

Marian Graczyk

Biuletyn teologicznomoralny (92)

Collectanea Theologica 65/2, 129-147

1995

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 (92)

Zawartość: I. DOKUMENTY PAPIESKIE: 1. Główne idee Listu do Rodzin Jana Pawła II. II. OMÓWIENIA 1. Nach Scheidung wieder verheiratet; 2. Osoba i cielesność; 3. Dictionnaire de morale catholique*

I. DOKUMENTY PAPIESKIE

1. Główne idee Listu do Rodzin Jana Pawła II

Z okazji obchodzonego Międzynarodowego Roku Rodziny, Ojciec Święty Jan Paweł II wystosował List do wszystkich rodzin żyjących na ziemi¹. W dokumencie tym papież przypomina bogaty „skarbiec chrześcijańskiej prawdy o rodzinie” (nr 23). Papieski list stanowi zatem kompendium eklezjalnej familiologii. Równocześnie wprowadza on nowe elementy, z którymi warto się zapoznać. Jan Paweł II określa w Liście rodzinę jako „drogę Kościoła”. Określenie to posiada dla papieskiego dokumentu znaczenie centralne. Ukazuje ono z jednej strony związek rodziny z Kościołem, z drugiej zaś podkreśla znaczenie rodziny dla samourzeczywistniania się Kościoła. Określenie to można potraktować jako rozwinięcie sformułowania encykliki *Redemptor Hominis* „człowiek jest drogą Kościoła”².

Jan Paweł II do Listu zawiera on do rodzin będąc mówi, że Chrystus wprowadził Kościół na drogi ziemskiego pielgrzymowania ludzi, aby uczestniczył w ich radościach, nadziejach i smutkach. Wśród wielu dróg którymi kroczy Kościół realizując swoje zbawcze zadania, „rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostającą za każdym razem drogą szczególną, jedyną, niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest drogą, od której nie można się odłączyć” (LR, nr 2). To stwierdzenie Papieża, że rodzina jest pierwszą i najważniejszą drogą Kościoła rodzi ciekawość i pytanie o racje, które leżą u podstaw tych wypowiedzi. W jakim sensie rodzina jest drogą Kościoła? Droga przecież – to szlak komunikacyjny wiodący do określonego miejsca. Droga w znaczeniu przenośnym – to sposób postępowania, sposób działania umożliwiający osiągnięcie zamierzonego celu. Czy rodzina spełnia w Kościele tak ważną rolę, że umożliwia Kościołowi realizację jego własnych celów?

* Redaktorem biuletynu jest ks. Marian Graczyk, Warszawa.

¹ Jan Paweł II, *List do rodzin* (LR), Rzym 1994.

² Por. *tamże*, nr. 14.

1. Budowanie cywilizacji miłości

Podstawowym zadaniem Kościoła postawionym mu przez jego Założyciela, Jezusa Chrystusa, jest wprowadzanie w życie przykazania miłości Boga i bliźniego. Jest to zadanie pierwsze i najważniejsze. Stanowi ono, z Woli Chrystusa, znak rozpoznawczy chrześcijan. Realizację tego zadania słusznie można nazwać za papieżem Pawłem VI budowaniem cywilizacji lub kultury miłości. Rodzina jest dlatego pierwszą drogą Kościoła, ponieważ drogą Kościoła żyjącego w świecie jest cywilizacja miłości a rodzina leży u jej podstaw, albo mówiąc inaczej, jest z tą cywilizacją lub kulturą miłości „organicznie związana” (LR, nr 6). „Rodzina bowiem w wielorakim wymiarze zależy od cywilizacji miłości i odnajduje w niej właściwe racje swego bycia rodziną. Jednocześnie rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości” (LR, nr 13). Cywilizacja ta buduje miłość prawdziwą i piękną. Wielką kartą tej pięknej miłości leżącej u podstaw cywilizacji miłości jest Hymn świętego Pawła z trzynastego rozdziału Pierwszego listu do Koryntian. Ukazana w nim miłość nie wykorzystuje drugiego człowieka. Jest to miłość cierpliwa, łaskawa i pełna zyczliwości. Miłość bez zazdrości, bez pychy, bez szukania własnego interesu.

Budowanie cywilizacji miłości oznacza utrwalanie na ziemi Królestwa Bożego. Wynika to jasno ze słów papieża: „W niniejszym liście pragniemy wspólnie wyznaczyć i głosić tę drogę, która poprzez życie małżeńskie i rodzinne wiedzie do Królestwa niebieskiego (por. Mt 7, 14). Jakże bardzo chodzi o to, ażeby «komunia osób» w rodzinie stawała się przygotowaniem do «Świętych Obcowania» w niebie” (LR, nr 14). Z tych słów papieża wynika, że komunია osób w rodzinie jest przygotowaniem i zapowiedzią komunii w niebie. Oznacza to, że rodzina realizuje podstawowy cel Kościoła, którym jest Królestwo Boże.

a) Królestwo Boże celem działalności Jezusa i Kościoła

Jezus rozpoczął swoją działalność słowami: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Głoszone przez Jezusa Królestwo, podobnie jak u proroków, jest panowaniem Boga polegającym na obecności wśród ludzi prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju. Królestwo Boże widziane od strony ludzi utożsamia się ze zbawieniem. Oznacza więc trwałe, wolne istnienie ludzkie, integralność i zgodność człowieka ze sobą samym oraz z innymi ludźmi. Takie pełne ludzkie szczęście możliwe jest tylko wtedy, gdy obejmuje ono najdalszą przyszłość. Głoszone przez Jezusa Królestwo posiada i tę cechę. Jawi się ono zatem jako rzeczywistość wyzwalająca całościowo człowieka i umożliwiająca mu bycie szczęśliwym³.

³ Por. P. Hoffmann, V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 60; E. Szeewc, *Pokój Chrystusa*, w: *Teologia pokoju*, red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1988, 25-68; Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie, zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. tenże, Lublin 1979, 9-44.

Panowanie Boga w świecie dokonuje się w Kościele i przez Kościół, słusznie więc można powiedzieć, że Kościół jest sposobem realizacji Królestwa⁴. Chociaż Kościół jest doskonale wyposażony, chociaż jest wyzwolony z niewoli „żywiół tego świata” (por. Ga 4,3), to jednak nie utożsamia się on całkowicie z Królestwem Bożym. Trzeba bowiem zauważyć, że zgodnie z nauką Jezusa, nie Kościół a Królestwo Boże jest ostatecznym celem historii zbawienia. Kościół jest tylko jego zaczątkiem. Królestwo Boże ma się dopiero w pełni zrealizować, o co Kościół prosi w *Modlitwie Pańskiej*.

b) Rola małżeństwa i rodziny w realizacji Królestwa Bożego

Małżeństwo i rodzina uczestniczą w urzeczywistnianiu się Kościoła jako wspólnota życia i miłości. Ideą centralną małżeństwa i rodziny a także ich podstawową misją w Ludzie Bożym jest miłość⁵. „Rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy”⁶. Wyrastają stąd cztery podstawowe zadania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej sformułowane przez Jana Pawła II w *Adhortacji Familiaris Consortio* (FC). Zadaniem tymi są: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa i uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła⁷. Wszystkie te zadania są ważne w budowaniu królestwa Nożego. Wydaje się jednak, że w świetle papieskiego Listu do rodzin najważniejsze z nich jest tworzenie komunii osób.

2. Obdarzanie człowieczeństwem

Sobór Watykański II nazywa rodzinę szkołą bogatszego człowieczeństwa (por. KDK, nr 52). Została ona bowiem pomyślana przez Boga jako instytucja pomagająca człowiekowi osiągnąć dojrzałość. Ta szczególna rola rodziny w promowaniu pełni człowieczeństwa znajduje obecnie coraz pełniejsze zrozumienie tak w Kościele jak też i poza nim. Do tej roli nawiązuje również Jan Paweł II w omawianym Liście do rodzin. Ojciec Święty uważa, że wkład rodziny w budowanie cywilizacji miłości dokonuje się głównie przez wychowanie (LR, nr 16). Istota wychowania zaś, według papieża, polega na wzajemnym obdarzaniu się człowieczeństwem. Jest to proces, który w rodzinie przebiega nieustannie, na wszystkich poziomach.

