

**Anita Sklepkowska, Rafał  
Czekalski, Jacek Pawłowicz, Józef  
Zabielski**

---

**Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 77/2, 91-126

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (113)**

**ZAWARTOŚĆ:** I. Prawda jako podstawa i miara ludzkiej wolności w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI; II. Etyka wiary w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI; III. Seksoholizm – uzależnienie od seksu; IV. Sakrament pokuty w Kościele prawosławnym i katolickim – różnice i podobieństwa\*.

**I. PRAWDA JAKO PODSTAWA I MIARA LUDZKIEJ WOLNOŚCI  
W MYŚLI JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI<sup>1</sup>**

„... człowiek jest powołany do wolności, tylko pod warunkiem że zdolny jest do poznania prawdy”.<sup>2</sup>

J. Ratzinger

Słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli” (J 8, 32) oraz „Ja jestem drogą prawdą i życiem” (J 14, 6), pokazują najpełniej, że człowiek, jako *imago Dei* – byt rozumny i wolny, nie może uchylić się przed pytaniem o prawdę, bowiem to jej koncepcja oddziałuje niemal na wszystkie sfery życia zarówno osobistego, jak i społecznego. Zatem prawda ma przede wszystkim wymiar egzystencjalny, nie sposób go rozpatrywać w oderwaniu od kwestii wolności. Można powiedzieć, że to prawda i wolność kształtują kondycję człowieka, jego moralność, i najpełniej odpowiadają godności osoby ludzkiej.

Problem prawdy i wolności nabiera szczególnego znaczenia w kontekście współczesności, którą charakteryzuje kryzys podejścia do prawdy<sup>3</sup> – z jednej stro-

\* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa.

<sup>1</sup> Komunikat wygłoszony w ramach konferencji naukowej Sekcji Teologii Moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pt. *Benedykt XVI – Śługa i Strażnik Prawdy*, 16 V 2006 r.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa”*, w: tenże, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijańska, Kraków 2001, s. 120.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Demokratyzacja Kościoła?* w: J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, tłum. M. Zabiś, Kraków 2004, s. 76; tenże, *Wiara –*

ny, i absolutyzacja wolności – z drugiej. Rodzi to bardzo poważne reperkusje w moralności człowieka XXI w.<sup>4</sup> Problem ten z całą siłą podejmuje w swojej myśli Joseph Ratzinger, dziś papież Benedykt XVI – Współpracownik Prawdy. Dlatego też jego nauczanie posłuży do ukazania istoty związku prawdy i wolności w osobie.

Na bazie myśli współczesnej, dla której wolność jest przede wszystkim – jak mówił Jan Paweł II – „wolnością od”, rodzi się podstawowe pytanie: Czy przypadkiem w tak sformułowanym temacie nie kryje się sprzeczność? Czy wolność, której narzuci się podstawę i miarę, nawet, jeśli jest nią prawda, pozostaje jeszcze wolnością? I jaka jest to wolność? Poszukując odpowiedzi na te wątpliwości kultury współczesnej, należałoby najpierw prześledzić związek prawdy i wolności na płaszczyźnie aksjologicznej, co posłuży za swoiste wprowadzenie w płaszczyznę antropologiczną, która stanowić będzie właściwy obszar podjętej tu refleksji.

### Fundamentalny związek prawdy i wolności

Rozważając kwestie prawdy i wolności na płaszczyźnie aksjologicznej, kard. Ratzinger zwraca uwagę na fakt, że wolność wiąże się nierozdzielnie z problemem prawdy. To prawda ukazuje właściwy kierunek wolności, stając się swoicie „prawdą wolności”. Mówiąc inaczej, prawda pokazuje, co należy do istoty wolności, co prowadzi ku wolności i pozwala tę wolność zachować.

Wolność, to przede wszystkim „wolność działania” i jako taka domaga się prawdy uznanej za wartość samą w sobie. W przeciwnym razie miernikiem prawdy staje się użyteczność, a wolność „dyktaturą celów”, prowadząc do „zniewolenia człowieka pod pozorem jego wyzwolenia”. Zatem wolność oderwana od prawdy staje się *de facto* przymusem. Można więc za kard. Ratzingerem powtórzyć, że „tylko wolność prawdy jest prawdziwą wolnością”.<sup>5</sup>

Prawdziwa wolność potrzebuje treści, by nie stała się pusta. Dlatego z samej swej istoty pojęcie wolności domaga się uzupełnienia o pojęcia dobra i prawa.<sup>6</sup> Albowiem „wolność nie zatracą swej godności jedynie wtedy, gdy zachowuje związek ze swą podstawą etyczną i ze swym posłannictwem etycznym”. Jak podkreśla Jo-

*prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 141; tenże, *Wolność i więzy w Kościele*, tłum. J. Kruczyńska, w: L. Balter (red.), *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kol. Communio nr 5, Poznań-Warszawa 1990, s. 224; tenże, *Wolność i wyzwolenie*, tłum. L. Balter, w: *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 291.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: L. Balter (red.), *Naród. Wolność – liberalizm*, Kol. Communio nr 9, Poznań 1994, s. 184; zob. także J. E. Pérez Asensi, *Etyka wiary w dziełach Josepha Ratzingera. Propozycja etyczna dla Europy*, tłum. T. Jaromin, Warszawa 2006, s. 7, 18.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 38-41.

<sup>6</sup> Por. J. E. Pérez Asensi, *Etyka wiary w dziełach Josepha Ratzingera*, s. 51.

seph Ratzinger, „wolność jednostki może trwać jedynie w warunkach porządku, do którego wspólnie stosują się wolności indywidualne”.<sup>7</sup> W tym znaczeniu wolność potrzebuje moralności jako „publicznej i wspólnotowej więzi”, która powinna stać się społeczną troską. Wolność powinna być traktowana jako posłannictwo, obejmujące swoim oddziaływaniem całą ludzkość.

Zatem, jak powie kard. Joseph Ratzinger, „do istoty wolności człowieka należą więzy. Nie może się bez nich obyć żaden rodzaj realizacji wolności. (...) Wolność oznacza, że człowiek jest podmiotem praw; w im pełniejszy sposób posiada on prawa i z nich korzysta, w tym większej mierze urzeczywistnia się wolność. Prawa mogą jednak istnieć tylko tam, gdzie panuje prawo...”<sup>8</sup>

Tak więc wolność, by wyrażała to, czym jest, z istoty swojej domaga się klucza interpretacyjnego, tj. prawdy, bowiem to właśnie związek z prawdą chroni ją przed wszelkim zafałszowaniem i zniewoleniem. Z drugiej zaś strony tylko wolna prawda ma moc wyzwalającą.

### Osoba – prawda wolności i wolność w prawdzie

Szczególnym miejscem doświadczenia prawdy jako podstawy i miary wolności jest człowiek. Potrzebuje on prawdy, aby móc odczytać siebie – swoją tożsamość, siebie wobec drugiego i świata. Prawda ukazuje też kierunek rozwoju, pozwala dojrzywać w człowieczeństwie. Pytanie o to, kim człowiek jest, kim być może i powinien, a więc o prawdę bytu ludzkiego, należy do pytań fundamentalnych.

#### Sumienie świadkiem Prawdy

Podstawowym głosem prawdy w człowieku jest sumienie. Jego fenomen pokazuje, że w bycie ludzkim jako *imago Dei* występuje swoiste „prawspomnienie dobra i prawdy”, które w istocie są tożsame, a człowiek w swym istnieniu wewnętrznie dąży do postawy zgodnej z wymaganiami Bożymi.<sup>9</sup> „Dzięki swemu źródłu istnienie człowieka współbrzmi z dobrem i prawdą, a pozostaje w konflikcie z wymaganiami Bożymi”.<sup>10</sup> Bowiem prawo jako takie odbierane jest zawsze jako presja. Jednak doświadczenie miłującej prawdy Boga sprawia, że przesłanie sumienia

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Wolność, prawo i dobro. Zasady moralne w społeczeństwach demokratycznych*, w: tenże, *Prawda. Wartości. Władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 15-17.

<sup>8</sup> Tenże, *Wolność i więzy w Kościele*, s. 231.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, w: *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 216.

<sup>10</sup> Tenże, *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka. Sumienie i prawda*, w: tenże, *Prawda. Wartości. Władza*, s. 48.

przestaje być jarzmem. „Jarzmo prawdy nabrało «lekkości» (...), gdy prawda przybyła, miłowała nas i naszą winę spaliła w swej miłości. Dopiero, gdy potrafimy doświadczyć tego od wewnątrz, stajemy się wolnymi istotami, które bez lęku wsłuchują się w przesłanie sumienia” – puentuje J. Ratzinger.<sup>11</sup>

Zbliżając się do prawdy, człowiek staje się dobry<sup>12</sup>, ponieważ prawda i dobro są ze sobą ściśle związane. Umiejętność odróżnienia prawdy od fałszu jest warunkiem zdolności poznawania dobra, a konsekwentnie umiejętności odróżniania go od zła.<sup>13</sup> Droga do dobra jest zatem prawda, a trud jej poznawania pozwala człowiekowi odkrywać, że „właśnie prawda jest dlań wybawieniem”.<sup>14</sup>

Jednakże nie jest to takie jasne dla współczesnego człowieka, który stawia w opozycji autorytet i subiektywność. Sumienie, jako kategorię subiektywną, czyni wyrazem wolności podmiotu, wyrazem jego absolutyzacji. Autorytet, w tym autorytet Boga, odczytuje zaś jako ograniczenie wolności, a nawet jej zagrożenie i zanegowanie.<sup>15</sup> Sumienie w tym kluczu stawiane jest ponad wszelką instancją moralną, gdyż w poczuciu człowieka współczesnego „dobra jako takiego nie da się dostrzec, a głos Boga nie jest słyszalny”. Takie myślenie prowadzi do odczytywania sumienia jako kanonizacji relatywizmu. Jego subiektywny charakter staje się świadectwem nieistnienia wspólnych zasad obyczajowych i religijnych.<sup>16</sup>

Takie spojrzenie na problem sumienia i próby redukcji go do subiektywnej pewności oznaczają *de facto* odsunięcie od prawdy. Problem ten nabiera szczególnego znaczenia w przypadku sumienia błędzącego. I chociaż człowiek musi postępować zgodnie z głosem takiego sumienia, to jednak jego prawdziwą winą pozostaje właśnie owo odsunięcie od prawdy, które nastąpiło uprzednio, a teraz daje fałszywą pewność, by, jak obrazowo przedstawia kard. Ratzinger, „na koniec pozostawić człowieka samotnym na bezdrożnej pustyni”.<sup>17</sup>

#### Wyzwalająca moc prawdy

„... słuchanie prawdy – jak powie Joseph Ratzinger – jest procesem, który kształtuje człowieka jako byt. Jest to zjednoczenie «Ja» i świata, harmonia, bycie obdarowanym i oczyszczonym”. Zbliżanie się do prawdy oczyszcza osobę z egoty-

<sup>11</sup> Tamże, s. 57-58.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Prawda w teologii*, s. 43.

<sup>13</sup> Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 171.

<sup>14</sup> Tenże, *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*, s. 55-56.

<sup>15</sup> Tamże, s. 39.

<sup>16</sup> Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 165; por. tenże, *Moralizm polityczny i świeckość wobec nauki społecznej Kościoła*, tłum. P. Borkowski, *Spółczesność* 15 (2005) nr 2, s. 225.

<sup>17</sup> Tenże, *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*, s. 36-37.

zmu i poczucia samowystarczalności. Stopień otwarcia na prawdę decyduje o zdolności do otwartości wobec innych osób. Prawda bowiem pozwala docierać „nie tylko do prawdziwych siebie lecz i do «ty»”. Zatem związek z prawdą niejako warunkuje relacyjny wymiar osoby. Otworzyć się na drugiego, to stanąć przed nim w prawdzie, w postawie gotowości do przyjęcia prawdy o tej drugiej osobie. Wszelkie zafalszowanie stwarza jedynie pozór otwartości i pogłębia samotność człowieka. Prawda staje się więc warunkiem dialogu – spotkania osób, które może prowadzić do jedności. Uznanie istnienia obiektywnej prawdy stwarza fundament do wzajemnego porozumienia między ludźmi, którzy dzięki niej tworzą – „wspólnotę w tej samej prawdzie”. Można powiedzieć, że stopień bliskości, do jakiej są zdolne osoby, zależy wprost od ich bliskości z Prawdą. „Dialog pozbawiony wewnętrzznego wsłuchania we wspólną podstawę pozostałby dysputą głuchych”.<sup>18</sup>

Prawda daje człowiekowi „odwagę pokory, to znaczy, że uczy, jak przejrzeć parodię wolności – powie kardynał – wolności, jaką jest możliwość działania i parodię dialogu, jaką jest pozbawiona dyscypliny gadanina, przewycięża mylenie wolności z brakiem więzi i właśnie dlatego jest owocna, że jest kochana bezinteresownie”.<sup>19</sup>

#### Prawda wyzwoleniem do miłości

Z prawdy rodzi się miłość, która przewycięża samotność człowieka. Istnieje zatem ścisły związek między miłością a prawdą. „Kochać znaczy chcieć poznać i w ten sposób szukanie zrozumienia może być właśnie wewnętrznym nakazem miłości”. Miłość do drugiego – Boga czy też bliźniego – rodzi się jedynie w atmosferze prawdy, która zarazem jest gwarantem jej trwałości. Kardynał wyraża przekonanie, że „... miłość do Chrystusa i do bliźniego z powodu Chrystusa może być trwała tylko wtedy, gdy najgłębiej jest miłością do prawdy. (...) prawdziwa miłość bliźniego chce go obdarzyć także tym, czego on najbardziej potrzebuje: poznanie i prawdą”.<sup>20</sup>

#### Wiara jako wolne powierzenie się Prawdzie

Prawda nie jest czymś, co człowiek mógłby osiągnąć. Zbliży się do niej, a jednocześnie ciągle czuje, że nie należy ona do niego, że ciągle jest przez nią przekraczany. Zatem człowiek nie jest dla siebie źródłem prawdy. Prawda należy do kogoś innego. Jak zauważa J. Ratzinger, „jeśli w pełni rozważać istotę

<sup>18</sup> Por. tenże, *Prawda w teologii*, s. 35-37; por. tenże, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijałska, Kraków 2000, s. 128.

