

UNIWERSYTET w BIAŁYMSTOKU

Katedra Teologii Katolickiej

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

Tom II



Białystok 2003

Zespół redakcyjny

ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz Redakcji
ks. dr Wojciech Michniewicz
bp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry
ks dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
ks. dr hab. Józef Zabielski

Rada naukowa

ks. Jerzy Misiurek (KUL), ks. Józef M. Dołęga (UKSW, WM)
ks. Piotr Morciniec (UO), ks. Paweł Góralczyk (UKSW)

Imprimatur

abp dr Wojciech Ziemia
Metropolita Białostocki
Białystok, 13 września 2002
Nr 1125/2002

ISSN 1644–8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-077 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax. (085) 740 44 74
e-mail: archbial@bialystok.opoka.org.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Curie-Skłodowskiej 14
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 300 egz.

Druk: POLIGRAFIA – Artur Milewski

SPIS TREŚCI

I. ARTYKUŁY

Bp Edward Ozorowski Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety	7
Ks. Józef Zabielski Sytuacja rodziny w Polsce dziś	27
Ks. Adam Skreczko Troska Kościoła katolickiego w Polsce o rodzinę po drugiej wojnie światowej	41
Ks. Piotr Morciniec Etyczne granice transplantacji	75
Ks. Tadeusz Kasabuła Początki Kościoła katolickiego łacińskiego na Białorusi	89

II. MATERIAŁY

List pasterski biskupa wileńskiego Jerzego Radziwiłła z dnia 25 lutego 1582 r. – ks. Andrzej Kakareko	107
„Kronika” kościoła farnego w Grodnie – ks. Tadeusz Krahel	117

III. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Międzynarodowa konferencja naukowa „Vyskupas Antanas Baranauskas: asmenybe ir aplinka” („Biskup Antoni Baranowski: osobowość i środowisko”) Wilno, 21-22 listopada 2002 roku – ks. Tadeusz Krahel	127
Symposium: „Uniwersytet i Kościół w Europie” Rzym, 18-20 lipca 2003 roku – ks. Andrzej Proniewski	130

IV Światowe Spotkanie Rodzin: „Rodzina chrześcijańska – dobra nowina na trzecie tysiąclecie” Manila (Filipiny), 22–26 stycznia 2003 roku – ks. Adam Skreczko	134
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku (1 I 2002 – 30 IX 2003) – ks. Tadeusz Kasabuła	139
E. Ozorowski, <i>Dialogi o Bożym Miłosierdziu</i> , Białystok 2003 – ks. Józef Zabielski	146
A. Skreczko, <i>Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne</i> , Białystok 2002 – ks. Józef Zabielski	151
<i>Lietuvos istorijos šaltiniai, t. VI, Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio kauno dekanato vizitacija 1782 m.</i> , oprac. Vytautas Jogėla, Katalikų Akademija, Vilnius 2001, ss. 943+XVI. – ks. Tadeusz Kasabuła	155
Gerald O`Collins, <i>Edward Farrugia, Leksykon pojęć kościelnych i teologicznych</i> , przełożyli ks. Jan Ożóg SJ, Barbara Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002 – ks. Adam Skreczko	162

I. ARTYKUŁY

Bp Edward Ozorowski

Uniwersytet w Białymstoku

MAŁŻEŃSTWO JAKO ZWIĄZEK MĘŻCZYZNY I KOBIETY

MARRIAGE AS A UNION OF A MAN AND A WOMAN

ABSTRACT. A true marriage can only exist between a man and a woman. The gender difference, however, is a greater reality than marriage. It poses problems that come before marriage and accompany it, either finding their solution in marriage, or exacerbated by it. The unity of the two in marriage is related to the problem of loneliness, which has to do with the notion of a person as such. The human being as a person is always one of a kind and the more he is united to the other, the more fully his individuality is realized. One can only find oneself, however, in the true gift of self.

Prawdziwe małżeństwo istnieje tylko między mężczyzną i kobietą. Prawda ta była oczywista od początku. Od kiedy jednak zaczęto legalizować związki homoseksualne (między mężczyznami lub między kobietami) i pozwalać im na adopcję dzieci, poddano w wątpliwość samą prawdę. Dla tego wymaga ona ponownego uzasadnienia oraz wydobycia z niej całego właściwego jej piękna i dynamizmu, a także zobaczenia go jako zapisanego w porządku stworzenia Bożego zamysłu.