Papież odchodzi od tradycyjnego widzenia wychowania w rodzinie, które rolę wychowawców przyznaje rodzicom, dzieciom natomiast wyznacza rolę wychowan-

⁴ Por. R. Schnackenburg, *Die Kirche in Neuen Testament*, Bd. 1. *Von Jesus zur Urkirche*. Freiburg-Basel-Wien 1986, 165.

⁵ Por. J. Grzeskowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji Apostolskiej Familiaris Consortio Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrański, Lublin 1985, 78.

⁶ FC, nr 17.

⁷ Por. FC, nr 17.

ków. Personalistyczna wizja wychowania w rodzinie, ukazana w papieskim Liście, traktuje wszystkich jej członków równocześnie jako podmioty i przedmioty procesu wychowawczego. Dotyczy to najpierw rodziców, którzy wzajemnie obdarzają się ojcostwem i macierzyństwem. Pomagając sobie wzajemnie w stawianiu się pełniej mężczyzną i kobietą, kroczą wspólnie drogą ku ludzkiej dojrzałości. Dotyczy to także relacji rodziców do dzieci, od których otrzymują oni ciało i są wprowadzani w życie naznaczone prawdą i miłością. W ten sposób komunია obejmująca najpierw małżonków przenosi się na dzieci i przetrada się w komunię rodzinną. Ale również i dzieci pomagają rodzicom kochać bezinteresownie, przyczyniając się w ten sposób do pełniejszego urzeczywistniania się ich człowieczeństwa. W miarę upływu czasu, wspólnota rodzinna poszerza się obejmując coraz dalsze kręgi krewnych i znajomych, oddziałuje na kolejne pokolenia. Tworzy się w ten sposób coraz większy spłot wzajemnych więzi. „Małżeńska komunია poprzez genealogię osób staje się komunią pokoleń. Sakramentalna jedność dwojga, potwierdzona przysięgą przed Bogiem, utrwała się w tych pokoleniach. Trwa w nich” (LR nr 10). W ten sposób rodzina coraz pełniej przyczynia się do budowania cywilizacji miłości i ewangelizacji (LR, nr 16).

Papież nie zatrzymuje się tylko na skutkach dokonującego się w rodzinie procesu wychowawczego. Ukazuje On również jego metodę i kontekst w jakim się dokonuje. Podstawową metodą wychowania w rodzinie jest, według papieża, bezinteresowne dawanie i przyjmowanie daru. Tak wyraża się czynna miłość, która umożliwia człowiekowi rozwój i odnalezienie własnej tożsamości (LR, nr 11).

Procesem wychowawczym w rodzinie kierują sami rodzice i oni są zawsze głównymi wychowawcami. Wszystkie inne instytucje i osoby biorący udział w procesie wychowawczym mają wyłącznie charakter pomocniczy. Działają oni poniekąd „w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, w pewnej mierze nawet na ich zlecenie” (LR, nr 16). Proces wychowawczy prowadzi do tego momentu, kiedy młody człowiek przejmuje inicjatywę i zaczyna wychowywać się sam, korzystając z impulsów swojego środowiska. Doświadczenie uczy jednak, że samowychowanie jest kontynuacją procesu rozpoczętego przez rodziców.

Obdarzanie człowieczeństwem dzieci przez rodziców powinno rodzić u tych ostatnich postawę czci. Ponieważ jednak człowieczeństwem obdarzają również dzieci swoich rodziców, dlatego też rodzice winni są swoim dzieciom cześć i szacunek. Dotyczy to także pozostałych relacji wychowawczych. Również tych szkolnych, między uczniami i nauczycielami.

Tworzona przez rodzinę cywilizacja miłości łączy miłość naturalną z miłością pochodzącą od Boga. W ten sposób rodzina urzeczywistnia zamiar Stwórcy obdarowania człowieka uczestnictwem w swoim Boskim życiu (LR, nr 9). Dlatego też krzewienie takiej cywilizacji miłości oznacza utrwalanie na ziemi Królestwa niebieskiego.

3. Rodzina wzmacnia siły wewnętrzne człowieka

Nasza cywilizacja, według papieża, mimo licznych osiągnięć, jest cywilizacją chorą i stanowi źródło głębokich schorzeń człowieka. Dzieje się tak dlatego ponieważ cywilizacja ta została oderwana od prawdy o człowieku, prawdy o mężczyźnie i prawdy o kobiecie. Cywilizacja ta nie potrafi zrozumieć, czym jest miłość prawdziwa i piękna, na czym polega komunია małżeńska i rodzinna, czym jest rodzicielstwo odpowiedzialne i wychowanie w miłości poprzez bezinteresowny dar. Pod wpływem środków przekazu, zamiast szacunku i obdarzania bliźniego człowieczeństwem pojawia się pożądanie, które jest próbą przywłaszczenia sobie drugiego człowieka (LR, nr 29). Wobec tej dekadencji naszej cywilizacji potrzebne jest wzmocnienie „wewnętrznego człowieka”, które umożliwiłoby budowanie cywilizacji miłości.

a) Rodzina przyczynia się do rozwoju indywidualnego

Rozwój człowieka polega na zmianach zachodzących w nim. Rozwój ten może polegać na wzroście tkwiących w poszczególnym człowieku i należących do niego możliwości, albo też na pozyskiwaniu nowych możliwości pochodzących z zewnątrz. Owe zmiany stanowiące rozwój mogą dokonywać się w oparciu o własne siły lub też pod wpływem zewnętrznych impulsów i zewnętrznej pomocy. Mogą one zachodzić dzięki ukierunkowaniu się ku celowi wznioślejszemu i doskonalszemu niż własny. Rozwój powinien dotyczyć wszystkich dziedzin życia ludzkiego: sfery duchowej (rozwój idei i zrozumienia), sfery psychicznej (rozwój uczuć), dziedziny biologicznej⁸.

Celem rozwoju dla chrześcijanina jest urzeczywistnianie zamiaru Boga, który stworzył człowieka, aby on był Jego Obrazem (por. Rdz 1,26; 2,7). Każdy człowiek musi starać się zatem, aby być maksymalnie wolny i zdobyć wiedzę na temat swojej godności oraz celów swojego życia, zdolności i możliwości tkwiących w nim, aby określać swoje życie, współtworzyć społeczność i otwierać się na Boga⁹. Rozwój nie jest zatem tylko pojęciem świeckim, jest on również pojęciem religijnym. Dotyczy każdego człowieka. „Obdarzony rozumem i wolną wolą człowiek jest odpowiedzialny za swój rozwój, tak jak i za swoje zbawienie. Każdy – wspomagany, a niekiedy i krępowany przez wychowawców i środowisko – niezależnie od wpływów, jakim podlega, pozostaje głównym sprawcą swego pomyślnego lub nieszczęśliwego losu. Jedynie bowiem dzięki wysiłkowi własnego rozumu i woli, każdy może wzrastać w człowieczeństwie, nabierać wartości, doskonalić samego siebie”¹⁰. Tak rozumiany rozwój nie jest tylko szansą stojącą przed człowiekiem. Jest również obowiązkiem. Więcej nawet, „rozwój osobowy człowieka stanowi jak gdyby sumę naszych obowiązków”¹¹.

⁸ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 1.

⁹ Por. Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów (Populorum progressio)*, Paris 1968, nr 21. Por. także: *Entwicklungszusammenarbeit, Neues Lexikon der christlichen Moral*, red. H. Rotter, G. Virt, Innsbruck-Wien 1990, 143.

¹⁰ Encyklika *O popieraniu rozwoju ludów, dz. cyt.*, nr 15.

¹¹ *Tamże*, nr 16.

b) Destrukcja i autodestrukcja

Rozwój nie jest jedyną możliwością stojącą przed człowiekiem. Owa nieustanna przemiana, o której była mowa na początku naszych rozważań, może dokonywać się nie tylko na lepsze ale także na gorsze. Przed człowiekiem stoi zawsze niebezpieczeństwo dewiacji, degeneracji, a nawet destrukcji.

E. F r o m m podjął w połowie lat sześćdziesiątych badania na temat destrukcji i autodestrukcji. Impulsem do tego typu badań była narastająca przemoc i agresja tak w poszczególnych krajach jak też w skali międzynarodowej. Punktem wyjścia dla niego było przekonanie, że zachowania agresywne, destrukcyjne i sadyistyczne człowieka są zakorzenione w instynkcie wrodzonym. Było to godne z założeniami Z. Freuda, który już w latach dwudziestych poddał rewizji swoje twierdzenie o popędzie seksualnym i sformułował nową teorię, według której namiętność destrukcji (instynkt śmierci) jest tak samo potężna jak namiętność miłości (instynkt życia).

