narodu. Dotyczą one m.in. pielęgnowania i podtrzymywania tradycji, zwyczajów i obyczajów panujących w danej rodzinie (np. obchodów świąt religijnych, uroczystości państwowych i rodzinnych)[24]. Z tym wiąże się dbałość o: kulturę życia codziennego w rodzinie, sposób wzajemnego odnoszenia się rodziców do dzieci, młodszego pokolenia wobec osób starszych, wystrój i estetykę w domu, styl ubierania się[25]. Również kultywowanie przywiązania do określonych zawodów, prac, zainteresowań, sposobów spędzania wolnego czasu, znaków i symboli oraz zaangażowanie w tworzenie kultury przez bezpośrednią działalność artystyczną, naukową, twórczą czy też przez sponsorowanie takiej działalności określa zakres aktywności kulturotwórczej rodziny[26]. Wszystkie tego typu działania decydują o właściwościach kulturotwórczych rodziny i znajdują wyraz w konkretnych formach wychowania.

Do podstawowych dziedzin planowego oddziaływania kulturotwórczego rodziny zwykle zalicza się: rozbudzanie zainteresowań i potrzeb kulturalnych dzieci i młodzieży, przekazywanie potomstwu społecznie akceptowanych zasad i norm moralnych, rozwijanie uczuć patriotycznych w odniesieniu do „małej" i „wielkiej" ojczyzny, szacunku dla tradycji regionalnych i narodowych oraz ich wkładu w kulturę ogólnoludzką[27]. Poprzez tego typu działania rodzina wprowadza dzieci i młodzież w życie społeczności lokalnej i narodowej oraz przekazuje im wartości kulturowe, normy życia zbiorowego, symbole, wierzenia, tradycje i zwyczaje.

Właściwości kulturotwórczej funkcji, jaką spełnia rodzina, obejmują małą tradycję rodzinną oraz elementy kultury społeczeństwa lokalnego i globalnego[28]. Na pierwszy zakres składa się m.in. wiedza genealogiczna, zbiorowa pamięć rodziny wyrażająca się w przekazywanych doświadczeniach i przeżyciach przeszłych i współczesnych pokoleń, swoista celebracja życia codziennego i sytuacji odświętnych w rodzinie (często w postaci zrytualizowanej)[29]. W tej przestrzeni kulturotwórczej istotną rolę odgrywają również rodzinne pamiątki, zamiłowania i praktyki religijne. Druga sfera dotyczy wprowadzania dzieci w świat kultury w ogóle oraz kultury regionalnej. Do jej istotnych właściwości należy przekaz społecznie uzna-

[24] A. Błasiak, *Funkcje rodziny*, dz. cyt., s. 70.
[25] Tamże, s. 70nn.
[26] Tamże.
[27] Zainteresowanych tego typu zagadnieniami odsyła się m.in. do: L. Turos, *Wychowawcze i kulturotwórcze funkcje rodziny*, Warszawa 2004.
[28] E. Brycka, K. Rembiasz, *Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym*, w: *Edukacja prorodzinna*, red. M. Chymuk, D. Topa, Kraków 2000, s. 137–138.
[29] J. Wilk, *Pedagogika rodziny*, Lublin 2002, s. 62–79.

wanych norm i wartości kulturowych (także w ich wymiarze regionalnym), kształtowanie u młodego pokolenia kulturowych wzorów zachowań, co związane jest bezpośrednio z podstawowym procesem enkulturacji w rodzinie[30]. Istotne są również działania kulturotwórcze typu: rozbudzanie potrzeb i aspiracji kulturalnych potomstwa, tworzenie wzorów aktywności kulturalnej i rozwijanie wiedzy oraz wpajanie nawyków i motywów działalności kulturalnej. Dopełniają je różne formy wsparcia, jakiego rodzina udziela dzieciom i młodzieży w określaniu ich osobistego odniesienia wobec zjawisk kulturowych wraz z ich oceną i wartościowaniem, m.in. przez odpowiednią selekcję treści kulturowych docierających do rodziny[31]. Tak więc rodzina, podejmując wszystkie wyżej określone działania kulturotwórcze, wprowadza dzieci w świat kultury ogólnoludzkiej, inspiruje do odkrywania wartości, jakich nośnikiem jest kultura regionalna i narodowa, oraz wspiera w kształtowaniu postaw twórczych i rozwijaniu umiejętności współdziałania i współbycia z innymi. Najczęściej dokonuje się to poprzez transmisję słowną, podejmowanie wspólnych działań czy wspólne korzystanie z dóbr kultury regionalnej i narodowej oraz świadome i nieświadome naśladownictwo, co też zwykle łączy się z przekazywaniem kryteriów oceny i z wartościowaniem. Szczególna rola przypada tu działaniom umożliwiającym dzieciom uczestnictwo w kulturze regionalnej i narodowej w taki sposób, aby miało miejsce odbieranie i współtworzenie kultury, czyli transmisja kulturowa[32].

W tym miejscu trzeba też zauważyć, że sam proces przekazu dziedzictwa kulturowego w jego regionalnym i narodowym wymiarze w rodzinie dokonuje się zarówno pod wpływem oddziaływań rodziców, dziadków, wujostwa, rodzeństwa, jak też bez ich wzajemnej interakcji, przez dostępne w rodzinie środki masowego komunikowania (np. Internet, telewizję, radio, prasę)[33]. Ma on charakter selektywny, gdyż każda rodzina przyjmu-

[30] Najogólniej pojęcie „enkulturacja" określa naturalny, bezbolesny proces ponadpokoleniowego, świadomego i nieświadomego nabywania kompetencji kulturowych, tworzących system wartości danej grupy społecznej, przez uczestnictwo w danej kulturze. Dzięki enkulturacji człowiek staje się jednostką wyróżniającą się, niepowtarzalną i jedyną w swoim rodzaju. Podstawowym środowiskiem, w którym taki proces zachodzi, jest składająca się z kilku pokoleń rodzina. Jako inne środowiska wymienia się także szkołę, grupy rówieśnicze, sąsiedzkie itp. Poprzez kontakt z rozmaitymi grupami człowiek ma wpływ na tworzenie kultury, a to z kolei przekłada się na kształtowanie jego osobowości i charakteru; zob. http://www.socjologia-kultury.yepik24.info/enkulturacja/ (dostęp: 7 czerwca 2010).

[31] Tamże; E. Brycka, K. Rembiasz, *Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym*, dz. cyt., s. 137–148.

[32] Tamże.

[33] J. Nikitorwicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna" 2003, nr 1, s. 50–66.

je pewne normy zachowań, wartości i obyczajów, inne zaś odrzuca bądź przekształca. Stanowi to o indywidualności i niepowtarzalności kulturotwórczej rodziny. Co więcej, dzięki temu rodziny zachowują i rozwijają własną tradycję, kulturę, a jednocześnie aktywnie uczestniczą w tworzeniu kultury, wspierając przy tym potomstwo w kształtowaniu tożsamości regionalnej i narodowej[34].