Zróznicowanie płciowe człowieka nie sprowadza się do rzeczywistości małżeństwa i rodziny. Występuje ono w otoczeniu problemów, z których jedne je wyprzedzają, drugie z niego się rodzą, a inne w nim znajdują rozwiązanie. Są to problemy człowieka jako takiego, przedstawiciela ludzkości, a przez to każdego indywidualnego człowieka. Każdy człowiek z nimi się rodzi, je zastaje i z nimi musi się uporać. Od tego zależy jego ostateczne zwycięstwo lub końcowa przegrana.

I. SAMOTNI

Mężczyzna i kobieta, zawierający przymierze małżeńskie, wychodząc ze stanu samotności, w którym dotąd się znajdowali, kierują się wewnętrznym pragnieniem zrzucenia z siebie jego ciężaru. Samotność bowiem jest w człowieku źródłem wszystkich niepokojów i może go doprowadzić do rozpacy. Czyni ona człowieka bezradnym wobec zagrożeń nacierających nań ze strony przyrody, innych ludzi i niego samego. Biblia ten stan określa słowami: „nie jest dobrze, by człowiek był sam” (Rdz. 2, 18). Czym przeto jest samotność i dlaczego jest ona tak trudna do zniesienia?

1. W stosunku do świata przyrody

To, co Biblia mówi o stworzeniu człowieka, odnosi się do stanu pierwotnego wszystkich ludzi, potwierdzanego ich codziennym doświadczeniem. Określić go można stwierdzeniem: człowiek jest jedyny w świecie. Słowo „jedyny” ma znaczenie pozytywne i negatywne. W powiązaniu ze wspólnotą znaczy ono: cenny, wartościowy. Gdy mąż do żony zwraca się słowami „moja jedyna, poza tobą nie ma nikogo w świecie”, umieszcza w nich ogromny ładunek uczucia. Słowo „jedyny” jest w tym użyciu wspólnototwórcze.

To samo słowo wszakże może znaczyć też: samotny, odosobniony, wyizolowany. Biblia nim charakteryzuje miejsce człowieka w stworzonym przez Boga świecie. Człowiek pojawia się w szóstym dniu stworzenia, tzn. jako uwieńczenie wszystkiego, co zaistniało, otrzymuje od Boga tchnienie życia i jest jego obrazem. Jest więc istotowo inny od świata przyrody. „Inny” znaczy tu samotny.

Samotność raju nie polegała na fizycznym oddzieleniu człowieka od świata. Przeciwnie, człowiek był związany ze światem, podziwiał jego piękno, korzystał z jego dobrodziejstw. Świat był mu posłuszny, a on nadawał nazwy wszystkiemu, co w nim spotykał. Stosunek ten niewiele zmienił się po grzechu pierworodnym, po którym całe stworzenie znalazło się w niewoli zepsucia i „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólu rodzenia” (Rdz 8,23). Świat po grzechu jest dalej dla człowieka i w człowieku posiada swój cel.

Samotność ta jest innego rodzaju. Człowiek w świecie nie znajduje dla siebie partnera dialogu. Może korzystać ze świata, posługiwać się nim, może go używać i nadużywać, nie może natomiast z nim dialogować. Skutkiem tego człowiek nie może dzielić ze światem swoich smutków i radości. Jego głos nie znajduje odpowiedzi, wraca do niego tylko jako echo. Z echem zaś nie prowadzi się rozmowy. W takim świecie znalazł się człowiek, stworzony przez Boga jako mężczyzna i niewiasta (Rdz. 1, 27). Był sam zarówno jako mężczyzna i jako niewiasta.

