

**Józef Zabielski, Jerzy Szyran, Jacek
Jan Pawłowicz**

Biuletyn teologicznomoralny. Cz. 110

Collectanea Theologica 76/2, 147-179

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (110)

ZAWARTOŚĆ: I. *Communio* jako soborowa kategoria rozumienia Kościoła; II. Miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II; III. Godność człowieka podstawą działalności charytatywnej św. ks. Z. Gorazdowskiego; IV. Niepłodność małżeńska – kto winien?*

I. COMMUNIO JAKO SOBOROWA KATEGORIA ROZUMIENIA KOŚCIOŁA

W nauczaniu II Soboru Watykańskiego dotyczącym Kościoła często spotykamy pojęcie *communio*, które stanowi jedną z podstawowych kategorii widzenia tej Bosko-ludzkiej rzeczywistości. W ten sposób Vaticanum II wyraża swoje rozumienie wspólnoty ustanowionej przez Boga w celu umożliwienia rodzajowi ludzkiemu udziału w życiu Bożym i zjednoczenia ludzi ze sobą (por. *Lumen gentium*, nr 2). W teologicznych komentarzach soborowego nauczania ta kategoria nie od początku była należycie dostrzegana. W posoborowej eklezjologii najpierw eksponowano ideę Ludu Bożego, dopiero później zaczęły się ukazywać opracowania ukazujące Kościół jako *communio*. Takim impulsem było II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalnego Synodu Biskupów w 1985 r. W swoim *Relatio finalis* Synod ten uznał *communio* za podstawową kategorię widzenia i przeżywania Kościoła, co legło też u podstaw posynodalnej adhortacji Jana Pawła II *Christifideles laici* (30 XI 1988 r.). Odtąd, zarówno w dokumentach Kościoła powszechnego, jak i w refleksji teologów coraz więcej miejsca zaczęto poświęcać *communio* jako naczelnej kategorii wyjaśniania istoty i funkcji Kościoła. W ramach tej refleksji teologicznej sytuuje się dorobek polskich teologów w tym zakresie zebrany w pracy zbiorowej pt. *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, wydanej przez Towarzystwo Naukowe KUL pod redakcją ks. A. Czai i M. Marczewskiego (Lublin 2004).

Omawiana praca prezentuje analizy i refleksje polskich autorów – zwłaszcza teologów – na temat soborowego widzenia *communio* jako kategorii teologiczno-eklezyjalnej w ujęciu dokumentów soborowych, jak też w komentarzach posoboro-

* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabielski, Warszawa.

wych do późniejszych dokumentów Kościoła na ten temat. Autorzy poszczególnych artykułów starają się ukazać zarówno istotne treści *communio* w rozumieniu i przeżywaniu Kościoła, jak też charakterystyczne opinie i refleksje innych autorów zajmujących się tym zagadnieniem. Podejmują ten problem w przekonaniu, że „elementy eklezjologii *communio* są ciągle za mało znane, nawet w środowisku teologicznym” (*Wprowadzenie*, s. 9). Całość analiz omawianej książki została podzielona na trzy części: 1. *Podstawy refleksji*; 2. *Prezentacja myśli wybranych teologów*; 3. *Wnioski pastoralne*.

Zawarte w części pierwszej podstawy refleksji sytuują podejmowany problem na fundamentach filozoficzno-teologicznych. Ks. J. Mariański w artykule *Indywidualizm religijny we współczesnym świecie wyzwaniem dla Kościoła* ukazuje społeczno-kulturowe podstawy zasadności i potrzeby pojmowania Kościoła oraz jego przeżywania w kategorii *communio*. Podkreśla istnienie związku między społecznymi przemianami w (po)nowoczesnych społeczeństwach a fenomenem indywidualizowania się wyborów wartości i postaw w odniesieniu do życia religijnego i więzi z Kościołem. Autor – jako socjolog moralności – ukazuje genezę, naturę oraz mechanizmy obserwowanego dziś zjawiska rozpadu więzi społecznych i anonimowości życia społecznego, które negatywnie wpływa zarówno na rozwój osobowej i społecznej tożsamości współczesnych ludzi, jak też na wspólnotowy charakter więzi religijno-kościelnych. Kontynuację tego zagadnienia spotykamy w następnym artykule zatytułowanym *Cywilizacja jako communio personarum*. Jego autor, Henryk Kiereś, podejmuje tu problem *communio* jako „metody życia społecznego”.

Kolejni autorzy podstawy refleksji na temat *communio* sytuują na płaszczyźnie biblijno-teologicznej. Ks. Józef Kudasiewicz w artykule *Koinōnia w Nowym Testamencie* podejmuje analizę tego greckiego rzeczownika, określającego biblijną ideę wspólnoty, jedności, współuczestnictwa i międzyludzkich więzi. W zakończeniu swych analiz wskazuje, że w Nowym Testamencie *koinōnia* „określa najgłębszą treść życia chrześcijańskiego: jego wymiar indywidualny i wspólnotowy, pionowy i poziomy, doczesny i wieczny” (s. 76). Za pomocą tego słowa wyrażano istotę powołania człowieka przez Boga do komunii z Chrystusem, konsekwencje moralne tego zjednoczenia oraz jego wymiar mistyczny. Konkludując swe analizy, autor podkreśla: „Poprzez słowo-klucz *koinōnia* – *communio* trzeba spojrzeć na całe życie chrześcijańskie, (...) a szczególnie na eklezjologię, teologię pastoralną i działalność charytatywną” (s. 77). Kolejny artykuł pt. *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio* stanowi kontynuację analiz tego pojęcia w rozwoju historyczno-teologicznym. Jego autor, ks. Norbert Wikłok, stwierdza, że duchowe zjednoczenie (*communio*) człowieka z Bogiem w rozumieniu patrystycznym „staje się dla komunii chrześcijańskiej źródłem wiary, życia sakramen-

talnego i jedności kościelnej” (s. 80). Współczesnym nam rozumieniem *communio* zajmuje się ks. Andrzej Czaja w artykule pt. *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*. Rozwijając soborową tezę z *Relatio finalis*, że „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”, przedstawia soborową interpretację Kościoła jako komunii, wskazania Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. ku rozwojowi eklezjologii *communio*, elementy eklezjologii *communio* w adhortacji *Christifideles laici*, aspekty interpretacji Kościoła jako komunii w liście Kongregacji Nauki Wiary *Communio nis notio*, oraz rozumienie *communio* w dokumentach Kościoła ostatniego dziesięciolecia. Ostatni artykuł pierwszej części omawianej książki nosi tytuł *Communio w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych*. Jego autor, Sławomir Pałowski SAC, podkreśla, że pojęcie *koinōnia/communio* w dokumentach dialogów ekumenicznych pojawiło się dopiero w latach 80. XX w., ale jako kategoria ekumeniczna „posiada wielką moc integrującą, która pozwala wyrazić kościelną jedność w wielości” (s. 135). Rozwijając ten problem, analizuje rozumienie *communio* w dokumentach obrazujących współpracę Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami: luteranckim, prawosławnym, metodystycznym, wspólnotą Baptystów, Zielonoświątkowców, Anglikanów, Uczniami Chrystusa, Światową Radą Kościołów i Komisją Wiara i Ustrój. Choć każda z tych wspólnot religijnych ma sobie właściwe rozumienie *communio*, to jest to pojęcie nośne i pozwalające wspólnie wyrazić istotę poszukiwanej jedności religijno-moralnej.

Druga część omawianej książki nosi tytuł: *Prezentacja myśli wybranych teologów*. Zawarto w niej analizy poglądów polskich i zagranicznych teologów zajmujących się problematyką Kościoła w kategorii *communio*. Marek Marczewski w artykule *Kościół jest sakramentem wspólnoty*. (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987) prezentuje eklezjologię tego polskiego teologa, dzisiaj Sługi Bożego. Wkładem ks. F. Blachnickiego w rozwój polskiej teologii pastoralnej jest synteza myśli eklezjologicznej Vaticanum II wokół pojęcia wspólnoty (*koinōnia, communio*), którą określał mianem „obrazu wiodącego”. Krzysztof Kowalik SDB w artykule *Eklezjologia communio Dietricha Bonhoeffera* przedstawia myśl teologiczną tego znanego luteranckiego pastora i działacza ekumenicznego, zamordowanego przez hitlerowców. Autor zaznacza, że eklezjologia tego teologa była bliska wizji Kościoła II Soboru Watykańskiego i do dzisiaj jest niezwykle aktualna, stając się „rodzajem lustra, w którym może przeglądać się chrześcijaństwo naszego kontynentu” (s. 189). Następny artykuł nosi tytuł *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*. Jego autor, ks. Paweł Rabczyński, przedstawia trzy koncepcje rozumienia Kościoła-wspólnoty przez tegoż francuskiego teologa: *Lud Boży – Wspólnota służąca Słowu; Wspólnota w dialogu ze*

światem oraz *Historyczno-społeczny charakter wspólnoty zmierzającej do eschatonu*. *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji według Brunona Fortego* to tytuł artykułu ks. Krzysztofa Guzowskiego. Autor charakteryzuje w nim eklezjologię tego współczesnego włoskiego teologa, który tajemnicę Kościoła ukazuje w odniesieniu do Trzech Osób Boskich jako Lud Ojca, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego, łącząc ze sobą owe poszczególne modele w trynitarnej wizji Kościoła. Kolejny autor, ks. Andrzej Czaja, w artykule *Integralna i pneumatologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera* stara się przybliżyć rozumienie Kościoła prezentowane w pismach przewodniczącego Papieskiej Komisji ds. Jedności Chrześcijan. Autor artykułu omawia kilka sposobów rozumienia *communio* przez tego niemieckiego teologa: jako misterium eklezjalnej komunii, jako *communio sanctorum*, jako jedność w eklezjalnej komunii, jako *communio fidelium* i *communio ecclesiarum*, oraz jako *communio hierarchica*. W artykule ks. Marka Jagodzińskiego pt. *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ* znajdujemy charakterystykę eklezjologii niemieckiego jezuitę, która jest „próbą przetłumaczenia trynitarnej idei *Communio* na «eklezjologię communio»” (s. 255). Ks. Roman Karwacki zajął się wcześniejszą koncepcją eklezjologii w wydaniu J. A. Möhlera, tworzącego w XIX w. niemieckiego teologa z Tybingi. W swoim artykule pt. *Johanna Adama Möhlera pneumatologiczny wymiar Kościoła jako communio* ukazuje, że teologia *communio* tego teologa została „zakorzeniona w Misterium Trójjedynego Boga, łączy się z główną intencją Soboru Watykańskiego II i znajduje swoje miejsce w środku soborowej nauki o wspólnocie” (s. 283).

Kolejni autorzy omawianej książki przybliżają rozumienie *communio* w teologii innych wspólnot chrześcijańskich. Zbigniew Danielewicz w artykule *Jürgena Moltmanna eklezjologia communio*, poddaje teologicznej refleksji eklezjologię reformowanego teologa z Tybingi. Ten znany w latach 60. i 70. XX w. twórca „teologii nadziei” i „teologii politycznej”, kategorię *communio* sytuuje „w samym centrum pojmowania Kościoła”. Według niego, takie rozumienie nie jest jedną „z wielu kategorii opisujących rzeczywistość Kościoła, ale raczej określenie synonimiczne – Kościół bowiem to wspólnota, Kościół jest zgromadzeniem, kongregacją czy gminą” (s. 303). Ks. Zygfryd Glaeser w artykule *Istotne elementy eklezjologii communio Nikosa Angelosa Nissiotiosa* ukazuje prawosławną myśl eklezjologiczną w wydaniu greckiego teologa i działacza ekumenicznego. Omawiana tu koncepcja *communio* została ujęta w następujące punkty: *Eklezjalna ikona trynitarnej komunii; Pneumatologiczna chrystologia źródłem eklezjalnej communio; Epikletyczny dynamizm eklezjalnej komunii; Ekumeniczny charakter komunijnej eklezjologii*.