Znaczenie rodzinnego przekazu kulturowego dla kształtowania osobowości i kulturowej tożsamości młodego pokolenia zależy przede wszystkim od tego, czy rodzina stanowi dla niego na płaszczyźnie kulturotwórczej pozytywną grupę odniesienia, czy też nie. Zdaniem Z. Tyszki, „Prawidłowo ukształtowana rodzina jest dla normalnej jednostki tzw. grupą odniesienia, z którą świadomie i mocno identyfikuje się ona jako jej członek i reprezentant, współtworzy i przyjmuje kultywowane w niej poglądy, postawy, obyczaje, wzory zachowania i postępowania. Reguły i nakazy życia rodzinnego stają się zinternalizowanymi regułami i nakazami jej członka"[35]. W ten sposób każda rodzina jest niezależną jednostką i tworzy swoje własne środowisko kulturowe w ramach ogólnej kultury życia społecznego w jej regionalnym i narodowym wymiarze. Ma ona decydujące znaczenie w przygotowaniu potomstwa do odbioru dóbr kultury regionalnej i narodowej poprzez dynamikę życia rodzinnego, np. pielęgnowanie tradycji i obyczajów, formy spędzania wolnego czasu w najbliższym otoczeniu i korzystania z dóbr kultury regionalnej oraz organizację wypoczynku, zabawy, rozrywki, kontrolę i ukierunkowywanie kontaktów dziecka z kulturą we własnym i szerszym środowisku społecznym[36].

3. Obszary działań edukacyjnych rodziny w procesie kształtowania tożsamości regionalnej młodego pokolenia

Tożsamość regionalna młodego pokolenia kształtuje się w określonej kulturze – pod wpływem różnych osób i środowisk. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje rodzina pojmowana nie tylko jako rodzice i ich potomstwo, ale także szerszej – w odniesieniu do dziadków i wujostwa[37]. Ma

[34] E. Brycka, K. Rembiasz, *Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym*, dz. cyt., s. 137–148.

[35] Cyt za: M. Wichłacz, *Kulturotwórcza rola rodziny*, http://www.profesor.pl/mat/n10/pokaz_material_tmp.php?plik=n10/n10_m_wichlarz_040520_2.php&id_m=11167 (dostęp: 2 czerwca 2010), s. 1–2.

[36] Tamże.

[37] Do takich wniosków prowadzą różne badania empiryczne. Przykładowo badania CBOS z 2000 roku dostarczają cennych informacji na ten temat. Na ich podstawie stwierdza się, że dziadkowie odrywają znaczącą rolę w przekazie tradycji rodzinnych. Tajemne historie rodzinne zna dzięki nim 1/3 Polaków (35%), a co siedemnasty z nich (6%) posiada wiedzę o swoich pradziadkach. Zob. więcej

ona do spełnienia określone zadania, ujmowane w kategoriach powinności edukacyjnych, które znajdują wyraz w działaniach dydaktyczno-wychowawczych związanych z przekazywaniem dziedzictwa kulturowego i ciągłości kulturowej, wprowadzaniem w świat wartości obecnych w kulturze regionu oraz rozwijaniem poczucia przynależności do „małej ojczyzny" i identyfikacji ze społecznością lokalną[38]. Niemniej istotne są też powinności związane z kształtowaniem postawy odpowiedzialności za „małą ojczyznę" oraz z odnajdywaniem w niej własnego miejsca. U podstaw tak określonych działań edukacyjnych znajduje się troska o ciągłość kulturową poprzez przekazywanie języka, obyczajów, tradycji, zwyczajów i wzorów zachowań typowych dla danej społeczności lokalnej, a zarazem warunkowanych sytuacją materialną, kulturową, socjologiczną rodziny[39].

Dla prawidłowej realizacji procesu kształtowania tożsamości regionalnej wśród dzieci i młodzieży z pewnością istotny jest sam proces socjalizacji powiązany z wychowaniem integralnym. Rodzice i dziadkowie miłujący swój region, uznający wartości kultury regionalnej i kultywujący je, chcą, aby ich postawy i przekonania były naśladowane przez młode pokolenie[40]. Dlatego wspierają potomstwo w jego rozwoju społecznym poprzez ukazywanie wartości i norm uznawanych w społeczności lokalnej oraz umożliwianie mu udziału w różnych sytuacjach, które sprzyjają rozwijaniu samoświadomości regionalnej i identyfikacji z „małą ojczyzną". W okresie dzieciństwa i wczesnej młodości wychowankowie przyswajają sobie główne i podstawowe informacje oraz umiejętności potrzebne do sprawnego funkcjonowania najpierw w środowisku lokalnym, a następnie w szerszych grupach społecznych[41]. Dzięki związkom uczuciowo-emocjonalnym z rodzicami i dziadkami dzieci łatwiej przyjmują określone zwyczaje i tradycje regionalne jako własne. Chętnie też angażują się w odkrywanie wielorakich wymiarów dóbr kulturowych w regionie. Wraz z rozwojem i wiekiem, stopniowo poznają złożoność dziejów regionu i jego tradycji oraz łączą je z wartościami chrześcijańskimi, narodowymi i uniwersalnymi. Wiedza ta staje się podstawą racjonalnego i socjalizacyjnego działania młodego pokolenia[42].

na ten temat np. w: D. Wieczorek, *Kontrowersje wokół edukacji regionalnej*, http://konferencja.21.edu.pl/publikacje/4/1/394.pdf (dostęp: 27 maja 2010), s. 394–400.

38 E. Brycka, K. Rembiasz, *Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym*, dz. cyt., s. 137nn.

39 Tamże.

40 M. Ciczkowska-Giedziun, *Transmisja regionalnego dziedzictwa kulturowego w rodzinie*, „Szkice Humanistyczne" 2006, nr 1–2, s. 135–142.

41 Tamże.

42 Tamże.

Rodzice i dziadkowie mają być pierwszymi przewodnikami w poznawaniu środowiska lokalnego, gdyż podstawowym miejscem pielęgnowania dziedzictwa kulturowego jest rodzina. Od wczesnego dzieciństwa starsze pokolenie powinno swoim dzieciom i wnukom przekazywać wiadomości o historii ich miejsca zamieszkania i ważnych wydarzeniach w dziejach regionu, o tradycjach i zwyczajach regionalnych, o pochodzeniu i dziejach własnej rodziny, o dobrach kulturowych „małej ojczyzny" i o wartościach, jakie można w nich znaleźć[43]. Tego typu działania pozwalają dzieciom i młodzieży odkrywać istotne w kształtowaniu tożsamości regionalnej własne korzenie kulturowe, poznawać region i jego dziedzictwo wraz z wartościami, jakich są one nośnikiem. W rodzinie ten przekaz wymaga uzupełnienia o tradycje religijne związane z celebracją roku liturgicznego i świąt kościelnych, gdyż pozwala na całościowy przekaz wiedzy i wartości kulturowych, często tożsamych z wartościami uniwersalnymi i religijnymi. Właśnie „obrzędy i zwyczaje, znane z dzieciństwa, z rodzicielskiego domu – tradycyjna wigilia, łamanie się opłatkiem, wyprawy na pasterkę lub rezurekcję, majowe nabożeństwa, święcenie palm i zbóż – to są dni dla wielu pamiętne na całe życie"[44]. Dostarczają one pozytywnych emocji niezbędnych w kształtowaniu własnej tożsamości regionalnej oraz w umacnianiu więzi w rodzinie.