<sup>19</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 43.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 29.

prawdy, dochodzi się do momentu, w którym pojawia się pojęcie Boga. Nie da się utrzymać bycia sobą i godności prawdy, od której z kolei zależy godność ludzi i świata, jeśli nie nauczy się dostrzegania w tym bycia sobą i godności żyjącego Boga”.<sup>21</sup>

W ten oto sposób przyjęcie prawdy prowadzi do zagadnienia wiary, która w istocie swojej wyraża się w wolnym powierzeniu się człowieka osobowej Prawdzie, którą jest Bóg.<sup>22</sup> Wiara chrześcijanina jest dynamiczna. Nie jest systemem, ale drogą, którą można poznać jedynie przez wejście na nią i podążanie nią.<sup>23</sup> Nie można jej także sprowadzić do tradycji, gdyż kryje w sobie wezwanie skierowane do rozumu, by zbliżał się do samej prawdy. Stawianie pytań nie stanowi zagrożenia dla wiary. Największą przeszkodą na tej drodze jest zamknięcie się człowieka na prawdę, którą uznaje się za niemożliwą do zdobycia lub też niewartą wysiłku.<sup>24</sup>

Wiara jest wolnym powierzeniem się Prawdzie. Jak podkreśla kard. Ratzinger, „wolność dla prawdy i wolność prawdy w ostatecznym rozrachunku nie mogą istnieć bez akceptacji i oddania czci temu, co boskie”. Zatem poznanie prawdy w akcie wiary rodzi odpowiedź w postawie kultu. Paradoksalnie, powierzenie się Bogu jest największym gwarantem wolności człowieka. „Wolność od obowiązku użyteczności może być uzasadniona i może trwać, tylko jeśli daje to, co rzeczywiście zostało wyjęte spod użyteczności i spod własności ludzkiej, jeśli trwa wyższe prawo własności i nietykalne roszczenie do boskości”. Tak więc uznanie istnienia *sacrum* staje się gwarantem wolności człowieka, który partycypuje w doskonałej wolności Boga.<sup>25</sup>

Wiara potrzebuje prawdy, a jednocześnie staje się drogą człowieka do poznania głębszej prawdy o sobie, o sensie swojego istnienia, owym „dokąd» jego bytu. Daje mu poznanie, które nadaje sens każdemu innemu poznaniu”.<sup>26</sup> Poznanie prawdy w aspekcie wiary nie odnosi się jedynie do funkcjonowania rzeczy. Jest to przede wszystkim prawda egzystencjalna, która rozjaśnia cały byt ludzki, odpowiadając na pytanie, „jacy powinniśmy być, abyśmy byli prawi”.<sup>27</sup> Bowiemy człowieka

<sup>21</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 44; zob. też J. E. Pérez Asensi, *Etyka wiary w dziełach Josepha Ratzingera*, s. 38; por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, s. 125-126.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 65nn.

<sup>23</sup> Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 116-117.

<sup>24</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 28, 32.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 45; zob. także tenże, *Wolność i więzy w Kościele*, s. 240; tenże, *Wolność i wyzolenie*, s. 303.

<sup>26</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 107.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 63.

charakteryzuje właśnie to, że nie pyta o umiejętności, ale o powinności. Dzięki czemu otwiera się na głos prawdy i stawiane przez nią wymagania.<sup>28</sup> Prawda w wierze potrzebuje zatem przyjęcia, zrozumienia i przyswojenia, „aby mogła rozwinąć całą swoją siłę”.<sup>29</sup> Czego świadkami są męczennicy. To oni są znakiem ludzkiej „zdolności rozpoznawania prawdy jako gwarancji wszelkiej mocy i gwarancji naszego podobieństwa do Boga”.<sup>30</sup>

Wolność osoby wolnością dzieloną w prawdzie

Prawda ludzkiego bytu, która jest odkryciem powinności, staje się również fundamentem moralności. W tej optyce nawrócenie jawi się jako droga wniknięcia w prawdę swojego istnienia.<sup>31</sup> Istnienia, które charakteryzuje się wolnością. Jednak wolność osoby nie jest bezkształtna. To prawda stanowi jej miarę, która jest jednocześnie miarą rzeczywistości. Do istoty wolności ludzkiej należy fakt, że jest to wolność dzielona. Ratzinger nazwie to „wolnością we wzajemnym obcowaniu wolności, które się wzajemnie ograniczają ale i podtrzymują”. Zatem „wolność – mówiąc dalej słowami Benedykta XVI – należy mierzyć tym, czym jestem, czym my jesteśmy – w przeciwnym razie sama siebie będzie unieważniać”. Wolność zatem potrzebuje prawa, które ją konstytuuje. Brak prawa oznaczałby *de facto* zniesienie wolności.<sup>32</sup>

\* \* \*

Podsumowując, można stwierdzić, że człowiek z natury potrzebuje prawdy, aby mógł być wolny na miarę swego człowieczeństwa, odczytywanego w kluczu *imago Dei*. Prawda o wolności ludzkiej pokazuje niesamowystarczalność człowieka. „Nie jest dobrze, aby mężczyzna [człowiek] był sam”. Te słowa z Księgi Rodzaju najpełniej odsłaniają prawdę o relacyjnym charakterze osoby ludzkiej, która do spełnienia w wolności potrzebuje komunii – z Bogiem i drugim człowiekiem. Zatem wolność nie jest wolnością wyobcowania, a jako taka urzeczywistnia się przez miłość. Miłość rozumianą jako afirmację drugiego w jego prawdzie.

Dowartościowanie prawdy jako podstawy i miary wolności staje się jednym z podstawowych wyzwań współczesności. Bowiem wolność rozumiana w klu-

<sup>28</sup> Tenże, *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*, s. 45.

<sup>29</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 63; por. J. E. Pérez Asensi, *Etyka wiary w dziełach Josepha Ratzingera*, s. 44n.

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*, s. 45.

<sup>31</sup> Tenże, *Prawda w teologii*, s. 64.

<sup>32</sup> Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 197-199.



czu nieograniczonej autonomii, która uzurpuje sobie z jednej strony prawo do tworzenia prawdy, a z drugiej neguje istnienie prawdy obiektywnej, prowadzi w konsekwencji do rzeczywistego zniewolenia, którego podstawowym źródłem staje się podmiot, a w konsekwencji także struktury społeczne.<sup>33</sup> Można by zatem zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie prawda wyzwala człowieka od niego samego, stojąc na straży godności osoby ludzkiej, do której istoty przynależy wolność.

Anita Sklepkowska, Pruszków

## II. ETYKA WIARY W NAUCZANIU JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Wiara stanowi centralne zagadnienie w teologii J. Ratzingera. Aby dobrze ukazać, czym ona jest i jaki jest jej wpływ na życie jednostki i społeczeństwa, niniejszy artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej zostanie podjęta refleksja na temat samej wiary, w drugiej zaś próba odpowiedzi na pytanie: Jaki jest związek wiary i moralności w nauczaniu J. Ratzingera?

### Czym jest wiara w nauczaniu Josepha Ratzingera?

Opisując zjawisko wiary J. Ratzinger wychodzi od dwóch słów: *stehen* – „pozostać” i *verstehen* – „rozumieć”. Wiara dla Ratzingera winna być zatem pozostawaniem, trwaniem w zjednoczeniu ze Zbawicielem, by dojść do lepszego zrozumienia świata i sensu swojej egzystencji. Ten sens nie jest łatwy do odczytania. Aby go prawidłowo odczytać, należy dokonać pewnego wysiłku intelektualnego. Bardzo ważne jest tu słowo „odczytać”. Człowiek nie tworzy sensu swojej egzystencji, ale się na niego otwiera<sup>2</sup>. Wyjaśniając fenomen ludzkiej wiary, J. Ratzinger ukazuje różnicę jaka istnieje między wiarą a myśleniem. W swoim *Wprowadzeniu w Chrześcijaństwo* pisze: „Wobec tego, że wiara nie jest niczym przeze mnie wymyślonym, tylko czymś, co otrzymałem z zewnątrz, nie mogę dobrowolnie rozporządzać jej słowem ani go zmieniać. Jest ono zawsze dane z góry i wyprzedza moje myślenie”<sup>3</sup>. Właśnie

<sup>33</sup> Por. tenże, *Wolność i wyzwolenie*, s. 293n.

<sup>1</sup> Rolę i znaczenie tych słów w eksplikacji wiary przedstawia J. Ratzinger, *Wprowadzenie w Chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 67nn.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, s. 71.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 91.

to stanowi podstawową różnicę między wiarą a filozofowaniem, które ma charakter indywidualistyczny, i w którym człowiek sam poszukuje prawdy. W wierze natomiast pierwszeństwo ma głoszone słowo, które wzywa człowieka do odpowiedzi, do wyruszenia w drogę i do budowania jedności z Bogiem i między sobą. W ten sposób wiara staje się odpowiedzią, która wzywa do odpowiedzialności za przekazany dar. Bardzo dobrze tę rzeczywistość oddaje gra słów w jęz. niemieckim: *Wort* („słowo”) – *Antwort* („odpowiedź”) – *Verantwortung* („odpowiedzialność”). Głoszone Słowo nadaje sens ludzkiej egzystencji. Zadaniem człowieka jest zatem otworzenie się na sens, który zawarty jest w słowie: „Wierzyć po chrześcijańsku to znaczy zawierzyć sensowi, który utrzymuje mnie i cały świat; przyjąć wiarę jako bezpieczny grunt, na którym mogę stanąć bez obawy. Mówiąc w języku bardziej tradycyjnym, moglibyśmy powiedzieć: wierzyć po chrześcijańsku znaczy pojmować nasze istnienie jako odpowiedź na Słowo, Logos, które wszystko utrzymuje i ogarnia. Oznacza to zgodę na sens, którego nie możemy sobie nadać, lecz który tylko możemy przyjąć, już nam został darowany, tak iż wystarczy go przyjąć i mu się powierzyć”<sup>4</sup>.

#### Rola i znaczenie wiary?

Aby dobrze zdać sobie sprawę z wymagań wiary, należy umiejętnie uchwycić sytuację współczesnego człowieka, który wydaje się rozbity, zmęczony, przygnieciony ciężarem egzystencji. We współczesnej kulturze można odnaleźć wiele sposobów przeżywania życia, które nie są godne człowieka i świadczą o jego zagubieniu. Wiara zatem winna otwierać człowieka na te wartości, które są zbieżne z powołaniem, celowością, autoteleologią człowieka. Tym celem człowieka jest miłość. „Być chrześcijaninem oznacza żyć miłością, oznacza dokonać kopernikańskiego zwrotu we własnym życiu, przestać traktować siebie jako centrum świata, wokół którego krążą wszyscy inni”<sup>5</sup>. Jednocześnie Ratzinger zwraca uwagę na podstawowe doświadczenie deficytu miłości. Dlatego właśnie, wychodząc od tego doświadczenia, przez wiarę otwieramy się na Tego, który tej miłości stanowi niewyczerpalne źródło, który sam jest Miłością. „Wiara mówi nam, że sam Bóg rozlał pośród nas obfitość swojej miłości i w ten sposób już z góry pokrył nasz deficyt. Wiara nie oznacza ostatecznie niczego innego, jak przyznania się do tego, że mamy deficyt; oznacza wyciągnięcie ręki i otwarcie się na dar”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 72.

<sup>5</sup> *Tenże*, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 73.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 74. W podobnym tonie wypowiada się Ratzinger we *Wprowadzeniu w Chryścijaństwo*: „W ten sposób wiara jest znalezieniem jakiegoś «Ty», które jest dla mnie oparciem i które w całym niespełnieniu i ostatecznej niespełnialności ludzkich spotkań obdarza obietnicą niezniszczalnej miłości, miłości nie tylko pragnącej wieczności, ale ją zapewniającej”; *tamże*, s. 78.

## Istotne cechy wiary

*Wiara winna być chrystocentryczna*

To Chrystus jest właśnie tym, który wypełnia istnienie człowieka sensem. Oczywiście, że istnieją indywidualne problemy w odkryciu tego sensu, w zrozumieniu i akceptacji objawienia, nie znaczy to jednak, że z tych poszukiwań można zrezygnować. Wiara zatem staje się poszukiwaniem, wysiłkiem i umacnianiem się w miarę dalszego poszukiwania.

*Wiara winna być rozumna*

„Wiara nie jest rezygnacją rozumu wobec granic naszego poznania; nie jest wycofaniem się w irracjonalizm w obliczu niebezpieczeństw czysto instrumentalnego rozumu. Wiara nie jest wyrazem zmęczenia i ucieczki, lecz jest odwagą bycia i wyjściem w ogrom i rozległość tego, co rzeczywiste. Wiara jest aktem afirmacji; opiera się na sile nowego «tak», umożliwianym człowiekowi przez Boże dotknięcie”<sup>7</sup>. Powyższy cytat wskazuje na konieczność realizmu w wierze oraz potrzebę odwagi. Uzasadniając tę konieczność wiary rozumnej, Ratzinger łączy to zagadnienie z pytaniem o początek. Co, albo kto stoi u początku stworzenia? „Czy na początku wszystkich rzeczy jest element nierozumny, czy to on jest właściwym źródłem światła, czy też pochodzi on ze stwórczego rozumu? Wierzyć znaczy wybrać drugą możliwość, i tylko ona jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu «rozumna» i godna człowieka”<sup>8</sup>. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na fakt, że choć wiara jako osobowa odpowiedź winna być rozumna (*fides querens intellectum*), to nie można udowodnić samej wiary, ale musi być ona pojmowana jako droga.