Kolejni ludzie rodzą się już w innych okolicznościach. Nie są tak samotni jak pierwszy człowiek. Wyprzedzają ich i towarzyszą im inni ludzie (przynajmniej matka). Każdy człowiek, czy to poczęty z miłości, czy z gwałtu, ma przynajmniej łono matczyne, chroniące go przed całkowitą samotnością. Wyjście z niego człowiek zwykle oznajmia płaczem, wyrażającym jego lęk przed nieznanym. Nowo narodzony człowiek rozpoczyna długą lekcję życia w świecie, którą przeważnie pobiera od rodziców i nauczycieli, a niekiedy, niestety, tylko od własnej natury.

I zwykle człowiek zdobywa tę umiejętność. Nie tylko dopasowuje się do wymogów świata, lecz nadto go ujarzmia i oddaje na swoje usługi. Czyni zeń środowisko swego życia: urządza ogrody, buduje domy, posiada psa i konia, zakłada akwarium. Można więc mniemać, iż osiągnął symbiozę, wystarczającą mu do szczęścia. A jednak tak nie jest.

Świadomość i wolność człowieka nie pozwalają mu na identyfikację ze światem. Jest on w nim kimś innym. Odkrywanie owej inności jest budowaniem jego samoświadomości i samostanowienia. Przenosi się ona następnie na jego działanie, angażujące jego ducha i ciało. W ten sposób człowiek, poznając świat, ujawnia siebie sobie samemu, odkrywa swoją podmiotowość¹. Jest to kreatywna funkcja samotności.

O wiele gorszym, niestety, jest jej działanie destruktywne, które płynie stąd, iż samotność nie pokazuje sensu życia. Jest nawet tak, że im większy osiąga człowiek stopień podmiotowości, tzn. im bardziej uświadamia sobie, kim jest w stosunku do świata i im większą posiada w sobie wrażliwość, tym trudniej mu żyć w stanie całkowitego osamotnienia. Dlatego ludzie nieraz sięgają po narkotyki lub alkohol, wywołują stany orgiastyczne, aby osłabić swoją samoświadomość, zapomnieć o sobie lub nie widzieć sytuacji w jakiej się znaleźli. Przystępcem łatwiej jest znieść izolację więzienną niż ludziom niewinnym i wrażliwym. Wszakże ani wina, ani niewinność, same z siebie nie są w stanie wyprowadzić człowieka z lęku przed samotnością. Do tego potrzebny jest sens, który przychodzi z zewnątrz, tj. od Boga.

2. Jedni względem drugich

Fizycznie dziś człowiek nie jest nigdy sam. W pociągu, autobusie, na ulicy, ciągle ociera się o innych ludzi. Radio, telewizja, internet... dostarczają mu błyskawicznie wiadomości z drugiego krańca świata. A mimo to człowiek współczesny często jest samotny i nawet zróżnicowanie płciowe nie wyprowadza go z tego stanu. Istnieją domy publiczne, mężczyźni zniewalają kobiety, a niewiasty zabijają mężczyzn. Małżeństwo to coś więcej niż związek ze sobą ludzi odmiennej płci.

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981, s. 24.

Samotność jest wtedy, gdy człowiek czuje się nikomu nie potrzebny. Może spać, jeść, pracować, tańczyć, albo wstawać o świcie, pościć, spędzać całe godziny przy witrynach sklepowych i nikogo nie obchodzić. Nie ma on zbytu na swoje towary, nie znajduje powiernika dla swoich zwierzeń, po prostu jest sam, nikomu nie potrzebny. Jest to krańcowa samotność, która zwykle kończy się śmiercią i pogrzebaniem na komunalnym cmentarzu, we wspólnym grobie. Ludzie uciekają od niej z całych sił, nie zawsze jednak osiągają zamierzony efekt.

Są też samotności połowiczne lub częściowe. One także doskwierają człowiekowi, chociaż nie są tak tragiczne w skutkach jak samotność całkowita. Jedni zaradzają temu przez wytężoną pracę. Wychodzą o świcie z domu, wracają późno w nocy, rzucają się pół żywi na łóżko, aby następnego dnia czynić to samo. Inni starają się wejść do jakiejś grupy (społecznej lub zawodowej) i stopić się z nią, byle tylko nie myśleć o sobie i nie podejmować decyzji. Jeszcze inni chodzą na spacer, grają w karty, dobierają sobie towarzyszy niedoli lub sięgają po używki. Wszystko to są półśrodki o bardzo ograniczonym działaniu. E. Fromm pisze: „zespoleńnię osiągnięte w twórczej pracy nie zespala ludzi; zespolenie osiągnięte w stosunkach orgiastycznych jest przejściowe; zespolenie przez przystosowanie się jest jedynie pseudozespoleniem... wszystkie te rozwiązania są jedynie częściowym rozwiązaniem problemu istnienia”². Jest to problem nie tylko człowieka, lecz dotyczy także małżeństwa i rodziny, w których można być samotnym we dwoje lub w otoczeniu gromadki innych ludzi.