Ważne miejsce zajmuje też uświadamianie dzieciom i młodzieży, że są dziedzicami „małej ojczyzny" i dlatego muszą ją nie tylko poznać, ale również wiedzieć, jakie podejmować formy aktywności, by móc przekazać dobra kulturowe następnym pokoleniom – bogatsze i piękniejsze[45]. Zazwyczaj bowiem dzieci i młodzież nie dostrzegają owej odpowiedzialności za wydarzenia bieżące, która wyrażać się może w prostych, a zarazem konkretnych działaniach, np. dotyczących ładu i estetyki w najbliższej przestrzeni: w szkole, na podwórku, na placu zabaw, w pobliskim parku. Wyrazem nieuświadomienia sobie przez młode pokolenie tego, czego nie wolno robić w imię odpowiedzialności za dobro wspólne „małej ojczyzny", są np. zabrudzone przez graffiti mury wielu odnowionych zabytkowych obiektów w polskich miastach, niszczone rośliny chronione itp., zaśmie-

[43] E. Brycka, K. Rembiasz, *Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym*, dz. cyt., s. 137nn.

[44] Cyt za: R. Kantor, *Rola rodziny w przekazywaniu tradycji regionalnych*, w: *Rodzina. Młodzież. Regionalizm*, red. A. Kociszewski, A.J. Omelaniuk, W. Pilarczyk, Ciechanów 2000, s. 45.

[45] T. Michalewski, *Rola rodziny w przekazywaniu kultury regionalnej: rekonesans badawczy*, „Rocznik Pedagogiczny" 2007, nr 30, s. 113–122.

canie środowiska, dewastacja placów zabaw czy ławek umieszczonych w osiedlowych parkach.

Istotne są również działania edukacyjne ukierunkowane na wspieranie dzieci i młodzieży w nabywaniu umiejętności obcowania z dobrami kultury regionalnej, odczytywania znaków łączących tradycję rodzinną z kulturą regionu oraz dostrzegania w nich piękna jako wartości ubogacającej zarówno człowieka, jak też wspólnotę małżeńsko-rodzinną[46]. Właśnie przekaz wiedzy o regionie w powiązaniu z tradycjami rodziny jawi się jako znaczące działanie edukacyjne, dzięki któremu młode pokolenie może kształtować w sobie tożsamość regionalną. Bez poznania regionu z różnej perspektywy, a więc nie tylko geograficznej i historycznej, ale także kulturowej i socjologicznej, trudno mówić o właściwie ukształtowanej tożsamości regionalnej[47].

Rodzina jest też zobowiązana do wspierania szkoły w realizacji założeń edukacji regionalnej, w której ważne miejsce zajmuje samoświadomość przynależności do danej wspólnoty lokalnej, identyfikacja z tą wspólnotą oraz poczucie odpowiedzialności za jej dobra kulturowe[48]. Tak więc, poznając w rodzinie wszystko to, co wiąże się z „małą ojczyzną", a następnie uzupełniając tę wiedzę w szkole, wychowankowie stopniowo są wspomagani w utożsamianiu się z tym miejscem, z jego tradycjami i dobrami kulturowymi, a równocześnie zachęcani do aktywnego uczestnictwa w życiu zarówno społeczności lokalnej, jak i współczesnego świata.

Równie koniecznym jak wyżej opisane obszarem działań edukacyjnych rodziny jest przykład starszego pokolenia. Rodzice i dziadkowie są zobowiązani do tego, by nie tylko mówić o regionie, jego kulturze i tradycjach, ale by swoją postawą i zachowaniem wskazywać na wartości, których nośnikiem jest dziedzictwo kulturowe regionu, oraz motywować do działań na rzecz szkoły, osiedla, parafii, miasta. Do zadań rodziców i dziadków należy troska o jakość własnego przykładu w zakresie utożsamiania się z „małą ojczyzną", pielęgnowania tradycji regionalnych i odpowiedzialnej aktywności na rzecz społeczności lokalnej. Swoim przykładem powinni oni uczyć dzieci i młodzież, jak należy obcować z dobrami kultury regionalnej. Takie zaangażowanie nie tylko wzmacnia proces kształtowania tożsamości regionalnej wśród młodego pokolenia, ale także stanowi płaszczyznę współpracy ze szkołą, która potrzebuje wsparcia ze strony rodziny.

[46] Tamże.

[47] Tamże.

[48] Więcej na ten temat piszę w: *Współpraca rodziny i szkoły w realizacji założeń edukacji regionalnej*, „Kwartalnik Edukacyjny" 2001, nr 4, s. 13–22.

Stąd też rodzice i dziadkowie powinni angażować się w różne inicjatywy z zakresu edukacji regionalnej w szkole. W ramach współpracy mogą oni uczestniczyć w spotkaniach wigilijnych, wieczorkach poezji regionalnej, spotkaniach z okazji ważnych dla regionu i miejscowości rocznic, konkursach wiedzy o regionie, festynach szkolnych i osiedlowych, wernisażach, renowacji kapliczek, publikowaniu czasopism o tematyce regionalnej. Niemniej jednak samo współdziałanie rodziców czy też dziadków ze szkołą nie wystarczy. Potrzebna jest bowiem pielęgnacja i podtrzymywanie tradycji i zwyczajów regionalnych w rodzinie, ponieważ bez tego typu działań zanikają one bezpowrotnie, a ich miejsce zajmują nowe, pozbawione regionalnego i narodowego charakteru, takie jak np. walentynki, Halloween.

Podsumowanie

Zaangażowanie rodziny w proces kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży implikuje szereg zróżnicowanych powinności edukacyjnych. Wiążą się one wprost z socjalizacyjną, wychowawczą i kulturotwórczą funkcją rodziny oraz z niej wynikają. Z uwagi na fakt, że rodzina jest pierwszym i podstawowym środowiskiem socjalizacji i wychowania, jej udział w procesie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży wydaje się bardzo istotny i wręcz niezastąpiony. W rodzinie bowiem młode pokolenie nabywa wzorce związane z umiłowaniem „małej ojczyzn" i aktywnym udziałem w dobrach kultury regionalnej. Uczy się też odczuwać i zaspokajać potrzeby związane z kulturą. W związku z tym kształtowanie tożsamości regionalnej w rodzinie powinno dokonywać się poprzez przekaz wiedzy o „małej ojczyźnie" i o jej tradycjach oraz poprzez wprowadzanie w świat wartości kultury regionalnej. Niezbędne jest też ukazywanie wychowankom dziedzictwa kulturowego regionu w formie propozycji związanej z systemem wartości, który odgrywa istotną rolę w integralnym rozwoju. Obok tego na uwagę zasługuje przykład starszego pokolenia (głównie rodziców i dziadków) związany z umiłowaniem „małej ojczyzny" i aktywnym udziałem w jej życiu. Tego typu działania sprzyjają nie tylko poznaniu przeszłości i teraźniejszości dziedzictwa kultury regionalnej czy też wprowadzeniu w świat wartości środowiska lokalnego, ale także identyfikacji z regionem.