Po kilku latach badań, E. Fromm doszedł jednakże do przekonania, że jego założenie było fałszywe. Ponieważ stopień destrukcji ludzkiej rośnie w miarę rozwoju cywilizacyjnego, można stąd wyciągnąć wniosek, że agresja człowieka nie wynika z racji biologicznych czy ekonomicznych. Człowiek nie zabija drugiego człowieka, aby, podobnie jak dzieje się to w świecie zwierząt, zdobyć więcej środków do życia i w ten sposób zabezpieczyć sobie własną egzystencję. Człowiek nie dlatego jest agresywny, ponieważ w ten sposób może zapewnić sobie przetrwanie. Człowiek jest agresywny, że czerpie stąd satysfakcję psychiczną. Postawa destrukcyjna człowieka zakorzeniona jest w jego charakterze i dlatego jest to niejednokrotnie zakorzenienie trwalsze i mocniejsze od zakorzenienia w instynktach wrodzonych. Człowiek jest istotą szukającą nieustannie celów dla swojego życia, szuka elementu dramatycznego, ekscytacji. Jeżeli nie uda mu się znaleźć takiego celu na poziomie wyższym, celu, który by go pochłaniał i wyczerpywał jego możliwości twórcze, znajduje taki cel i sposób uszczęśliwiania siebie na poziomie niższym, tworzy dla siebie dramat zniszczenia¹². Powstającą w nim agresję kieruje ku sobie lub ku innym.

c) Rodzina skutecznym środowiskiem wychowawczym

Badania wykazują, że najbardziej skutecznym środowiskiem wychowawczym jest rodzina. Może ona być również środowiskiem najlepszym, o ile zachodzą w niej poprawne relacjach interpersonalne między poszczególnymi jej członkami; między rodzicami a dziećmi i odwrotnie. Poprawność i skuteczność procesu wychowawczego w rodzinie dobrze jest widoczna na przykładzie dyskutowanego dziś tzw. wychowania seksualnego. Młody człowiek otrzymuje w rodzinie modele podstawowych interseksualnych zachowań na przykładzie własnych rodziców, pozwala zobaczyć płciowość jako fragment życia ludzkiego w połączeniu z odpowiedzialnością za siebie i za

¹² Por. E. F r o m m, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1991⁸, 25.

bliskich, w harmonii z innymi poglądami i potrzebami człowieka¹³. Wychowanie seksualne w rodzinie jest ściśle połączone z wychowaniem do życia rodzinnego i wychowaniem moralnym. Posiada ono integralny charakter. Rodzice dają dziecku podstawy teoretyczne, przekazują wartości i chroniące je normy, uczą oceny, które zachowania są poprawne i godne pochwały, które zaś trzeba potępić i odrzucić. Ten proces wychowawczy dokonuje się od razu na kilku poziomach. Obok przekazywanych informacji i uzasadniających je racji, kształtowane są równocześnie uczucia. Dziecko razem z rodzicami akceptuje emocjonalnie lub dystansuje się do określonych sposobów zachowań. A próbuje je lub potępia. Równocześnie zaś razem z rodzicami powoli kształtuje własne postawy, nabywa umiejętności poprawnych zachowań, które można i trzeba nazwać cnotami¹⁴. Podobnie jak w tym przypadku przebiega proces wychowawczy w innych dziedzinach życia.

d) Rodzina przygotowuje do życia społecznego

W styczniowym numerze amerykańskiego pisma *Reader's Digest* znajduje się artykuł Daniela M o y n i h a n a zatytułowany *Krzyk w obronie mojego miasta*. Autor jest mieszkańcem Nowego Jorku, który bada to miasto na przestrzeni 50 lat. Pół wieku temu miasto było uboższe, ale bardziej czyste, bardziej bezpieczne, z lepszym systemem kształcenia, lepiej zarządzane. W roku 1943 dokonano tam 44 zabójstw, w roku 1992 – 1537. 50 lat temu było 74 dzieci opuszczonych, dziś 50 000 dzieci jest na utrzymaniu władz miejskich. 50 lat temu 3% dzieci rodziło się w związkach pozamałżeńskich, dziś 43%, a w niektórych środowiskach czworo na 5 dzieci rodzi się poza rodziną. Upadek miasta i państwa autor upatruje w rozkładzie życia rodzinnego. Dlatego też powrót do dawnej świetności możliwy jest, według niego, tylko poprzez umocnienie rodziny.

e) Udział rodziny w działalności ewangelizacyjnej

Rodzina będąc „małym Kościołem” uczestniczy w zadaniach Kościoła powszechnego. Ta odpowiedzialność rodziny „Kościoła domowego” może mieć charakter *an intra i ad extra*. Odpowiedzialność rodziny *ad intra* domaga się, aby „rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwie każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne” (KK 11). Oznacza to pomoc rodziców przy poznawaniu Boga, wprowadzenie w modlitwę oraz w liturgię Kościoła¹⁵. Wprowadzenie dzieci do życia wiarą, zakłada oczywiście praktykę wiary ze strony samych rodziców, dzielenia

¹³ Por. J. M c D o w e l l, D. D a y, *Why wait? What You Need to Know About the Teen Sexuality Crisis*, San Bernardino 1988⁸, 59.

¹⁴ Por. J. W. S t e u t e l, *Education, Motives and Virtues*, *Journal of Moral Education* 15 (1986)3, 181n.

¹⁵ Por. P. P o r e b a; *Rodzina chrześcijańska «małym Kościołem»*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. A d a m s k i, Kraków 1982, 189-190.

się wiarą, uczestnictwa w sakramentach, wspólnej modlitwy. W ten sposób małżeństwo stanie się drogą osobistej świętości a rodzina domowym sanktuarium¹⁶.

Odpowiedzialność rodziny *ad extra* jej partycypacją, udziałem w odpowiedzialności Kościoła za budowanie Królestwa Bożego. Oznacza to żywy udział we wspólnocie eklezjalnej, w ewangelizacji prowadzonej przez Kościół, w liturgii Kościoła, także w świadczeniu miłości bliźniego¹⁷. Rodzina powinna być zatem ewangelizowana, ale równocześnie powinna stać się podmiotem ewangelizacji. Jeżeli bowiem cały Lud Boży jest ludem kapłańskim, to również i ta jego najmniejsza częśćka. Jan Paweł II uważa, że przyszłość ewangelizacji zależy w dużej mierze od Kościoła domowego. Rodzina bowiem jest zdolna do przemiany społeczeństwa.

Wzmacnianie siły wewnętrznego człowieka możliwe jest dzisiaj przede wszystkim poprzez rodziny. Rodzina bowiem umożliwia prawdziwe odkrywanie człowieka. Rodzina jest najlepszym sposobem nauczania prawdziwej i pięknej miłości. To wzmacnianie wewnętrznego człowieka dokonuje się poprzez głoszenie pełnej prawdy o człowieku i rodzinie. Dziś jednak ważniejsze od głoszenia prawdy jest dawanie świadectwa. Bowiemy człowiek dzisiejszy, chętniej słucha świadków niż nauczycieli. Dlatego w Międzynarodowym Roku Rodziny Jan Paweł II wzywa wspólnoty rodzinne do dawania świadectwa o sobie współczesnemu światu.

ks. Wojciech Bołoz CSSR, Lublin

II. OMÓWIENIA

1. Nach Scheidung wieder verheiratet. Informationen. Reflexionen. Perspektiven. Wyd. R. Rüberg. Kevelaer-Bornheim-Düsseldorf 1993, s. 199.

Dla teologii, która rozważa trudny problem małżeństw niesakramentalnych pozostaje dręczące pytanie, w jaki sposób można udzielić pomocy tym, którzy po niepowodzeniu pierwszego małżeństwa zawarli nowy związek? Kościół przez wieki spełnia misję przepowiadania autentycznej moralności chrześcijańskiej; musi więc wymagać, żeby ludzie żyli zgodnie z przykazaniami Bożymi, żeby zachowali wierność swojemu małżeństwu. Kościół broniąc zawsze zasady nierozzerwalności małżeństwa, zdawał sobie sprawę, że życie ludzkie niesie ze sobą przypadki, których rozwiązanie należałoby traktować bardzo indywidualnie.