W dalszej części powrócono znów do charakterystyki katolickiej eklezjologii. Michał Kozak MIC podejmuje problem pt. *Communio w eklezjologii Gérarda*

Philipsa, charakteryzując myśl tego teologa z Louvain. Autor artykułu zaznacza, że w myśli tego teologa „*communio* jest kategorią ukrytą w głębi jego eklezjologii, jest portem od początku widocznym na horyzoncie, do którego dociera wraz z *Vaticanium II*” (s. 335). Ks. Andrzej Czaja jest autorem artykułu *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera*. Charakteryzując poglądy tego teologa – obecnego papieża Benedykta XVI – podkreśla, że jego myśl „ogniskuje się wokół związku Kościoła i Eucharystii, stanowi punkt centralny jego eklezjologii i nieprzerwaną linię wiążącą przedsoborową jego refleksję z myślą zainspirowaną doktryną Soboru i posoborowym rozwojem eklezjologii *communio*” (s. 349). Autor kolejno omawia: *Patrystyczno-biblijne inspiracje oraz Zasadnicze elementy interpretacji Kościoła jako komunii*. Violetta Kmiecik w artykule *Eklezjologia communio Jeana Marie Rogera Tillarda OP (1927-2000)* charakteryzuje interpretację Kościoła w kategorii *communio* w ujęciu kanadyjskiego dominikanina i jednego z wielkich ekumenistów ostatnich lat. Społeczność eklezjalną określa on jako „Kościół Kościołów”. Autorka artykułu zaznacza, że w rozumieniu tego teologa społeczność ta nie jest „zwykłą sumą Kościołów rozproszonych po całej ziemi i w historii, gdyż każdy z nich posiada swoje własne drogi. Określenie «Kościół Kościołów» oznacza, że Kościół istnieje «w» i «przez» Kościoły, jest on «komunią komunii lokalnych»” (s. 372). Ostatni artykuł drugiej części omawianej książki nosi tytuł *W poszukiwaniu komunijnej prawdy o Kościele. Eklezjologiczne intuicje Johna Zizioulasa*. Jego autor, ks. Roman Małecki – w ramach teologicznej zasady konwergencji i komplementarności – ukazuje eklezjologię współczesnego prawosławnego teologa greckiego i wielkiego ekumenisty, nazywanego ambasadorem prawosławia w świecie zachodniej kultury. Ks. R. Małecki podkreśla, że eklezjologia tego teologa jest „zarazem ikoniczna i sakramentalna, gdyż swoją tożsamość czerpie nie tylko z bogatej tradycji Kościoła, lecz także z przyszłości, antycypowanej w każdorazowym eucharystycznym akcie Kościoła – ikony Królestwa Bożego. (...) Eklezjologia Zizioulasa czerpie głębokie intuicje z tzw. ontologii relacyjnej wypracowanej w szczególności przez św. Atanazego i Ojców Kapadockich. Ta właśnie ontologia relacyjna i komunijna (...) stoi u podstaw rozwijanej przez niego eklezjologii komunii” (s. 396).

Trzecia część omawianej książki nosi tytuł *Wnioski pastoralne*. Znajdują się tu artykuły, w których podjęto problem zastosowania analizowanej kategorii *communio* w rozumieniu Kościoła do pastoralnej praktyki eklezjalnej wspólnoty. Najpierw Marek Andrzej podejmuje problem pastoralny w znaczeniu bardziej ogólnym, nadając swemu artykułowi tytuł *Recepcja eklezjologii communio w polskiej teologii pastoralnej*. Analizy tego zagadnienia oparł na koncepcji teologii pastoralnej F. Klostermanna, odnosząc jej zastosowanie do polskich warunków. Ten polski „wymiar” analizowanej koncepcji pastoralnej ukazał na przykładzie myśli

ks. F. Blachnickiego i rozumienia przez niego *koinōnii* jako zasady formalnej życia i działania Kościoła. W kolejnych artykułach znajdujemy odniesienia do bardziej szczegółowych problemów pastoralnych. Krystian Wojaczek zajmuje się zagadnieniem *Communio personarum podstawą teologii małżeństwa i rodziny*. Pojęcie i rzeczywistość *communio personarum*, znane w antropologii i w personalizmie, ukazuje on jako podstawę powołania do małżeństwa, podstawę sakramentalności małżeństwa oraz eklezjalnego wymiaru rodziny. Kazimierz Misiaszek SDB zaś, autor artykułu *Kościół jako komunია w przekazie katechetycznym*, analizuje urzeczywistnianie eklezjalnej *communio* w polskiej katechezie. Problem ten rozpatruje na poziomie katechetycznych zasad i jego „obecności” w katechetycznych podręcznikach. W ostatnim artykule Teresa Paszkowska podjęła zagadnienie *Communio jako paradygmat teologii duchowości*. W swoich analizach uzasadnia tezę, że pojęcie *communio* stanowi „podstawowy wzorzec dla opisu doświadczenia duchowego, jakie w Kościele jest zarówno darem, jak i zadaniem każdego z jego członków, niezależnie od stanu” (s. 463). Rozwijając ten problem najpierw analizuje treściową zawartość pojęcia „duchowość komunii”, następnie *communio* w wymiarze ontycznym (jedna godność wszystkich w Kościele) oraz w wymiarze działań (różnorodność posłannictwa w Kościele).

Omawiana książka z pewnością zainteresuje wielu czytelników, i to nie tylko zajmujących się teologią i rozumieniem Kościoła. Takie przekonanie oparte jest na kilku szczególnych racjach – walorach tej pracy zbiorowej. Podjęto tu bardzo istotny problem, zarówno teologiczny, jak i egzystencjalno-kulturowy współczesnego społeczeństwa. Na przykładzie *communio* – wspólnoty Kościoła ukazany został szerszy problem jedności człowieka z Bogiem oraz między ludźmi. Jedno i drugie stanowi dziś charakterystyczne wyzwanie: w odniesieniu do Boga – problem indyferentyzmu, czyli życia tak „jakby Boga nie było”, w relacjach międzyludzkich – zanikanie potrzeby jedności i wyobcowanie społeczne. W tym kontekście książka ta stanowi wartościową lekturę, podejmującą fakt i problem Bosko-ludzkiego *communio* jako wymiaru ludzkiej egzystencji. W zakresie ściśle teologiczno-religijnym autorzy tej książki wychodzą naprzeciw potrzebie pogłębienia rozumienia Kościoła *communio*, która to kategoria w przeszłości została nieco zapomniana czy też pomijana. Współcześni zaś chrześcijanie na nowo uświadamiają sobie ten wymiar istnienia i życia Kościoła, co domaga się krzewienia w świecie duchowości komunii. Ten imperatyw – o którym mowa we *Wprowadzeniu* – z pewnością dobrze odczytali i spełnili zarówno pomysłodawcy i redaktorzy owej książki, jak też wszyscy jej współautorzy. W trzech częściach czytelnik znajduje najpierw doktrynalne podstawy rozumienia i analizy Kościoła jako *communio*, następnie różne sposoby interpretacji tej kategorii postrzegania i przeżywania Kościoła, oraz implikacje pastoralne do praktycznych sposobów realizacji

communio we współczesnym świecie. Na podkreślenie zasługuje też to, że znajdujemy tu nie tylko katolickie ujęcia Kościoła i interpretacje rozumienia analizowanej tu *communio*, co w kontekście rozwoju religii i ekumenizmu ma doniosłe znaczenie. Same zaś analizy podejmowane w poszczególnych artykułach są bardzo wartościowe merytorycznie i mogą służyć pomocą w dalszych refleksjach na poruszane tam tematy. Czytelnik nie tylko ma możliwość zapoznania się z prezentowaną opinią danego omawianego teologa, ale też poszerzyć swój pogląd na dany temat korzystając z fachowej interpretacji autora artykułu i zamieszczonej bibliografii. Z całym przekonaniem należy podkreślić, że omawiana tu książka *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, stanowi bardzo ważne i potrzebne opracowanie aktualnego – szczególnie w kontekście jednoczącej się Europy – problemu Kościoła i życia społeczności chrześcijańskiej. Dziękując redaktorom i autorom za ich prace i opublikowanie tej cennej pozycji teologicznej, polecam ją wszystkim zainteresowanym problematyką Kościoła we współczesnym świecie oraz poszukującym sposobów aktywnego przeżywania swojej jedności z Bogiem, ze sobą i z drugim człowiekiem.

ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa

II. MIŁOŚĆ OBLUBIEŃCZA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Śmierć Jana Pawła II ukazała do zagospodarowania rozległe pole pamięci po Człowieku, który zostawił w każdym, kto się z nim zetknął w jakikolwiek sposób, niezatarte wspomnienie.

Poniższe analizy są próbą ukazania wykładu Jana Pawła II na temat miłości oblubieńczej, która, przechodząc właściwe sobie etapy rozwoju, prowadzi do jedności dwojga, tak że oboje stają się jednym ciałem – jak było „na początku” wzajemnym darem dla siebie, którego fundamentem jest miłość.

Podjęta refleksja teologiczna prowadzi nas przez bogactwo źródeł myśli Jana Pawła II, w skład których wchodzi zarówno materiały o treści teologicznej, jak i poezje i dramaty, stanowiące swoiste dopełnienie doktrynalnego wykładu zawartego w oficjalnym nauczaniu Jana Pawła II. Analiza tych wszystkich treści pozwoli na ukazanie sensu ludzkiej miłości, jej istoty i form działania, ale także skonfrontowania treści wypowiedzi papieskich z dzisiejszą rzeczywistością. Młode pokolenie wydaje się dość dalekie w swoim rozumieniu miłości od ideału zestawionego nam w spadku przez papieża. Dlatego też tym bardziej palące wydaje się podjęcie tych zagadnień, nie tylko w hołdzie wielkiemu rodakowi, ale także w celu ukazania właściwego obrazu i miejsca miłości w życiu każdego człowieka.

Etapy dochodzenia do miłości oblubieńczej

Miłość w rozumieniu Karola Wojtyły nigdy nie rodzi się w sposób niespodziewany, lecz przechodzi sobie właściwe stadia rozwoju, których początkiem jest koleżeństwo. Stanowi ono relację opartą na obiektywnych uwarunkowaniach, które postawiły ludzi na tej samej drodze życiowej. Te uwarunkowania jednak w żaden sposób nie predestynują odniesienia wolitywno-emocjonalnego człowieka do osób spełniających zlecenie im zadania. Tak więc koleżeństwo jawi się jako relacja między osobami, nawet odmiennej płci, zbudowana na obiektywnych uwarunkowaniach egzystencjalnych, które sprawiają, że dwoje ludzi spotyka się ze sobą na polu zadań czy innych form wspólnego działania i bycia razem¹.

Z czasem spośród grupy koleżeńskiej mogą wyłonić się przyjaźnie, które w sposób naturalny łączą dwoje lub więcej osób na bazie ich wspólnych zapatrywań i zainteresowań. Istotnym elementem konsolidującym relacje przyjaźni jest pragnienie dobra drugiej osoby, jak dla siebie samego. Przyjaźń, zatem, jest zabieganiem o dobro, które swoim zasięgiem obejmuje wszystkie sfery osoby ludzkiej. Drugi etap dochodzenia do miłości oblubieńczej jawi się więc jako właściwy wstęp do pełnej miłości, ponieważ na tym etapie można mówić już o zaangażowaniu woli-tynym w osobę, która przez to staje się kimś ważnym².

Momentem bezpośrednio poprzedzającym owo tajemnicze przejście od „nie duchem” do „kocham cię” jest czas zakochania, określane przez Wojtyłę jako sympatia. Cechuje ją duże zaangażowanie emocjonalne, które pobudza uczucie: tęsknoty, zazdrości, idealizacji ukochanej osoby. Na tym etapie miłość ma charakter subiektywny, a wartość osoby kochanej mierzy się, wpisując ją w ideał własnych pragnień. Dlatego konieczne jest w dalszym rozwoju pełnej miłości przejście do miłości obiektywnej. Miłość subiektywna bowiem jest jakimś stanem psychologicznym, przeżyciem wywołanym przez wartość seksualną, która została odkryta w drugiej osobie. Natomiast miłość o profilu obiektywnym jest faktem międzyosobowym, pewną wzajemnością i przyjaźnią opartą na wspólnocie w dobru³. Miłość uczuciowa, ambiwalentna ze swej natury, szuka zbliżenia z osobą płci przeciwnej, z drugiej zaś strony karmi się stworzonym przez siebie ideałem, który z czasem, skonfrontowany z rzeczywistością, może przemienić miłość w uczuciową nienawiść⁴.

¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 86.

² Por. *tamże*, s. 86-87. Pierwszymi nauczycielami miłości są rodzice. Im bowiem została przekazana misja strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości; por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Redemptoris custos”. O świętym Józefie i jego postannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła*, Watykan, 1989, nr 7.

³ Por. *tamże*, s. 32; por. także *tamże*, s. 113-114.