Oczywiście rodzina potrzebuje wsparcia ze strony szkoły i innych środowisk wychowawczych. Zwykle służy temu współdziałanie w zakresie realizacji założeń regionalizmu i edukacji regionalnej, która przyczynia się do

rozwijania istotnych komponentów tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży. Aktywna obecności rodziny w różnych inicjatywach kulturalnych podejmowanych przez szkołę wzmacnia jakość działań ukierunkowanych na wprowadzanie młodego pokolenia w świat wartości kultury regionalnej. Pozwala też wychowankom stawać się ludźmi świadomymi własnej tożsamości regionalnej.

Ks. dr Marek Żmudziński
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej

Autonomia rodziny w kontekście przemian społecznych w Polsce po 1989 roku

Rok 1989 jest cezurą czasową oddzielającą dwie epoki najnowszej historii Polski. Zamyka, przynajmniej w wymiarze politycznym, trwający od zakończenia II wojny światowej okres państwa komunistycznego, a rozpoczyna czas tworzenia społeczeństwa demokratycznego. Ten wielopłaszczyznowy proces społeczny nie przeszedł bez echa dla życia Kościoła. Religijny charakter misji Kościoła, który w dobie komunizmu wiązał się z bardzo złożoną kwestią społeczną, poddany został dość głębokiej weryfikacji rodzącego się pluralistycznego społeczeństwa. Wizja życia wspólnego wynikająca z katolickiej nauki społecznej została określona jako jedna z wielu propozycji, obok np. tych formułowanych programem laickiego państwa. Kościół konsekwentnie zaś traktował podstawowe zasady życia moralnego, wypływające z Ewangelii, jako reguły, które dają człowiekowi najlepszą przestrzeń rozwoju i godnego życia.

Istotnym elementem tego procesu była kwestia rodziny i jej autonomii w nowym systemie prawnym państwa. Jak trudna i wymagająca wielkiego wysiłku jest to sprawa, świadczy kwestia przygotowywanej nowelizacji ustawy o przemocy w rodzinie. Okazuje się, że 20 lat po obraniu przez Polskę nowej drogi kwestie życia rodzinnego budzą wielkie kontrowersje. Egzemplifikacją tego jest np. oficjalny głos Kościoła w ustach przewodniczącego Rady Episkopatu Polski ds. Rodziny bpa Kazimierza Górnego, który w specjalnym oświadczeniu wskazał na bardzo istotne zagrożenia autonomii rodziny, pośród których „wiele rozwiązań wspomnianej nowelizacji narusza wolność jednostki i autonomię rodziny. Skutkiem uchwalenia takich przepisów może być masowe kontrolowanie rodzin, nawet wbrew ich woli i bez wystarczającego uzasadnienia, utrudnianie wychowania dzieci i dalsze osłabienie więzi rodzinnych”[1]. Dodał apel, by prawodaw-

[1] Oświadczenie Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Rodziny, 1 marca 2010, http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x26364/rada-ds-rodziny-episkopatu-apeluje-o-ochrone-autonomii-zycia-rodzinnego/ (dostęp: 10 maja 2011).

cy nie akceptowali rozwiązań godzących w niezbywalne wartości, takie jak prawo rodziców do wychowania dzieci według wyznawanych zasad, prawo dziecka do opieki ze strony biologicznych rodziców oraz prawo do autonomii i intymności życia rodzinnego[2].

Istotne w tym kontekście wydaje się więc prześledzenie oficjalnego głosu Kościoła w tej kwestii. Punktem wyjścia jest przekonanie, że rodzina jest specyficzną, jedyną w swoim rodzaju grupą społeczną, w której proces samorealizacji osoby może osiągnąć pełnię. Jak wskazuje Andrzej Kołakowski, szczególną cechą rodziny jest jej autonomia wobec struktur administracji publicznej, co wynika ze specyfiki życia rodzinnego, będącego jedyną grupą społeczną, w której więzi tworzą się w sposób naturalny i są niemożliwe do zerwania. Więzi te mają charakter organiczny, dlatego wolność rodziny nie może polegać na autonomii poszczególnych jej członków, a na poszanowaniu całego organizmu rodzinnego i specyficznych dlań międzyosobowych relacji[3]. Źródłem poniższych analiz będą listy pasterskie Episkopatu Polski dotyczące rodzin.

1. Fundamentalne prawa rodziny

W roku 1980 odbywał się w Rzymie Synod Biskupów poświęcony „Zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie". Owocem tego zgromadzenia była adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, ale też zobowiązanie Stolicy Apostolskiej do opracowania dokumentu o nazwie „Karta Praw Rodziny"[4]. Po trzech latach dokument został opublikowany jako wyraz myśli Kościoła na temat małżeństwa i rodziny. Zamiarem autorów nie miał być jednak wykład teologii dogmatycznej czy teologii moralnej na ten temat, czy też kodeks postępowania przeznaczony dla zainteresowanych osób bądź instytucji, ani nawet zwykła deklaracja teoretycznych zasad dotyczących rodziny.

Celem właściwym Karty Praw Rodziny było przedstawienie wszystkim współczesnym chrześcijanom i ludziom o innym światopoglądzie pełnego i uporządkowanego ujęcia podstawowych praw właściwych owej naturalnej i powszechnej społeczności, jaką jest rodzina. Stolica Apostolska kierowała ten dokument do międzynarodowych organizacji rządowych, które z racji swych kompetencji oraz ze względu na działalność podejmowaną

---

2 Tamże.

3 A. Kołakowski, *Autonomia rodziny w kontekście projektowanych zmian w ustawie o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie*, http://www.piotrskarga.pl/ps,4828,5,0,1,I,informacje.html (10 maja 2011).

4 Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny*, „L'Osservatore Romano" (wersja polska) 1983, nr 10, s. 7.

dla obrony i popierania praw człowieka nie mogły nie dostrzegać łamania podstawowych praw rodziny czy też godzić się na to. Ale należy podkreślić, że Karta skierowana była też do samych rodzin w celu umocnienia świadomości ich niezastąpionej roli i miejsca w każdej społeczności. Była to też zachęta do łączenia się między sobą dla obrony i umacniania swych praw oraz takiego wypełniania swych powinności, by rola rodziny była coraz bardziej ceniona i uznawana.

Episkopat Polski wpisał ów dokument w swoją pracę duszpasterską na rzecz rodziny i jej znaczenia w przekształcającym się społeczeństwie polskim w latach 90. W 1993 roku list pasterski do rodzin poświęcony był właśnie Karcie Praw Rodziny. Uwypuklił on szczególnie rolę rodziny w społecznym i obywatelskim wychowaniu dzieci i młodzieży, wskazując na naturalnie obecną miłość i szacunek w domowym środowisku, skąd takie postawy przenoszone są w życie społeczne i wspólnotowe. Z tego też powodu rodzina winna być chroniona przez wszystkie możliwe autorytety i zabezpieczona podstawowymi prawami.