W związku z tym powstaje dla teologów trudne pytanie, czy i w jakim stopniu Kościół katolicki wierny własnej tradycji może dopuszczać do sakramentów świętych osoby rozwiedzione i zawierające nowe związki? Wielu z teologów i wiernych chcieliby zmiany i nowej interpretacji dotychczasowej praktyki. Te zmiany mogłyby – według niektórych – pójść w następujących kierunkach. Albo należałoby pozwolić partnerowi z małżeństwa, które się rozpadło, na nowy ślub kościelny (praktyka, pod pewnymi warunkami Kościoła Wschodniego), albo też uznać za moralnie dobre

¹⁶ Por. FC, nr 55n.

¹⁷ Por. G. G a t t i, *Morale matrimoniale e familiare*, art. cyt., 315.

współzycie seksualne między małżonkami w drugim małżeństwie, o ile nie mogą powrócić do pierwszego partnera ani też porzucić drugiego. Odnośnie do drugiej możliwości powstaje pytanie, czy nie należy poważnie rozważyć możliwości przebaczenia winy temu, kto się jej dopuścił i kto za nią żałuje, uwzględniając zwłaszcza tych, którzy nie czują się odpowiedzialni za rozpad własnego małżeństwa.

W dyskusjach teologicznych i pastoralnych nad zagadnieniem ponownego małżeństwa osób rozwiedzionych i ich miejsca w Kościele (w tym również udziału w sakramentach świętych) nie podaje się nauki Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa. W tej dyskusji chodzi o inne zagadnienie: co Kościół może uczynić, gdy jakieś małżeństwo zupełnie się rozpadło i to nawet bez osobistej winy? Czy konieczność życia samemu i to czasem po kilku czy kilkunastu latach małżeństwa nie wykracza poza możliwości wielu ludzi? Czy nie zmusza się niektórych ludzi do aktów wprost heroicznych, nakładając na nich ciężary nie do uniesienia? Czy z nauki Chrystusa i nierozzerwalności wynika absolutnie jednoznacznie, iż małżeństwa rozdzielić w ogóle nie można, czy też może oznacza, że nie powinno się go rozdzielać?

Teologowie i kanoniści rozważają te wszystkie problemy i coraz wyraźniej i głośniej próbują znaleźć jakieś konstruktywne rozwiązanie. Nie zadawają się jedynie stwierdzeniem, że osoby żyjące w powtórny związku małżeńskim nie są tym samym wypisani z Kościoła. Broniąc z jednej strony wymagań stawianych przez Chrystusa, biorą oni z drugiej strony pod uwagę fakt istnienia dużej liczby małżeństw od dawna i ostatecznie rozbitych. Poszukują oni możliwości zaakceptowania a przynajmniej tolerowania nowej wspólnoty życia, nawet gdyby osłabione zostało przez to owo radykalne wymaganie chrześcijańskie. Nie chodziłoby w tym wypadku jedynie o powszechną tolerancję, ile o znalezienie drogi dopuszczenia tych małżeństw do sakramentów, których oni tak bardzo pragną i potrzebują. Tym bardziej, że ich nowy związek w ciągu dłuższego czasu sprawdził się pod każdym względem i nawet w opinii wielu uchodzą oni za małżeństwo wzorowe.

W nurt tej dyskusji pragnie włączyć się wydawca książki *Nach Scheidung wieder verheiratet* (Po rozwodzie znowu poślubieni. Informacje, refleksje, perspektywy) Rudolf R ü b e r g, który we wstępie zaznacza, że Kościół musi wziąć na serio pod uwagę dramatyczne głosy osób żyjących w powtórnych związkach małżeńskich i wskazać im perspektywę pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Książka mająca charakter bardziej pastoralny, pragnie ukazać prawdziwe dylematy sumienia osób rozwiedzionych oraz obowiązek troski pasterskiej całej wspólnoty kościelnej zarówno nad rozwiedzionymi jak też nad ich dziećmi.

Artykuły, zawarte w tej książce, zdają się obejmować głównie dwa aspekty omawianego zagadnienia, a mianowicie: 1). kryzysową sytuację małżeństwa i rodziny w kontekście różnych przemian społecznych i psychologicznych, która prowadzi ostatecznie do licznych rozwodów, 2). możliwości uczestnictwa rozwiedzionych w życiu Kościoła z ukazaniem także ich specyficznej drogi zbawczej. Chodzi więc o to, ażeby z jednej strony pozostać wiernym Słowu i przykładowi Jezusa, z drugiej zaś wyrazić nieskończone miłosierdzie Boże, które ma także swoje odniesienie do chrześcijan pozostających w powtórny związku małżeńskim.

Należy jeszcze raz podkreślić, że wszystkie teksty tej pozycji mają wydźwięk wybitnie pastoralny. Oto główne artykuły: G. Weber: *Doświadczenia proboszcza*; K. Lehman: *Nierozzerwalność małżeństwa i duszpasterstwo osób rozwiedzionych i powtórnie związanych małżeństwem*; P.M. Zulehner: *Rosnące znaczenie małżeństwa*; J. Römel: *Kościół i drugie małżeństwo – wiara chrześcijańska pomocą dla osób w powtórnych związkach małżeńskich?*; B. Häring: *Sakrament-Prawo i Ekonomia zbawcza*; A. Kalis: *Ekonomia zbawcza jako zasada wolności*; H. Müller: *Miłosierdzie Boże w prawodawstwie Kościoła?*; G. Lachner: *Teologiczne i pastoralne przesłanki troski o osoby żyjące w powtórny związku małżeńskim*; E. Mackshheidt: *Troska duszpasterska wspólnoty parafialnej o dzieci z rozbitych małżeństw*; B. Liss: *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych*. Ponadto w książce tej zamieszczono wnioski końcowe Konferencji teologów pastoralistów języka niemieckiego oraz stanowisko „Związku Rodzin” katolików niemieckich w Bawarii w kwestii małżeństw rozwiedzionych.

Zdecydowana większość wyżej wymienionych autorów kieruje się jedynie duszpasterską troską i pragnieniem przyścia z pomocą ludziom zranionym w małżeństwie i rodzinie z powodu ich powtórnego związku. Wychodzą oni słusznie z założenia, że Kościół musi wszystkim ludziom głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu i ukazywać drogę miłości Boga i miłości między mężczyzną i kobietą (G. Weber; G. Lacher). Z tej racji nie może Kościół, ani wspólnota wiernych izolować się od tych, którym życie skomplikowało się przez rozwód i ponowny związek małżeński.

Szczególna troska pasterska okazywana rozwiedzionym i powtórnie żyjącym w związkach małżeńskich nie oznacza w żadnym wypadku, że Kościół uznaje ich drugi związek za ważny i generalnie dopuszcza te osoby do sakramentów świętych (K. Lehman). Niemniej jednak nie można tych ludzi uważać za niepełnych członków wspólnoty kościelnej, gdyż oni pozostają w tej wspólnocie i jako jej członkowie mają wszystkie prawa nawet wtedy, kiedy z niektórych nie mogą czasowo korzystać (K. Lehman, J. Römel, B. Häring). Tym małżonkom nie można w żadnym wypadku odmawiać realnej możliwości uświęcenia i zbawienia. Mówi o tym zresztą Adhortacja *Familiaris consortio* zachęcając równocześnie duszpasterzy do objęcia szczególną troską te małżeństwa (nr 84).

Interesujące są rozważania na temat praktyki i duchowości Kościoła Wschodniego odnośnie do możliwości powtórnego związku małżeńskiego. Przypomina się, że Kościoły Wschodnie opierając się na „klauzuli Mateuszowej” (5,32,19,9 – „z wyjątkiem nierządu” – i Tradycji niektórych Ojców Kościoła nie pozbawiały prawa do nowego związku niewinnej osobie, niezastulonej porzuconej przez współmałżonka. Kościół Wschodni usprawiedliwia taką interwencję władzy kościelnej w sprawy małżeńskie przez odwołanie się do tzw. „zasady ekonomii”, tzn. postawy zrozumienia i miłosierdzia wobec chrześcijan, którzy na skutek wyjątkowego splotu okoliczności życiowych doznaliby szkody, gdyby byli zobowiązani do spełnienia ogólnie istniejącej normy. W teologii prawosławnej rozwód jest tylko dyspensą udzieloną niewinnej stronie w ściśle określonych przypadkach, z motywu czysto pastoralnej troski i na mocy tego, co prawosławni nazywają zasadą „ekonomii”, a co oznacza dyspensę lub

też pobłażliwość. Dyspensa ta nie wyklucza zasady nierozzerwalności małżeństwa. Jest ona włączona w jej służbę, podobnie jak dyspensa od małżeństw ważnych i dopełnionych, udzielana w Kościele katolickim na mocy przywileju Pawłowego (B. Häring, A. Kalis, H. Müller).