⁴ Por. *tamże*, s. 101-103. „Po pewnym czasie stwierdziłem, że znalazła się w polu mojej uwagi, to znaczy, że musiałem się nią interesować. I równocześnie godziłem się na to, że mu-

Ostatnim etapem bezpośrednio poprzedzającym małżeństwo jest miłość oblubieńcza, która stanowi zupełnie odmienną od wszystkich poprzednich form miłości. Na tym bowiem etapie człowiek powierza swoje „ja” drugiemu „ty”, tak iż druga osoba w pewnym sensie staje się mną samym. Ten rodzaj miłości przewyższa wszystkie pozostałe, ponieważ zachodzi tu oddanie siebie drugiej osobie w sposób zupełnie wolny i bezinteresowny, które jest czymś o wiele większym i piękniejszym niż „chcenie dobra” drugiego człowieka. Dlatego etap ten staje się momentem kulminacyjnym podjęcia decyzji o trwałym połączeniu się dwojga osób tak ściśle, aż stają się w sakramencie małżeństwa „jednym ciałem” (Rdz 2,24)⁵.

Innym aspektem miłości jest erotyzm – ogromna siła drzemiąca w człowieku, zdolna zawładnąć jego myślami i ciałem. Jednak ujarzmiona staje się źródłem niebywalej radości, przyjemności, nawet jeśli w duszy ludzkiej panuje smutek i przygnębienie. Miłość erotyczna ma zdolność jednoczenia osób w sensie fizycznym, człowiek bowiem jako istota duchowo-cieleśna wyraża się za pomocą ciała, które w tym kontekście staje się pośrednikiem między duchem a drugą osobą⁶.

Ukazane kolejne etapy dochodzenia do miłości oblubieńczej stanowią niemalże konieczny warunek prawidłowego rozwoju miłości, która domaga się naturalnej ewolucji i odkrywania w drugim człowieku coraz pełniejszego *spectrum* wartości, od najniższych *sexus* po wysublimowane wartości duchowo-intelektualne. Taka metamorfoza czyni miłość na wskroś ludzką i pełną, gotową do podjęcia odpowiedzialności za drugą osobę, jak za siebie samego. Zdolną do oddania swojego „ja” drugiemu człowiekowi na zawsze.

szę”; por. K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1980, s. 184. Autor w dramacie *Przed sklepem jubilera* ukazuje przejście od koleżeństwa do wyższego rodzaju zaangażowania – przyjaźni, która w sposób dobrowolny angażuje umysł człowieka, kierując jego myśli w orbitę osoby darzonej uczuciem.

⁵ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88. „Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy”; por. t e n ż e, *Poezje i dramaty*, s. 208. Oddanie się człowiekowi i przyjęcie drugiej osoby jako daru, wymaga ogromnej odpowiedzialności i świadomości kruchości daru, jaki zostaje powierzony w drugim człowieku.

⁶ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 104. „Ciało – przez nie przesuwa się myśl, nie zaspokaja się w ciele – I przez nie przesuwa się miłość. Tereso, Andrzeju, szukajcie przystani dla myśli w swych ciałach, dopokąd są, szukajcie przystani miłości”; por. t e n ż e, *Poezje i dramaty*, s. 196. Ciało jest swoistym przekątnikiem ludzkiego ducha. To przez nie człowiek odczytuje drugiego człowieka i postrzega go jako wartość. Wewnętrzna prawda miłości ujawnia się, gdy osłabnie przeżycie zmysłowo-emocjonalne i przestaną działać wartości seksualne. Wówczas pozostaje tylko wartość osoby. Jeśli miłość była prawdziwym oddaniem się sobie osób – pozostanie, a nawet umocni się i pogłębi. Jeśli natomiast wszystko było zbudowane na przeżyciu zmysłowo-emocjonalnym, osoby w ten sposób zaangażowane pozostaną w próżni; por. *tamże*, s. 119.

Próba zdefiniowania miłości

Na podstawie przeprowadzonych analiz można podjąć próbę zdefiniowania miłości. Jak zostało powyżej ukazane, miłość nie jest jednoznacznym stanem woli-tywno-emocjonalnym, lecz jest pełna odcieni, przechodząc całe bogactwo prze-mian. Jej definicja nie może być zatem jednoznaczna, lecz musi uwzględniać jej wieloaspektowość i przechodzenie do coraz pełniejszych form. Wydaje się zatem, że ukazanie definicji miłości winno polegać na ukazaniu jej cech pozytywnych (jaka ona jest) i negatywnych (jaka nie powinna być), by na koniec w syntetycznym ujęciu ukazać jej prawdziwe oblicze.

Człowiek nie może żyć bez Miłości – pozostaje on dla siebie niezrozumiały, je-śli nie spotka się z Miłością. Bóg bowiem jest źródłem wszelkiego „kochania”, dlatego tylko w Nim człowiek może odnaleźć wzór miłości. W Bogu bowiem do-konuje się nieustanny dialog miłości między Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Człowiek – obraz i podobieństwo Boże – w dialogu serc winien poszukiwać spo-sobu ogarnięcia otaczającej go rzeczywistości, by ją przyjąć i obdarować własnym istnieniem⁷. Szczególnie jest to ważne dla młodych, którzy przeżywają „okres szczególnej odpowiedzialności i nadziei, kształtowania osobowości, precyzowania tego, co najważniejsze, ideałów i projektów życiowych, okres poszukiwania prawdy, a także dążenia do prawdziwego szczęścia”⁸. Spotkanie Boga-Miłości wyzwala w człowieku nowe pokłady energii, które czynią go zdolnym do obdarowania in-nej osoby darem serca. Dar ten podlega specyficznemu prawu: im więcej się daje, tym bardziej się jest, a im bardziej się jest, tym bardziej człowiek jest zdolny do obdarowywania⁹.

Każdy człowiek jest panem samego siebie (*sui iuris*) i wolność ta nie może być nikomu odstąpiona. Podejmując zatem wybór drugiej osoby jako obiektu swojej

⁷ Por. J. Bajda, „Chrystus odwołuje się do serca”. *Wokół problemu interioryzacji*, w: T. Sty-czeń (red.), *Jan Paweł II, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Chrystus odwołuje się do „ser-ca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1987, s. 167. „Aby człowiek mógł być darem dla dru-giej osoby, musi posiadać sam siebie, czyli być wolnym”; tenże, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*, Audiencja generalna, 16 I 1980, nr 2, w: Jan Paweł II, *Naucza-nie papieskie*, 6 t. III, cz. 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 62.

⁸ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży „Myśmy poznali i uwierzyli miłości”*, Waty-kan 1987, nr 2. „Wielka moralna siła prawdziwej miłości leży właśnie w tym pragnieniu szczę-ścia, czyli prawdziwego dobra dla drugiej osoby. Dzięki temu miłość zdolna jest odrodzić czło-wieka – daje mu poczucie wewnętrznego bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości: je-stem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby, a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra. (...) Nawet wówczas, kiedy jestem «zły» miłość prawdziwa – jeśli budzi się we mnie – nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca”; K. Wojtyła, *Mi-łość i odpowiedzialność*, s. 123.

⁹ Por. J. Bajda, *Wokół problemu interioryzacji*, s. 167.

miłości, w pewnym sensie rezygnuje z tego prawa do posiadania samego siebie na korzyść drugiego „ty”, które w zjednoczeniu staje się jakby „ja” podmiotu miłości. Dochodzi zatem do wyboru siebie w drugim człowieku i drugiego w sobie. Istotnym elementem ludzkiej miłości jest zatem pewne upodobanie i obiektywnie jest im ze sobą dobrze. W konsekwencji dochodzi do zjednoczenia na poziomie ducha, by w dalszej kolejności mogło dojść także do zjednoczenia na poziomie ciała¹⁰.

Każdy dar zakłada poniesienie pewnej ofiary z samego siebie, człowiek bowiem, wychodząc z ram własnego „ja”, zmierza do wyniesienia drugiego „ty” i postawienia go w pełnym świetle jego człowieczego powołania. Tylko zatem afirmacja osoby staje się wyrazem autentyczności wyznawanej miłości. Przyjęcie i ofiarowanie daru, jakim staje się człowiek w obliczu miłości, zawsze ostatecznie zmierza do złożenia go Bogu jako *causa* i *fonte* ludzkiej zdolności obdarzania miłością¹¹. Dlatego miłość jawi się jako siła wynosząca osobę ludzką do pełni jej człowieczeństwa, przyjęcia zaś daru osoby składa go w darze Bogu, który jest ostatecznym celem ludzkiej miłości, ponieważ kochając stworzenia, uczestniczymy i zmierzamy do wiecznej Miłości.

Omówione powyżej elementy miłości oblubieńczej należy uzupełnić jeszcze o *amor concupiscentiae* (miłość pożądania), która stanowi naturalną formę wyrażania się miłości przez ciało. Człowiek bowiem ze swej płciowej natury jest ograniczony i nie wystarcza sam sobie. Każda płeć jest pewną jednostronnością i dopiero w jedności z płcią przeciwną człowiek tworzy ową pełnię bytu. Wyraża się to przez popęd seksualny, który pcha kochających się ludzi ku sobie, kierując ich wzajemne pragnienia ku miłosnemu zespoleniu. W tym kontekście mężczyzna odczytuje kobietę jako dobro dla ograniczoności własnej płci, zaś kobieta pragnie zaspokoić swój brak dobrem, którym dla niej jest mężczyzna. Jednak nie należy mylić *amor concupiscentiae* z samym określeniem *concupiscentiae*, które jest tylko jakimś zmysłowym pragnieniem użycia drugiego człowieka do własnych, egoistycznych celów¹².

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 112-117; por. także Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, (dalej: FC), Watykan 1981, nr 18; J. Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: T. Szyceń (red.), *Jan Paweł II, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, s. 195-196; „Postanowiłem zatem szukać kobiety, która będzie dla mego «drugim ja», a pomost między nami rzucony nie będzie chwiejną kładką wśród nenufarów i trzciny”; K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, s. 184-185. Istotą miłości oblubieńczej jest zatem zjednoczenie osób.

¹¹ Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 110; por. także J. Bajda, *Konsekracja ciała*, s. 201. „«Mężczyzną i niewiastą stworzył ich». Został im przez Boga zadany dar. Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie, które jest w Nim”; Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 122.

¹² Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 75-76.

Pragnienie dobra dla siebie nie czyni jeszcze miłości pełną, lecz dopiero pragnienie dobra drugiej osoby sprawia, że miłość oblubieńcza nabiera pełnego wymiaru – *amor benevolentiae*. Istnieje ścisła łączność między pożądaniem a życzliwością, jeśli bowiem pragnie się osoby jako dobra dla siebie, to trzeba także pragnąć, by była ona dobrem, gdyż w przeciwnym razie nie będzie dobrem dla nikogo¹³.

Wśród innych cech miłości oblubieńczej wymienianych przez Jana Pawła II na pierwszy plan wysuwa się szacunek, który papież dobitnie wyraził cytując słowa św. Ambrożego: „Nie jesteś jej panem, lecz mężem, nie służącą otrzymałeś, ale żonę”¹⁴. Mężczyzna bowiem, poślubiając kobietę, wchodzi z nią w relację miłości i równego partnerstwa, choć każde z nich ma właściwe sobie zadanie do spełnienia.

Ważnym aspektem miłości oblubieńczej jest płodność, która przedłuża i przenosi miłość na dziecko, które staje się widzialnym jej owocem. Miłość bowiem uzdalnia do prawdziwego oddania się sobie mężczyzny i kobiety, które czyni z nich jedno ciało i współpracowników w stwórczym dziele Boga¹⁵.

Ukazanie pozytywnego sensu miłości oblubieńczej jest tylko jedną z form mówienia o miłości w ogóle. Dla pełnego obrazu należy także ukazać jej spalone rozumienie, by negatywny i pozytywny obraz pozwolił podjąć próbę jej zdefiniowania.

Jednym z najważniejszych i najczęstszych przejawów zafałszowania miłości jest *amor sensitivus*, która rodzi się pod wpływem afektu do drugiej osoby. Poruszone różnego rodzaju doznaniem zmysły wprowadzają osobę w błąd, „sugerując”, że stan pewnego uniesienia jest miłością. W konsekwencji może to prowadzić do podjęcia grzesznych nadużyć w dziedzinie seksualnej, bowiem samo uczucie jest postrzegane jako dobro osoby i ono staje się usprawiedliwieniem, w mniemaniu człowieka, aktów cielesnych¹⁶.

Ważną konsekwencją fikcji miłości jest pozorny altruizm, który przejawia się niejednokrotnie w widzeniu przyjemności drugiej osoby jako jej dobra. Człowiek bowiem, podejmując działania seksualne na bazie miłości zmysłowej, pragnie przyjemności, jednak, by ta nie stała się pragnieniem egoistycznym, pragnie przyjemności drugiej osoby na miarę własnych doznań. Prawdziwy pro-

¹³ Por. *tamże*, s. 77-78.

¹⁴ FC, nr 25.