Korespondują z tym słowa listu do rodzin, w którym Jan Paweł II mówi, iż jest rzeczą zrozumiałą, że Kościół stoi na straży autentyczności ludzkich rodzin i wzywa odnośne instytucje, zwłaszcza parlamenty i państwa, a także organizacje międzynarodowe, aby nie uległy pokusie pozornej nowoczesności. Polegałaby ona na traktowaniu innych związków międzyludzkich na równi z małżeństwem. To rodzina jest wspólnotą życia i miłości, podstawową grupą, najmocniej ugruntowaną, wielorako powiązaną ze społecznością ludzką w szerokim znaczeniu i zabezpieczającą pełny rozwój wszystkich form życia wspólnego. Tak więc naród, państwo, a nawet wspólnota międzynarodowa są, przynajmniej pośrednio, uwarunkowane bytem rodziny[5].

Należy więc wymienić przede wszystkim takie prawa:

– prawo do swobodnego zakładania rodzin, zwłaszcza przez ludzi ubogich, oraz konieczność posiadania odpowiednich środków na jej utrzymanie,

– prawo do posiadania odpowiednich środków materialnych niezbędnych do rodzenia i wychowania dzieci,

– prawo do prywatności życia rodzinnego,

– prawo do wyznawania własnej wiary i stawania w jej obronie,

– prawo rodziców do wychowania dzieci według własnej tradycji, wartości religijnych i kulturowych[6].

[5] Jan Paweł II, *List do rodzin*, Poznań 1994, nr 17.

[6] *List pasterski Biskupów Polskich na niedzielę Świętej Rodziny 1998 r.*, w: *Listy pasterskie Episkopatu*

Kontekst polski każe podkreślić skrajne ubóstwo jako wielkie zagrożenie dla normalnego życia rodzinnego. Obrona przed taką degradacją rodziny jest powinnością państwa i nie może być zaliczana do działalności charytatywnej, zlecanej opiece społecznej. Wówczas bowiem pomoc rodzinie z pieniędzy publicznych traktowana by była jako rozwiązywanie następstw zjawisk patologicznych i usuwanie skutków kataklizmów, niezależnych od ludzkiej woli, zaś rodzina, także wielodzietna, nie jest zjawiskiem patologicznym. Jest niezbędnym elementem rozwoju społeczeństwa i wielką szansą dla jego przyszłości. Można stwierdzić, że rodzina wypracowuje sobie godne wynagrodzenie przez zgodne budowanie wspólnoty życia i miłości, przez przyjęcie życia i wychowanie dorosłego człowieka[7].

Korespondują z tym słowa Jana Pawła II: „Mówię o pracy w odniesieniu do rodziny; trzeba podkreślić ważność i ciężar pracy kobiet wewnątrz rodziny. Praca ta powinna być gruntownie dowartościowana. Trud każdej kobiety związany z wydaniem na świat dziecka, z jego pielęgnowaniem, karmieniem, wychowaniem, zwłaszcza w pierwszych latach, jest tak wielki, że nie może mu dorównać żadna praca zawodowa. Trzeba, ażeby fakt ten odzyskał właściwe sobie zrozumienie w obrębie obowiązującego prawa pracy. Trzeba, ażeby macierzyństwo kobiet zostało zrozumiane jako wystarczający tytuł do odpowiedniego wynagrodzenia, niezbędnego do utrzymania rodziny w tej bardzo ważnej fazie jej egzystencji”[8]. Konkluzją zaś tych twierdzeń jest to, że społeczeństwo, które z takiego rozumienia rodziny się wycofuje, niszczy swą autentyczną substancję.

2. Rodzina fundamentem wolności

Rodzina jest podstawowym i najważniejszym miejscem wzrastania człowieka w miłości i prawdzie. Ma to zasadniczy wpływ na kondycję całych społeczeństw. Zdrowa moralnie rodzina implikuje zdrowe moralnie społeczeństwo. Kościół wskazuje jednak, że chrześcijański duch rodziny jest obiektem permanentnych ataków. Polega to na wysiłku deprawacji zarówno małżonków, jak i młodzieży, przez szerzenie wyuzdania i bezwstydu, na wyszydzaniu czystości i wierności, rozbudzaniu najniższych instynktów. A wszystko motywowane jest założeniem, że człowiek jest zdeterminowany wymiarem biologicznym, któremu powinien się poddać, rezygnując

Polski 1945–2000, cz. 2, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, Marki 2003, s. 2070–2074.

7 Tamże.

8 Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 17.

jednocześnie z wysiłku dojrzewania do bezinteresownej i ofiarnej miłości. Własna wygoda i przyjemność mają więc być wyznacznikiem ludzkiej egzystencji, przy zupełnym odrzuceniu odpowiedzialności za drugiego człowieka we wzajemnych relacjach[9].

Wysiłek Kościoła idzie m.in. w tym kierunku, aby demaskować ukryte mechanizmy tej deprawacji. Wskazuje np. na wykorzystywanie stresu i frustracji młodego pokolenia, silnie odczuwającego zachwianie stabilności perspektyw życiowej drogi, proponując mu programowe odcięcie się od niezrozumiałych problemów trudnego świata dorosłych. Hasłem programowym jest kontestacja wszelkich autorytetów. W miejsce porzuconych wartości wprowadza się kolorową, silnie podretuszowaną wizję życia specjalnie dobieranych idoli. Prezentowany jest świat „pełnego wyzwolenia", „tolerancji", utożsamionej z brakiem krytycyzmu i niczym nieskrępowanej swobody. Jest to swoista propaganda, lansowana przez masowo wydawane czasopisma, filmy, festiwale, koncerty, a nawet specjalistyczne programy radiowo-telewizyjne[10].

Kolejnym elementem tego mechanizmu, który ma za zadanie podtrzymanie mitu o realności tego sztucznie skonstruowanego świata, jest wyspecjalizowana socjotechnika wytwarzania mentalności erotycznej. Istota jej jest świadome nakłanianie młodych ludzi do korzystania z całkowitej wolności w realizowaniu wszelkich form zaspokojenia popędów biologicznych. Związane jest to jednocześnie z potężnym rynkiem wydawniczym i konkretnymi dochodami wydawców. Rodzice w tym wypadku są niezastąpioną rękojmią zdrowego wychowania młodego pokolenia i ochroną przed wskazanymi wyżej zagrożeniami. Korzystać winni przy tym z mądrości płynącej z duchowości chrześcijańskiej, budującej na wartościach ewangelicznych. Najistotniejszą zaś sprawą jest współpraca szkoły i wszelkich systemów wychowawczych z rodzicami, dotycząca wychowania zgodnego z intencją rodziców. Rodzice powinni mieć świadomość, że wychowanie w szkole nie może być sprzeczne z ich hierarchią wartości[11].

Kościół w swoim nauczaniu jednoznacznie twierdzi, że wszystkie systemy i ustroje społeczne, które zaniedbują lub niszczą rodzinę, wcześniej czy później zawiodą. I odwrotnie – na tyle będzie pomyślności społecznej,

---

9 *Wyzwolenie idzie przez rodzinę. List Biskupów Polskich na uroczystość Świętej Rodziny 1992 r.*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, dz. cyt., s. 1810–1814.

10 *Na Uroczystość Świętej Rodziny: Wypełnić wszystko według prawa Bożego (1993 r.)*, w: tamże, s. 1840–1844.