W wielu wypadkach staje się jasnym, że rozwiedzeni, żyjący w powtórnym małżeństwie, nieważnym ze stanowiska Kościoła, nie mogą się rozejść bez większej szkody dla swego partnera oraz swych dzieci. Ci jednak ludzie usiłują wieść życie po chrześcijańsku. Powstaje więc pytanie, czy ci ludzie, którzy teraz czynią wszystko jak najlepiej i okazują żal za popełnione grzechy, nie powinny być wyrażściej włączeni do Kościoła, a nawet dopuszczeni do Eucharystii. Powołując się na naukę i przykład Chrystusa podkreśla się, że On nie chce nakładać ciężarów nie do uniesienia. Kościół ma być nie tylko stróżem etycznych i radykalnych wymagań Jezusa, ale także zarządcą Jego miłosierdzia (H. Müller, G. Lachner, J. Römetl). Uwzględnienie ludzkiej słabości nie jest równoznaczne z akceptacją cudzołóstwa, jest raczej możliwością przebaczenia, które głosi, że w obliczu miłosierdzia nie zabraknie miłości Boga w nowej rzeczywistości małżeńskiej, przeżywanej po chrześcijańsku (H. Müller, G. Lachner, B. Liss).

Niewątpliwą wartością książki jest ukazanie złożoności problematyki małżeństw niesakramentalnych. Przedstawiając doniosłe znaczenie małżeństwa i rodziny zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym wskazano równocześnie, że wspólnota małżeńska jest również instytucją podatną na przeobrażenia, zmiany. Dzieje się tak z prostego faktu, że tworzą je żywe osoby, ludzie o określonych cechach indywidualnych, charakterologicznych, dysponujący różnym doświadczeniem, wiekiem, kulturą, wiedzą i postawą moralną. Tak samo podjęta w młodym wieku decyzja „raz na zawsze” wskutek osobowej niedojrzałości staje się potem ciężarem nie do uniesienia. Powstające kryzysy i za tym idące ludzkie dramaty we wspólnocie małżeńskiej nie są jedynie nie sprawdzonym przypuszczeniem. Byłoby brakiem realizmu przeoczyć tego rodzaju fakty. Co więcej, za takimi kryzysami postępują niezawodnie osobiste nieszczęścia małżonków, sieroctwo społeczne dzieci, szkody społeczne i zawodowe.

Temu ludzkiemu dramatowi i bolesnemu wołaniu żyjących w rozbitych małżeństwach pragnie ta książka – w praktyce życia duszpasterskiego – przyjść z pomocą. Co Kościół może i powinien uczynić z tymi rozbitymi, katolickimi małżeństwami? Co mają uczynić zwłaszcza duszpasterze w konfesjonale i poza nim, kiedy spotykają się z tak wielkim głodem u tych ludzi świętości i Eucharystii. Nie wolno przecież pozostawić tych wiernych bez żadnej troski i sensownego rozwiązania ich problemów w kontekście wiary, skoro Chrystus pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Co można im zaproponować, skoro nie może być brane pod uwagę ani spowodowanie rozejścia się cywilnego związku małżeńskiego, ani też pogodzenie rozbitego małżeństwa katolickiego?

W sumie książka nie daje jednoznacznych odpowiedzi na wiele drastycznych i dramatycznych pytań kierowanych przez osoby z powtórnych związków małżeńskich pod adresem Kościoła. Nie podjęto też w tej książce podstawowego problemu, a mianowicie możliwość dopuszczenia tych osób do Eucharystii. Sugestie i propozycje, jakie z całości omawianej pozycji wynikają, można by sprowadzić do trzech.

1) Każdy przypadek należy oceniać indywidualnie. Nie można wszystkich rozwiedzionych traktować jednakowo i wszystkich uważać za cudzołóżników. W ocenie moralnej należy dopuścić do głosu samych zainteresowanych i oni sami winni ujrzeć siebie w kontekście historycznym i osądzić, na ile ich życie w powtórny małżeństwie jest poprawne, a na ile grzeszne.

2. Prawda o miłosierdziu Bożym przypomina Kościołowi, który jest sakramentem zbawienia dla wszystkich ludzi, iż należy wyjść na przeciw także tym, którzy pragną się nawrócić i żyć Ewangelią. Według Ewangelii człowiek może zaczynać ciągle od nowa, niezależnie od swoje przeszłości. Dlatego także ci, dla których pierwsze małżeństwo okazało się niepowodzeniem i życiową krzywdą nie powinni być odseparowani od wszystkich istotnych środków uświęcenia.

3. W duszpasterstwie osób rozwiedzionych należy wziąć pod uwagę praktykę i duchowość Kościoła Wschodniego w tej materii. Kościół ten dopuszcza pewną tolerancję w oparciu o tzw. „zasadę ekonomii”, tak że rozwód i ponowne małżeństwo są dozwolone w wypadku niewierności któregoś z małżonków. Tradycja Wschodnia wychodząc, jak się wydaje, bardziej niż Zachód z egzystencjalnego punktu widzenia, dostrzegała i dostrzega ogromne problemy człowieka niewinnie porzuconego w małżeństwie. Uznano, że Kościół nie może nie mieć możliwości ochrony niewinnego małżonka przed konsekwencjami grzechu jego partnera. Stała natomiast wstrzeźliwość, związana ze stanem doskonałości, nie może stać się karą, zobowiązującą nakładaną na kogoś wskutek zdrady współmałżonka. „Ekonomia” to zasada zrozumienia i miłosierdzia wobec chrześcijan, którzy na skutek wyjątkowego splotu okoliczności życiowych doznaliby szkody, gdyby byli zobowiązani do wypełnienia dożgonnej wstrzeźliwości po opuszczeniu przez współmałżonka.

Książkę niniejszą należy odczytywać jako jeszcze jeden głos w dyskusji nad miejscem w Kościele osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach małżeńskich. Rozpatrywana z duszpasterskiego punktu widzenia posiada ona swoją wartość, gdyż ujmuje realia ludzkie i nieśmiało sugeruje rozwiązanie tak bardzo trudnego problemu. Treści tam zawarte nacechowane są ogromną dozą nadziei i miłosierdzia Bożego. Apeluje się do małżonków rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach, że oni nie są chrześcijanami „drugiej kategorii”, że są w „domu”, tj. w Kościele i jako prawni członkowie tego „domu” mają na równi przywileje z innymi. Pozycja ta stanowić może także nowy impuls do dalszych, bardziej konstruktywnych poszukiwań nad możliwością przystąpienia tych małżonków do sakramentów świętych.

ks. Paweł Góralczyk SAC, Ołtarzew

2. Ks. Ireneusz Mroczkowski, Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała, Płock 1994, ss. 303.

Nowa pozycja książkowa, którą otrzymuje polski czytelnik z zakresu etyki i teologii moralnej stanowi rozprawę habilitacyjną, znanego i liczącego się w Polsce moralisty – ks. I. Mroczkowskiego. Ks. I. M r o c z k o w s k i wychodzi z pewnego

faktu obserwacyjnego, a mianowicie, że teolog nie może dzisiaj pozostać milczącym na współczesne zainteresowanie ciałem, widoczne w kulturze masowej oraz w takich naukach, jak psychologia, neurobiologia czy medycyna. Nie można także budować teologii ciała bez teologiczno-moralnych założeń, bez zajęcia stanowiska wobec roli nauk o człowieku i bez uwzględnienia specyfiki teologii moralnej chrześcijańskiej. Obok tych pozytywnych wyzwań, do zajęcia się zagadnieniem „teologii ciała” skłoniły także Autora racje negatywne. Bowiem dla wielu współczesnych biologów, cybernetyków i fizyków ciało ludzkie jest tylko robotem, kierowanym przez mózg. W tym znaczeniu masowa kultura telewizyjno-reklamowa wykorzystuje ciało do manipulowania ludzkimi popędami, zaś przemysł pornograficzny karmi się nadmiernie rozbudzoną zmysłowością ludzi.