¹⁵ Por. *tamże*, nr 14. „A kiedy będą się stawać «jednym ciałem» – przedziwne zjednoczenie – za jego horyzontem odsłania się ojcostwo i macierzyństwo. – Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich. – Sięgają do Początku. – Adam poznał swoją żonę, a ona poczęła i porodziła. Wiedzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności!”; Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 23.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 149-150.

blem zaczyna się wówczas, gdy bilans szczęścia przestaje dotyczyć mnie, a koncentruje się głównie na drugiej osobie. Sytuacja ta zmienia nastawienia człowieka i sprawia, że przestaje on interesować się przyjemnością zadawaną drugiej osobie lub zaczyna traktować ją jako zło, które natychmiast trzeba zlikwidować. Postawa ta nosi cechy utylitaryzmu i egoizmu, które można zniszczyć tylko przez uznanie wyższości dobra obiektywnego nad subiektywnym i podporządkowanie się mu w miłości¹⁷.

Naturalnym kryterium wyboru osoby jako obiektu miłości oblubieńczej jest wartość *sexus*, która postrzega osobę przez pryzmat jej ciała „jako możliwy przedmiot użycia”. Wartość ta jest jednym z elementów, których drugiej płci dostarcza cały człowiek przez swą kobiecość albo męskość. U zdrowej moralnie młodzieży chronologicznie wcześniej pojawia się pociąg do człowieka drugiej płci. Jeśli natomiast pojawia się pociąg do „ciała jako możliwego przedmiotu użycia” i stanowi główną motywację podejmowania relacji z drugą osobą, mamy do czynienia z kolejną fikcją miłości oblubieńczej¹⁸.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można podjąć próbę zdefiniowania tej skomplikowanej siły, która skłania człowieka do zwrócenia ku drugiej, podobnej mu istocie. Cechą wspólną wszystkich istniejących definicji miłości jest dążenie do zjednoczenia. Owa siła jednocząca zachowuje jednak istniejące różnice dwojga osób, albo innymi słowy, by stać się jednością, trzeba pozostać dwojgiem. Miłość jednocząca dwie osoby pozostawia je autonomicznymi i wolnymi w swoim działaniu, a siła sprawcza miłości unifikuje je tak ściśle, że stanowią jedno, nie w sensie bytowym lecz duchowym. Motywem tego zjednoczenia winno być pragnienie integralnej osoby, ze wszystkimi jej władzami i predyspozycjami, które człowiek odczuwa w kategoriach dobra dla siebie.

Miarą miłości dojrzałej jest istnienie dla innych – jest to główny wskaźnik i miara dojrzałości człowieka do obdarzenia drugiej osoby miłością. Tylko taka miłość może sprawić, że druga osoba będzie przez nią realizować siebie. Osoba ludzka bowiem, przez zbliżanie się do Boga-Miłości staje się pełniejszą osobą, zaś obdarzając tą miłością inne osoby jeszcze bardziej upodabnia się do Stwórcy. Altruistyczny wymiar miłości sprawia, że miłość staje się darem i zapobiega przedmiotowemu traktowaniu drugiego człowieka („jako możliwy przedmiot użycia”).

¹⁷ Por. *tamże*, s. 39-41.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 118. Pożądlivość, która towarzyszy „miłości cielesnej” zmienia w zasadniczy sposób przedmiot miłości z osoby na „ciało i płeć”, które stają się nadrzędnym motywem miłosnej relacji; por. *tamże*, s. 135. „Tylko «miłowanie» wyklucza «używanie»”, *tamże*, s. 36.

Działanie miłości

Ostatnia część naszych analiz została poświęcona działaniu miłości w życiu indywidualnego człowieka, jak i pary małżeńskiej na różnych płaszczyznach życia osoby ludzkiej. Doświadczenie bowiem pokazuje, iż miłość zdolna jest przemieniać jednostki oraz całe społeczności, sprawiając, że osoba nie tylko uświęca się pod jej działaniem, ale także wychodzi z ciasnego kręgu własnego „ja”, by zmierzać przez „ty” do wymiaru *communio personarum* – „my”.

Miłość bowiem – jak podkreśla w całym swoim nauczaniu Jan Paweł II – „nadaje formę jego [człowieka] wewnętrznemu bytowi i determinuje charakter jego działań”¹⁹. Dlatego słuszne jest ukazanie działania miłości w człowieku i skutków tego działania.

Miłość konsekrująca

Bóg-Miłość, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, obdarzył go bezinteresowną miłością, a jednocześnie powołał do miłości. Człowiek zatem w swej istocie jest zdolny, by kochać i być odpowiedzialnym za miłość. Miłość zatem jest podstawowym i naturalnym powołaniem każdego człowieka²⁰.

Skoro źródłem miłości jest Bóg, zatem miłość ma moc konsekrującą człowieka w sensie religijno-etycznym. Miłość bowiem, jako bezinteresowne pragnienie dobra, które niejako idzie od góry ku człowiekowi, ma charakter uświęcający osobę ludzką i uzdalnia ją do przechodzenia na coraz pełniejsze zbliżanie się do Boga. Bóg bowiem na początku dziejów w akcie stwórczym niejako użyczył człowiekowi owej zdolności miłowania, czyli obdarzania dobrem drugie stworzenie. W konsekwencji staje się oczywiste, że miłujący dla umiłowanego pragnie jako dobra samego Boga. Zatem mężczyzna i kobieta w akcie miłości pragną dla siebie wzajemnie Boga. Realizując własną jedność w miłości, mężczyzna i kobieta mają za zadanie zespałać się z Bogiem i w ten sposób stawać się coraz bardziej obrazem Boskiej jedności. W stworzeniu człowiekowi został nadany podwójny kierunek pragnienia: pragnienie Boga dla człowieka i człowieka dla Boga. Te dwa nurty zakodowane w człowieku ukazują jego naturalne kapłaństwo, które zostało wszczepione wąż jako podmiot miłości. Kapłaństwo to, by móc obdarować drugą osobę Bogiem, prowadzi do powierzenia siebie i drugiego człowieka Bogu. Kobieta i mężczyzna podejmując wybór małżeński, powierzają Bogu swą męskość i kobiecość, który zespalając ich w „jedno ciało”, powierza ich sobie nawzajem w nowej rzeczywistości: męża i żony. Dokonuje

¹⁹ K. Wojtyła, *Esercizi spirituali per i giovani*, Vaticano 1982, s. 116.

²⁰ Por. FC, nr 11.

się w tym akcie konsekracja mężczyzny i kobiety, których Bóg w nowości ich życia obdarza świętością²¹.

Miłość absorbująca wstyd seksualny

Istotną kwestią każdego aktu małżeńskiego jest nagość i towarzyszący jej ludzki odruch wstydu. Nagie ciało ludzkie jest darem, ale tylko dla osoby kochanej, gdyż tylko „klucz miłości” może otworzyć bramy ludzkiego wstydu. Wstyd chroni wartości seksualne przed uczynieniem z nich „możliwego przedmiotu użycia”, dlatego nie spotyka się odruchu wstydu u dzieci, które jeszcze nie pojmują wartości seksualnych. Dorastając, zaczynają one odczuwać wstyd seksualny, który nie został im narzucony przez środowisko, lecz wynika z osobowości człowieka. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna odczuwają wstyd, lecz jego przebieg jest różny. U mężczyzn bowiem, gdzie doznania zmysłowe są o wiele silniejsze, odczucie wstydu jest mniejsze niż u kobiet. Dlatego przyjmuje się, że kobiety w pewnym sensie są czystsze. Miłość jednocząca dwoje małżonków absorbuje naturalny odruch wstydu wobec czystego spojrzenia współmałżonka, który pragnie aktem miłosnym uszanować ciało drugiej osoby. Na określenie tych relacji używa się określeń *uti* i *frui*, które wyrażają postawę człowieka względem drugiej osoby. Pierwsze z nich oznacza dążenie do przywłaszczenia i użycia. Drugie określenie wyraża natomiast radość bycia z drugim człowiekiem, pragnienie powierzenia mu swego ciała jako widzialnego znaku miłości i oddania. Dlatego już spojrzenie może określić, czy współmałżonek traktuje drugą osobę przedmiotowo i chce użyć jej do zaspokojenia własnej pożądliwości, czy też pragnie jej dobra, które chce wyrazić przez wspólnotę seksualną²².

Miłość czuła

Miłość uzdalnia i uprawnia człowieka do okazywania drugiej osobie czułości. Czułość w odróżnieniu od różnych form zaspokojenia zmysłowego jest reakcją człowieka na wartość osoby przeciwnej płci. W czułości nie wyraża się pożądanie, które zmierza ze swej natury do zaspokojenia seksualnego, lecz jest raczej życzliwością i formą oddania się drugiemu człowiekowi. Czułość charakteryzuje się po-

²¹ Por. J. Bajda, *Konsekracja ciała*, s. 196-197.

²² Por. Jan Paweł II, *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem*, Audycja generalna 23 VII 1980, nr 1 w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 113-114; por. tenże, *Świadomość sensu ciała i pierwotna niewierność*. Audycja generalna, 30 I 1980, nr 3, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. III, cz. 1, s. 91; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 59-60; *tamże*, s. 158-159; Jan Paweł II, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*. Audycja generalna 16 I 1980, nr 3, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. III, cz. 1, s. 62.

trzebą bliskości drugiej osoby i pragnie bardziej obecności niż „użycia”. Wojtyła z całą mocą podkreśla: „To zrozumiałe – czułość ma jedyną rację bytu w miłości”²³. Poza miłością nikt nie ma prawa do jej okazywania ani odbierania. Czułość poza miłością jest zawieszona w próżni²⁴.

Miłość we właściwy sobie sposób przemienia każdego człowieka, powodując, że staje się on dobry, szczególnie wobec osoby ukochanej. Miłość zatem, obdarza zarówno dawcę, jak i biorcę zdolnością przemieniania własnego serca i otwierania się na drugiego człowieka oraz na Boga, który jest jej źródłem. W ten sposób dokonuje się swoista konsekracja człowieka, zarówno w sferze ducha, jak i ciała, które staje się przekazywaczem miłości na poziomie seksualnym. Każdy gest oddany osobie kochanej coraz bardziej jednoczy dwoje ludzi i daje wyraz „bycia dla” drugiego człowieka – współmałżonka.

Współczesna rzeczywistość

W swoim wykładzie teologicznym na temat ludzkiej miłości papież podkreśla jej etapowy charakter. Miłość bowiem nie jest gotowym produktem wszczepionym człowiekowi przez Stwórcę, lecz dojrzewa w nim aż do osiągnięcia swej pełni, przejawiającej się w całkowitym darze z siebie, bezinteresowności i nastawieniu na obiektywne dobro osoby kochanej. Dlatego kolejne etapy dochodzenia do prawdziwej miłości jawią się jako istotny element przechodzenia od „ja” do „ty”, by potem przeobrazić się w małżeńskie „my”.

W dzisiejszym świecie niezwykle rzadko poznawanie się młodych ludzi przebiega według tej zasady. O wiele częściej młodzież podejmuje znajomość w przypadkowych okolicznościach i z przypadkowymi ludźmi, dlatego tak wiele we współczesnym świecie pomyłek życiowych i związanych z tym rozpadów małżeństw. Człowiek bowiem, pomijając etap znajomości, koleżeństwa i przyjaźni, naraża się na nieuczciwość ze strony drugiej osoby, która – może nawet w imię dobra – podejmuje wysiłki, by zainteresować sobą przez ukazanie się od jak najlepszej strony, co nie zawsze jest zgodne z obiektywną prawdą o osobie. Prawda wychodzi dopiero wtedy, gdy kończy się potrzeba gry i zachwycania sobą, a przychodzi codzienna szarość życia we dwoje.

Na autentyczną miłość składają się elementy: Boskie źródło, bezinteresowny dar, pragnienie obiektywnego dobra i zjednoczenie. Współczesny człowiek zapomniiał jednak o pochodzeniu swej zdolności do kochania. Składany dar niejednokrotnie nie jest bezinteresowny ani całkowity, gdyż w wielu sytuacjach uwikłany

²³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 182.

²⁴ Por. *tamże*, s. 181-182.

w różne nałogi człowiek nie jest panem siebie. Dobro zostało uproszczone do subiektywnego pojęcia, które każe uznać że dobro biorecy to, co jest dobrem dla dawcy, z tego w wielu związkach rodzi się konflikt i niezrozumienie wzajemnych potrzeb i oczekiwań. W końcu zjednoczenie, ku któremu ze swej natury zmierza miłość, zostało ograniczone do płaszczyzny erotycznej, z pominięciem bliskości i duchowej obecności w życiu osoby kochanej.