11 Tamże.

więcej pokoju i dobra wspólnego, na ile ustrój społeczny zadba o zdrowie moralne i pomyślność bytową rodziny[12].

Elementem niezwykle destrukcyjnym, mającym poważny wpływ na życie rodzinne, jest bieda materialna. Często rodzice są niejako karani za wysiłek zrodzenia i wychowania potomstwa gwałtownym pogorszeniem stopy życiowej. Na początku lat 90. Kościół wskazywał brak w Polsce pozytywnej, konsekwentnej i długofalowej polityki rodzinnej. Wydaje się, że „strefa ciszy" wokół bardzo potrzebnej promocji rodziny stała się stałym elementem poszczególnych programów ekonomiczno-społecznych. Kształtowana cywilizacja pieniądza, kultura dobrobytu i potrzeba konsumpcji nie są przychylne rodzeniu dzieci i ich wychowaniu. Problemy te dostrzegalne są od dawna w społecznościach Europy Zachodniej, co ma widoczny wpływ na przyrost demograficzny na naszym kontynencie, który systematycznie spada. Tym bardziej godne podkreślenia są rodziny, które nawet przy ograniczonych dochodach ofiarnie przyjmują potomstwo i traktują je jak Boży dar. Wskazać wręcz można apele biskupów do administracji państwowej i wszelkich organizacji społecznych o szeroką współpracę w celu wypełnienia podstawowych zadań wobec rodziny[13].

3. Rodzice pierwszymi wychowawcami

Rodzice, którzy przyjmują poczęte życie oraz wychowują zrodzone dziecko, są pierwszymi zwiastunami Bożego objawienia. Na każdym etapie rozwoju są pierwszymi i niezastąpionymi wychowawcami. W rodzinie bowiem człowiek wychowuje się do pełnienia zadań życiowych, a przez to do wypełnienia swego powołania w Chrystusie[14]. W tym, a nie innym kontekście społecznym człowiek kształtuje sumienie wezwane, aby przyjąć prawdę, odrzucić kłamstwo, pójść za dobrem, zwalczać niesprawiedliwość i przemoc.

Autonomia rodziny wobec jakichkolwiek struktur życia społecznego polega na wyborze wartości, jakimi kształtuje swoje dzieci. Wiele miejsca w tym kontekście Kościół polski lat 90. poświęcał tzw. wychowaniu seksualnemu, które niosło ze sobą zagrożenie demoralizacją. W wielu przypadkach było ono ukryte i propagowane pod niezależnymi hasłami, np. wychowania zdrowotnego. Wiele szkół i ośrodków wychowawczych od-

[12] *Wyzwolenie idzie przez rodzinę*, dz. cyt., s. 1810–1814.

[13] *Na Uroczystość Świętej Rodziny: Wypełnić wszystko według prawa Bożego*, dz. cyt., s. 1840–1844.

[14] K. Lubowicki, *Tajemnice życia rodzinnego. Podstawy duchowości małżeńskiej*, Kraków 2002, s. 182–185.

powiedzialnych za zdrowie i higienę rozprowadzało materiały oświatowe, które miały na celu zaznajomić dzieci i młodzież z życiem płciowym oraz rzekomo przygotować do życia w rodzinie. Tymczasem materiały te nie zawierały informacji ani o życiu rodzinnym, ani o odpowiedzialnym rodzicielstwie. Przynosiły jedynie czysto biologiczny instruktaż pozbawiający młodzież, w trudnym okresie jej życia, odniesień do drugiego człowieka, ocen moralnych i odpowiedzialnego widzenia swojej przyszłości. Doświadczenie uczy zaś, że młodzież, której w tak delikatnej dziedzinie nie przekazano zasad moralnych, nigdy nie będzie w pełni dojrzała i wolna. Łatwo stanie się łupem własnych namiętności i podatnym narzędziem dla manipulatorów ich sumień[15].

Rodzice stoją również w tym wymiarze na straży właściwego dojrzewania oraz wychowania dzieci i młodzieży. Kościół podkreśla pełne i podstawowe uprawnienie rodziców: „wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze nawet o ich zlecenie”[16]. Tak więc żadne prawo nie może pominąć takiej zgody i nie może lekceważyć konieczności takiego „zlecenia” ze strony rodziców. Dlatego wszystkie programy szkolne powinny być konsultowane i uzgadniane z rodzicami. W tym wypadku mają oni do dyspozycji wiele możliwości działania społecznego, poprzez organizacje, poprzez swoje przedstawicielstwo, a przede wszystkim przez osobiste wystąpienie do samorządów lokalnych i władz odpowiedzialnych za szkołę[17].

4. Wychowanie do życia w rodzinie

Kościół w swoim nauczaniu dotyczącym wychowania bardzo wyraźnie wskazuje na potrzebę czy wręcz konieczność przygotowania młodego człowieka do życia w rodzinie. Podkreślmy, że sam w swej praktyce duszpasterskiej prowadzi je systematycznie. Biskupi polscy stwierdzają, że „nie może być inaczej, skoro w Dekalogu aż dwa przykazania (VI i IX) dotyczą problematyki ludzkiej płciowości, nieodłącznie związanej z życiem małżeńskim i rodzinnym. Nie może być inaczej, skoro Chrystus umieścił przykazanie miłości jako przykazanie naczelne w życiu tych, którzy przyjmują

[15] *List pasterski Biskupów Polskich na Święto Świętej Rodziny, Niedziela 29 grudnia 1996 r.*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, dz. cyt., s. 2006–2009.

[16] Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 16.

[17] *List pasterski Biskupów Polskich na Święto Świętej Rodziny, Niedziela 29 grudnia 1996 r.*, dz. cyt., s. 2006–2009.

Ewangelię i jej wymagania"[18]. Wiąże się to też z koncepcją tego wychowania, które współcześnie zagrożone jest redukcją czy wręcz degradacją do płaszczyzny fizjologicznej, schlebiającej takiej miłości, która nie łączy się z odpowiedzialnością.

Kościół w tym miejscu podkreśla wagę i niezastępowalność rodziny jako miejsca i środowiska najbardziej sprzyjającego wychowaniu człowieka. Owszem, związany jest z tym swoisty ciężar odpowiedzialności: „Rodzice są pierwszymi wychowawcami. Są pierwszymi katechetami i nauczycielami życia. Nikt z tego obowiązku rodziców nie zwolni. Nie mogą się też zwolnić sami, zbyt łatwo zlecając to zadanie instytucjom, które mogą być przygotowane profesjonalnie, ale którym brakuje tej skali serca, ciepła i miłości, która jest niezbędna w wychowaniu"[19].