*Wiara winna być osobista (aspekt egzystencjalno-personalny)*

Osobowy wymiar wydobywa z wiary te aspekty, które świadczą o działaniu osoby. Akt wiary jest aktem na wskroś osobowym, a to, co stanowi o osobowości tego działania, to jego racjonalność i wolność woli. Człowiek sam wybiera przedmiot wiary i aktem woli podporządkowuje się danej osobie, bytowi, Absolutowi. Przedmiot wiary może być bardzo różnie określony w zależności od rodzaju wiary. W chrześcijaństwie wiadomo, że mamy do czynienia z Bogiem osobowym, angażującym się w historię zbawienia, wychodzącym naprzeciw człowiekowi, z Bogiem dialogującym. Zatem „wiara chrześcijańska z samej swej istoty ma strukturę personalną. Jest ona odpowiedzią osoby na osobiste wezwanie. Jest

<sup>7</sup> Tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Michałska, Kraków 2001, s. 94.

<sup>8</sup> Tamże, s. 96.

spotkaniem dwóch wolności<sup>9</sup>. Wiara w nauczaniu J. Ratzingera staje się zatem odpowiedzią, wymaga odpowiedzi życiem, zawierzenia, które jednocześnie staje się umocowaniem swojego życia. Umocowanie to jednak dokonuje się przez skok, rezygnację z zabezpieczeń. To są paradoksy wiary, która z jednej strony zapewnia sensowność egzystencji człowieka a z drugiej domaga się od człowieka arbitralnych rozstrzygnięć, często wydających się absurdalnymi. Teolog niemiecki zwraca też uwagę na fakt, że przeżycie wiary od strony psychologicznej bardzo często czy nawet nieodłącznie wiąże się z wątpliwym. „Nikt nie może uniknąć całkowicie wątplenia ani całkowicie wiary; dla jednych wiara będzie istniała przeciw wątpleniu, dla drugich przez wątplenie i w formie wątplenia. Jest to zasadniczą sprawą losu człowieka – móc odnaleźć ostateczny sens swego istnienia nie inaczej, jak tylko w tej nieustannej rywalizacji między zwątpieniem i wiarą, niepewnością i pewnością. Może właśnie wątplenie jednego i drugiego człowieka chroni ich przed zasklepieniem się w sobie i mogłoby się stać miejscem spotkania”<sup>10</sup>. W rozważaniach tego wielkiego teologa widać zatem ogromny realizm. Nie definiuje on wiary jedynie w postaci sformułowań dogmatycznych, lecz ukazuje ją w kategoriach personalistycznych jako drogę, którą każdy człowiek winien przejść, i której nikt za nikogo przejść nie może<sup>11</sup>. Przechodzenie tej drogi wyraża się w naśladowaniu Chrystusa, który jest przyczyną wzorcą w życiu chrześcijanina i konkretną normą<sup>12</sup>. W tym uwidacznia się właśnie normatywny charakter wiary: wiara jest naśladowaniem Chrystusa<sup>13</sup>. Nauczyciel z Nazaretu pozostawił niezatarty obraz dobrego życia, pełnego poświęcenia, miłości i mądrości Bożej. On powinien stać się światłem dla postępowania chrześcijan<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 99.

<sup>10</sup> *Tenże*, *Wprowadzenie w Chrześcijaństwo*, s. 43.

<sup>11</sup> O chrześcijaństwie jako drodze wspomina Ratzinger: „Wiara chrześcijańska nie jest systemem. Nie można jej przedstawić jako zamkniętego obszaru myślowego. Wiara jest drogą, a dla drogi właściwe jest to, że poznajemy ją przez wejście na nią, podążanie nią. Jest to ważne w podwójnym sensie. To, co chrześcijańskie, każdemu objawia się nie inaczej, jak w eksperymencie podążania drogą”; *tenże*, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 116nn.

<sup>12</sup> Por. H. von Balthasar, *Dziewięć tez o etyce chrześcijańskiej*, w: J. Ratzinger (red.), *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 57nn.

<sup>13</sup> Por. J 12, 25-26.

<sup>14</sup> Czym jest dokładnie naśladowanie Chrystusa tłumaczy J. Ratzinger w jednym ze swoich wcześniejszych dzieł: *Nachfolge*, w: *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, s. 141-145. Naśladowanie – jego zdaniem – stanowi kroczenie za Chrystusem, tzn. także stawanie się dyspozycyjnym, ale także umiejętność rozpoznania głosu swojego Mistrza: „Nachfolgen heisst wirklich nach-gehen, die Richtung annehmen, die vorgegeben wird, auch wenn diese Richtung dem eigenen Willen direkt entgegenläuft. Gerade weil das Wort so wörtlich gemeint ist, reicht es in die innerste Tiefe des Menschen hinein. (...) Nachfolge heisst hier, die Stimme Jesu kennen und im Gewirr der Stimmen, mit denen die

*Spoleczny wymiar wiary (komunijno-kościelny)*

Spoleczny wymiar wiary można dostrzec przez dialogiczne sformułowanie symbolu wiary, który był praktykowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa podczas udzielania sakramentu chrztu św. „Symbol” – jak zauważa Ratzinger – pochodzi od greckiego *symbollein*, to znaczy: „zbiegać się”, „składać”. Według starożytnego zwyczaju, dwie pasujące do siebie części pierścienia, laski czy tabliczki służą za znak rozpoznawczy dla gości, posłów, partnera umowy. W odniesieniu do wiary *symbolon* wskazuje na kogoś drugiego, na jedność ducha w jednym słowie. Ratzinger, znając dobrze rozterki współczesnego człowieka, wskazuje na cząstkowość jego wiary, którą ma jedynie jako *symbolon*, niepełną, odłamaną cząstkę, która może odnaleźć swoją jedność i całość tylko przez złożenie z innymi. Tylko w *symbollein*, w złożeniu z innymi, może się też dokonać *symbollein* jako połączenie z Bogiem<sup>15</sup>. Powyższe rozważania na temat wiary prowadzą do nieodzownego postulatu Kościoła, który jest warunkiem koniecznym do wzrostu wiary. Kościół nie jest jakimś wtórnym zorganizowaniem idei, niewspółmiernym do nich, a przez to, w najlepszym przypadku, złem koniecznym. Kościół jest nieodzownym elementem wiary, której sensem jest wspólne wyznawanie i wielbienie. Bóg chce przyjść do człowieka, szuka człowieka tylko przez człowieka, szuka człowieka tylko w jego związku z innymi ludźmi.<sup>16</sup> Dlatego Ratzinger broni kompetencji Kościoła także w kwestiach moralności. Przeżywanie wiary wiąże się z konkretnym etosem, który wywodzi się ze wskazań moralnych zawartych na kartach Pisma Świętego. Nie jest to moralność dowolna, ale podporządkowana wypełnianiu woli Bożej. Pracując nad jasnym sformułowaniem zasad etyki wiary, Ratzinger krytykuje skrajny personalizm, który wolę osoby uważa za jedyny punkt odniesienia moralnego<sup>17</sup>. Takie ujęcie personalizmu prowadzi do subiektywizmu oraz indywidualizmu. W nurcie tym nie

---

Welt uns umgibt, dieser Stimme folgen. Deutlicher gesagt: Nachfolgen heisst Glauben, aber Glauben im Sinn einer Grundentscheidung zwischen den zwei und letztlich nur zwei Möglichkeiten des Menschenlebens, zwischen Brot und Wort”, *tamże*, s. 142nn. Tak rozumiane postępowanie za Chrystusem okazuje się rzeczywiście prawdziwym stanieniem się człowiekiem. Potrzebne było Wcielenie Chrystusa, aby człowiek stał się człowiekiem. Dalej J. Ratzinger zwraca uwagę na konieczność nie wyłączenia perspektywy krzyża: „Chrystus nachfolgen heisst, das innere Wesen des Kreuzes annehmen: die radikale Liebe, die sich adrin ausdrückt, und so Gott selbst nachahmen, der sich am Kreuz geoffenbart hat als der sich selbst verströmende”; *tamże*, s. 145.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 97.

<sup>16</sup> Zob. *tamże*.

<sup>17</sup> J. Ratzinger charakteryzuje ten kierunek w swoim *Raporcie o stanie wiary*: „W ten sposób przejawiony personalizm doprowadził teologów do odrzucenia porządku wewnętrznego pojęcia natury (która sama w sobie jest moralnie dobra), pozostawiając wolnej woli jednostki sposoby realizowania seksualności, także w pożyciu małżeńskim”; *tamże*, s. 76nn.

uznaje się prawdy obiektywnej, która jest zastępowana opinią większości. Broniąc prawdy Magisterium Kościoła, broni jednocześnie sensu ludzkiej egzystencji. Tylko prawda jest dla człowieka odpowiednim gruntem, na którym może stać. Akt wiary chrześcijańskiej zawiera zasadniczo przekonanie, że to, co nadaje sens, *logos*, to, na czym się opieramy, właśnie jako sens, jest także prawdą. Sens, który by nie był prawdą, byłby bezsensem. Nierozłączność sensu, oparcia, prawdy, wyrażona zarówno w hebrajskim *amen*, jak i greckim *logos*, wskazuje jednocześnie na cały obraz świata<sup>18</sup>. Należy jednocześnie zauważyć, że teologia operuje innym pojęciem prawdy niż filozofia grecka. Prawda w chrześcijaństwie stała się ciałem w osobie Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego<sup>19</sup>. Rozum wszechświata objawił się jako Miłość – jako wielka racjonalność, która łączy w sobie i zbawia również to, co ciemne oraz irracjonalne<sup>20</sup>. W Eucharystii dochodzi do spotkania z tą Miłością, która stała się ciałem: jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako człowiek żyje – jest Logos, odwieczna mądrość, teraz ów Logos stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość<sup>21</sup>.

Konsekwencją wyżej ukazanej wizji Kościoła, jako żywej podpory chrześcijańskiej prawdy<sup>22</sup>, jest jego troska o zachowanie depozytu wiary i dobro duchowe człowieka. Niestety, obecnie istnieją w teologii kierunki, które odmawiają Magisterium kompetencji w sprawach moralności, uważając ją za jedynie sekundarną. Dzieje się tak na skutek rozdzielenia etosu zbawienia (*Heilsethos*) od etosu spraw ziemskich (*Weltethos*). Propagatorami tego rozdzielenia są m.in. zwolennicy etyki autonomicznej. Powołują się oni na rozstrzygnięcia II Soboru Watykańskiego, który w konstytucji *Gaudium et spes* wspomina o autonomii rzeczywistości ziemskiej<sup>23</sup>. J. Ratzinger, broniąc kompetencji Urzędu Nauczycielskiego powołuje się na tradycję. Listy apostołskie są bowiem wyrazem sprawowania władzy nauczania. Paweł rozstrzyga w nich „urzędowo” również sprawy moralnej formy wiary; to samo dotyczy pozostałych listów Nowego Testamentu, jak też Ewangelii, które pełne są nakazów moralnych, oraz w końcu również Apokalipsy. Paweł w swojej paraklezie nie czyni przedmiotem dyskusji teorii tego, co ludzkie i rozumne, lecz wy-

<sup>18</sup> Tenże, *Wprowadzenie w Chrześcijaństwo*, s. 75.

<sup>19</sup> Na to złączenie *Logosu* i *sarks*, Słowa i ciała, wiary i historii w osobie Jezusa Chrystusa wskazuje J. Ratzinger we *Wprowadzeniu w Chrześcijaństwo*: „Historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest człowiekiem Jezusem. Bóg przychodzi do człowieka poprzez ludzi, a nawet konkretnie przez tego oto człowieka, w którym ujawnia się to, co istotne dla człowieka, a który zarazem jest samym Bogiem”; *tamże*, s. 200.

<sup>20</sup> Tenże, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, s. 125.

<sup>21</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 13.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 337.

<sup>23</sup> Por. KDK nr 36.

jaśnia wewnętrzne roszczenie łaski<sup>24</sup>. Wiara chrześcijańska zatem jest nieodłącznie związana z chrześcijańską *praxis*. Ortodoksja bez *ortopraxis* traci istotę chrześcijaństwa: pochodząca z łaski miłość. Widać to w sposób szczególnie wtedy, gdy ktoś zaniedbuje praktyki religijne. Istnieje ścisły związek między tymi praktykami a wzrastaniem w wierze, która jest poznawaniem Boga i pogłębianiem z Nim jedności.

### Związek wiary i moralności? Czy istnieje moralne *proprium christianum*?

Problem ten został postawiony przez wielu przedstawicieli etyki autonomicznej, którzy próbując połączyć ze sobą wymagania wiary i rozumu doprowadzili do odłączenia tzw. *Heilsethos* i *Weltethos*<sup>25</sup>. Ich zdaniem, Ewangelia nie dodaje żadnych dodatkowych materialnych wskazań moralnych, jej oddziaływanie ogranicza się natomiast jedynie do nowego kontekstu, w którym człowiek żyje i działa. Wpływ wiary widoczny jest (ich zdaniem) także w procesie uzasadniania norm moralnych. Ogranicza się on jedynie do trzech funkcji wyszczególnionych przez A. Auera: stymulującej, integrującej i krytycznej<sup>26</sup>. Stanowisko takie spotkało się z wielkim sprzeciwem etyków wiary. Do tej grupy należy zaliczyć m.in. B. Stoecklego<sup>27</sup>, Hansa Ursa von Bathasara, H. Rotter, J. Ratzingera, M. Rhonheimer<sup>28</sup>. Wszyscy oni uznają, że chrześcijaństwo ma konkretny wpływ na życie moralne swoich członków. Nawet jeżeli podobne normy można odnaleźć w innych systemach moralnych, umiejscowione w nowej perspektywie stanowią *proprium chri-*

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Urząd Nauczycielski Kościoła – Wiara – Moralność*, w: tenże (red.), *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, s. 48.