Małżeństwo nie wyzwala automatycznie człowieka z samotności, lecz pomaga ją znieść. Człowiek wprawdzie opuszcza ojca i matkę i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że staje się z nią jednym ciałem (Rdz. 2, 24), ale przez to nie przestaje być sobą i nie zatracą się w swojej żonie. Podobnie kobieta, wychodząc za mąż, zachowuje swoją tożsamość nawet w najbardziej intymnym zjednoczeniu z mężem. W tym m.in. wyraża się jedyność, indywidualność, ale także samotność każdego człowieka. Jest on incommunicabilis sui: nie może przekazać siebie drugiemu człowiekowi ani go wchłonąć w siebie. Każde zjednoczenie z drugim człowiekiem jest zawsze indywidualizujące. Im większy stopień osiąga zjednoczenie ludzi ze sobą, tym większe ujawnia ono ich zindywidualizowanie. Jest to bowiem zawsze zjednoczenie podmiotowe, a nie przedmiotowe. Każde potraktowanie człowieka jako rzeczy, nie tylko nie tworzy komunii, ale wręcz czyni ją niemożliwą.

Wynika to głównie z tego, że człowiek jest obrazem Bożym. Obraz jest przyzywany przez pierwowzór i tylko wtedy osiąga zaspokojenie, kiedy się

z nim zjednoczy. Nakładanie się natomiast obrazów nie tworzy pełnej komunii. W małżeństwie wprawdzie następuje takie połączenie obrazów, że tworzą one jeden komunijny – ludzkie „my” odwzorowuje Boskie „My”. – Jednak wyjście z samotności następuje nie przez utworzenie ludzkiego „my”, lecz przez zespolenie ludzkiego „my” z Boskim „My”. Tylko Bóg wyprowadza człowieka z samotności.

Może to uczynić przez małżeństwo i rodzinę, ale też i przez życie bezżenne. Dlatego pustelnicy, którzy z powołania wybrali ten rodzaj życia, nie czują się osamotnieni. Przeciwnie, doznają oni niekiedy wprost cudownego zespolenia z Bogiem, a w nim także z ludźmi. Odosobnienie zewnętrzne jest dla nich mocą, a nie słabością. W nim realizują siebie, swoje człowieczeństwo, czują się szczęśliwi, podczas gdy żyjący z dala od Boga małżonkowie nie mogą znaleźć zadowolenia i czują się straszliwie samotni, mimo że mieszkają razem. Rzeką wynoszącą ludzi z samotności jest miłość, która wypływa z Boga jak ze źródła i do Niego wraca jak do swego celu ostatecznego.

Ten stan rzeczy nakłada na małżonków obowiązek akceptacji swoich ostatecznych uwarunkowań oraz pogodzenia się z niedosytem, który jawi się nawet po najbardziej euforycznych doznaniach. Byciu razem zawsze towarzyszy bycie osobno. Chodzi tylko o to, by przedział między tymi stanami nie był zbyt duży. Mógłby on bowiem doprowadzić do tego, że bycie razem stałoby się niemożliwe, co zwykle kończy się separacją lub rozwodem.

3. Wobec śmierci

Śmierć dla pierwszych rodziców była alternatywą (Rdz. 2, 17) i zapowiedzią następstwa zjedzenia zakazanego owocu. Nie znali oni jej z doświadczenia. Po grzechu pierworodnym natomiast stała się udziałem wszystkich ludzi i jest rzeczywistością najbardziej pewną w ich życiu. Kładzie się ona stygmatem na wszystkich poczynaniach ludzkich. Każdy człowiek jest w pewien sposób „bytem ku śmierci” (M. Heidegger). Poczynając się, ma w sobie jej zarodek, którego w żaden sposób nie jest w stanie się pozbyć.