Ks. I. M r o c z k o w s k i zauważył trafnie, że nie da się przejść od twierdzeń współczesnych biologów, psychologów czy lekarzy do sensownego mówienia o ciele ludzkim, bez solidnej antropologii w wydaniu personalistycznym. Autor uważa, że „właściwe zrozumienie natury osoby ludzkiej jest kluczem do właściwego zrozumienia ciała człowieka” (s.12). Wyjaśnia on dalej, że ciała ludzkiego nie można ujmować tylko w kategoriach biologiczno-przyrodniczych, tak jak nie można nie uwzględniać biologiczno-psychicznych właściwości osoby. Wyjściem z tej trudności nie jest ani zanurzenie się w biologii, ani też radykalna ucieczka od niej w jakiś idealny platonizm. Autorowi będzie chodziło więc o właściwe określenie relacji między duszą i ciałem, które nie podlegałoby zarzutowi biologizmu i angelizmu. Za najważniejszą płaszczyznę filozoficzną, która pozwoliłaby uniknąć tych niebezpieczeństw, uznał on wersję personalizmu w wydaniu Kard. K. Wojtyły, z jego racjonalno-fenomenologiczną metodą. Autor opowiada się więc za przyjęciem tzw. „antropologii adekwatnej”, która stara się zrozumieć i tłumaczyć człowieka w jego istotowej zawartości, unikając redukcjonizmu typu przyrodniczego, jak i idealistycznego. Filozoficzna interpretacja ciała ma stanowić – według autora – właściwy grunt do przejścia w kierunku teologicznej interpretacji. Stąd zasadny jest podtytuł rozprawy: „Moralne aspekty teologii ciała”. Za główny cel rozprawy uważa on ukazanie moralnych podstaw i wydobycie konsekwencji etycznych z teologii ciała (s. 17). Będzie więc chodziło Autorowi nie tyle o sam opis cielesności, lecz o podkreślenie cielesnego wyrazu osoby, która stworzona na obraz Boży jest powołana do uczestnictwa w Misterium Ciała Chrystusa. Odpowiedni dobór literatury filozoficznej i teologicznej pozwolił autorowi podzielić rozprawę na trzy części.

W I części – filozoficznej – ks. I. Mroczkowski wychodzi od pytań współczesnych filozofów ciała: Nietzschego, Merleau-Ponty’ego oraz przedstawicieli niemieckiej antropologii filozoficznej. Wyniki ich refleksji nad ciałem przestrzegają przed naturalizowaniem i biologizowaniem człowieka. Pozwalają jednak stwierdzić, że wyjątkowości biologicznej ludzkiego ciała towarzyszy niezwykle życie uczuciowe oraz zdolność do odwołania się do prawdy i miłości. Dla autora – w tej części refleksji filozoficznej – staje się jasne, że człowiek może zrozumieć działania biologii w sobie i zintegrować ją z sensem własnego życia. W tym też znaczeniu płaszczyzna biologiczna i duchowa łączą się w koncepcji osoby, która w części filozoficznej została zdefiniowa-

na jako „całość życia człowieka w ciągłym stawianiu się mojego obrazu w podmiotowości «ja»”. W podmiotowości tak zdefiniowanej osoby może człowiek podjąć odpowiedzialność za swoje życie. Samostanowienie siebie w „ja” nie może nastąpić bez pokonania napięcia między centralnością „ja” i ekscentrycznością jego otwarcia na świat i nieskończoność. Stąd też – zdaniem Autora – nie ujmują adekwatnie ludzkiej cielesności ani ci, którzy twierdzą, że człowiek jest ciałem, ani też ci, którzy uważają, że człowiek ma ciało. Człowiek posiada swoje ciało o tyle, o ile potrafi odkryć podmiotowość w przedmiotowości ciała. Pomagają mu w tym uczucia, nastroje i namiętności, przy czym najważniejsze jest tutaj zaufanie podstawowe, które towarzyszy samowiedzy i świadomości człowieka. W tak rozumianej osobie cielesność wyraża – zdaniem Autora – znacznie więcej, niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w świecie, czasie i historii. Przejawia się w trudzie istnienia, mimo lęku przed śmiercią, winą i bezsensem oraz w męstwie bycia przez zdolność do totalnego oddania się Temu, który ma moc zabezpieczyć osobowe „ja”.

W drugiej części rozprawy autor dokonał korelacji między refleksją filozoficzną i teologiczną na temat cielesności człowieka. Chodziło w tej części rozprawy o przedstawienie antropologii biblijnej, która ujmuje jedność psychofizyczną człowieka poprzez wzajemne odniesienia *bāšār, rūah i nefes*. Każde z tych pojęć, określających człowieka, wyraża całość egzystencji ludzkiej z właściwego sobie punktu widzenia. *Bāšār* wyraża zewnętrzną postać, *nefes* – siłę życiową, zaś *rūah* – twórczą siłę, która pochodzi od Boga. Ks. I. Mroczkowski starał się wnikliwie ukazać, że antropologia starotestamentalna ujmuje człowieka jako całość ożywioną. Człowiek jest ciałem, ożywionym duchem życia. Dusza nie zamieszkuje w ciele, lecz wyraża się poprzez ciało. Po tej samej linii należy – zdaniem autora – interpretować stanowisko św. Pawła, wyrażone za pomocą słów: *sarx, soma i pneuma*. *Sarx* określa to, co ziemskie i ograniczone, natomiast *pneuma* to, co niebieskie, należne Bogu i otwarte na Boga. *Sarx* i *pneuma* określają człowieka wskazując na dwa sposoby jego egzystencji: ziemski – cielesny oraz niebieski – otwarty na Ducha Świętego. Znaczenie natomiast słowa *soma* bliskie jest pojęciu osoby. Przy czym nie chodzi tu o osobę rozumianą indywidualistycznie, zamkniętą w sobie. *Soma* wyraża relację zarówno do siebie, jak i do innych.

Po filozoficznych i teologicznych refleksjach na temat osoby i cielesności człowieka autor przechodzi w trzeciej części rozprawy, do moralnych konsekwencji tych ustaleń. Uwzględniając starotestamentalną wypowiedź o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Pawłową wizję Chrystusa jako obrazu Boga Niewidzialnego. Autor ukazuje możliwość wypełnienia tajemnicy osoby poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Ludzka potrzeba zaufania znajduje tutaj wypełnienie w Bogu, który umożliwia samostanowienie człowieka, mimo lęku przed pustką i bezsensem, winą i potępieniem oraz śmiercią i przemijaniem. Ks. I. Mroczkowski w oparciu o wcześniejsze filozoficzno-teologiczne ustalenia, deklaruje, że tylko poprzez takie życie człowiek – jako obraz Boga – staje się świadomym miejscem działania Stwórcy. Ludzka osoba, w całym bogactwie swej cielesności, jest znakiem obecności Boga w świecie (sakramentalny wymiar ludzkiej egzystencji).

W teologiczno-moralnej refleksji nad ciałem nie mógł autor pominąć prawdy o podstawowym załamaniu w naturze ludzkiej, jakim jest grzech oraz z tym faktem związane zagadnienie: poźdliwosci, przeżycia winy i plciowosci. Wraz z grzechem – przypomina ks. I. M r o c z k o w s k i – zrodzilo się w człowieku napięcie między zamknięciem w sobie i otwarciem na Boga. Ciało pożąda przeciw duchowi (por. Ga 5,17). To pożądanie ciała realizuje się we wszystkich sferach egzystencji ludzkiej. Ostatnim obszarem etycznej refleksji nad cielesnością osoby jest dla Autora tajemnica cierpienia, śmierci i zmartwychwstania. Ukazano tutaj nie tylko psychiczne stany związane z bólem i cierpieniem, lecz przede wszystkim zwrócono uwagę na to, że cechą chrześcijańskiej odpowiedzi na cierpienie i śmierć jest Krzyż Chrystusa, na którym dokonano się odkupienie samego cierpienia. Chrześcijaństwo ukazuje zawsze Boga-Człowieka, który cierpi, umiera i zmartwychwstaje. Cielesność wyraża zawsze sposób i warunek życia osoby, która również cierpi i umiera. Zmartwychwstanie oznacza w tej perspektywie wypełnienie do końca obrazu Bożego w człowieku. Zaś źródłem dynamiki zmartwychwstania nie jest „nadprzyrodzona” fizyka, lecz miłość otrzymana od Boga Życia.