<sup>25</sup> Jednym z pierwszych był F. Böckle, *Was ist das Proprium einer christlicher Ethik?* ZEE 11/1967, s. 148-159 rozpoczął on dyskusję, którą później kontynuowali m.in.: A. Auer, D. Mieth, K. W. Merks. O niebezpieczeństwie rozdzielenia prawdy wiary i moralności, tzn. prawdy objawionej i porządku etycznego wspomina także Jan Paweł II: „W konsekwencji doszli [zwolennicy nowej teologii moralnej – RC] do stwierdzenia, że Objawienie Boże nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście «obiektywne», tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej”, VS nr 37.

<sup>26</sup> Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Tübingen 1971.

<sup>27</sup> B. Stoeckle, *Die Grenzen der autonomen Moral*, München 1974.

<sup>28</sup> Problem ten podjął także Jan Paweł II w encyklice poświęconej problemom moralnym *Veritatis splendor*. Papież przypomina teologom, że chrześcijaństwo niesie ze sobą prawdę uniwersalną, która nie podlega zmianom w zależności od warunków i czasu. Prawdą tą, tak istotną dla samopoznania człowieka i jego godności, jest sam Chrystus. Zadaniem człowieka natomiast jest tę prawdę poznawać i wiązać z nią swoje życie. Prawda ta jest podstawą ludzkiej wolności, która nigdy nie jest absolutna: „Jest to wolność osoby stworzonej a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kielkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost”; VS nr 86.

*stianum*, nieodłącznie związane z radykalizmem chrześcijańskim i dynamizmem wiary, rozumianej jako konsekwentne kroczenie za Chrystusem (*imitatio Christi*).<sup>29</sup>

J. Ratzinger, broniąc znaczenia wiary dla moralności, nie zamyka oczu na jawne wpływy, czy to etyki stoickiej, czy arystotelesowskiej na etos chrześcijański. Zbieżność etyki stoickiej z chrześcijańską dostrzega się np. w sposób szczególnie w tekstach św. Pawła. J. Ratzinger podaje tu przykład Listu do Filipian 4, 8: „W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na uwadze”<sup>30</sup>. Wydaje się zatem słuszne postawienie pytania: Co tak naprawdę jest oryginalne w moralności chrześcijańskiej? Powyżej wskazaliśmy na słowa J. Ratzingera, który wskazywał na konieczność całościowego przeżywania tej nowej egzystencji w perspektywie Bożego obdarowania, które staje się jednocześnie wezwaniem do odpowiedzi. Ten ostatni, choć ma świadomość wszystkich zapożyczeń, jeśli idzie o normatywną stronę chrześcijaństwa, zwraca uwagę na błąd tkwiący w myśleniu, że to, co przyjęte, nie może stać się własnym. Właśnie wielkość kultury „... objawia się w jej zdolności komunikacji, w jej zdolności dawania i brania; właśnie także do brania, do przyjmowania i asymilowania, by to, co obce stało się własne. Oryginalność chrześcijaństwa nie polega na sumie twierdzeń, dla których nie znaleziono jeszcze nigdzie paraleli (o ile można w ogóle ustalić takie twierdzenia, co jest wątpliwe); specyfiki chrześcijaństwa nie można wydestylować, odrzucając wszystko, co powstało przez wymianę z innymi. Oryginalność chrześcijańska polega raczej na nowej postaci całości, w która wtopione zostało ludzkie poszukiwanie i zmaganie się pochodzące z orientującego centrum wiary w Boga Abrahama, w Boga Jezusa Chrystusa”<sup>31</sup>. Dla Ratzingera podstawowym pytaniem staje się zatem: Jakie miejsce zajmują w chrześcijaństwie normy moralne, które istnieją albo pochodzą z innych systemów normatywnych? Otóż, jego zdaniem, wkomponowują się one w całość rzeczywistości nowego sposobu bytowania, które rozpoczyna się wraz z przyłgnięciem do Chrystusa. Cała moralność chrześcijańska winna wynikać z tej jedności osobowej, jaka istnieje między ochrzczonym a Chrystusem, jak i związku, jaki istnieje między Głową a resztą cia-

<sup>29</sup> Na aspekt normatywny wiary zwraca uwagę także Jan Paweł II: „Wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań”, VS nr 89. Konsekwentne kroczenie drogą wiary prowadzi do męczeństwa: „W męczeństwie, jako potwierdzeniu nienaruszalności porządku moralnego jaśnieje świętość prawa Bożego, a zarazem nietykalność osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga”, *tamże*, nr 92.

<sup>30</sup> Por. J. Ratzinger, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, w: *Gibt es Gott?* Berlin 2006, s. 12.

<sup>31</sup> Tenże, *Urząd Nauczycielski Kościoła – Wiara – Moralność*, s. 39.



ła, czyli Kościoła (aspekt społeczny wiary). Wiara niesie ze sobą konkretne wymagania związane z podtrzymywaniem tej jedności i budowania Kościoła, czyli mistycznego ciała Chrystusa<sup>32</sup>. Człowiek buduje tę jedność przez życie wewnętrzne oraz sakramentalne<sup>33</sup>. W ten sposób powstaje w nim jakby nowa podmiotowość, a jego życie przeniknięte jest światłem łaski. Ta nowa podmiotowość „dziecka Bożego, nowego Adama” jest celem życia każdego człowieka. Realizuje się ona w miłości albo przez miłość. Na tym polega też postępowanie za Chrystusem, który jest Miłością Wcieloną. Miłość bliźniego jest odpowiedzią na miłość samego Boga.<sup>34</sup> Benedykt XVI sprzeciwia się moralności wyizolowanej od wiary w Chrystusa. W teologii J. Ratzingera wiara, kult i ethos przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Ta Boża miłość w sposób szczególny ujawnia się w sakramencie Eucharystii, którego wewnętrzna logika objawia cel i kres egzystencji chrześcijanina: „Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. (...) Miłość może być «przykazana» ponieważ wcześniej jest dana”<sup>35</sup>.

Podsumowując rozważania podjęte w niniejszym artykule, należy stwierdzić, że J. Ratzinger daleki jest od konstruowania etyki życia chrześcijańskiego w oderwaniu od Źródła tegoż życia. Istotą życia chrześcijańskiego jest jedność z Tym, który staje się darem i sam wzywa do bycia darem<sup>36</sup>. Właśnie zagadnienie „bycia darem” jest podstawowym terminem odnowionej teologii moralnej. Etyka wiary J. Ratzingera postępuje całkowicie w duchu teologii posoborowej,

<sup>32</sup> O tych wymaganiach przypomniał Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki do Polski: „Wiara nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej, osobistej relacji z Chrystusem, relacji opartej na miłości Tego, który nas pierwszy umiłował (por. 1 J 4, 11), aż do całkowitej ofiary z siebie”, t e n ż e, *Kościół nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy*, homilia wygłoszona podczas mszy św. na Placu Piłsudskiego 26 V 2006.

<sup>33</sup> Życie sakramentalne jest konieczne dla wzrostu wiary: „Der Glaubensakt ist ohne das Sakrament nicht denkbar”, t e n ż e, *Was heisst „Glauben“? w: Evangelium-Katechese-Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche (Theologie und Glaube)*, München-Zürich-Wien 1995, s. 28.

<sup>34</sup> Przypomina o tym Benedykt XVI w encyklice, *Deus caritas est*, która porusza problem fundamentalny dla rozwoju człowieka i jego szczęśliwości: „Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham Boga i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. (...) Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie «pobożnym» i wypełniać swoje «religijne obowiązki», oziębiam się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko «poprawna», ale pozbawiona miłości”, DC nr 18.

<sup>35</sup> *Tamże*, nr 14.

<sup>36</sup> Por. KDK nr 24.

która nawoływała do częstszego korzystania z Pisma Świętego i Tradycji. Teologia ta rezygnuje z ujęć legalistycznych i negatywizmu na rzecz wiary pojętej jako odpowiedź na słowo Pana<sup>37</sup>. W ten sposób uwalnia się od nadmiernego balastu kazuistyki, by być odpowiedzią i odkryć nieskończoność i głębię powołania człowieka. Jednocześnie teologia ta przypomina o etosie ludu Nowego Przymierza, o godności dziecka Bożego, o tym co konstytuuje to nowe *esse* człowieka odkupionego.

ks. Rafał Czekalski, Warszawa

### III. SEKSOHOLIZM – UZALEŻNIENIE OD SEKSU

Już na wstępie należy podkreślić, że seksualizm człowieka to dar i jako taki nie może być konsekwencją grzechu pierwszych rodziców, jak kiedyś mniemano. Płciowość człowieka miała szczególne miejsce w Bożym planie stworzenia. Bóg, stwarzając człowieka jako mężczyznę i kobietę, stworzył ich jako istoty płciowe, dając im w ten sposób udział w swoim dziele stwórczym, gdy jako rodzice rodzą nowe życie. Dlatego płciowość i związany z nią popęd seksualny rzeczywiście należą do prakoncepcji stworzenia, a przez to jest ludzkim pradobrem. Seksualizm kształtuje całego człowieka, jego osobę. Bez niego człowiek nie może stać się dojrzałym. Jednak niewłaściwie rozumiany i przeżywany może też zdeintegrować i zniszczyć człowieka, jeśli jest oderwany od ludzkiej jedności i staje się jedynie sposobem zaspokajania popędu seksualnego<sup>1</sup>.

Popęd seksualny jest ze swej natury podporządkowany woli człowieka i tym samym poddany dynamice wolności, którą wola dysponuje. Dlatego jest siłą ogólnoludzką, obecną i działającą w każdym człowieku. Siła ta przejawia się w różnorodny sposób u różnych ludzi i ma odmienną psychofizjologiczną intensywność. Choć popęd seksualny jest wielką siłą, to jednak nie determinuje człowieka, tzn. nie odbiera mu zdolności samostanowienia, znajduje się on w naturalnej zależności od osoby. Osoba może go używać wedle swego uznania i dowolnie nim dysponować<sup>2</sup>. Jest to istotna różnica między popędem seksualnym człowieka a instynk-

<sup>37</sup> O swojej metodzie teologicznej J. Ratzinger wspomina w wywiadzie *Sól ziemi*, Kraków 2005: „Punktem wyjścia jest słowo. Punktem wyjścia jest to wierzymy słowu Bożemu, że próbujemy je rzeczywiście poznać i zrozumieć, że staramy się je potem myśleć za wielkimi mistrzami wiary. Stąd moja teologia stoi pod znakiem Biblii, a także pod znakiem Ojców Kościoła, zwłaszcza zaś św. Augustyna”, *tamże*, s. 69.

<sup>1</sup> Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 2005, s. 84.

<sup>2</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 49.

tem seksualnym u zwierząt. Popęd seksualny człowieka ze swej natury zwraca się w kierunku drugiego człowieka, wyrasta w jego obrębie i ma tendencję do przechodzenia w miłość. Jeśli jednak zwraca się wyłącznie do samych właściwości seksualnych w oderwaniu od miłości, wówczas ulega spłyceciu i wypaczeniu<sup>3</sup>. Niestety, popęd seksualny zneutralizowany tylko do samych przeżyć seksualnych rozkoszy stał się w dzisiejszych czasach „towarem”, który oferuje porno-biznes. Coraz częściej człowieka postrzega się jako obiekt seksualny, a zatem już nie jako osobę. Seks stał się towarem i masowo rozprowadza się go jako towar, co prowadzi do alienacji, do nadużyć, a w konsekwencji do chorobliwego uzależnienia od seksu – seksoholizmu.

### Uzależnienie – czym jest?

Zanim przejdziemy do interesującego nas problemu seksoholizmu, należy poświęcić kilka zdań, by wyjaśnić, czym jest uzależnienie, a właściwie proces uzależnienia, bo nikt przecież z dnia na dzień nie staje się uzależniony, ale jest to proces rozciągnięty w czasie. Nie mniej ważne wydaje się poznanie skutków i uwarunkowań uzależnień.

#### Definicja

Medycyna w następujący sposób definiuje uzależnienie: jest to „nieodparta potrzeba używania danego środka celem poprawy samopoczucia lub uzyskania przyjemnych doznań”<sup>4</sup>. Zacytowana definicja wskazuje na konieczność używania środków chemicznych, aby uzyskać oczekiwane doznania. Seksoholizm tymczasem jest taką formą uzależnienia, która nie jest związana z przyjmowaniem jakiegokolwiek substancji chemicznej, ale z określonym zachowaniem. Czyżby seksoholizm nie był uzależnieniem? Wręcz przeciwnie. Zachodzi jedynie potrzeba poszerzenia powyższej definicji. Próbą takiego „poszerzenia” jest następująca definicja: „Uzależnieniem jest każde kompulsywne, nawykowe zachowanie, ograniczające wolność ludzkich pragnień. Powoduje je przywiązanie lub przykucie pragnienia do określonego obiektu. W tej definicji szczególnie ważne jest słowo «zachowanie», ponieważ wskazuje ono, że zasadniczą rzeczą w uzależnieniu jest «działanie»”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Por. *tamże*, s. 48.

<sup>4</sup> N. Boss, R. Jäckle (red.), *Podręczny Leksykon Medycyny*, Wrocław 1996, s. 738.

<sup>5</sup> G. G. May, *Uzależnienie i łaska. Miłość – Duchowość – Uwolnienie*, Poznań 1994, s. 42.