Śmierć jest wydarzeniem tragicznym, kładzie bowiem kres wszystkim ludzkim radościom, zamierzeniom i ich realizacjom. A gdy osiągnie człowieka, zmienia go tak bardzo, że czyni go obcym. Nawet balsamowanie ciała po śmierci nie zmienia tego stanu. Człowiek lęka się zwłok, dla tego kryje je głęboko w ziemi lub zamienia w popiół.

Śmierć przychodzi czasem nagle, a czasem po długim cierpieniu. Niekiedy śmiertelna choroba ciągnie się całymi latami i wówczas przeradza się w dramat dla samego chorego i jego otoczenia. W tym stanie niektórzy targają się na własne życie (w sposób gwałtowny lub przez eutanazję) i wtedy powstaje dramat nad dramatami. Jest to bowiem totalna przegrana człowieka i cywilizacji, w której wzrastał.

² E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 30.

Wobec śmierci człowiek jest sam. Nikt go w tym nie może wyręczyć. Umieranie, z ludzkiego tylko punktu widzenia, jest największą samotnością człowieka. Nawet najbliżsi z otoczenia nie są w stanie przekroczyć granicy, do której zbliża się umierający. Może to uczynić jedynie on sam, ale tylko wtedy, gdy jest człowiekiem wierzącym. W wierze bowiem zawsze jest się z Bogiem: w życiu i w śmierci (Rdz. 8, 35-39).

Rzeczywistość śmierci wpisana jest w małżeństwo i to tak bardzo, że jest ona racją jego istnienia (Łk 20,36). Śmierć i małżeństwo warunkują istnienie rodzaju ludzkiego. Przekazywanie życia jest głównym celem związku małżeńskiego. Cel ten wszakże jest ściśle związany z miłością, której owocem jest nowe życie. Przymierze małżeńskie z tego względu odnosi się i do śmierci, i do samotności. Przedłuża ono życie rodziców w dzieciach i wspiera człowieka w samotności umierania. Można to jednak właściwie zobaczyć i zrealizować tylko w świetle zamysłu Bożego, dotyczącego zbawienia ludzi.

Każde małżeństwo zawiera w sobie takie powołanie. Jest nim życie z Bogiem, w Bogu i dla Boga. Nie zniszczył go nawet grzech pierworodny. Przeciwnie, pokazał on przez swoją szpetotę, piękno tego powołania. Bóg pozostał wierny raz danej obietnicy. Małżonkowie, odpowiadając na Boże wezwanie, podejmują się największego zadania – bycia razem w umieraniu. Zwykle szczęścia tego dostępuje jeden z małżonków, umieraniu drugiego towarzyszą dzieci. I dobrze jest, jeśli wspólnota rodzinna w ten sposób podchodzi do śmierci, opiera się ona bowiem wtedy na właściwej hierarchii wartości.

Jeżeli natomiast relacjami rodzinnymi rządzi pogoń za dobrami materialnymi, wtedy umierający człowiek staje się przeszkodą do osiągnięcia tego celu. Przeszkodę bezceremonialnie usuwa się z drogi: do domu starców, hospicjum lub przytułku. Dobrze, że są takie instytucje. Podtrzymują one bowiem kulturę umierania, zapewniają minimum humanizmu umierającemu człowiekowi. Jeżeli jednak traktuje się je jako parawan do bezdusznych decyzji, lek na uspokojenie sumienia, umieranie zamienia się w samotność bez dna. Umierający może sytuację tę zmienić siłą swej wiary. Stan ten jednak, z właściwym sobie obiektywizmem, pokazuje, że w konkretnym związku małżeńsko-rodzinnym niewiele zostało z jego pierwotnego piękna. Zamyśl Boży został w nim oszpecony przez nędzę ludzką. Małżeństwo tego rodzaju jest już nie wspólnotą osób, lecz zbiorem jednostek.