Miłość zdolna jest do działania w życiu każdego człowieka. Jej działanie przejawia się w sile konsekrującej małżonków, pochłaniającej ich wstyd wobec nagości ciał, oraz gestach czułości jako wyrazie życzliwości i szacunku dla drugiej osoby. We współczesnej mentalności zupełnie pomija się konsekracyjny charakter miłości, zaś nagość, pod wpływem ogólnego trendu do wyzbycia się odruchu wstydu seksualnego, została usprawiedliwiona niemal we wszystkich dziedzinach życia. Młody człowiek jest gotowy podejmować wszelkie działania i gesty czułości, które będą w stanie pomóc mu do osiągnięcia celu, jakim jest zdobycie życiowego partnera.

* * *

Nauczanie Jana Pawła II odnośnie do miłości oblubieńczej zawiera się na dwóch płaszczyznach: poetyckiej i teologicznej, które przy głębszej analizie wzajemnie się przenikają, tworząc wspólny nurt myśli teologicznej.

Z przeprowadzonych powyżej analiz można wyciągnąć następujące wnioski:

- miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II stanowi z jednej strony wlaną przez Boga człowiekowi zdolność, zaś z drugiej cel, ku któremu człowiek musi zmierzać w swoich codziennych wyborach, przez nieustanne kształtowanie w sobie postawy bezinteresownego dawcy;

- pewnym ideałem w nauczaniu papieża jest ukierunkowanie każdej miłości oblubieńczej na Boga, który jest jej ostatecznym adresatem, dzięki czemu osoba kochana jest składana Mu w darze;

- papież dowartościowuje ciało, które staje się symbolem i pośrednikiem jedności dusz. Ciało pełni rolę widzialnego „znaku jedności”;

- Jan Paweł II podkreśla, że autentyczna miłość ma swój początek i kres w Bogu, ku któremu prowadzą się kochające osoby;

- konsekracyjny wymiar miłości pozwala mówić o uświęcającej mocy współżycia seksualnego jako znaku miłości, jedności i płodności, który prowadzi małżonków ku Stwórcy;

- ta sama konsekrująca moc miłości wynosi role małżonków do naturalnego kapłaństwa, dzięki któremu mąż i żona, celebując miłość, powierzają siebie nawzajem Bogu, przez co uświęcają swoje człowieczeństwo;

– Jan Paweł II podkreśla, że autentyczna miłość zawsze „patrzy” na nagie ciało współmałżonka czystymi oczami i pragnie je uszanować;

– czułość bez miłości jest zafałszowaniem relacji.

Miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II jawi się jako akt wynoszący człowieka ponad przeciętność. Uzdalnia go bowiem do ponoszenia niebываłych ofiar dla osoby kochanej, a jednocześnie przybliża go do Boga, który jest jej źródłem, ale i ostatecznym celem. W konsekwencji osoby kochające się stają się dla siebie nawzajem świadkami Boga-Miłości, który ich uświęca i konsekruje.

Jerzy Szyran OFMConv, Lublin

III. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA PODSTAWĄ DZIAŁALNOŚCI CHARYTATYWNEJ ŚW. KS. Z. GORAZDOWSKIEGO

Każdy człowiek ma przyrodzoną, specyficzną wartość, jest nią godność. Jest ona jego „wewnętrzna” właściwością, nie jakąś cechą, którą może zdobyć lub nie, ale jest nieodłączna od istoty ludzkiej. Godność tego rodzaju nazywa się godnością osoby ludzkiej lub godnością osobową. Godność osobowa jest niezbywalna, zakorzeniona w ontycznej strukturze człowieka¹. Przysługuje każdemu, bez względu na rasę, narodowość, wyznanie, status społeczny lub stan zdrowia fizycznego czy psychicznego.

Poszukiwanie zagubionej czy raczej zapomnianej godności osoby ludzkiej było jednym z fundamentalnych założeń koncepcji działalności charytatywnej św. ks. Zygmunta Gorazdowskiego. Stykając się na co dzień z ludźmi, widział on, jakie było odnoszenie się wyższych warstw społecznych do ubogich, bezrobotnych i bezdomnych. Często zapominano, że ta istota leżąca w rynsztoku, natarczywie dopominająca się o jałmużnę czy nocująca pod mostem lub w kanałach, jest istotą ludzką mającą godność osobową. Mało tego, ubodzy, spotykając się z takim traktowaniem, zapominali, że ją mają. Dlatego cała działalność ewangelizacyjna lwowskiego Księdza Ubogich była skoncentrowana przede wszystkim na przypomnieniu zarówno bogatym jak i cierpiącym niedostatek, że każdy człowiek ma niezbywalną godność osobową i jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a na mocy chrztu stał się dzieckiem Bożym.

Kim był ów Wielki – Nieznany, św. ks. Zygmunt Gorazdowski – lwowski Książd Dziadów?

¹ Zob. J. Nagórny, *Wezwanie do nadziei na progu XXI wieku*, w: S. Kowalik (red.), *Godność osoby ludzkiej*, Tarnowskie Góry 2003, s. 38.

Sylwetka Świętego

Zygmunt Gorazdowski urodził się 1 listopada 1845 r. w Sanoku, jako syn Feliksa i Aleksandry z domu Łazowskiej. W rodzinie Gorazdowskich wysoko ceniono i respektowano zasady religii katolickiej. Zygmunt był drugim z siedmiorga dzieci. Od dzieciństwa ciężko chorował na płuca. Po ukończeniu gimnazjum podjął studia prawnicze na uniwersytecie we Lwowie. Jednak na drugim roku, przekonany o swoim powołaniu kapłańskim, przerwał te studia i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie. Po ukończeniu teologii, ze względu na ciężką chorobę płuc, dopiero po 2-letnim intensywnym leczeniu otrzymał święcenia kapłańskie, 25 lipca 1871 r., w katedrze lwowskiej. W ciągu pierwszych sześciu lat posługi kapłańskiej pracował jako wikariusz, administrator w Tartakowie, Wojniłowie, Bukaczowcach, Gródku Jagiellońskim i Żydaczowie. Po krótkiej posłudze duszpasterskiej przy kościele św. Marcina i Matki Bożej Śnieżnej, najdłużej, bo ok. 40 lat pracował w parafii św. Mikołaja we Lwowie². We Lwowie przyszył święty rozwinął szeroko zakrojoną działalność charytatywną, zakładając liczne zakłady i towarzystwa³. Ks. Zygmunt Gorazdowski zmarł we Lwowie w opinii świętości 1 stycznia 1920 r. i został pochowany na Cmentarzu Łyczakowskim.

Pojęcie godności

Pojęcie godności człowieka zawsze było obecne w nauczaniu Kościoła w różnych formach i kontekstach, jednak w sposób szczególny zaczęto zwracać na nie

² Zob. M. Jaworski, *List pasterski Metropolity lwowskiego z racji beatyfikacji Sługi Bożego ks. Zygmunta Gorazdowskiego*, Lwów, czerwiec 2001 r. w Wigilię Zesłania Ducha Świętego.

³ Do dzieł tych należy zaliczyć: Dom Pracy dla bezdomnych i bezrobotnych, Zakład Dzieciątka Jezus dla porzuconych dzieci i samotnych matek, Internat pod wezwaniem św. Jozafata dla ubogich studentów, Tanią Kuchnię Ludową, Zakład św. Józefa dla nieuleczalnie chorych i rekonwalescentów. To bardzo pobiczna i skrócona lista dzieł powołanych do życia przez ks. Gorazdowskiego. Jednak nie zacieśniał on swej działalności tylko i wyłącznie do dzieł wyrosłych z jego osobistej inicjatywy, brał bowiem czynny udział niemal w każdej akcji społecznej, organizowanej na terenie Lwowa. Jako reprezentant lwowskiej dobroczynności był referentem wieceu katolickiego w Krakowie (1893) i czynnym członkiem takiego samego wieceu we Lwowie (1899), współorganizatorem i wiceprezesem Związku Katolickich Towarzystw i Zakładów Dobroczynnych we Lwowie, uczestnikiem i prelegentem czwartkowych pogadanek organizowanych w lwowskiej czytelni katolickiej, aktywnym członkiem Komitetu Związku Stowarzyszeń Katolickich, będącym organem odpowiedzialnym za akcję katolickiej dobroczynności w wymiarze krajowym. Współpracował również z Towarzystwami Dobroczynnymi: św. Salomei, św. Wincentego á Paulo i Towarzystwem Pracy Kobiet dla biednych szwaczek. Nadto był długoletnim sekretarzem Instytutu dla Ubogich Chrześcijan oraz twórcą, sekretarzem i wiceprezesem Towarzystwa Bonus Pastor, które skupiało kapłanów archidiecezji lwowskiej celem wzajemnej pomocy duchowej i apostołskiej; por. S. M. S. G. Jaworska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Józefa w latach 1884-1939*, Lwów-Kraków 1999, s. 28-29.

uwagę po dramacie ostatnich dwóch wojen światowych, podczas których ta godność została zanegowana przez faszyzm i stalinizm. Zagadnienie to podjął i rozwinął II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym już w pierwszej jej części, rozdziale I zatytułowanym *Godność osoby ludzkiej*. Kontynuację tego nauczania znajdujemy również w dokumentach papieża doby soboru⁴.

Człowiek, jako istota rozumna, wolna i odpowiedzialna, ma wyjątkową pozycję wśród wszystkich istot ziemskich, a więc i szczególną godność⁵. Jest on „świadomym i wolnym podmiotem swoich czynów, odpowiedzialnym za siebie, drugiego człowieka i świat, w którym żyje. Ta właściwość jego bytu stanowi o jego godności, tzn. o jego ontycznej i powinnościowej relacji do Boga, wspólnoty ludzkiej i świata”⁶. Kościół katolicki naucza, że godność przysługuje osobie ludzkiej „od chwili poczęcia”⁷.

W nauczaniu katolickim stosuje się zamiennie pojęcia: „godność człowieka” i „godność osoby ludzkiej”. Stosując te pojęcia, godność rozumie się jako człowieczeństwo.

Godność przysługuje człowiekowi z racji tego, że jest osobą. „Cechy osobowe człowieka to: rozumność, wolność, poczucie własnej tożsamości, samostanowienie oraz otwartość i skierowanie ku innym ludziom”⁸. Godność człowieka jest więc konsekwencją bycia osobą i jest taka sama dla każdego. Jeśli chodzi zaś o godność osobistą, nazywaną poczuciem godności, to jest ona właściwością indywidualną i właściwą każdemu człowiekowi z osobna. Godność osoby ludzkiej i jej godność własna, różnią się od siebie, choć istnieją między nimi punkty styczne. Godność osobista funkcjonuje w relacji do czegoś, ma odniesienie do godności osobowej, zaś godność osobowa, w przeciwieństwie do poczucia godności, jest nieutralna, nie może być niczym zagrożona. Poczucie godności można utracić i jest ono zagrożone przez czynniki, które stoją w sprzeczności z godnością. Wśród wielu elementów zniewalających człowieka można wyróżnić: sprzeniewierzenie się samemu sobie oraz uznawaniem przez siebie wartościom i normom moralnym, brak akceptacji siebie, bezmyślne naśladowanie innych czy wreszcie brak szacunku dla samego siebie. Czynniki te są licznymi zagrożeniami natury zewnętrznej i wewnętrznej⁹.

⁴ Wymienić tu należy choćby encykliki: Jan XXIII, *Mater et magistra*, t e n ż e, *Pacem in terris*; Paweł VI, *Humanae vitae*, Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, t e n ż e, *Veritatis splendor*, t e n ż e, *Evangelium vitae*, t e n ż e, *Laborem exercens* i in.

⁵ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 32.

⁶ E. Ozorkowski, hasło: *godność osoby ludzkiej*, w: t e n ż e (red.), *Słownik Matżeństwa i Rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 154.

⁷ KKK § 1703.

⁸ H. Piłuś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997, s. 27.

⁹ Zob. *tamże*.

Każdy człowiek żyje w określonych warunkach społecznych i systemie wartości, dlatego godność osobista jest warunkowana wzrostem poczucia tożsamości osobowej, grupowej, narodowej czy ustrojowej. Na ogół w takich relacjach umacnia się poczucie godności osobistej człowieka, które staje się kreatorem wartości i świata idei. Godność osobowa jest absolutna, zaś godność własna jest uzależniona od zmiennych czynników subiektywnych i obiektywnych. Toteż pod wpływem tych czynników godność osobista może ulec zachwianiu, a nawet utracie, gdy okaże się, że działalność jednostki została zmanipulowana przez jakiś nadrzędny czynnik, posługujący się sprzecznymi lub negatywnymi wartościami, nieuznawanymi przez tę jednostkę¹⁰. Mogą to być czynniki zmierzające do upodlenia, ośmieszenia człowieka, do pozbawienia go pracy i zmuszenia do żebractwa. Do grupy tych czynników zalicza się również przedmiotowe traktowanie człowieka w jego sferze moralnej i seksualnej.