### Skutki uzależnienia

W świetle powyższej definicji uzależnienie powoduje zaburzenie funkcjonowania człowieka, a nawet utratę kontroli nad własnym życiem<sup>6</sup>. Istota uzależnienia jest taka sama, jak w przypadku uzależnień powodowanych środkami chemicznymi, ale inne są skutki. Człowiek przestaje się realizować, ma inne wartości, inne cele. Zaczyna mieć coś, co nazywa się objawami abstynencyjnymi – jest roztrzęsiony, może mieć nawet problemy somatyczne, np. zanik apetytu. Istnieje niebezpieczeństwo już zaobserwowane przez psychologów, że życie zawodowe, ale także osobiste, emocjonalne takich ludzi, przeradza się w nieustanne poszukiwanie nowych doznań. Udowodniono, że fizycznymi następstwami tego typu uzależnień są: słabnąca kreatywność i braki w koncentracji. Uzależnieni nie są w stanie formułować swych uczuć, a ten zator uczuciowy, w powiązaniu z innymi problemami, może prowadzić nawet do samobójstw.

Z całą pewnością jednym z najpoważniejszych następstw uzależnienia jest utrata części swojej autonomii, a przez to niemożność dysponowania sobą w sposób wolny. Uzależniony odczuwa przymus dokonywania czynności nałogowej. Przymus ten związany jest z postępującym osłabieniem siły woli, co uniemożliwia mu zerwanie z nałogiem. Trzyma się on kurczowo obecnych przeżyć i poszukuje wciąż nowych, jednak w rozwoju osobowościowym stoi w miejscu, a z czasem degraduje się. Negatywne skutki nałogu odczuwa również najbliższe otoczenie uzależnionego<sup>7</sup>.

### Uwarunkowania uzależnień

Omawiając uzależnienia pozachemiczne, takie jak: seksoholizm, łączący się z nim pornoholizm czy uzależnienie od seksu wirtualnego, należy podkreślić, że człowiek trwający w nałogu w ogóle nie uświadamia sobie tego, iż jego zachowania są zaburzone, bo przecież on nic nie „bierze”. I tak w przypadku interesującego nas seksoholizmu usprawiedliwia się go żywym i dużym temperamentem. Zapomina się, że u podłoża uzależnień znajduje się wiele uwarunkowań, które ułatwiają nie tylko jego powstawanie, ale i dostarczają „usprawiedliwień” dla uzależnionego. Można je podzielić na trzy grupy: biologiczne, osobowościowe i środowiskowe<sup>8</sup>. Wydaje się, że wśród wyżej wymienionych grup w przypadku uzależnień pozachemicznych decydujący wpływ mają czynniki osobowościowe i środowiskowe. W człowieku istnieją pewne potrzeby, które w sposób znaczący sprzyjają powsta-

<sup>6</sup> Por. W. Bołoz, *Etyczne aspekty uzależnień*, w: W. Bołoz, M. Ryś (red.), *Między życiem a śmiercią*, Warszawa 2002, s. 80.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, s. 82-83.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, s. 84.

waniu uzależnień. Potrzeby te „dochodzą do głosu” szczególnie w sytuacjach kryzysowych i w okresie dojrzewania. Wśród czynników sprzyjających powstawaniu uzależnień należy wymienić zachwianą, lub całkowity brak hierarchii wartości, która w życiu człowieka spełnia rolę swoistych „hamulców” moralnych. Brak poczucia sensu życia. Na uzależnienia w sposób szczególny podatne są osoby mające słabą wolę, nadwrażliwe i labilne uczuciowo. Większość uzależnionych w przeszłości doznało zaburzeń nastroju lub cierpiało na zaburzenia seksualne. W związku z tym narasta tendencja, by przyczyn uzależnień szukać w nieuporządkowanym i zaburzonym świecie uczuć<sup>9</sup>.

Wśród uwarunkowań środowiskowych wywierających wpływ na powstawanie uzależnień należy wymienić: rodzinę, grupę rówieśniczą, szkołę, miejsce pracy oraz multimedia (prasa, radio, telewizja, Internet), które coraz częściej spełniają znaczącą i nie zawsze pozytywną rolę wychowawczą. Uwarunkowania te mają wiele płaszczyzn oddziaływania. Niewątpliwie pierwszą z nich jest dostępność środków powodujących uzależnienie np. w przypadku seksoholizmu – pornografii<sup>10</sup>. Kolejną płaszczyzną jest potrzeba identyfikacji z grupą, która narzuca i wymusza, pod sankcją odrzucenia, określone wzorce zachowań. Innym czynnikiem może być brak akceptacji i miłości ze strony najbliższych. Zwłaszcza młody człowiek, pozbawiony oparcia w rodzinie, jest szczególnie podatny na różnego rodzaju uzależnienia<sup>11</sup>.

Czas przemian społecznych i gospodarczych, gdy jedne zasady są zastępowane innymi, stanowi szczególnie podatne podłoże do powstawania uzależnień, ponieważ ulega wtedy zachwianiu także system norm moralnych w związku z niebezpieczeństwem relatywizmu i subiektywizmu moralnego<sup>12</sup>.

### Seksoholizm

Po uściśleniu pojęcia „uzależnienie”, szczególnie w odniesieniu do uzależnień pozachemicznych, poznaniu uwarunkowań i skutków tego typu uzależnień przejdźmy do zagadnienia, które stanowi przedmiot naszej refleksji. I tym razem rozpoznamy od definicji.

#### Definicja

W swojej książce *Seks w sieci i nie tylko...* prof. Z. Lew-Starowicz podaje następującą definicję uzależnienia od seksu: „Bardzo duży, nadmierny popęd jest popu-

<sup>9</sup> Por. *tamże*, s. 85-86.

<sup>10</sup> Por. M. Braun-Gałkowska, *Wychowanie do korzystania ze środków masowego przekazu*, w: F. Adamski (red.), *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1987, s. 196-200.

<sup>11</sup> Por. R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi*, Gdańsk 1996, s. 152-164.

<sup>12</sup> Por. W. Bołoz, *Etyczne aspekty uzależnień*, s. 89.

larnie zwany erotomanią. Jest to zaburzenie charakteryzujące się patologicznym nasileniem erotycznych zainteresowań i aktywności seksualnej. Seks ma charakter obsesyjny i natrętny. Staje się sensem życia. Wiąże się to z częstą zmianą partnerów. (...) Nadmierny popęd – jak zauważa w dalszej części prof. Lew-Starowicz – może przybierać różne formy. Może to być intensywne masturbacje o przymusowym charakterze (seks jako natręctwo), może to być również uzależnienie od seksu (popęd i wysoka aktywność seksualna są nie do opanowania, nie można się od nich uwolnić)”<sup>13</sup>. Jednak trzeba podkreślić, że seksoholizm nie ma nic wspólnego z nadpobudliwością seksualną, określaną też mianem nimfomanii<sup>14</sup>, choć symptomy obu są podobne do siebie. Jednak w przypadku nimfomani kobiety nieustannie podąża za przyjemnością, erotoman zaś dąży do odbycia stosunku nie po to, by osiągnąć przyjemność, ale by rozładować emocje. Seksoholik nie kontroluje swoich zachowań, odbywa stosunki z byle kim i byle gdzie, narażając się przy tym na niebezpieczeństwo. Nie czerpie przy tym z seksu przyjemności<sup>15</sup>.

#### Nałóg czy nadpobudliwość seksualna?

Z badań doktora Piotra Barczaka, kierownika Ośrodka Terapii Uzależnień Radzimowice, wynika, że seksoholizm spełnia wszystkie kryteria uzależnienia. Towarzyszy mu upośledzenie kontroli nad zachowaniami seksualnymi, bardzo intensywny „głód” seksu. W Radzimowicach, które są pierwszym w Polsce ośrodkiem leczącym seksoholizm, terapia odbywa się dwufazowo. Przede wszystkim stosuje się środki farmakologiczne, które mają obniżyć libido i złagodzić stan napięcia u chorego, oraz psychoterapię, często z partnerem.

W trakcie orgazmu u każdego zachodzi wydzielanie endorfin. Są to związki produkowane przez mózg, które pełnią funkcje neuroprzekaźników, zmniejszają odczuwanie bólu, wpływają na emocje. Budowa chemiczna endorfin jest ludzko podobna do budowy morfiny, ale działają one o wiele, wiele silniej. Gdy ich poziom spada, pojawia się głód podobny do narkotycznego. Dlatego erotomani po zaprzestaniu intensywnych praktyk seksualnych cierpią na syndromy odstawienia: bóle mięśni, rozdrażnienie, brak koncentracji, bezsenność, rozkojarzenie, ataki

<sup>13</sup> Z. Lew-Starowicz, *Seks w sieci i nie tylko...*, Kraków 2002, s. 189-190.

<sup>14</sup> „NIMFOMANIA jest zaburzeniem zachowania seksualnego kobiet. Charakteryzuje się ono wzmocnionym popędem seksualnym. Przejawia się w nadzwyczajnej częstotliwości i różnorodności aktywności seksualnej. (...) Według niektórych autorów nimfomania jest zespołem permanentnego dążenia do kontaktów seksualnych, którego przyczyną są natręctwa lub nienawiść do siebie. Te stany wywołują niekontrolowane zachowania zmierzające do kontaktów z każdym człowiekiem niezależnie od jego wieku, wyglądu, a nawet płci”; K. Kosmala, *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 304.

<sup>15</sup> Por. J. Karwa, *Seksoholizm? Nic przyjemnego*, Samo Zdrowie 7/2004, s. 8.

paniki, depresja, myśli samobójcze. Chwilową ulgę może przynieść tylko szybkie podanie substancji uzależniającej. A erotoman produkuje ją sobie sam! Seks z obcą osobą, dodaje temu wszystkiemu dodatkowego smaczku (to efekt działającego euforyzująco hormonu adrenaliny)<sup>16</sup>.

#### Przyczyny seksoholizmu

Według znawców problemu, u podłoża erotomanii oprócz nadmiernego popędu często leżą m.in. poczucie niższości, nieśmiałość, niepewność czy po prostu niewiara we własne możliwości seksualne. Nie jest więc to uwarunkowanie genetyczne. Przyczyną uzależnienia mogą być wydarzenia, na które nie miało się wpływu, lub niewłaściwe podejście do spraw swojej płciowości. Światowy autorytet w dziedzinie leczenia erotomanii – Patrick Carnes – przebadał ponad tysiąc erotomanów. Twierdzi on, że „im bardziej byłeś wykorzystywany seksualnie w dzieciństwie, tym więcej masz nałogów w późniejszym życiu”. Tezę tę potwierdzają wstrząsające opowieści erotomanów, którzy w dzieciństwie byli molestowani, pochodzili z rodzin patologicznych, byli bici i dlatego później nie byli w stanie odróżnić uczucia strachu od podniecenia. Według wspomnianego uczonego, modelowy seksoholik wychowywał się w rodzinie dotkniętej ciężkim uzależnieniem: alkoholizmem, narkomanią, hazardem. Badania Carnesa potwierdziły, że podobnie jak w alkoholizmie, seksoholizm jest domeną mężczyzn (kobiety stanowią tu 20% uzależnionych). 70% badanych przez Carnesa seksoholików miało poważne problemy małżeńskie, a 40% straciło stałego partnera lub współmałżonka<sup>17</sup>.

Przyczyna może tkwić również w zawodzie miłośnym. Z obawy, by się to więcej nie powtórzyło, młody człowiek nawiązuje przelotne znajomości, w które jednak nie angażuje się uczuciowo, chodzi mu tylko o zaspokojenie popędu przez uzyskanie satysfakcji seksualnej. Jeszcze inną przyczyną może być chęć dominacji czy też potwierdzenia swojej sprawności seksualnej, mężczyzna chce być we wszystkim najlepszy i w seksie obsesyjnie poszukuje nowych doznań. W nałóg ten może wciągnąć również inny seksoholik lub pedofil<sup>18</sup>.

Jak w przypadku innych nałogów, tak i uzależnienie od seksu nie pojawia się z dnia na dzień. Jest to proces, który najczęściej jest inicjowany oglądaniem treści pornograficznych przy jednoczesnym użyciu technik masturbacyjnych w wieku dojrzwania. Materiały te po dłuższym z nimi kontakcie powszednieją. Ich oglądanie nie daje już pożądanej satysfakcji. Do uzyskania satysfakcjonującego poziomu

<sup>16</sup> Por. K. Piskała, *Niewolnicy seksu*, Kulisy. Życie Warszawy, wyd. intern. [http://www.zw.com.pl/apps/a/tekst.jsp?place=zw\\_full\\_article&news\\_id=41876&news\\_cat\\_id=2003](http://www.zw.com.pl/apps/a/tekst.jsp?place=zw_full_article&news_id=41876&news_cat_id=2003); J. Karwat, *Seksoholizm? Nie przyjemnego*, s. 8.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, s. 9.

<sup>18</sup> Por. *tamże*.

popudzenia seksualnego uzależniony odczuwa przymus podsycaenia swojej wyobraźni oglądaniem materiałów przedstawiające nietypowe zachowania seksualne. „Długotrwałe i wielokrotne oglądanie materiałów pornograficznych (...) powoduje wzrost zainteresowania materiałami prezentującymi zachowania nietypowe, a nawet dewiacyjne – łącznie z przemocą seksualną, np. scenami sadomasochizmu czy gwałtu”<sup>19</sup>. Dlatego wielu erotomanów, szukając mocniejszych „wrażeń”, znajduje je w cyberseksie (zagadnieniu temu zostanie poświęcony osobny punkt) lub klubach erotycznych. Mieszczą się one w eleganckich, dyskretnych miejscach. Tam, bez zbędnych oporów, można znaleźć seksualnego partnera i na miejscu skosztować związek. Chodzą tam ludzie wszystkich orientacji seksualnych, a łączy ich głód seksu.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, Carnes wyróżnia cztery etapy seksuolizmu:

– Powstanie dominującej seksualnej aktywności życiowej, która powoli, ale systematycznie zaczyna wypierać inne zainteresowania i angażować całą osobowość.

– Rytualizacja. Następuje zrytualizowanie form mających na celu osiągnięcie stanu podniecenia seksualnego, bez których podniecenie staje się coraz trudniejsze.

– Zachowania seksualne stają się koniecznością, zanika możliwość kontrowania ich, a w rezultacie następuje ich automatyzacja.