Książce ks. I. Mroczkowskiego należy postawić wysoki stopień oceny. Jest ona rezultatem bardzo śmiałego i samodzielnego podejścia do problemu, który dręczył zawsze teologów moralistów, a mianowicie adekwatnym ujęciem natury osoby i sensu ciała ludzkiego. Teologów nurtowało zawsze pytanie, jaki jest moralny kształt osoby w kategorii jej naturalnej kondycji, w mowie ciała? W bogaty nurt dyskusyjny poświęcony tym zagadnieniom, włącza się ks. I. Mroczkowski suponując i pragnąc tej supozycji dowieść, że sięgając do filozoficznej i teologicznej tradycji można nie tylko ocenić wyniki współczesnych nauk o człowieku, ale wnieść swój oryginalny wkład w kształtowanie prawdziwej kultury ciała. Autor nie ukrywa, że dzisiejsze zainteresowanie ciałem człowieka – i to przez wiele dyscyplin naukowych – musi znaleźć swoje miejsce także w refleksji teologicznomoralnej. Ciało bowiem jest źródłem doznania, poznania, myślenia i doświadczenia samego siebie. Opisy i analizy ciała ludzkiego ujmowane od strony biologicznej czy psychologicznej nie mogą oddać całej prawdy o naturze ludzkiej. Do właściwego zrozumienia ciała ludzkiego niezbędna jest „adekwatna” antropologia i to zarówno filozoficzna, jak też i teologiczna. Bez ich pomocy wszelkie rozważania o cielesności człowieka prowadzą do pustki aksjologicznej, której najłatwiej wypełnić ustępstwem na rzecz biologizmu.

Niekwestionowaną zasługą autora pozostanie fakt, że on na tą skalę przybliżył środowisku teologów moralistów polskich zwartą koncepcję osoby i cielesności, uwzględniając przy tym wyniki badań i analiz takich szkół filozoficznych, które w refleksji nad cielesnością człowieka nie pomijają ludzkich zachowań poznawczych, dążeń i przeżyciowych. Co więcej, wyniki tych ustaleń zostały poddane konfrontacji z biblijnym rozumieniem ciała. Uwzględniając w fenomenologicznym opisie liczne uwarunkowania natury biologicznej i psychologicznej człowieka, jak również odwołując się do antropologii adekwatnej, Autor konsekwentnie realizował swój cel badawczy jako teolog-moralista. Powiązanie tez empirycznych oraz filozoficznych z teologicznymi nie jest sprawą łatwą i bardzo często dochodzi w takich zabiegach

naukowych do wszelkiego rodzaju redukcjonizmu. Dobór przez autora właściwej antropologii, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej pozwolił mu na uwzględnieniu w swych rozważaniach o cielesności człowieka tego wszystkiego, co dzisiejsza nauka mówi o popędzie, poczuciu winy, seksualności czy bólu. Stanowi to niewątpliwie wzbogacające spojrzenie na osobę ludzką w jej teologicznym wymiarze.

Wydaje się jednak, że autor ze zbyt wielką sympatią i trochę bezkrytycznie referuje poglądy niektórych filozofów i teologów. Na s. 55 cytuje K. Wojtyłę: „Naprzód poznajemy, że człowiek jest osobą”. Krytycy K. Wojtyły (np. J. Kalinowski, M. Gogacz) wyraźnie ukazali, że jest to jedynie pobożne życzenie K. Wojtyły. Człowiek wprawdzie doświadcza bezpośrednio samego siebie, swojej podmiotowości w działaniu, ale rozpoznanie siebie jako osoby dokonuje się dopiero na drodze refleksji metafizycznej nad człowiekiem. W dalszych rozważaniach autor zestawia ze sobą różne stwierdzenia K. Wojtyły nie biorąc pod uwagę specyfiki (a także niejasności) jego terminologii. I tak np. nie dość jasno posługuje się pojęciem podmiotowości. W *Osoba i czyn* K. W o j t y ł a rozróżnia podmiotowość przeżyta („ja” – osoba) od podmiotowości ontycznej (suppositum). Suppositum w odniesieniu do człowieka rozumie on inaczej niż św. Tomasz). K. Wojtyła używa pojęcia natura człowieka w znaczeniu fizycznym i metafizycznym. Natomiast ks. I. Mroczkowski w zestawionych stwierdzeniach K. Wojtyły pomieszał te znaczenia. I tak np. na s. 56 czytamy: „W podmiocie dochodzi do integracji osoby i natury w człowieku”. U K. Wojtyły chodzi w tym przypadku o podmiot jako suppositum, a termin „natura” jest tutaj użyty w znaczeniu cielesności. Z tego zdania wyciąga się wnioski na temat możliwości uchwycenia roli ciała w osobie i przytacza wypowiedź Wojtyły, w której jest mowa o integracji metafizycznej natury ludzkiej w osobie i przez osobę, a więc w podmiocie pojętym szerzej niż suppositum. Wydaje się, że autor połączył ze sobą dwa stwierdzenia K. Wojtyły, których przyszły Papież często używa, ale w różnym jednak znaczeniu.

W I części rozprawy, w filozoficznej interpretacji ciała, autor nagromadził bardzo wiele, zresztą cennych, informacji. Rodzi się jednak pytanie, czy te opisy, pochodzące z różnych szkół, o różnych założeniach teoriopoznawczych i metafizycznych można ze sobą zestawić, zsumować w tym celu, ażeby stworzyć całościową definicję osoby? I tak dla przykładu omawia autor przeżycia uczuciowe w ujęciu D. von Hildebranda. Dzieli je na cztery kategorie. D. von Hildebrandowi w fenomenologicznym opisie przeżyć uczuciowych nie chodziło wcale o opis podmiotowości osoby, lecz o ukazanie różnych form odpowiedzi osoby na świat wartości. Przede wszystkim chciał on dowiedzieć, że uczucia (zwłaszcza miłość) stanowią w człowieku najgłębszą, duchową odpowiedź na wartość.

We wstępie do II części rozprawy autor deklaruje, że chodzi mu tutaj o „syntetyczny opis ciała i jego funkcji w działaniu ludzkim” (s. 94). Teolog moralista tego właśnie oczekuje. Wydaje się jednak, że zarówno w I części, jak i w II części rozprawy zbyt skąpo ukazano osobę ludzką, jako „byt moralny”. Autor pozostał bardziej na płaszczyźnie: „jak jest”. Osoba ludzka doświadcza siebie, również ze „powinna”. Można to było ukazać zarówno w egzystencjalno-fenomenologicznych

opisach, jak również w interpretacji teologicznej. Biblijne wyjaśnienie cielesności bez odniesienia do osoby jako bytu moralnego grozi popełnieniem błędu naturalistycznego, polegającego na trudnościach przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien”.

Trudno odmówić autorowi finezji w prowadzonej przez niego analizie. Operuje niełatwym materiałem typu metodologicznego, doktrynalnego, w dodatku kroczy szlakiem mało uczęszczanym wśród moralistów polskich. Wyczuwa się jednak w pracy brak precyzji pojęć. Właśnie ich nieostrość, określone niedopowiedzenia, powodują wątpliwości czytelnika. Nieostrość ta, jak się wydaje, spowodowana jest tym, że autor dane pojęcie, wzięte z języka biblijnego, fenomenologicznego, psychologicznego używa zamiennie. Tego rodzaju zabieg wydaje się niesuszny i mylący. Chodzi o takie pojęcia, jak: samoświadomość, samoposiadanie, samoafirmacja, instynkt, moralność – moralny, popęd, wina – przeżycie winy, pożądlivość, wstyd itd. Należy jednak być sprawiedliwym i stwierdzić, że solidność z jaką Ks. I. M r o c z k o w s k i potraktował swe zadanie w zakresie moralnego wymiaru teologii ciała sprawiła, iż w wyniku jego rozprawy polska teologia otrzymała dorobek, który może stanowić podstawę dla nowych przemyśleń metodologicznych i merytorycznych w tym przedmiocie.

Wątpliwości, pytania czy niepokoje, podnoszone w sensie merytorycznym jak i częściowo metodologicznym w niczym nie przekreślają waloru naukowego tej pozycji. Po części płyną one ze zderzenia innej koncepcji prezentowania problemu od tej, do jakiej przywykł czytelnik. Zawsze występuje u odbiorcy pewien stopień grawitacji ku myśleniu naukowemu, kiedy pojawia się nowe podejście metodologiczne, wymagające innych narzędzi poznawczych. Jako osiągnięcie naukowe ks. I. Mroczkowskiego uznać należy próbę wprowadzenia do badań nad cielesnością człowieka ogromnego materiału z zakresu biologii, psychologii, filozofii i teologii. Wydaje się, że autor sprostął trudnościom, jakie sprawia spotkanie teologa moralisty z tak obfitym materiałem. Cenne jest to tym bardziej, że w płaszczyźnie analiz nad osobą ludzką i cielesnością ks. I. Mroczkowski potrafi odnieść się krytycznie do niektórych bałwochwalczych teorii i przekonywująco zająć własne stanowisko.

ks. Paweł Góralczyk SAC, Oltarzew

3. Jean-Louis Brugues Dictionnaire de morale catholique,

Édition C.L.D.,

Chambray-lès-Tours 1991, ss. 473.