Podkreślając rolę rodziców i znaczenie środowiska domowego oraz zdając sobie sprawę z możliwego lęku rodziców, Kościół nie zostawia ich samych sobie. Różnorodność wspólnot życia chrześcijańskiego w parafiach, duszpasterze oraz różnego rodzaju poradnie w wielu przypadkach są tu oczywistą pomocą. Chodzi zaś o to, by waloryzować w ten sposób wymiar miłości w rodzinie; sposób komunikacji wzajemnej rodziców i dzieci oraz permanentne towarzyszenie dzieciom w ich rozwoju i ich problemach wystarczająco uzupełnia ewentualne braki wiedzy teoretycznej na ten temat. Tę niezastąpioną rolę rodziców podkreśla też Jan Paweł II: „To rodzice w pierwszym rzędzie mają prawo i obowiązek wychowywać swoje dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami. Nie oddajcie tego prawa instytucjom, które mogą przekazać dzieciom i młodzieży niezbędną wiedzę, ale nie są w stanie dać im świadectwa wiary, świadectwa rodzicielskiej troski i miłości. Nie dajcie się zwieść pokusie zapewnienia potomstwu jak najlepszych warunków materialnych za cenę waszego czasu i uwagi, które są mu potrzebne do wzrastania w mądrości, »w latach i w łasce u Boga i u ludzi« (Łk 2, 52). Jeśli chcecie obronić wasze dzieci przed demoralizacją i duchową pustką, które proponuje świat przez różne środowiska, a nawet szkolne programy, otoczcie je ciepłem waszej rodzicielskiej miłości i dajcie im przykład chrześcijańskiego życia"[20].

Rodzice nie mogą więc z powodu lęku i niepewności zrzec się trudu wychowawczego, przez który dzieci są wprowadzane i przygotowywane

[18] *Słowo pasterskie Biskupów Polskich na Święto Świętej Rodziny (1997 r.)*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, dz. cyt., s. 2053–2057.

[19] Tamże.

[20] Jan Paweł II, *Homilia*, Zakopane, 7 czerwca 1997, http://mateusz.pl/JPII/witamy/0801.htm (dostęp: 11 kwietnia 2011).

do samodzielnego życia we własnej rodzinie. Zauważyć jednak należy, że Kościół nie przekreśla pomocniczej roli wszelkich instytucji oświatowych i wychowawczych w procesie wychowawczym. Wielkim szacunkiem obdarza pracę tysięcy nauczycieli, wychowawców, pedagogów, przewodników wielorakich grup, organizacji i stowarzyszeń. Ale chodzi tu o określenie zasadniczych zadań rodziny oraz tych osób i instytucji. Zadaniem bowiem tych drugich, czy wręcz obowiązkiem, jest pomoc rodzinie, ale nie jej zastępowanie. Dlatego nie mogą one podpowiadać wzorców moralnych, na które rodzina chrześcijańska się nie godzi, które są obce lub wręcz wrogie pełnej wizji człowieka[21].

5. Kobiecość – dar miłości i macierzyństwa

Rodzina jest wspólnotą osób kierującą się porządkiem miłości, którą tworzą mężczyzna i kobieta oraz ich dzieci. Kobieta, stworzona do miłości i dawania życia, potrafi bardzo dużo poświęcić innym: przede wszystkim mężowi i dzieciom. Aby tak było, sama musi doznać miłości, doświadczyć bezpieczeństwa i ciepła. Tę funkcję spełnia mężczyzna i mąż. Jeżeli on potrafi okazać jej swoją bezinteresowną i ofiarną miłość, wówczas ona może w pełni się realizować i rozwijać, najlepiej spełniając swe życiowe powołanie[22].

W wielowiekowej tradycji Kościoła jest ważna kwestia dotycząca kobiety. Bytowanie człowieka we wspólnocie narodowej, jego uczestniczenie w historii i współtworzenie życia społecznego i kulturalnego w sposób szczególny opiera się na kobiecie, która jest nosicielką życia. To właśnie jej powierzył Stwórca współodpowiedzialność za przychodzącego na świat człowieka. Przyjęte w pełni macierzyństwo to czytelny znak, dzięki któremu „kobieta pojmuje i uczy innych, że ludzkie relacje są autentyczne, jeśli się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, akceptowanej i kochanej ze względu na godność, którą daje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki, jak na przykład przydatność, siła, inteligencja, uroda, zdrowie"[23].

We współczesnym kontekście świeckiej, przeciwnej „kulturze życia" mentalności stawia się przed kobietą zadanie „pojednania ludzi z życiem".

---

21 *Słowo pasterskie Biskupów Polskich na Święto Świętej Rodziny*, dz. cyt., s. 2053–2057.

22 *List Biskupów Polskich na Dzień Świętej Rodziny 31.12.1995 r. Pojednajcie ludzi z życiem*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, dz. cyt., s. 1942–1943.

23 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Kraków 2001, nr 99.

A oznacza to:

– otworzyć się na życie własnego dziecka, także tego „nieplanowanego" czy niepełnosprawnego,

– przywrócić ludzkim odniesieniom ich autentyczność, czyli przyjąć każdego, bo jest osobą, dzieckiem Bożym,

– zabiegać o prawo każdego dziecka do narodzenia w sposób naturalny i posiadania rodziców nie tylko w sensie biologicznym, ale i duchowym,

– zobowiązać wspólnoty społeczne, w których żyją rodziny, do odpowiedzialności i troski o każde dziecko,

– uznać prawa kobiet do pomnażania dobra wspólnego albo przez pracę zawodową, albo przez trud wychowania dzieci; jest to społecznie użyteczne i powinno stanowić podstawę do świadczeń emerytalnych,

– wywierać wpływ na środki społecznego przekazu i opinię publiczną w celu podkreślenia nienaruszalności ludzkiego życia i zdrowia rodziny,

– wpływać na system edukacji, aby nie był wykorzystywany do podważania życia i rodziny, oraz sprzeciwiać się programom edukacyjnym poniżającym miłość i godność człowieka[24].

6. Sprawiedliwe ojcostwo

W 1989 roku Jan Paweł II wydał adhortację apostolską *Redemptoris custos*, poświęconą św. Józefowi, którą traktowano jako dopełnienie nauczania dotyczącego rodziny obecnego w encyklice *Redemptor hominis*. Dokument ten stał się podstawą bardziej szczegółowych wypowiedzi Kościoła o rodzinie. Choć św. Józef nie wypowiada w Ewangeliach ani słowa, to jednak jego sylwetka duchowa jest bardzo wyrazista, a jej najpiękniejszą konkluzją jest stwierdzenie, iż był to mąż sprawiedliwy, czyli pod każdym względem święty (Mt 1, 19). Według Jana Pawła II, „trzeba umieć odczytywać tę prawdę, zawiera się w niej bowiem jedno z najważniejszych świadectw o mężczyźnie i jego powołaniu[25].

Wynika z tego wzoru postawa mężczyzn broniących miłości i godności wybranych przez siebie żon i matek ich potomstwa, która jest jednocześnie zaprzeczeniem nieodpowiedzialnej zmysłowości i moralnej deprawacji. Należy taką postawę widzieć w kontekście stwórczych planów Bożych, w których służba miłości stanowi tworzywo nienaruszalnego

[24] *List Biskupów Polskich na Dzień Świętej Rodziny 31.12.1995 r. Pojednajcie ludzi z życiem*, dz. cyt., s. 1942–1947.