II. ZRÓŻNICOWANIE PŁCIOWE

Jedyność człowieka, która jest korzeniem jego samotności, naznaczona jest płcią. Ta zaś jest „podstawowym współczynnikiem osobowości, jednym ze sposobów jej istnienia, ujawniania, porozumienia z innymi, odczuwania,

wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej”³. Nie tylko zresztą miłości, lecz także nienawiści, obojętności i wszelkich innych stanów duchowych. Wszystko, co człowiek czyni, zawsze czyni jako mężczyzna lub kobieta. Płciowość jest dobrem, którym Bóg obdarował ludzi, określającym ich sposób bycia, odnoszenia się wzajemnego do siebie, przeżywania swoich stanów duchowych i stosunku do świata⁴. Ogarnia ona sobą całego człowieka – jego ciało i duszę – jest rzeczywistością różnicującą ludzi, ubogacającą i jednoczącą, umożliwiającą i warunkującą małżeństwo. Bez tego zróżnicowania nie byłoby przekazywania życia.

1. Zróżnicowanie wyodrębniające

Płciowość nie jest przepołowieniem człowieka. Chociaż bowiem z natury swojej jest on ukierunkowany na jedność, to jednocześnie posiada swoją tożsamość. Mężczyzna i kobieta są w pełni ludźmi, a każdy człowiek jest mężczyzną lub kobietą. Przypadki obojnactwa nie znoszą tej reguły.

Płeć jest genetyczna, hormonalna, somatyczna i psychiczna. Warunkują się one wzajemnie i wpływają na zachowania człowieka, który chociaż jest jednością cielesno-duchową, to jednak w swoich postawach może być bądź bardziej cielesny (zmysłowy), bądź bardziej duchowy. Dotyczy to zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Uczeni dzielą zwykle cechy płciowe na: pierwszorzędowe (odrębność gonad, tj. jąder i jajników); drugorzędowe (odrębność dróg płciowych i narządów kopulacyjnych); i trzeciorzędowe (odmienność postaci). Konsekwentnie do nich wyróżniają płeć: genetyczną, gonadalną, hormonalną i fenotypową. Mówią wreszcie o płci psychicznej, uwarunkowanej biologicznie, lecz transcendującej bios ciała, a kształtującej się w dynamice relacji ze światem⁵. Płeć genetyczna determinuje płeć gonadalną, a ta z kolei określa płeć fenotypową. Tworzenie fenotypu męskiego wymaga działania trzech hormonów: czynnika hamującego przewod Mullera, testosteronu i dihydrotestosteronu.

Płeć potrzebuje ze strony człowieka uświadomienia jej. Zdobywa się je w następstwie wychowania i w różnorodnych doświadczeniach. Samoświadomość powinna przechodzić w samoidentyfikację i zaakceptowanie siebie. Bez tego nie możliwy byłby prawidłowy rozwój osobowościowy. Osobowość doj-

³ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* (1983), nr 4.

⁴ Por. Papieska Rada d.s. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, (1995), nr 11.

⁵ A. Dakowicz, *Płeć psychiczna a poziom samoaktualizacji*, Białystok 2000, s. 12-15. Zob. też: M. Wójcik, *Specyfika ludzkiej płciowości*, (w:) *Człowiek – osoba – płeć*, Łomianki 1998, s. 113-141; G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 1996, s. 339.

rzewającego wielorako człowieka opiera się bowiem na uświadomieniu sobie, kim się jest i zaakceptowaniu siebie takim, jakim się jest. Kształtować siebie można tylko wtedy, gdy się siebie zna i kocha. Procesem tym w stadium początkowym kierują rodzice lub w przypadku ich braku wychowawcy, a w następnych stadiach – sam człowiek.

Płeć psychiczna posiada swoje wielorakie przejawy. Ich liczba nie jest ostatecznie ustalona. Nadto nie są one rozłożone po równi w mężczyźnie i kobiecie. Z wyodrębnionych cech męskich i kobiecych, mężczyzna i kobieta mogą mieć więcej lub mniej jednych bądź drugich. Stosuje się tu najczęściej następującą klasyfikację: mężczyzna androgyniczny, męski, kobiecy, niezróżnicowany; kobieta androgyniczna, kobieca, męska, niezróżnicowana⁶. Nie należy jednak rozumieć tego tak, że płeć somatyczna i psychiczna w swoich wielorakich wariantach określa w pełni męskość i kobiecość.