Nawet w najbardziej prostych formach porozumiewania się między ludźmi niezwykle ważną rolę pełnią określone zwroty i pojęcia. Jeszcze większe znaczenie posiada to w poznaniu naukowym i w języku tam stosowanym. Zaniedbanie troski o precyzję używanych pojęć najczęściej utrudnia, bądź wprost uniemożliwia porozumiewanie się między ludźmi, dając często początek błędom w myśleniu i działaniu. Także w odniesieniu do wartości najwyższych, jakimi są Bóg i życie stąd płynące, ludzie, ujmując to w pojęciach mało precyzyjnych, zaciemniają, a nawet wprost zatracają, realne pojęcie Boga i Jego woli w stosunku do człowieka i świata. Każda

więc pozycja naukowa zajmująca się precyzowaniem pojęć i ich znaczeń jest niezwykle cenna i potrzebna.

Taką rolę w zakresie etyki i teologii moralnej pełni i będzie pełnił *Dictionnaire de morale catholique*. Autor tego *Słownika moralności katolickiej* jest dominikaninem, członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, dobrym znawcą teologii moralnej i wielu współczesnych problemów życia moralnego. Jest autorem wielu publikacji z zakresu bioetyki, estetyki i etyki życia seksualnego. Jego książka *La fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne (Sztuczne zapłodnienie w krytycznym rozumieniu etyki chrześcijańskiej)*, Paris 1989, została nagrodzona przez L'Académie des Sciences Morales et Politiques. Wiedza i kompetencje naukowe J.-L. Brugués'a, dostrzeżone i docenione przez francuską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych, zostały w pełni ukazane i potwierdzone w omawianym tu jego *Słowniku moralności katolickiej*.

Pozycja ta zasługuje na uznanie tak ze względu na jej treść merytoryczną, jak i na formę. Słownik ten zawiera 382 hasła ukazujące i omawiające tyleż pojęć z zakresu ludzkiej moralności. Każde z tych haseł, uporządkowanych alfabetycznie, posiada solidną podbudowę filozoficzno-teologiczną oraz, co należy szczególnie podkreślić, oparte jest na powszechnym nauczaniu Kościoła i Tradycji. Dzięki temu czytelnik może wyrobić sobie jasną i jednoznaczną wizję moralności, którą określamy mianem katolicka. Przede wszystkim J.-L. Brugués wykorzystał tu nauczanie Soboru Watykańskiego II, dając także solidną podbudowę biblijną. Przy niektórych hasłach, szerszych znaczeniowo i częściej używanych, podana jest także historia kształtowania się danego pojęcia i jego funkcjonowanie w nauce i w życiu potocznym. Na uwagę zasługuje też wykorzystanie wielu opinii nauk humanistycznych (psychologia, socjologia, antropologia i medycyna, historia, a także literatura piękna) i innych dziedzin współczesnej wiedzy. Dorobek tych dziedzin naukowych, będących naukami pomocniczymi w teologii moralnej, ubogaca rozumienie poszczególnych haseł i pojęć z życia moralnego, czytelnikowi zaś ukazuje szerokie spojrzenie na dany problem, jak również pozytywnie świadczy o wiedzy i kompetencji naukowej Autora omawianego Słownika.

Życie moralne człowieka posiada niezwykle bogatą płaszczyznę odniesień i problemów. Z tym nierozdzielnie wiąże się duża ilość używanych tu terminów, pojęć i określeń. Bardzo trudno jest więc opracować słownik, który w pełni wyczerpywałby zakres pojęć w interesującej nas dziedzinie nauki. J.-L. Brugués z konieczności więc skoncentrował się na pojęciach odnoszących się do problematyki fundamentalnej w moralności katolickiej, uwzględniając szczególnie odniesienia do życia jednostki i rodziny. („Le livre – pisze we Wstępie – pare au les fondaments de la morale catholique et sur ses applications personnelles et familiales; nous avons donc limité volontairement notre propos à la morale fondamentale, personnelle et familiale”, s. 15). Z tego też względu w omawianym Słowniku nie ma pojęć związanych np. z ekonomią i życiem społeczno-politycznym, choć są to bardzo ważne dziedziny życia moralnego, a we współczesnym świecie często też kontrowersyjne. Czytelnik nie znajdzie więc tu takich haseł jak np. wojna, zbrojenia, zysk, lichwa, etyka produkcji i zatrudnienia, itp. Inne zaś zagadnienia z zakresu życia społecznego są tu analizowane,

ale tylko w ich relacji do życia osobistego człowieka. Tak są ujęte takie hasła jak np. pokój, sprawiedliwość, praca, czas wolny, itp. Zdając sobie sprawę z wybiórczego potraktowania problematyki moralnej w omawianym Słowniku, a z drugiej strony dostrzegając ważność i doniosłość tych problemów w życiu współczesnym, J.-L. Bruguès „nieśmiało” zapowiada opracowanie drugiego tomu tegoż słownika, gdzie zamierza umieścić pojęcia z zakresu moralności życia społeczno-politycznego, ekonomicznego i inne wchodzące w zakres szeroko rozumianej moralności społecznej.

Dobrze się stało, że J.-L. Bruguès, dokonując z konieczności – wyboru poszczególnych zagadnień z życia moralnego, nie stroni od podjęcia problemów trudnych, a niekiedy bardzo kontrowersyjnych we współczesnym świecie. Czytelnik znajdzie więc w omawianym Słowniku takie hasła jak np. *continence* (powściągliwość), *avortement* (poronienie), *bioéthique* (bioetyka), *chasteté* (czystość), *diagnostic prénatal* (diagnostyka prenatalna), *erotisme* (erotyzm), *euthanasie et acharnement thérapeutique* (eutanazja i terapia beznadziejnie chorych), *expérimentation médicale* (eksperyment medyczny), *homosexualité* (homoseksualizm), *insémination artificielle* (sztuczne zapłodnienie), *liberté* (wolność), *peine de mort* (kara śmierci), *pornographie* (pornografia), *régulation des naissances* (regulacja poczęć), *stérilisation* (sterylizacja), *tolérance* (tolerancja), jak również wiele innych, które omawiają bardzo dziś newralgiczne problemy moralne współczesnych ludzi.

Podjmując te zagadnienia w celu słownikowego, encyklopedycznego opracowania ich znaczenia autor Słownika ma jeden cel: Pobudzić ludzi do przemyślenia tych problemów i ułatwić ich zrozumienie („Ce dictionnaire n’a pas d’autre ambition que de fournir quelques repères facilitant cet inventaire”, s. 15). Lektura Słownika ukazuje, że zamierzony przez J.-L. Bruguès’a cel z pewnością został osiągnięty. Słownik ten bowiem będzie z pewnością służył pomocą tak profesjonalistom (etykom, teologom), jak też każdemu, kto problematyką moralną się interesuje, chce pogłębić jej rozumienie, aby poprawnie układać swe życie. Tak, jak Słownik jest zatytułowany, jest to dzieło ujmujące moralność człowieka z punktu widzenia katolickiego (*morale catholique*). Dobrze się stało, że autor to wyeksplikował i w omawianiu haseł wiernie się tego trzyma. Sądzę, że jest to bardzo ważne w sytuacji współczesnego liberalizmu, pomieszania pojęć, źle pojętej wolności w myśleniu i działaniu. Jakby na przekór tym wszystkim, którzy twierdzą, że wszystkie określenia mają tę samą wagę i znaczenie, oraz każda „moralność” jest „dobra”, J.-L. Bruguès, postępując zgodnie ze starożytną zasadą filozofów: *Bonus philosophus qui bene distinguit* (Ten jest dobrym filozofem, dobrze myśli, kto potrafi poprawnie rozróżniać), podaje jasne rozumienie pojęć, za którym powinno iść odpowiednie życie moralne.

ks. Józef Zabielski, Białystok