Godność osobista stanowi nadbudowę godności osobowej, która staje się normą personalistyczną i daje prawo osobie do własnej podmiotowości. Godność człowieka można deptać i niszczyć, można o niej zapomnieć, ale nie można jej unicestwić, bo zawsze na dnie ludzkiego bytu będzie się żarzyć jej iskra, z której można na nowo rozpałcić ogień poczucia godności¹¹. Prawdę tę w doskonalym stopniu zrozumiał i wcielił w czyn św. ks. Zygmunt Gorazdowski, a pouczając o tym innych pisał: „Poczucie czci własnej jest szczególnie, dlatego pożyteczne, bo jest ono jakby duchowym nerwem łączącym ludzi ze sobą i pozwalającym nam odczuwać się w duszy bliźniego i dlatego właśnie bywa ono często tarczą dla moralności”¹².

Pojęcie godności u św. ks. Z. Gorazdowskiego

Św. ks. Z. Gorazdowski w sposobie myślenia i realizacji swojej idei ewangelizacji przez pomoc człowiekowi ubogiemu wyprzedzał swoją epokę. Nie jest bezpodstawne stwierdzenie, że lwowski Ksiądz Dziadów już wtedy realizował to, co później znalazło się w nauczaniu soboru i papieży. W pewien sposób był on prekursorem Vaticanum II. Warty przypomnienie jest fakt, że Święty żył i działał na przełomie XIX i XX w. Wśród elit społecznych tego okresu nadal funkcjonowało przekonanie o pewnego rodzaju „predestynacji” społecznej ludzi. Jeśli ktoś urodził się ubogim, to tak widocznie Pan Bóg chciał, a więc powinien być z tego zadowolony, przyjmując to z pokorą i co najwyżej liczyć na litość klas wyższych. Mówienie w owych czasach o równej godności wszystkich ludzi w uszach elit brzmiało niemal jak bluź-

¹⁰ Por. *tamże*, s. 27-28.

¹¹ Por. *tamże*, s. 30.

¹² Z. Gorazdowski, *Zasady i przepisy dobrego wychowania*, Lwów 1870, s. 123.

nierstwo. Tymczasem dla ks. Gorazdowskiego „godność i wartość człowieka” zależała od piękna duszy¹³, a nie od tego, kim on był, w jakim wieku, do jakiej klasy społecznej należał i jaki był jego stan majątkowy. W tej kwestii zachodzi zadziwiająca zbieżność pojmowania godności człowieka u św. ks. Z. Gorazdowskiego i u Karola Wojtyły, który w swojej książce *Osoba i czyn* pisał: „Uznawać godność człowieka to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w świecie widzialnym”¹⁴. Z kolei ks. Gorazdowski pisał: „Godność natury ludzkiej wymaga, aby człowiek tak samego siebie jak i bliźnich swoich szanował, miał dla nich pewne względy, zachowywał pewne formy grzeczności powszechnie przyjęte, co się wszystko da streścić w tym stwierdzeniu, aby był przyzwoity”¹⁵.

Rodzicom i wychowawcom przypominał, że także dziecko, nawet małe, ma swoją godność i gdy zasłuży na karę, to nie może ona w żaden sposób prowadzić do poniżenia go. „Jedną z najniestosowniejszych kar – przestrzegał – jest dawanie policzków, bicie po głowie i szarpanie za uszy. Policzek nie tylko ubliża wychowawcy, ale także upadła dziecko, przytłumiając w nim poczucie godności. Twarz jest obrazem duszy, najprzedniejszą częścią ciała ludzkiego; kto ją znieważa, gardzi godnością człowieka”¹⁶.

Młodzież, kończącą szkołę i rozpoczynającą dorosłe życie, przestrzegał przed bezmyślnym naśladownictwem i podążaniem za modą, która w wielu przypadkach może doprowadzić do upadku moralnego człowieka, a tym samym podeptania godności osobistej. Mając na myśli takie sytuacje, napominał: „Młodzieniec powinien to uważać za ubliżenie godności człowieka rozumnego, aby miał ślepo iść za przykładem innych, aby bezwzględnie przyklaskiwał zdaniu większości”¹⁷.

Człowiek kształtuje siebie i swoją godność przez działanie wyrażające się w pracy i twórczości, które są również źródłem powstawania godności osobowej. Działanie skierowane ku drugiemu człowiekowi powoduje powstanie i utrwalenie godności swojej i drugiej osoby¹⁸. Stosunek osoby do pracy jest bowiem konsekwencją stosunku do człowieka w ogóle¹⁹. Praca jest ściśle powiązana z człowiekiem, którego znamię nosi na sobie, i dlatego również ma swoją godność wpływającą z godności człowieka.

Tego, jak wielkim dobrem dla człowieka jest praca, oraz jak bardzo destrukcyjny wpływ wywiera na niego jej brak, był świadom ks. Zygmunt Gorazdowski.

¹³ *Tamże*, s. 127

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 418.

¹⁵ Z. Gorazdowski, *Zasady i przepisy*, s. 202.

¹⁶ *Tamże*, s. 266-267.

¹⁷ *Tamże*, s. 251.

¹⁸ Por. H. Piłuś, *Godność człowieka jako osoby*, s. 29.

¹⁹ Por. P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998, s. 109.

W pracy widział nie tylko czynnik konieczny do przywrócenia godności człowieka, ale również pewną formę ascezy jako narzędzia ewangelizacji, którą prowadził.

Z tego też powodu element pracy został włączony do założonego przez niego Domu Pracy. Praca, jaką wykonywali pensjonariusze tego zakładu, miała charakter bardziej terapeutyczny niż zarobkowy²⁰. Ówczesne gazety tak pisały na ten temat: „Ta praca ubogich nie jest wcale rentowna, pojmie to każdy, ale zważywszy, że mamy głównie na oku podźwignięcie moralne tych żebraków, a nie zyski materialne, że ludzie ci są po większej części niezdatni do porządnej pracy, wreszcie niełatwa to rzecz wynaleźć dla tych ludzi robotę, aby ich nieustannie zatrudnić”²¹. Problem ten znał bardzo dobrze ks. Gorazdowski, stykając się z nim na co dzień, toteż jego szczególną troską było danie ubogim szansy podźwignięcia się z upadku moralnego przez pracę. W ten sposób „chciał usunąć żebraniinę na ulicach. Chciał, by biedni, o ile mogą pracować, bodaj choć trochę zarabiali na życie – by im zaoszczędzić przygodnej, upokarzającej jałmużny, demoralizującej ich i ubliżającej godności ludzkiej”²².

Koncepcja resocjalizacji żebraków przez pracę, jaką stworzył ks. Gorazdowski, okazała się ze wszech miar koncepcją trafną i przynoszącą konkretne owoce. Dzięki funkcjonowaniu Domu Pracy w znaczącym stopniu zmalała na lwowskich ulicach liczba żebraków. Na podkreślenie zasługuje fakt, że ubodzy w żaden sposób nie byli zmuszani do pracy, ale podejmowali ją z własnego wyboru. W sprawozdaniu z okazji 5. rocznicy powstania Domu Pracy znajdujemy wzmiankę o tym, że kilkadziesiąt podopiecznych pozostających pod stałą opieką tego domu zupełnie odwykło od żebrania²³, „wstydzą się nawet dawnego swego rzemiosła i zawrócili na drogę pracy i moralności. Niektórzy już wyszli nawet z zakładu i prowadzą życie pracowite i moralne”²⁴.

Pojmując w ten sposób pracę, lwowski Ksiądz Dziadów, widząc codziennie na ulicach Lwowa wielu bezdomnych i bezrobotnych, nie założył kolejnej ogrzewalni czy noclegowni, jak to robił np. św. Brat Albert, ale postanowił założyć Dom Pracy, w którym na nowo chciał nauczyć tych, którzy w nim przebywali pracy i obowiązku²⁵, aby owi bezdomni i bezrobotni sami zrozumieli, że tylko praca wykony-

²⁰ Por. S. M. S. G. Jaworska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Józefa*, s. 322.

²¹ *Zamknięcie rachunków i wykaz czynności Towarzystwa Miłosierdzia za r. 1886*, Lwów 1886, s. 3; zob. również zeznania s. Gerardy Grankowskiej i s. Eustochii Pokrzywka, *Archiwum Generalne Sióstr Józefitek*, PW, t. 1, s. 8, 112.

²² Quo vadis, Ks. Zygmunt Gorazdowski, *Gazeta Codzienna IV* (1910) nr 1003, s. 2.

²³ Zob. S. M. S. G. Jaworska, *Dzieje Zgromadzenia sióstr św. Józefa*, s. 324.

²⁴ *Zamknięcie rachunków i wykaz czynności Towarzystwa Miłosierdzia za r. 1886*, s. 3.

²⁵ Zob. J. Rąb, *Ks. Zygmunt Gorazdowski i jego dzieła*, *Kronika Diecezji Przemyskiej LXX* (1985) z. 6, s. 163; zob. też, *Dom Pracy we Lwowie*, *Grzmot I* (1896) nr 26, s. 1.

wana na chwałę Boga rozwija naprawdę godność człowieka, uszlachetnia go i uszczęśliwia²⁶.

Ks. Gorazdowski, dopominając się o poszanowanie godności dziecka czy ludzi ubogich, nie zapominał również o należnym szacunku dla godności kobiety ze względu na jej szczególne powołanie do bycia żoną i matką. Dziewczęta opuszczające szkoły i rozpoczynające dorosłe życie pouczał: „Unikaj (...) towarzystwa takich osób, które nie mają wiary, które lekkomyślnie mówią, żartują lub zbyt śmiało są w swoim postępowaniu – a gdyby ktoś ośmielił się zachowywać nieskromnie w twej obecności, okaż mu swoje oburzenie. – Szanuj w sobie godność oblubienicy Chrystusowej i nie trać jej dla przypodobania się śmiertelnemu człowiekowi, który wkrótce zgnije w grobie. (...) Bądź czysta przez wzgląd na swoją godność, bo jesteś świątynią Bożą – w ubiorze zaś bądź obyczajna i skromna. Nie ubieraj się wytworniej niż inne pobożne dziewczęta twego stanu”²⁷. Dla kobiet skrzywdzonych i wykorzystanych zakłada w 1892 r. Zakład Dzieciątka Jezus. Towarzystwo, sprawujące opiekę nad tą instytucją, jak i Zakład już na samym początku jasno i wyraźnie określały swój cel i zadania: ratowanie dzieci i nieszczęśliwych dziewcząt, „które przez upadek stawszy się matkami, mają pokusę do zgładzenia dziecka”²⁸. W ten sposób powstał pierwszy na ziemiach polskich dom samotnej matki. Powołanie do istnienia takiego zakładu w sposób wymowny świadczy o tym, jak wielka była troska ks. Gorazdowskiego o poszanowanie godności kobiety, także tej, która w swoim życiu pobiłdźiła, a przez to została napiętnowana i zepchnięta na margines społeczeństwa.

* * *

Św. ks. Zygmunt Gorazdowski w swojej idei działalności charytatywnej jako drogi ewangelizacji usilnie starał się, by była ona przedłużeniem miłości Chrystusa ku ludziom. Wśród założeń wspomnianej idei na pierwszy plan wysuwa się jego z troskanie o człowieka ubogiego, o jego godność osobową i osobistą. Była to troska, która miała swe korzenie w Chrystusowym nakazie miłości Boga i bliźniego, który czyni człowieka podmiotem ewangelizacji, przez konkretne czyny miłosierdzia. Chrystusowy sposób podejścia do człowieka dyktował mu metody realizacji

²⁶ Por. J. Ablewicz, *List pasterski biskupa tarnowskiego na stuletnią rocznicę powstania Zgromadzenia Sióstr św. Józefa*, Curenda 134 (1984) nr 6-9, s. 165.

²⁷ Z. Gorazdowski, *Niezapominajki. Rady i przestrogi na całe życie dla młodzieży żeńskiej*, Lwów 1876, s. 4.