Męskość i kobiecość jest to coś więcej niż płciowość i cielesność. Mężczyzna i kobieta to dwa światy złączone w człowieczeństwie, dwa odrębne wcielenia człowieczeństwa. Odrębność ta wyraża się w przeżywaniu samego siebie oraz w wyrażaniu stosunku do ludzi i świata. Inaczej realizuje siebie mężczyzna, a inaczej kobieta. Inne są ich reakcje na doznawane bodźce, w czym innym mają swoje upodobania, często co innego uważają dla siebie za dobre i piękne. Męskość dla mężczyzny, a kobiecość dla kobiety, mogą być lekkie i ciężkie, w zależności od tego, jakie wymagania stawiają ludzi tym cechom i z jakimi ambicjami do nich podchodzą. Fałszywe rozumienie męskości lub kobiecości może doprowadzić ich nosicieli do rozpacz, a właściwe ich wyakcentowanie może ich uczynić radosnymi i atrakcyjnymi.

Rzeczywistości, objęte nazwami męskości i kobiecości, nabierają nowego blasku i znajdują nowy sposób samorealizacji we wzajemnych relacjach. Mogą to być relacje przyjacielskie, braterskie, siostrzane, narzeczeńskie, małżeńskie i rodzicielskie. Każda z nich ma sobie właściwą realność i swój sposób wiązania ludzi ze sobą tak, iż są sobą zainteresowani, nie pozostają obojętni na siebie. W nich to dopiero pokazuje się w pełni, czym jest męskość i kobiecość.

Jan Paweł II posługuje się często określeniem: „geniusz kobiety”⁷. Można je przenieść także na mężczyznę. Zakres tego pojęcia jest wprawdzie mglisty, ale daje się uchwycić intuicyjnie i przybliżyć umysłowi. Najogólniej można je scharakteryzować następująco: geniusz jest tym, co jest właściwe kobiecie

⁶ A. Dakowicz, dz. cyt., s. 48-68. Jest to temat fundamentalnej dla psychologii płciowości pracy S. L. Bem (*Gender schema theory: A cognitive account of sex typing*, „Psychological Review” 1981, 88, s. 354-364), dotyczący teorii schematów, a dziś dochodzący do głosu w wielu publikacjach.

⁷ Zob.: Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 30; tenże, *List do kobiet*, n. 5.

albo mężczyźnie, co oni posiadają jako swoje własne i przez co są dla siebie pociągający i komplementarni.

Po grzechu pierwotnym owo wzajemne przyciąganie mężczyzny i kobiety uległo zakłóceniu. Kobieta często w sposób nieuporządkowany kieruje swe pragnienia ku mężczyźnie i nie raz go skutkiem tego niszczy, a mężczyzna w sposób nieludzki rozciąga swe panowanie na kobietę i czyni z niej niewolnicę (Rdz. 3, 16). Czasem atrakcyjność męskości dla kobiety i kobiecości dla mężczyzny staje się tak wielka, że uruchamia pragnienie przeniesienia na siebie cech obcych swojej płci. Mężczyzna wtedy niewieścieje, a kobieta robi się brzydko męska.

Znając te tendencje Jan Paweł II uczy: „Osobowe zasoby kobiecości na pewno nie są mniejsze od zasobów męskości – są tylko inne. Kobieta więc – podobnie z resztą jak mężczyzna – musi pojmować swe osobowe spełnienie, swą godność i powołanie w oparciu o te zasoby, według tego bogactwa kobiecości, jakie otrzymała w dniu stworzenia, i które dziedziczy jako sobie właściwy wyraz obrazu i podobieństwa Bożego”⁸.