– Pojawienie się przykrych odczuć, takich jak wstręt do samego siebie, bezsilność, niezdolność do spontanicznych i wolnych od przymusu zachowań i doznań<sup>20</sup>.

#### Skutki

Podobnie jak i inne nałogi tak i erotomania powoduje zmianę usposobienia i zachowań. Seksuolizacja odsuwa się od rodziny i przyjaciół, bo nie mogą się z nimi podzielić swoim seksualnym cierpieniem. Tracą partnerów, wpadają w tarapaty finansowe, popełniają przestępstwa seksualne (gwałty, pedofilia), co więcej, wielu erotomanów, dopuszczając się gwałtu, nabiera przekonania, że kobiety (lub mężczyźni w przypadku gwałtów homoseksualnych) potrzebują i pożądamy seksualnej przemocy i gwałtu, i faktycznie są zadowoleni, gdy ich to spotyka<sup>21</sup>. Czasem, szukając rozkoszy w „ekstremalnych” formach seksu, znajdują śmierć, np. gdy okręciw-

<sup>19</sup> D. A. Scott, *Pornografia. Jej wpływ na rodzinę, społeczeństwo, kulturę*, Gdańsk 1995, s. 19.

<sup>20</sup> Por. Z. Lew-Starowicz, *Seksuologia sądowa*, Warszawa 2000, s. 92; tenże, *Encyklopedia erotyki*, Warszawa 2004, s. 180.

<sup>21</sup> Por. D. A. Scott, *Pornografia*, s. 32-33.



szy sobie szyję sznurem, próbują doświadczyć, opisanego w jakimś pornograficznym magazynie „odlotowego” orgazmu. Zachowania erotomanów napędza wstyd (dlaczego nie potrafię być „normalny”, taki, jak inni), który jest zarazem reakcją na ich bezsilność i brak kontroli.

Jednak przede wszystkim skutkiem seksoholizmu jest cierpienie, jakiego doznaje sam uzależniony oraz jego bliscy. W wielu przypadkach erotomania jednego z małżonków jest przyczyną rozpadu rodziny i traumatycznych przeżyć dzieci, które potem w dorosłym życiu nie potrafią w sposób właściwy przeżywać swojej płciowości. Seksoholizm jednego z rodziców może być przyczyną homoseksualizmu np. syna, który, będąc świadkiem przemocy i gwałtów dokonywanych przez ojca na matce, może przeżywać swoisty lęk w relacjach męsko-damskich, by nie powtórzyć błędów swojego ojca i dlatego swój popęd może skierować nie na płeć przeciwną, ale na drugiego mężczyznę. Z kolei dziewczyna, córka seksoholika, będzie się bać nawiązania głębszych relacji z mężczyzną, ponieważ na każdego będzie patrzeć przez pryzmat problemów seksualnych swojego ojca.

### Seks wirtualny

O seksie wirtualnym (cyberseksie) już wspominaliśmy. Przyjrzyjmy się teraz, jak wygląda wirtualny świat cyberseksu i jakie niesie ze sobą zagrożenia.

Czym jest cyberseks?

Skorzystamy tu z opisu, jaki znajduje się w jednej z książek, która w 1995 r. pojawiła się na polskim rynku wydawniczym. Książka ta zawiera szczegółowy instruktaż, jak wykorzystać techniki wirtualne do realizowania swoich fantazji erotycznych, a dodajmy, że od 1995 r. nastąpił w tej dziedzinie znaczny postęp, oferując nowe możliwości, np. dostęp do Internetu w telefonach komórkowych.

Autorzy tej książki, zatytułowanej wymownie *Cyberseks*, tak piszą o rzeczywistości wirtualnej: „Program może ci umożliwić spojrzenie na siebie i pokazać kopię twojego własnego ciała. A może ci również pozwolić przybrać wygląd symbolu seksu, jaki wybierzesz, lub dać ci ciało 21-latka. Możesz być wyższy, szczuplejszy, bardziej hoży, muskularny lub owłosiony. Możesz mieć jaśniejsze włosy, bielsze zęby, dłuższe rzęsy lub ciemniejsza skórę. Możliwości są nieskończone. To wszystko jest tak jak w romansach lub opowiadaniach science-fiction. Jakiego wyboru dokonamy podczas wybierania naszych osobowości wirtualnych? Spójrzmy na kilka przykładów. Możesz przeistoczyć się w płeć przeciwną. Zmienić się z kobiety w mężczyznę, z mężczyzny w kobietę. Przybierz obie role naraz, żeby wypróbować to popularne dopełnianie się. Czy podnieca Cię pomysł uprawiania miłości w ciele delfina lub węża? Może wolisz tygrysa lub koalę? Jeśli będziesz to robić na pieska,

dlaczegożby nie przemienić się w Fido i nie doświadczyć tej rozkoszy? Możesz przybierać postać zaprojektowanej przez siebie kosmicznej rasy. Kiedy jesteś wirtualnym kosmitą, dlaczego by nie wybrać się na pustynie Marsa lub do wyobrażonego przez siebie świata. A co myślisz o pomyśle kochania się w przyjętej postaci kokonu? Możesz stworzyć więcej części ciała lub przydać sobie inne, zupełnie nowe. Skorzystaj ze swojej wyobraźni. Czy dwie głowy naprawdę są lepsze niż jedna? Czy dwie pochwy lub dwa penisy podwajają przyjemność? Czy olbrzymie członki powiększają erotyczne doznania? Możesz stworzyć nowe rodzaje pobudzenia seksualnego. Być może szyja stanie się najważniejszym obiektem pożądania. Jeśli twoim fetyszem są stopy, teraz będziesz mógł je wyposażyć w nowe, czule erotyczne miejsca. Możesz przybrać wygląd tradycyjnie nieruchomych przedmiotów, takich jak kanapa, ciastko czekoladowe lub wibrator. Możliwości ogranicza tylko twoja wyobraźnia. Program ustala zasady, a Ty wybierasz program. W tym świecie nie musisz być samotny. Możesz napotkać istoty, które poruszają się i działają. Mogą one być animacją, mogą być stworzone przez komputer bez osoby połączonej z nim, lub też mogą być istotami wirtualnymi, reprezentacją w rzeczywistości wirtualnej innych osób dzielących z Tobą Twój program<sup>22</sup>.

Przytoczony fragment mówi sam za siebie, ukazując wielką wagę problemu. Wypada również w tym miejscu wspomnieć, że obecnie istnieją już całe kombinatory połączone z goglami, których zadaniem jest oddziaływanie na zmysły i sfery erogenne człowieka, umożliwiając mu w ten sposób sztuczne osiągnięcie pełnej satysfakcji seksualnej bez pomocy osobowego partnera. Należy podkreślić sformułowanie „osobowego”, bo drugi „partner” jest obecny – jest nim komputer i kreowany przez niego wirtualny fantom.

Wielu „bywalców” przestrzeni wirtualnej wierzy, że dzięki nowej, spreparowanej tożsamości znaleźli przyjaźń, akceptację i miłość. Fikcja taka jest trwała, gdyż żadne rzeczywiste zdarzenie nie wystawia jej na próbę. Sztuczna społeczność jest doskonale izolowana od rzeczywistego świata – nie docierają do niej żadne sygnały, których jej uczestnicy sobie nie życzą. Nie tylko można założyć kilka masek jednocześnie, ale też w każdej chwili otwarta jest możliwość stworzenia sobie nowej, syntetycznej osobowości. Prawdziwy „raj” dla seksoholików spragnionych seksu na każde żądanie.

#### Uzależnienie od komputera i Internetu

Seksoholik, który w przestrzeni wirtualnej poszukuje ciągle nowych doznań, do jednego uzależnienia dodaje drugie – uzależnienie od komputera i Internetu. Za uzależnionego uważa się tego, komu sieć lub komputer wystarcza do

<sup>22</sup> P. Robinson, N. Tomasaitis, *Cyberseks*, Warszawa 1995, s. 274-276.

szczęśliwego życia, za pośrednictwem sieci przeżywa uniesienia i kontaktuje się z ludźmi, nie odczuwa potrzeby osobowego spotkania z człowiekiem (przynajmniej do czasu).

#### Skutki i grupy ryzyka

Człowiek uzależniony od komputera i Internetu rezygnuje z bezpośrednich kontaktów z innymi (w przypadku seksoholika do czasu gdy cyberseks mu wystarcza, ale jak wiadomo „apetyt rośnie w miarę jedzenia”); zaniedbuje rodzinę, znajomych, często pracę zawodową. Ogranicza wszystkie czynności życiowe do minimum, by zaoszczędzony czas poświęcić na surfowanie po Internecie w poszukiwaniu stron zawierających treści pornograficzne i nawiązywaniu nowych wirtualnych seks-znajomości. Odrzuca wtedy swego współmałżonka, alienuje się emocjonalnie i społecznie ze swojego małżeństwa. Całkowicie koncentruje się na relacjach *on-line*, prowadzących przez romantyczne interakcje do uprawiania cyberseksu z elektronicznymi kochankami z cyberprzestrzeni. Z dala od komputera czuje się jak na głodzie.

Świat cyberprzestrzeni jest szczególnie pociągający dla następujących grup:

- osób młodych, zagubionych w świecie dorosłych, szukających własnych granic i potrzebujących dowartościowania,
- osób cierpiących na zaburzenia emocjonalne, które wymagają opieki psychiatry,
- alkoholików lub osób cierpiących na inne uzależnienia, mężczyzn zabiegających o władzę, status społeczny i dominację,
- kobiet szukających wspierającej przyjaźni, romansu, narzekających na swojego męża i chcących to uzewnętrznić,
- cierpiących na niskie poczucie własnej wartości, z dysfunkcjami seksualnymi, lub też z wcześniejszym uzależnieniem od seksu<sup>23</sup>.

#### Jak wyjść z nałogu?

Proces wyjścia z nałogu seksoholizmu, tak jak w przypadku innych nałogów, rozpoczyna się od przyznania się do uzależnienia i własnej bezsilności. Sami uzależnieni od seksu, jako najskuteczniejszą metodę, podają odpowiednio silną motywację, cel, jaki chcą osiągnąć. Najczęściej jest to powrót i mocne przyłgnięcie do Boga, co z kolei pomaga w odbudowywaniu więzi z rodziną i dziećmi. Każdy seksoholik, który wszedł na drogę uzdrowienia, musi określić swój indywidualny bodziec, który był główną przyczyną dewiacyjnych zachowań seksualnych, i unikać

<sup>23</sup> Por. T. Z a s ę p a, *Wolność i uzależnienia w procesie komunikacji w Internecie*, w: R. Skubisz (red.), *Internet 2000, prawo – ekonomia – kultura*, Lublin 2000, s. 377-381.

go. Dla jednych takim bodźcem mogła być np. masturbacja, nałogowe oglądanie filmów porno, dla innych cyberseks i internetowe seks-znajomości. Jak już wspomniano erotomani często mają więcej niż jeden nałóg, z których seksoholizm jest zwykle dominujący. Najtrudniejszy jest pierwszy rok terapii. Unikanie „chorych” form rozładowania napięcia seksualnego, które dawały uzależnionej osobie najwięcej satysfakcji, to dla organizmu ogromny stres<sup>24</sup>.

Wychodzenie z nałogu poważnie osłabia psychikę i odporność organizmu. W drugim-trzecim roku terapii seksoholik lepiej radzi sobie ze stresem, powoli odbudowuje wiarę we własne siły i możliwości. Dopiero po pięciu latach intensywnej terapii może próbować nawiązać pierwsze normalne kontakty seksualne. Najczęściej dojście do tzw. seksualnej trzeźwości zajmuje ok. 10 lat. Najpierw jednak każdy seksoholik musi pogodzić się z własną bezsilnością i utratą kontroli nad sobą. Im szybciej dostrzeże swoją słabość i uzna ją, tym prędyzej zgłosi się do seksuologa i podejmie leczenie, indywidualne lub w grupie AE (Anonimowych Erotomanów).

\* \* \*

Peter Seewald w rozmowie z kard. Josephem Ratzingerem zapisanej w książce *Bóg i świat* stwierdza, że „współczesny świat uczynił cnotę z nieustannej aktywności erotycznej”. Jego rozmówca, kard. Ratzinger, potwierdził tę tezę, podkreślając, że „siła popędu, zwłaszcza w świecie naznaczonym przez erotykę jest ogromna”. Niczym nieokiełznany popęd, przechodzący z czasem w uzależnienie od seksu, pozbawia seks ludzkiej postaci, prowadzi do nadużywania osoby, od której erotoman seks bierze jak towar, której nie szanuje już jako człowieka. Takiemu konsumpcyjnemu rozumieniu seksu i ludzkiej płciowości sprzyja współczesna cywilizacja. Niemal każda dziedzina ludzkiego życia jest przesycona erotyzmem. Seks stał się najlepszym nośnikiem reklamy. Erotyzm krzyczy do nas z prasy, radia, telewizji i Internetu. Pod pretekstem wyzwolenia od „niezdrowego” purytanizmu oderwano seks od miłości. W konsekwencji ludzka płciowość, która tylko w miłości małżeńskiej otrzymuje ludzką postać i z której rodzą się wierność i autentyczna więź małżeńska, została zanegowana i wykrzywiona. Preferuje się i gloryfikuje inne formy „płciowości”, jak choćby homoseksualizm. Tymczasem „inne formy płciowości – jak pisze kard. Ratzinger – nie osiągają właściwych wyżyn ludzkiego powołania”<sup>25</sup>. Ludzka płciowość, zredukowana tylko do pożądania,

<sup>24</sup> Por. J. Karwat, *Seksoholizm? Nic przyjemnego*, s. 10; K. Piskała, *Niewolnicy seksu*, wyd. intern.