²⁸ Cz. Lewandowski, *Stowarzyszenie opieki nad niemowlętami pod nazwą „Dzieciątka Jezus” we Lwowie*, Miłosierdzie Chrześcijańskie IX (1913) nr 19, s. 185; zob. też *Statut Stowarzyszenia opieki nad niemowlętami pod nazwą „Dzieciątka Jezus”*, Lwów 1891, §1.

jego drogi ewangelizacji wśród najuboższych. Lwowski Samarytanin zrozumiał, że chcąc mieć udział w błogosławieństwie Chrystusa ubogiego, zarezerwowanym dla pełniących uczynki miłosierdzia, należy na każdego człowieka, szczególnie ubogiego, cierpiącego i odrzuconego popatrzeć przez pryzmat Jego miłości miłosiernej, miłości, która darzy każdego człowieka wielkim szacunkiem ze względu na jego godność, bo jak pisze św. Tomasz z Akwinu „o nikim nie można zwątpić w tym życiu, biorąc pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże”²⁹. Właśnie tak pojętą miłość uczynił fundamentem swojej koncepcji ewangelizacyjnej, w której na pierwszym miejscu postawiony był człowiek, jego godność, dobro i szczęście, którego źródłem jest Bóg, Ojciec pełen Miłosierdzia.

Jacek Jan Pawłowicz, Dębica-Warszawa

IV. NIEPŁODNOŚĆ MAŁŻEŃSKA – KTO WINIEN?

W różnego rodzaju publikacjach i dyskusjach częstokroć używa się sformułowania „znaki czasu”. Pojęciem tym określa się wszelkie przemiany, pewne *novum*, jakie dzieje się na płaszczyźnie społecznej, moralnej, religijnej itp. we współczesnym świecie. Niewątpliwie jednym z takich znaków czasu jest to, że w dobie negacji daru życia przez aborcję i ciągle rozwijającego się przemysłu środków antykoncepcyjnych coraz więcej kobiet i mężczyzn przeżywa dramat niepłodności. Wiele małżeństw otwartych na dar życia boryka się z problemem niepłodności małżeńskiej. Z jednej strony słyszy się nieustające protesty środowisk feministycznych, domagających się dopuszczalności aborcji na każde życzenie i refundowania środków antykoncepcyjnych, a z drugiej strony wydaje się bajątkowe sumy na leczenie niepłodności, która w wielu przypadkach jest konsekwencją wcześniejszych aborcji lub długoletniego stosowania farmakologii antykoncepcyjnej.

Małżonkowie dotknięci dramatem niepłodności małżeńskiej skłonni są do wzajemnych oskarżeń i zrzucania odpowiedzialności za zaistniałą sytuację na współmałżonka. Stereotypem jest obwinianie przez mężczyznę kobiety. Mężczyznom łatwiej jest myśleć, że problem z poczęciem dotyczy kobiet, bowiem trudniej niż ich partnerki znoszą wiadomość o własnej niepłodności. Czują się gorszymi mężczyznami, zamykają się w sobie, uciekają od problemu¹. W takim stereotypie górze bierze męskie *ego*, duma czy też chęć dominacji i podporządkowania sobie całej

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae II – II*, q. 14, a. 3, ad 1.

¹ Por. M. Gąsiorowska, *Zagrożona męskość*, Żyjmy Dłużej, Raport – Niepłodność, numer specjalny 1/2005, s. 53.

rzeczywistości. Takie sytuacje są przyczyną powstawania konfliktów rodzinnych, a w ich rezultacie rozwodów. W tym kontekście postawny pytanie zawarte w tytule: Kto winien? Jakie są przyczyny niepłodności małżeńskiej?

Definicja i statystyki

Zanim przejdziemy do rozważań nad przyczynami niepłodności, spróbujmy określić, co będziemy rozumieć pod pojęciem „niepłodność małżeńska” oraz jak przedstawiają się statystyki dotyczące tego problemu. „Według klasycznej definicji Światowej Organizacji Zdrowia niepłodnością małżeńską określa się niemożność uzyskania ciąży w obrębie pary po roku regularnego pożycia bez stosowania antykoncepcji”. Jak podają różne źródła „dotyczy ona co 5-6 małżeństwa na świecie i występuje np. w USA u 13-14% związków, we Francji u 18,4%, w Wielkiej Brytanii u 16,8%, a w Polsce – u ok. 14%. Najwyższy odsetek spotyka się w krajach afrykańskich i Ameryki Południowej”².

Obecnie oblicza się, że ok. 1,3 mln polskich par ma problemy z płodnością. Nadal w naszym społeczeństwie pokutuje pogląd, że niepłodność jest problemem leżącym po stronie kobiety. Tymczasem najnowsze dane statystyczne mówią, że 35% przyczyn niepłodności leży po stronie kobiety, a kolejne 35% po stronie mężczyzny (niektórzy podają, że 26% do 45%³). Pozostałe ok. 25% dotyczy obojga małżonków, a 5% stanowią przyczyny nieznane⁴.

Przyczyny niepłodności u mężczyzn

Refleksję nad przyczynami niepłodności małżeńskiej zaczniemy nietypowo, dając pierwszeństwo płci silnej fizycznie, choć jak wykazuje praktyka życia często słabej psychicznie – mężczyznom, gdyż to oni najczęściej – jak już wspomniano – nie chcą nawet dopuścić do siebie myśli, że mogą być niepłodni. Wyniki badań wskazują, że najczęstszymi przyczynami niepłodności u mężczyzn jest „obniżona liczba plemników w nasieniu, ich nieprawidłowa ruchliwość oraz zaburzenia budowy gamet”⁵. Na przestrzeni XX w. zaobserwowano systematyczne pogarszanie się jakości męskiego nasienia, a więc bezpośrednio potencjału płodności mężczyzny. Przykładem są klasyczne obserwacje w Skandynawii. Analizując liczbę plemników

² K. Kozioł, P. Lewandowski, J. K. Wołski, *Rozród człowieka. Malejąca rola kobiety w niepłodności małżeńskiej*, Nowa Medycyna, nr 5/2000, s. 38.

³ *Tamże*, zob. tabela 1, s.

⁴ Zob. A. Niewiadomska, *Najczęstsze przyczyny niepłodności*, Żyjmy Dłużej, Raport – Niepłodność, numer specjalny 1/2005, s. 38.

⁵ *Tamże*.

w ejakulacie w Danii i Finlandii, wykazano znaczny spadek jakości spermy w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. „Efektem tego procesu, obok notowanego zmniejszania się populacji w krajach wysoko rozwiniętych Europy i Ameryki związanego ze spadkiem potencjału płodności mężczyzn, jest także ustalenie nowej normy ilości plemników w standardowym badaniu nasienia wg Światowej Organizacji Zdrowia – kryteria WHO – do 20 mln w 1 ml z 60 mln, które obowiązywały w latach poprzednich”⁶. Obecnie przyjmuje się, że mniej niż 20 mln plemników w mililitrze spermy wskazuje na niepłodność, choć trzeba dodać, że nie jest to czynnik całkowicie uniemożliwiający zapłodnienie. Ocenie podlega również ruchliwość plemników w skali od 1 do 4. Plemniki, które wykazują ruchliwość od 1 do 3, mogą mieć problemy z zapłodnieniem jaja. Kolejnym kryterium oceny jest wielkość plemników i czy nie skleją się one ze sobą⁷.

Wśród czynników ryzyka niepłodności u mężczyzn wyróżnia się:

- infekcje narządów miednicy mniejszej: rzeżączkowe zapalenie jąder, świnkowe zapalenie jąder, gruźlica, kiła i inne choroby przenoszone drogą płciową;
- choroby układowe: układu krążenia, przewlekłe zapalenie nerek, cukrzyca, choroby trzustki i wątroby, alkoholizm i inne;
- czynniki środowiskowe: ołów, arsenik, palenie tytoniu, promieniowanie jonizujące i elektromagnetyczne;
- leki: szczególnie te o działaniu narkotycznym, sterydy, duże dawki androgenów i kortykosteroidów, spironolakton;
- wiek: powyżej 40. roku życia;
- ubiór: obcisła bielizna osobista, ubrania ze sztucznych tworzyw⁸.

Wśród tych czynników ryzyka warto zwrócić uwagę na te, które panowie bagatelizują, lub nie zdają sobie sprawy z ich konsekwencji. Obok stresu, alkoholu, nikotyny i złej diety, których negatywny wpływ jest oczywisty, należy zwrócić uwagę na promieniowanie elektromagnetyczne i ubiór. Oczywiście jest, że telefony komórkowe emitują pole elektromagnetyczne, co prawda o słabym natężeniu, ale jednak. Tymczasem panowie najczęściej noszą komórki w kieszeniach w bezpośredniej bliskości jąder. Warto na to zwrócić uwagę przede wszystkim u dorastających chłopców. Kolejne ryzyko stwarza współczesna moda. Narząd płciowy mężczyzny jest tak zbudowany, by zapewnić plemnikom optymalne warunki do ich dojrzwania, w tym temperaturę. Dlatego jądra znajdują się w mosznie oddalonej od podbrzusza, aby zapewnić im temperaturę dwa, trzy stopnie niższą niż normalna ciepłota ciała. Noszenie obcisłej elastycznej bielizny

⁶ K. Kozioł, P. Lewandowski, J. K. Wolski, *Rozród człowieka*, s. 39.

⁷ Por. A. Niewiadomska, *Najczęstsze przyczyny niepłodności*, s. 44.

⁸ Por. *tamże*, s. 45.

i ubrań powodujących przywieranie jąder do podbrzusza może spowodować ich przegrzanie. Taki sam skutek mają zbyt częste i długotrwałe gorące kąpiele i przebywanie w saunie.

Z powyższego jasno wynika, że w wielu przypadkach niepłodność u mężczyzn jest wynikiem braku higienicznego trybu życia i właściwej troski o zdrowie fizyczne i psychiczne. Wśród wskazań dla młodych mężczyzn, potencjalnych ojców, pragnących mieć w przyszłości własne potomstwo, należy wymienić: rozsądne ćwiczenia fizyczne; dieta niskotłuszczowa, bogata w produkty pełnoziarniste, owoce, warzywa; zrzucenie zbędnych kilogramów; dbanie o właściwy poziom w organizmie witaminy C, która poprawia wchłanianie w przewodzie pokarmowym takich związków jak cynk, miedź, potas, wapń, a jednocześnie przedłuża żywotność i przeżywalność plemników oraz zapobiega ich zlepianiu się; przyjmowanie witaminy E, która jako antyutleniacz, poprawia płodność u mężczyzn z normalną liczbą plemników, ale dużym stężeniem wolnych rodników we krwi i płynie nasiennym; stosowanie diety bogatej w selen i cynk, które są niezbędne do prawidłowego powstawania i dojrzewania plemników⁹.

Jak leczyć?

W opinii lekarzy coraz częściej pojawia się stwierdzenie, że czynnik męski stanowi dominującą przyczynę niepłodności. Z ich badań wynika, że w miarę upływu lat poważnie zmniejszyła się u „mężczyzn liczba plemników ruchomych o prawidłowej budowie, a zwiększa liczba plemników nieprawidłowych. Aby stwierdzić ten fakt, lekarze ośrodków leczenia niepłodności Akademii Medycznej w Białymstoku w leczeniu niepłodności męskiej stosują powszechnie badanie nasienia, które odgrywa podstawowe znaczenie w «medycynie rozrodu»»¹⁰.

Niestety, możliwości leczenia męskiej niepłodności mimo ciągłego rozwoju technik medycznych są bardzo ograniczone, tak samo rzecz się ma w przypadku diagnostyki. Podstawowe znaczenie ma, jak już wspomniano, badanie nasienia, czyli tzw. spermogram¹¹. „W wywiadzie z mężczyzną zwraca się uwagę na przebyte choroby ogólne, stosowane leczenie, problemy seksuologiczne, przebyte choroby zakaźne, przyjmowane leki, wrodzone nieprawidłowości narządów moczopłciowych, urazy jąder, przebyte operacje narządów moczopłciowych, choroby przeno-

⁹ Por. *tamże*, s. 46.

¹⁰ Por. M. Szamatowicz, *Postępowanie z niepłodną parą*, Ginekologia i Położnictwo, t. 3, Warszawa 1997, s. 21

¹¹ Por. A. Niewiadomska, M. Sitkowski, *Badania mężczyzn, Żyjmy Dłużej*, Raport – Niepłodność, numer specjalny 1/2005, s. 55.

szone drogą pćciow, palenie papierosów i nadużywanie alkoholu¹². Prawdłowo przeprowadzony wywiad pozwala określić dalsze działania lekarza.

W leczeniu większość przypadków niepłodności u mężczyzn (85-90%) stosuje się konwencjonalne metody, takie jak leki czy chirurgiczna korekcja narządów rozrodczych. Stosowane lekarstwa mają za zadanie pobudzać ruchliwość plemników i zwiększyć ich liczbę, jednak nie stwierdzono, aby którykolwiek z nich zwiększał szansę na zapłodnienie¹³.