[25] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos*, Wrocław 2000, nr 17.

i nierozerwalnego przymierza. W praktyce oznacza to trwanie we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej w sposób dojrzały i mężny, przeciwstawiając się wszelkim tendencjom wskazującym na możliwość doraźnego jedynie trwania tegoż przymierza. Szczególnym wyrazem tego powołania ochrony rodziny jest obrona dzieci od chwili poczęcia. Jest to zadanie nie tylko kobiet i matek, ale też mężczyzn[26].

Wzór ojcostwa zawarty w przekazie o św. Józefie zawiera też natchnienie pracowitości. Rok 1989 był zapowiedzią przełomu w dotychczasowym stanie rzeczy, będącym obrazem degradacji etosu ludzkiej pracy. Szczególnym wymiarem tego była niemożność radosnego kosztowania owoców swej pracy, a nadprogramowe etaty obydwojga małżonków powodowały zaplanowaną zresztą degradację życia rodzinnego. Perspektywy, które się wówczas otwierały, dawały nadzieję na zupełne odwrócenie hierarchii wartości w odniesieniu do godności pracy ludzkiej. Ale domagało się to też zmiany nastawienia tych, którzy tę pracę podejmują. Chodziło tu o walkę z lenistwem, niedbalstwem, lekceważeniem obowiązków oraz szacunek do zarobionych środków, co oddalałoby plagę pijaństwa. Wtedy mężowie wraz ze swymi żonami mają podstawy, by być roztropnymi włodarzami rodzinnego i społecznego majątku[27].

7. Rodzina tradentem wiary

Kościół ma świadomość, że największym skarbem przekazywanym młodemu pokoleniu jest chrześcijańska wiara[28]. Ma ona zasadniczy wpływ na tożsamość młodego człowieka i na jego postawę wobec obowiązków, które będzie podejmował jako dojrzały członek społeczności. Zadaniem, jakie widzi Kościół w Polsce jest stawianie oporu fali demoralizacji i przeciwstawianie się kulturze przeciwnej Bogu i człowiekowi. Rodzice spełniają w tym kontekście funkcję tradenta, a więc przekaziciela wiary. A spełniają ją tym bardziej skutecznie, jeśli sami żyją w jej świetle: „pierwszym doświadczeniem, jakie otworzy duszę dziecka na Boga, będzie doświadczenie radości rodziców z ich życia z Chrystusem; świadomość, że rodzice, którzy ślubowali sobie miłość, są szczęśliwymi ludźmi. Szczęśliwe małżeństwo jest najprostszym wskazaniem na źródło tego szczęścia – na Boga”[29].

[26] *List pasterski Biskupów Polskich na Uroczystość św. Rodziny 1989 r.*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, dz. cyt., s. 1641–1645.

[27] Tamże.

[28] K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 329–336.

[29] *List pasterski Episkopatu Polski na niedzielę Świętej Rodziny 31 grudnia 2000 r.*, w: *Listy pasterskie*

Równie istotnym darem jak wiara chrześcijańska, którą dziecko otrzymuje w rodzinie, jest odkrycie własnego powołania. Najczęściej w rozmowach rodzinnych mówi się o przyszłości dzieci. Rozważa się wybór zawodu dla nich i możliwości zdobycia podstaw utrzymania. Z tym związane jest wykształcenie, a także właściwy warsztat pracy. Później pojawia się potrzeba założenia rodziny. Bardzo często młodzi ludzie uważają, że wybór towarzysza wspólnej drogi życia jest ich wyłącznym prawem. Chętnie jednak omawiają z rodzicami, do których mają zaufanie, pragnienia, jakimi kieruje się ich serce, i wspólnie szukają możliwości ich zrealizowania[30].

Ugruntowany charakter życia religijnego w rodzinie i związany z tym autentyczny przekaz wiary mają więc fundamentalny wpływ i stanowią pomoc w odkryciu przez dzieci prawdy, że tak praca zawodowa, jak i powołanie do życia małżeńskiego z konkretnym współmałżonkiem jest łaską Boga i Jego ojcowskim darem. Wszelkie egzystencjalne pytania znajdują najgłębsze przemyślenie i najbardziej życzliwe odpowiedzi w gronie rodzinnym. Nie umniejsza to roli poradnictwa specjalistów, psychologów, socjologów, a także duszpasterzy, ale wskazuje na rodzinę jako podstawową pomoc w tym zakresie[31].

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Kościół w swym nauczaniu kwestie rodziny i jej autonomii wobec różnego rodzaju struktur administracyjnych stawia jako fundamentalną zasadę zdrowego społeczeństwa. Takie dokumenty, jak Karta Praw Rodziny czy *List do rodzin* są przykładem praktycznej troski o rodzinę jako środowiska wzrastania człowieka, jego dojrzewania do życia osobowego i społecznego. Przekłada się to w praktyce na przekonanie, że to rodzice są pierwszymi i najważniejszymi nauczycielami, wychowawcami i katechetami swoich dzieci. Wszystkie zaś instytucje oświatowe i wychowawcze mają obowiązek wsłuchiwania się w głos rodziców na temat kształtu procesów wychowawczych. To rodzice bowiem powinni mieć decydujący wpływ na wybór programów kształcenia i koncepcji wychowawczych. Wszystkie prawa rodziców w stosunku do własnych dzieci wpisane są też w ich nieredukowalną odpowiedzialność za odpowiednie przygotowanie ich potomstwa do dojrzałego życia. Kościół zaś i wszystkie instytucje świeckie powinny w tym procesie brać czynny udział, mając na uwadze wartość i godność każdej rodziny.

Episkopatu Polski 1945–2000, cz. 2, dz. cyt., s. 2114–3118.

30 Tamże.

31 Tamże.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 5

Ks. dr Wojsław Czupryński
Katechumenat rodzinny w myśli ks. Franciszka Blachnickiego
jako odpowiedź na wyzwania współczesności 7

Dr hab. Ryszard Hajduk CSsR
Pachamama – rytuał rodzinny Indian andyjskich 37

Ks. dr Zdzisław Kieliszek
Monogamiczne małżeństwo jako naturalny fundament kultury.
Niedorzeczność „eksperymentu deprywacyjnego" Fryderyka II 53

Ks. dr hab. Bogdan W. Matysiak, prof. UWM
Przepisy prawne Księgi Kapłańskiej dotyczące małżeństwa 81

Dr Mirosław Pawliszyn CSsR
Rodzina „skazana" na milczenie? Dialog w okowach języka 95

Dr Marian Pułtuski
Teologia małżeństwa jako fundament namysłu nad znaczeniem
rodziny w dialogu kultur w kontekście refleksji teologicznej
Josepha Ratzingera 109

Dr Danuta Kamilewicz-Rucińska
„Wychowanie do życia w rodzinie" w szkolnictwie podstawowym
i średnim na Warmii i Mazurach 123

Dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM
Rodzina drogą do spełnionego życia – czy jedyną? 139

Ks. dr Michał Tunkiewicz
Rodzina adopcyjna a potrzeby dziecka..... 169

Dr hab. Anna Zellma, prof. UWM
Powinności edukacyjne rodziny w zakresie kształtowania tożsamości regionalnej dzieci i młodzieży..... 187

Ks. dr Marek Żmudziński
Autonomia rodziny w kontekście przemian społecznych w Polsce po 1989 roku 201