<sup>25</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, Kraków 2005, s. 160-161.

wcześniej czy później, jak to zostało wykazane w niniejszym artykule, prowadzi do zniewolenia, jakim jest seksoholizm. Wzrost w ostatnich dziesięcioleciach przestępstw mających podłoże seksualne oraz zwiększona liczba osób zgłaszających się do różnego rodzaju poradni psychologicznych z problemami natury seksualnej niezbiecie dowodzi o potrzebie mówienia i ukazywania wielkości i godności płciowości ludzkiej, jako daru w służbie miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Należy też podjąć kroki w celu ograniczenia dostępu do treści pornograficznych szczególnie wśród dzieci i młodzieży oraz wdroyć (jak ma to miejsce w USA) stosowne programy propagujące abstynencję seksualną do momentu zawarcia związku małżeńskiego. Dla tych, którzy popadli w seksoholizm, tworzyć i popierać grupy wsparcia AE. Jednak to wszystko nie będzie miało znaczenia, jeśli nie ulegnie zmianie nastawienie społeczeństwa, które w wielu przypadkach daje ciche lub całkiem jawne przyzwolenie na erotyzację życia społecznego lub sankcjonuje zachowania, które godzą w dobro podstawowej komórki każdego narodu, jaką jest rodzina i wychowanie młodych pokoleń (np. legalizacja związków homoseksualnych). Jedynie powrót do tradycyjnych wartości daje gwarancję prawdziwej wolności i miłości, w której człowiek oddaje siebie drugiemu.

dk. Jacek Pawłowicz

#### IV. SAKRAMENT POKUTY W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM I KATOLICKIM – RÓŻNICE I PODOBIENSTWA

Cerkiew prawosławna, podobnie jak i Kościół katolicki przyjmuje siedem sakramentów, a wśród nich sakrament pokuty zwany *pokajanije* lub *ispowiedanije*. W prawosławiu nie ma pierwszej komunii św., ale istnieje rodzaj pierwszej spowiedzi. Dzieci otrzymują Eucharystię już podczas chrztu wraz z sakramentem bierzmowania (*myropomazannia*). Gdy osiągną wiek wystarczającej dojrzałości, w którym potrafią rozróżnić między dobrem a złem i zaczynają rozumieć, czym jest grzech, a więc w wieku ok. 6 lub 7 lat, choć w praktyce następuje to znacznie później, przystępują do *pokajanija*. Wtedy penitentowi zostają odpuszczone wszystkie grzechy popełnione po chrzcie św. Z tego też względu sakrament ten w teologii prawosławnej jest często nazywany „Drugim Chrztem”, „nowym narodzeniem” i „odnowieniem duszy”. W katechizmach rosyjskich jest on również nazywany „Chrztem łez”. „Teologia łez” miała szczególne znaczenie w nauce świętych Cerkwi prawosławnej: św. Jana Klimaka, św. Izaaka Syryjczyka i św. Szymona Nowego Teologa. W pismach św. Jana Klimaka ły stanowią odnowienie łaski chrztu. Pisał on: „Źródło łez po chrzcie jest obfitsze niż sam chrzest, chociaż słowa te mogą

brzmieć nieco zuchwale. Pierwszy chrzest otrzymaliśmy jako dzieci, ale wszyscy skaziliśmy go; poprzez łzy odtwarzamy czystość pierwszego chrztu<sup>1</sup>.

W ten sposób dla prawosławia sakrament pokuty i łzy żalu w nim wylewane stanowią przedłużenie działania wody chrzcielnej<sup>2</sup>.

Podobne, rozumienie sakramentu pokuty znajdujemy również w obrzędzie pokuty Kościoła rzymskokatolickiego, gdzie czytamy: „Kościół bowiem ma «i wodę, i łzy: wodę chrztu i łzy pokuty»<sup>3</sup>».

### Spotkanie z Sędzią czy Lekarzem?

Istotną różnicą w podejściu do sakramentu pokuty między katolicyzmem a prawosławiem jest to, że dla prawosławia od samego początku jego istnienia obca jest koncepcja sakramentu pokuty jako trybunału sądowiczego, która – choć obecnie już w znacznie mniejszym stopniu – jest obecna teologii pokuty Kościoła katolickiego<sup>4</sup>. Dla prawosławia sakrament ten ma przede wszystkim charakter leczniczy. Wierny w misterium spowiedzi powinien dostrzec Chrystusa jako lekarza, uzdrawiającego to, co chore, i odnawiającego życie. Jest to sakrament uzdrowienia. Wyraźnie jest to podkreślone w zachęcie, jaką kieruje duchowny do penitenta na początku obrzędu pokuty: „Dziecię, oto Chrystus niewidzialnie stoi tutaj i przyjmuje twoją spowiedź. Nie wstydz się i niczego nie obawiaj, i niczego przede mną nie ukrywaj, ale wyznaj mi bez wahania wszystko, co zrobiłeś, a w ten sposób otrzymasz przebaczenie od Pana naszego Jezusa Chrystusa. Oto Jego święta ikona przed nami, a ja jestem tylko świadkiem składającym Mu świadectwo o wszystkim, co masz mi do powiedzenia. Jeśli cokolwiek przede mną ukryjesz, będziesz miał jeszcze większy grzech. Uważaj zatem, abyś przyszedłszy do lecznicy, nie odszedł nie uleczony<sup>5</sup>».

W sakramencie tym nie chodzi więc tylko o samo rozgrzeszenie, wyrok ułaskawiający, ale o uleczenie głębokich ran. Grzech bowiem w nauczaniu Ojców Cerkwi jest raną, która obejmuje całego człowieka, jego istotę: ciało, duszę, zmysły i wszystkie jego siły<sup>6</sup>. Pokutnik, zanim otrzyma przebaczenie, musi uświadomić sobie swoją dogłębną grzeszność, zepsucie, którego nie sposób wyrazić słowami, i dlatego prosi o uleczenie z tej słabości. W *pokajaniu* grzesznik doznaje uzdrawiającej miłości Boga i Jego przebaczenia.

<sup>1</sup> K. Ware, *Królestwo Wnętrza*, Lublin 2003, s. 157.

<sup>2</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 187.

<sup>3</sup> *Obrzęd Pokuty. Dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2002, s. 13.

<sup>4</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*.

<sup>5</sup> K. Ware, *Królestwo Wnętrza*, s. 165.

<sup>6</sup> P. Боднарюк, *Повернення до Бога: Таїнства Покаяння і Причастя*, Івано-Франківськ 1994, s. 13. (tłum. autora).

Ten leczniczy charakter sakramentu pokuty w odniesieniu zarówno do relacji osobowych (grzesznik – Chrystus), jak i eklezjalnych (grzesznik – Kościół) zawsze był znacznie bardziej podkreślany przez Kościół prawosławny niż Kościół łaciński<sup>7</sup>. Jednak po II Soborze Watykańskim nastąpiło zbliżenie stanowisk w tej kwestii. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Nasz Pan Jezus Chrystus, lekarz naszych dusz i ciał, który odpuścił grzechy paralytykowi i przywrócił mu zdrowie ciała (por. Mk 2,1-12), chciał, by Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawiania, które obejmuje także jego członki. Jest to celem dwóch sakramentów uzdrowienia: sakramentu pokuty i namaszczenia chorych” (KKK 1421). W dalszej części *Katechizm* wyjaśnia, że „sakrament pokuty (...) nie tylko leczy powracającego do komunii kościelnej, lecz także ożywia życie Kościoła, który cierpiał z powodu grzechów jednego ze swych członków (KKK 1469)”.

### Rola kapłana

Obrzęd pokuty w Cerkwi prawosławnej nie jest ograniczony żadną przestrzenią, jaką w Kościele łacińskim stwarza konfesjonał, gdzie krata oddziela penitenta od kapłana. Zwykle *pokajanie* odbywa się tuż przed ikonostasem. Penitent stoi przy pulpicie, na którym znajdują się krzyż, ikona Zbawiciela lub księga Ewangelii. Kapłan stoi tuż obok niego. W Kościele łacińskim kapłan siedzi, a penitent kłęczy. Prawosławie unika tego typu układu, ponieważ mógłby on sugerować, że kapłan jest bardziej sędzią wydającym wyrok niż świadkiem. Jeśli z jakichś przyczyn kapłan musi siedzieć, wtedy i penitent siada, zawsze robią to samo, są niejako na równym poziomie. Ten sposób sprawowania obrzędu ma za zadanie podkreślić, że spowiedź nie jest kierowana do kapłana, lecz do Boga. Rola kapłana jest ograniczona do roli świadka. Wyraźnie jest to podkreślone w przytoczonej już powyżej zachęcie: „Oto Chrystus niewidzialnie stoi tutaj i przyjmuje twoją spowiedź (...) a ja jestem tylko świadkiem”.

Podczas udzielania rozgrzeszenia spowiadający się pochyla głowę, ale nie przed kapłanem, jak to ma miejsce w Kościele łacińskim, ale przed ikoną Zbawiciela, który jako jedyny ma moc odpuszczania grzechów. Kapłan ma władzę „przekazywania”, ale sprawcą sakramentu jest sam Bóg<sup>8</sup>. Jeszcze bardziej jest to podkreślone w samej formule rozgrzeszenia, która wypowiada kapłan. W greckich księgach ta formuła ma charakter błagalny: „Wszystko, coś wyznał mej

<sup>7</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, s. 187.

<sup>8</sup> Zob. R. Wawrzeniecki, *Spowiedź w artystycznej wizji Fiodora Dostojewskiego*, [www.przemienienie.omi.org.pl/spowiedz.htm](http://www.przemienienie.omi.org.pl/spowiedz.htm).

skromnej osobie i wszystko, czego nie mogłeś mi powiedzieć czy to przez nieświadomość, czy przez zapomnienie, niech Bóg ci wybaczy w tym świecie i w drugim... Wyzbądź się niepokoju; idź w pokój”.

Istnieje również wersja słowiańska formuły rozgrzeszenia, która w prawosławnych księgach liturgicznych pojawiła się po raz pierwszy na Ukrainie i wprowadził ją pozostający pod łacińskimi wpływami biskup kijowski Piotr Mohyla<sup>9</sup>, a w XVIII w. została ona przyjęta przez Cerkiew w Rosji. Ta formuła posługuje się słowem „ja” i nie jest zgodna z duchem tradycyjnej sakramentalnej praktyki chrześcijańskiego Wschodu, bowiem nigdzie indziej w tekstach liturgicznych Kościoła prawosławnego kapłan nie wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Brzmi ona następująco: „Niech Pan nasz, Jezus Chrystus poprzez Swą szczerą łaską i miłością do człowieka wybaczy ci, dziecię [tu kapłan wymienia imię penitenta] wszystkie twoje grzechy; ja zaś, niegodny kapłan, daną mi przez Niego władzę wybaczam i odpuszczam ci wszystkie twoje grzechy”.

Warty podkreślenia jest fakt, że w prawosławiu nie ma jednej, określonej formuły, która byłaby wymagana do ważności spowiedzi. Jest ich kilka do wyboru, a nawet dopuszcza się formuły improwizowane przez duchownego.

W Kościele rzymskokatolickim rola kapłana, jako szafarza sakramentu pokuty, jest jednoznaczna. „Tak jak przy ołtarzu, gdzie sprawuje Eucharystię – czytamy w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pawła II – jak równocześnie w każdym z Sakramentów, kapłan, szafarz Pokuty, działa «in persona Christi». Chrystus, który przez osobę spowiednika jest uobecniany równocześnie za jego pośrednictwem dokonuje tajemnicy odpuszczenia grzechów, jest tym, który okazuje się bratem człowieka, miłosiernym, wiernym równocześnie współczującym arcykapłanem, pasterzem gotowym szukać zbłąkanej owcy, lekarzem, który leczy i pociesza, jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny i naucza drogi Bożej, «sędzią żywych i umarłych», który sądzi prawdziwie, a nie według pozorów” (nr 29).

Kapłan występuje „równocześnie w charakterze sędziego i lekarza” jest „jednocześnie szafarzem boskiej sprawiedliwości i miłosierdzia, ażeby przyczyniać się do czci Bożej i zbawienia dusz” (KPK kan. 978 § 1). Nie jest on, jak to ma miejsce w prawosławiu, jedynie świadkiem. To przed nim penitent się spowia-

<sup>9</sup> Mohyla Piotr, ur. 31 XII 1596, zm. 11 I 1647, metropolita kijowski i halicki; dbał o rozwój oświaty na Ukrainie, m.in. w 1631 r. zorganizował kolegium (późniejsza Akademia Mohylańska) na wzór pol. szkół wyższych i wyjednał dla niego przywileje Władysława IV; szczególnie popierał rozwój sztuki drukarskiej; w licznych różnorodnych utworach polemicznych występował jako zagorzały przeciwnik unii brzeskiej; nieprzejednany pod względem religijnym, związany był jednak kulturalnie i politycznie z Polską. Autor *Prawosławnego wyznania katolickiego i apostolskiego Kościoła wschodniego* (1640); zob. hasło: *Religia*. *Encyklopedia PWN*, t. 7.



da, a nie tylko w jego obecności, to przed kapłanem, który działa „w osobie Chrystusa-Głowy i w imieniu Kościoła”<sup>10</sup> grzesznik wyznaje swoje winy i od niego, mocą posiadanej przez niego władzy, otrzymuje rozgrzeszenie. Wyraźnie podkreśla to formuła rozgrzeszenia: „Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła. I ja odpuszczam tobie grzechy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KKK 1449).

W prawosławnym obrzędzie pokuty rola kapłana jest dwojaka, chociaż w chwili udzielania rozgrzeszenia, nakrywając głowę penitenta stulą (*epitrachil*), na której kładzie swoją dłoń, duchowny w pewnym stopniu staje na miejscu Boga, jednak we wcześniejszej części obrzędu sam jest współpokutnikiem<sup>11</sup>. Rola kapłana jako świadka i współpokutnika jest szczególnie akcentowana w całej zewnętrznej oprawie tego obrzędu i stanowi istotną różnicę w stosunku do obrzędu pokuty sprawowanego przez Kościół łaciński.