Niepłodność dla mężczyzny to bez wątpienia trudny problem takżę natury psychicznej i duchowej. Dlatego nie warto przez niego przechodzić samemu. Dużą pomocą w leczeniu niepłodności u mężczyzn jest psychoterapia, która pozwala otworzyć się i wzmocnić związek w trudnych chwilach¹⁴. Form takiej psychoterapii może być, a nawet powinna być dla osoby wierzącej, rozmowa z doświadczo- nym i zaznajomionym z problemem duszpasterzem. Najlepiej, gdy będzie w niej brała udział takżę małżonka, wspierając swojego męż.

Niepłodność u kobiet

Czasy się zmieniają, dzisiejsze społeczeństwo, w przeciwieństwie do starożytnę mentalności Wschodu, nie piętnuje już kobiet niepłodnych jako przekłętych przez Boga, pogardzając nimi i spychając na margines społeczeństwa. Jednak płodność i macierzyństwo są tak głęboko wpisane w kobiecą świadomość, iż brak potomstwa może stać się trudnym do zniesienia problemem¹⁵.

Przyczyn niepłodności kobiety jest wiele. Wśród nich dominują nieprawidłowo- ści związane z owulacją, brak drożności i prawidłowej funkcji jajowodów, defekty zdolności macicy do zagnieżdżenia się w niej zarodka, jak równieź przyczyny o podłożu psychicznym. Niepłodność u kobiety jest o wiele bardziej skomplikowa- nym problemem niź u mężczyzn. Kobieta musi nie tylko „wyprodukować” komór- kę jajową, ale takżę przyjąć zarodek i stworzyć mu odpowiednie warunki do roz- woju¹⁶. Lekarz przeprowadzając wywiad z kobiet stara się zebrać jak najwięcej informacji o niej samej, „o stanach zapalnych w okolicy jamy brzusznej, o regular- ności cykli miesięcznych, o obserwowanych objawach owulacji, losach ciąż po- przednich, poronieniach, aborcjach, stosowanych sposobach zapobiegania ciąży,

¹² K. Kozioł, P. Lewandowski, J. K. Wołski, *Rozród człowieka*.

¹³ Por. A. Niewiadomska, M. Sitkowski, *Badania mężczyzn*, s. 57.

¹⁴ Zob. M. Gąsiorowska, *Zagrożona męskość*, s. 54.

¹⁵ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane zagadnienia etyczne u po- czątku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 118-119.

¹⁶ Zob. A. Niewiadomska, *Najczęstsze przyczyny niepłodności*, s. 38; por takżę M. Ma- chinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, s. 118-119

przebytych chorobach, stosowanych lekach, przebytych operacjach brzusznych, przebytych stanach zapalnych narządów rodnych, paleniu papierosów i nadużywaniu alkoholu, jak również nie pomija się chorób innych gruczołów, takich jak tarczycza, nadnercza i trzustka, itp.¹⁷

Wśród czynników ryzyka niepłodności kobiet wymienia się następujące:

- infekcje narządów miednicy mniejszej powstałe w wyniku: zapalenia przydatków o podłożu rzeżączkowym, bakteryjnym lub spowodowanymi chorobami przenoszonymi drogą płciową, związane z obecnością wkładki wewnątrzmacicznej, aborcji lub innych operacji;
- nieprawidłowości w błonie śluzowej macicy, takich jak przewlekłe zapalenia czy zrosty pozapalne i po zabiegach;
- choroby układowe: układu krążenia, przewlekłe zapalenie nerek, cukrzyca, alkoholizm, gruźlica i przewlekłe choroby górnych i dolnych dróg oddechowych, choroby tarczycy;
- czynniki środowiskowe: palenie papierosów, promieniowanie rentgenowskie i elektromagnetyczne, ołów, kadm, przewlekły hałas;
- leki: morfina i jej pochodne, kokaina, leki cytotoksyczne, neuroleptyki, antydepresanty, leki hormonalne¹⁸.

Podobnie jak w przypadku niepłodności mężczyzn, tak i w przypadku niepłodności kobiet przynajmniej kilka czynników ryzyka można by wyeliminować przez odpowiedni tryb życia i stosowanie zasad moralnych. Należy zwrócić uwagę przynajmniej na dwa z nich, które są nie tylko przyczyną niepłodności, ale szkodzą również, fizycznemu i psychicznemu, zdrowiu kobiety. Pierwszym z nich jest aborcja, której skutki są powszechnie znane, a drugim – hormonalne środki antykoncepcyjne. Układ hormonalny człowieka jest niezwykle czuły. Nawet najmniejsze zmiany w nim mogą przyczynić się do czasowej, a nawet trwałej niepłodności. Szczególnie niebezpieczne są zaburzenia w produkcji dwóch hormonów: progesteronu i estrogenu. Pierwszy z nich, produkowany przez ciało żółte, wstrzymuje dojrzewanie kolejnych pęcherzyków w cyklu i jest odpowiedzialny za prawidłowe przygotowanie wyściółki macicy do zagnieżdżenia zarodka. Jeśli ciało żółte produkuje go za mało, śluzówka macicy nie jest odpowiednio przygotowana do implantacji zarodka, co grozi poronieniem. Niewłaściwe stężenie drugiego hormonu – estrogenu – również jest przeszkodą przy implantacji zarodka i utrzymaniu ciąży¹⁹. Niestety, zdarzają się przypadki, że lekarze ginekolodzy zgłaszającym się do

¹⁷ Por. M. Szamatowicz, *Postępowanie z niepłodną parą*, s. 16-17; por także J. Baron, *Diagnostyka endokrynologiczna*, w: tenże (red.), *Zarys endokrynologii ginekologicznej i położniczej*, Warszawa 1996, s. 32.

¹⁸ Zob. A. Niewiadomska, *Najczęstsze przyczyny niepłodności*, s. 39.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 43.

nich nastolatkom „profilaktycznie” przepisują hormonalne środki antykoncepcyjne, nie licząc się z konsekwencjami ich stosowania w przyszłości. Bywa, że hormonalne środki antykoncepcyjne są przepisywane jako lek na... młodzieńczy trądzik.

Diagnostyka i leczenie niepłodności u kobiet

Diagnostyka i leczenie niepłodności u kobiet są o wiele bardziej skomplikowane niż w przypadku mężczyzn. Badania kobiety pozwalają na ocenę m.in. czynności jajników. Zaliczają się do nich: pomiar porannej temperatury ciała, rozmazy cytohormonalne, badania śluzu szyjkowego, badania histologiczne wyskrobin błony śluzowej macicy oraz sonograficzne obserwowanie jajników²⁰.

Rozmazy cytohormonalne polegają na obliczaniu określonych wskaźników, a ich istotą są przemiany nabłonka pochwy i stałe złuszczenie się jego komórek. W badaniu śluzu szyjkowego oglądany jest śluz w ujściu zewnętrznym w czasie badania we wzierniku. Ocenia się tu stopień rozciągliwości śluzu oraz krystalizację śluzu pobranego na szkiełko i wysuszonego na powietrzu. Badanie to wykonywane jest przez lekarza. Badania histologiczne wyskrobin błony śluzowej macicy, biopsja, polegają na pobraniu błony śluzowej macicy między 21 a 26 dniem cyklu i pośredniej ocenie czynności estrogennej jajników lub czynności ciała żółtego. Metoda ta pomaga stwierdzić, czy nastąpiły zmiany organiczne błony śluzowej²¹.

O diagnostyce i proponowanym leczeniu decyduje również wiek kobiety. Po 35. roku życia kobiety jej płodność obniża się w sposób naturalny, jest to związane z mniejszą pulą pęcherzyków jajnikowych. Wraz z wiekiem wzrasta też występowanie innych patologii w narządzie rodym.

Badania w medycynie rozrodu wspomaganego, ze względu na złożoność problematyki niepłodności oraz struktury narządów rodnych kobiety, nie zawsze przynoszą oczekiwane efekty. W wielu przypadkach rozpoznanie przyczyn niepłodności jest niemożliwe.

Metody leczenia niepłodności małżeńskiej

Medycyna XIX i XX w. opracowała i rozwinęła procedury diagnostyczne oraz lecznicze niepłodności. Opracowano m.in. techniki wspomaganego rozrodu – ART (*Assisted Reproductive Techniques*). Pierwszej inseminacji dokonał M. J. Sims w 1867 r., natomiast pierwsze zapłodnienie pozaustrojowe IVF-ET (*In*

²⁰ Por. T. Pisarski, *Stosowane metody diagnostyczne*, w: tenże, M. Szamatowicz (red.), *Niepłodność*, Warszawa 1997, s. 19-58.

²¹ Por. J. Baron, *Diagnostyka endokrynologiczna*, s. 34.

Vitro Fertilization – Embriion Transfer) wykonano ponad 100 lat później (1978 r.) Jednak wciąż pogarszający się czynnik męski zmniejszał skuteczność tych metod. Rok 1992 był rokiem przełomowym. W tym roku uzyskano pierwszą ciążę po zastosowaniu nowej techniki rozrodu wspomaganego – ICSI (*Intracytoplasmic Sperm Injection*) – docytoplazmatycznym wstrzyknięciu plemnika do wnętrza komórki jajowej. Metoda ta otworzyła nowe możliwości w leczeniu męskiej niepłodności. Nic więc dziwnego, że ICSI przeżywa ogromny rozwój, a wskazania do niego ciągle się rozszerzają. Obserwuje się także stały wzrost zapotrzebowania na metody wspomaganego rozrodu omijające czynnik męski²².

Ocena moralna technik wspomaganego rozrodu

W ocenie moralnej problemów dotyczących początków ludzkiego życia niezwykle cenny jest głos kard. Josepha Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI, który tak pisze: „Problemów moralnych nie potrafi rozwiązać technika czy chemia – wielkie problemy moralne musimy rozwiązywać dzięki etycznemu stylowi życia. Ogromnym niebezpieczeństwem (...) jest to, że chcemy również nad ludzkim bytem zapanować przy pomocy techniki, że zapomnieliśmy o czymś takim jak odwieczne ludzkie problemy, których nie można rozwiązać za pomocą techniki, które wymagają określonego stylu życia i określonych decyzji życiowych”²³.

W swoim nauczaniu Kościół nie sprzeciwia się takim technikom wspomaganego rozrodu, które nie zastępują aktu małżeńskiego, a jedynie go wspomagają. Jeśli jednak techniki te naruszają godność aktu małżeńskiego lub go zastępują, sprowadzając poczęcie dziecka do zabiegu technicznego, a ono same staje się „produktem” laboratoryjnym, gdy kosztem zagnieżdżenia jednego embrionu niszczy się wiele innych istnień ludzkich lub stają się one obiektem eksperymentów²⁴ – takim technikom Kościół mówi swoje stanowcze *non possumus* – tak nie wolno.

* * *

Wróćmy do pytania postawionego na początku: Kto winien? Było to pytanie prowokujące, bo czy można je tak sformułować? Czy naprawdę można tu kogoś winić? Prawdą jest, jak to wykazano w niniejszym artykule, że czynnik męski stanowi dominującą przyczynę niepłodności. Jednak wydaje się, że problem niepłodności małżeńskiej sięga o wiele głębiej. Korzeniem tego problemu jest ludz-

²² K. Koziół, P. Lewandowski, J. K. Wolski, *Rozród człowieka*, s. 41.

²³ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 2005, s. 175.

²⁴ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, s. 141-142.

ki egoizm. Egoistyczne pragnienie dziecka za wszelką cenę. Problem ten przybiera formę dramatu, gdy małżonkowie obsesyjnie pragną dziecka, a samo „posiadanie” dziecka czynią jedynym warunkiem osobistego spełnienia. Dziecko przestaje być dla nich darem, wartością, a staje się narzędziem, obiektem i środkiem do celu²⁵. Nie mogąc osiągnąć tego, czego pragną, zaczynają szukać winnych. Pragnienie dziecka, które ze swej natury jest czymś naturalnym, gdy przybiera obsesyjną formę „prawa do dziecka” staje w sprzeczności z mentalnością chrześcijańską. *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza: „Ewangelia ukazuje, że bezpłodność fizyczna nie jest absolutnym złem. Małżonkowie, którzy po wyczerpaniu dozwolonych środków medycznych cierpią na bezpłodność, złączą się z krzyżem Pana, źródłem wszelkiej duchowej płodności. Mogą oni dać dowód swej wielkoduszności, adoptując opuszczone dzieci lub pełniąc ważne posługi na rzecz bliźniego”²⁶.

Jacek Jan Pawłowicz, Dębica-Warszawa

²⁵ Por. *tamże*, s. 133-134.

²⁶ KKK § 2379.