### Pojęcie grzechu

Zasadniczo rozumienie pojęcia grzechu w Cerkwi prawosławnej nie odbiega znacząco od rozumienia go w Kościele łacińskim. Podręczniki przygotowujące do sakramentu pokuty wyjaśniają, że „grzech, to naruszenie chrześcijańskiego prawa moralnego i nieposłuszeństwo wierzącego Bożemu Słowu”. Teolodzy prawosławni nazywają grzech „wielką raną – duchową śmiercią”, która powoduje utratę Bożego upodobania<sup>12</sup>.

Istotną różnicą jest to, że w prawosławiu nie ma wyraźnego rozróżnienia na grzech śmiertelny i powszedni. Pozostawia się to miłosierdziu Bożemu, a sama spowiedź ma charakter bardziej ogólny niż w Kościele łacińskim<sup>13</sup>.

Swoje grzechy pokutnik dzieli na trzy grupy: zgrzeszyłem przeciw Bogu, zgrzeszyłem przeciw bliźniemu i zgrzeszyłem przeciw samemu sobie. Po wyznaniu grzechów z danej grupy spowiadający się mówi: „Żałuję, przebacz mi prawy ojczy” (*Каюс, прости мене, честный отче*). W modlitewnikach prawosławnych można znaleźć tzw. *pereliki grichiv* lub „ponowienia”, czyli rachunki sumienia, które tak samo jak w Kościele katolickim służą pomocą w przygotowaniu się do spowiedzi.

<sup>10</sup> *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, 335.

<sup>11</sup> K. Wałę, *Królestwo Wnętrza*, s. 162.

<sup>12</sup> Р. Боднарюк, *Повернення до Бога*, s. 14.

<sup>13</sup> Por. J. Pryszmont, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, s. 192.

### Jak często trzeba się spowiadać?

W Kościele katolickim obowiązuje w tej kwestii postanowienie IV Soboru Laterańskiego, który w 1215 r. nałożył na wiernych obowiązek spowiedzi przynajmniej raz w roku (por. BF 435). Prawo to znalazło także potwierdzenie w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., gdzie w kan. 989 czytamy: „Każdy wierny, po osiągnięciu wieku rozeznania, obowiązany jest przynajmniej raz w roku wyznać wiernie wszystkie swoje grzechy ciężkie”, oraz w nowym sformułowaniu Pięciu Przykazań Kościelnych: „Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swych grzechów” (KKK 2042).

Kościół prawosławny nie ma żadnej ścisłej reguły stanowiącej o tym, jak często należy przystępować do sakramentu pokuty. Cerkiew zachęca swoich wiernych, by spowiadali się możliwie często, jednak w praktyce przyjął się zwyczaj spowiedzi raz w roku w okresie Wielkiego Postu. Jest to po części zrozumiałe, ponieważ wierni mający przystąpić do sakramentu pokuty powinien się do niego przygotować nie tylko od strony duchowej, ale także zewnętrznej przez post ścisły (ilościowy i jakościowy z wykluczeniem nie tylko mięsa, ale nawet ryb i nabiału), który może trwać nawet siedem dni, a także przez inne czyny mające pokutny charakter jak: modlitwa, prośby o przebaczenie i modlitewne wsparcie, a nawet leżenie krzyżem w cerkwi<sup>14</sup>.

Czas Wielkiego Postu jest według teologów prawosławnych najbardziej odpowiednim czasem ze względu na jego charakter i porę roku, na którą przypada: na wiosnę, kiedy mrozy dobiegają końca, dni stają się dłuższe, a cała przyroda wraca do życia. W poetycki sposób wyrażają to słowa *Triodionu*<sup>15</sup>:

„Zajaśniała wiosna postu – kwiat pokajania zaczął się rozwijać.

Bracia, oczyśćmy się zatem od wszelkiej nieprawości,

A Dawcy Światła zaśpiewajmy, wołając:

Chwałę Tobie, Jedyny miłujący ludzi”.

Wielkopostny okres pokajania to czas radości, a nie przygnębienia i zniechęcenia. Post jest duchową wiosną, pokajanie – otwierającym się kwiatem, a Chrystusa poznany w wielkopostnym misterium jawi się jako „Dawca światła”. Smutek, odczuwany w czasie Wielkiego Postu to, zgodnie ze słowami św. Jana Klimaka, „radosny smutek”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 190-191.

<sup>15</sup> *Triodion* – (gr. „trzy pieśni” od *treis* „trzy”, *ōde* „pieśń”), prawosławna księga liturgiczna zawierająca porządek zmiennych tekstów godzin (w 1. tygodniu Wielkiego Postu i Wielkim Tygodniu także stałych) i Eucharystii na okres przedpościa, Wielkiego Postu i okres paschalny. Nazwa wywodzi się od trzech (bywają także 2 lub 4) pieśni w kanonie jutrzni; zob. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001, s. 112.

<sup>16</sup> K. Ware, *Królestwo Wnętrza*, s. 160.

Jednak w związku z tym, że większość wiernych pragnie się spowiadać w okresie Wielkiego Postu, to zazwyczaj w dni bezpośrednio poprzedzające Paschę – Wielkanoc, pojawia się problem dostatecznej liczby spowiedników i choć spowiedź w prawosławiu ma w zasadzie charakter indywidualny, uszny, to gdzieś tam praktykuje się w takich przypadkach spowiedź ogólną. Taka praktyka jest jednak potępiana przez większość teologów Cerkwi prawosławnej: „Praktykowana współcześnie przy wielkiej ilości spowiadających się spowiedź ogólna jest niezgodna z duchem liturgii i Kościelną tradycją, ponieważ pozbawia pokutnika i pasterza osobistego spotkania. Nie jest to norma, ale wymuszonym dopuszczeniem. Lepiej przychodzić do spowiedzi nie wszystkim na raz, ale niewielkimi grupami w przeciągu postu, aby każdy mógł osobiście się wyspowiadać ze swoich grzechów i otrzymać odpuszczenie”<sup>17</sup>.

### **Pokuta (*Epitimia*)**

W Kościele rzymskokatolickim, kapłan nakłada pokutę na końcu pouczenia, jakiego udzielił penitentowi i zaraz potem udziela mu rozgrzeszenia. W ten sposób odprawienie zadanej pokuty staje się obowiązkiem sumienia penitenta. Przy najbliższej spowiedzi penitent powinien poinformować spowiednika, czy zadaną pokutę z ostatniej spowiedzi wykonał, czy nie. Rozgrzeszenie sakramentalne nie jest więc uzależnione od odprawienia czy nieodprawienia zadanej pokuty.

W Kościele prawosławnym duchowny może powstrzymać się od udzielenia rozgrzeszenia – choć zdarza się to niezwykle rzadko – i uzależnić je od uprzedniego wypełnienia określonych uczynków pokutnych, zabraniając jednocześnie penitentowi (pokutnikowi) przystępowania do komunii św. O. Roman Bodnariuk poucza, że „kapłan nie może odpuszczać grzechy zaraz po ich wyznaniu, ale tylko po wypełnieniu ściśle określonej «epitimi» – pokuty. To słowo w przekładzie z języka greckiego oznacza «zakaz», ale w swojej istocie nie jest to kara, ale środek kościelno-wychowawczy. Epitimia, to pamiątka, lekcja, nauka, która daje możliwość głębiej poznać ciężar swojego grzechu, ona zachęca do duchowego poniesienia się (...). Kapłan może naznaczyć różnorodne epitimie: bicie pokłonów w czasie nabożeństwa, odmówienie dwóch wyznaczonych modlitw, Jezusowe modlitwy, wstawanie na modlitwę o północy<sup>18</sup>, czy-

<sup>17</sup> Р. Боднарюк, *Повернення до Бога*, s. 8.

<sup>18</sup> Jest to w Kościele prawosławnym szczególny rodzaj modlitwy, podobny do *Godziny Czytań* w Kościele rzymskokatolickim. Modlitwę tę odmawia się o północy na pamiątkę nocnej modlitwy Jezusa Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym oraz powtórnego przyjścia Chrystusa, które ma nastąpić zgodnie z tradycją Kościoła prawosławnego właśnie o północy. Modlitwa ta, która przybiera również formę nabożeństwa ma zachęcić wiernych, aby byli zawsze gotowi na dzień Sądu Ostatecznego, jaki przyjdzie niespodziewanie jak „oblubieniec o północy” w przypowieści o dziesięciu pannach (por. Mt 25,1-13).

tanie duchowne (akatyści<sup>19</sup>, żywoty świętych), post, jałmużna – komu, co potrzebne. Eпитimia zawsze jest ograniczona określonym czasem i powinna być wykonana w ściśle określony sposób, tak jak nakazał kapłan. Nad człowiekiem, który wykonał wszystko, co było zawarte w nałożonej na niego epitimii, powinna być odmówiona specjalna modlitwa. Na koniec spowiednik dopuszcza do Komunii Świętych<sup>20</sup> i Życiodajnych Tajemnic Chrystusowych<sup>21</sup>. Przytoczone powyżej zalecenie nie jest powszechnie stosowane we współczesnej praktyce prawosławnej, niemniej jednak trzeba pamiętać, że duchowny prawosławny ma taką władzę.

### Upoważnienie do słuchania spowiedzi

Kończąc nasze rozważania, należy jeszcze wyjaśnić sprawę tego, kto w Kościele prawosławnym może spowiadać. Zasadniczo w Cerkwi prawosławnej tak samo jak w Kościele katolickim taką władzę mają biskupi i kapłani, choć w historii tego sakramentu, który w prawosławiu łączony był często z kierownictwem duchowym znane są przypadki wyznawania grzechów przed tzw. starcami, mnichami, którzy nie mieli święceń kapłańskich. Zwyczaj ten, jak twierdzą niektórzy, w pewnej postaci przetrwał do dnia dzisiejszego zwłaszcza we wspólnotach monastycznych<sup>22</sup>.

Z punktu widzenia prawa w prawosławiu w odróżnieniu od Kościoła łacińskiego nie istnieje pojęcie jurysdykcji, oddzielnego upoważnienia do sprawowania sakramentu pokuty. W Kościele rzymskokatolickim prawodawca wyraźnie stwierdza, że „do ważnego odpuszczenia grzechów wymaga się, aby szafarz – oprócz władzy święceń – posiadał upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia” (KPK kan. 966 § 1.). Prawosławie przyjmuje zasadę, że wszyscy kapłani na mocy święceń mają władzę rozgrzeszania. Władza ta nie jest też ograniczona do określonego terytorium czy grupy wiernych, jak ma to miejsce w Kościele łacińskim<sup>23</sup>. Powszechnie uważa się, że najbardziej odpowiednimi spowiednikami są kapłani zakonni, dlatego klasztory męskie (monastypy lub ławry) do dnia dzisiejszego przyciągają rzesze wiernych, którzy szukają tam pociechy duchowej<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Akathistos* w dosłownym tłumaczeniu z greckiego znaczy „nie siedzący”. W liturgii Kościoła wschodniego jest to nabożeństwo złożone z modlitw i pieśni ku czci Chrystusa, Najświętszej Marii Panny i świętych, odmawianych i śpiewanych na stojąco; por. E. Smykowska, *Ikona*, Warszawa 2002, s. 7.

<sup>20</sup> W oryginalnym tekście ukraińskim jest *Причастя Святых* (*Przycastia Swiatych*). Sam termin *przycastia* trudno jest przetłumaczyć na polski, dosłownie „przyjmowanie” lub „przystępowanie” w znaczeniu przyjmowanie komunii św. (przyp. autora).

<sup>21</sup> Р. Боднарюк, *Повернення до Бога*, s. 40-41.

<sup>22</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, s. 188.

<sup>23</sup> Zob. KPK kan. 967-968.

<sup>24</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*.

\* \* \*

Nie ma znaczących różnic doktrynalnych, a tym bardziej moralnych, w rozumieniu sakramentu pokuty między Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. Istnieje za to wiele punktów zbieżnych w pojmowaniu sakramentu pokuty w obu Kościołach. Różnice wypływają raczej z odmiennych kultur i tradycji Wschodu i Zachodu. Jednak, jak podkreślał Jan Paweł II, „te dwie formy wielkiej tradycji Kościoła – zachodnia i wschodnia, dwie formy kultury, dopełniają się wzajemnie jakby dwa «płuca» w jednym organizmie”<sup>25</sup>. Kościół katolicki swoje prawodawstwo w znaczącej mierze oparł na prawodawstwie rzymskim, które nie dopuszcza samowolnych interpretacji, dlatego zawsze był postrzegany jako wspólnota bardzo jurydyczna. Tymczasem chrześcijański Wschód przeniknięty był duchem mistycyzmu, zakorzenionym w Ojcach Greckich i Ojcach Pustyni. Zachód swoje prawodawstwo i obrzędowość przeniknął duchem rozumu i logiki, Wschód kierował się bardziej głosem serca. Choć z pewnością myliłby się ten, kto by twierdził, że w liturgii i teologii Zachodu nie ma mistycyzmu, a na chrześcijańskim Wschodzie brakuje porządku prawnego.

Gdyby w pojmowaniu poszczególnych sakramentów w tym także sakramentu pokuty istniały jakieś znaczące rozbieżności natury moralnej czy dogmatycznej, prawodawca Kościoła rzymskokatolickiego nie dopuściłby możliwości korzystania z nich w innych wspólnotach niekatolickich przez wiernych katolików. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 844 § 2. wyjaśnia, „że ilekroć domaga się tego konieczność lub zaleca prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, dla których fizycznie lub moralnie jest niemożliwe udanie się do szafarza katolickiego, przyjąć sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważne wymienione sakramenty”. Prawo to działa również i w drugą stronę: „Szafarze katoliccy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio przygotowani” (§3).

dk. Jacek Pawłowicz

---

<sup>25</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Euntes in mundum* z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej, Rzym 1988, nr 12.