Męskość i kobiecość są wprawdzie ukierunkowane na ojcostwo i macierzyństwo, ale ojcem i matką można być nie tylko cielesnie, lecz także duchowo. Istota bowiem godności ojcowskiej i matczynej polega na całkowitym i bezinteresownym darze z siebie, by mogło rodzić się i rozwijać nowe życie. Wyrzistym przykładem tego jest św. Józef. „Jego ojcostwo wyraziło się w sposób konkretny w tym, że uczynił ze swego życia służbę, złożył je w ofierze tajemnicy Wcielenia i związanej z nią odkupieńczej misji; posłużył się władzą przysługującą mu prawnie w świętej Rodzinie, aby złożyć całkowity dar z siebie, ze swego życia, ze swej pracy; przekształcił swe ludzkie powołanie do rodzinnej miłości w ponadludzką ofiarę z siebie, ze swego serca i wszystkich zdolności, w miłość oddaną na służbę Mesjaszowi, wzrastającemu w jego domu”⁹. Maryja była matką i dziewicą jednocześnie. Jej macierzyństwo przeto jest jedyne i wzorcze dla wszystkich matek.

Święta Rodzina ukazuje piękno rodzicielstwa według ciała i ducha, i potwierdza prawdę, że kobiecość oraz męskość są autonomiczne i komplementarne zarazem. Można je rozwijać w międzyludzkich relacjach, ale także w relacjach Bosko-ludzkich. Dopiero w tych ostatnich osiągają one swoją pełnię. Relacje tylko ludzkie nie są zdolne doprowadzić człowieka do tego stanu.

⁸ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, n. 10.

⁹ Tenże, *Redemptoris custos*, n. 8.

2. Zróżnicowanie ubogające i dopełniające

W zamyśle Bożym zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety jest piękne. Wyraża to okrzyk zachwytu, który wypowiada po przebudzeniu się ze snu genezyjskiego pierwszy człowiek, zobaczywszy przy sobie kobietę: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz. 2, 23). Piękno tego zróżnicowania polega na tym, że w jedności dwojga odzwierciedla ono jedność Trójcy Przenajświętszej¹⁰. Umożliwia człowiekowi dialog z osobą do niego podobną, konstytuuje człowieka jako mężczyznę i kobietę, zawiązuje porządek miłości, pozwala rozwinąć to, co indywidualne przez osobową współpracę i doprowadzić je do wyznaczonego mu celu.

Dopełnienie się tego zróżnicowania jest tak wielkie, że stanowi warunek zrodzenia się nowego życia. W akt poczęcia, w jego przebieg i jego skutki mężczyzna i kobieta wnoszą swoją męskość i kobiecość. Stają się one wyposażeniem genetycznym poczętego człowieka, a mężczyzna i kobieta – ojcem i matką. Rodzi się z tego nowa więź między mężem i żoną oraz między rodzicami i dzieckiem. Jest to więź ubogająca wszystkich, których obejmuje.

Nowy człowiek od początku wchodzi w świat męsko-kobiecy i korzysta z wkładu obojga rodziców. Jednakże to wkład macierzyński „jest decydujący dla budowania podstaw nowej osobowości”, ponieważ matka, nosząc w swoim łonie poczętego człowieka, jest jego rodzicielką i pierwszą wychowawczynią, przez co posiada „swoiste pierwszeństwo wobec mężczyzny”¹¹. Jest to pierwszeństwo zapraszające mężczyznę do współkształtowania poczętego życia, aby przez to także on, mężczyzna, wzrastał jako mąż i ojciec.

Dopełnianie się dwojga, gdy stają się „jednym ciałem” jest wielorakim obdarowaniem. Mąż obdarowuje sobą swoją żonę, a żona odwzajemnia się mu całkowitym darem z siebie. „W akcie dawania – pisze E. Fromm – coś się rodzi i obie zainteresowane strony odczuwają wdzięczność dla życia, które zrodziło się dla nich obojga”¹². Oni sami jakby się rodzą dla siebie.

W opisie biblijnym, zwanym jahwistycznym, o stworzeniu kobiety, autor natchniony z niezwykłą wnikliwością tłumaczy, że Bóg, stworzywszy człowieka, umieścił go w „ogrodzie Eden”. Człowiek wszakże czuł się w nim samotny, nie miał bowiem pomocy do siebie podobnej, co dla niego nie było dobre. Wtedy Bóg pogrążył człowieka w głębokim śnie, wyjął zeń żebro i uczynił z niego kobietę. Po przebudzeniu się człowiek zobaczył, iż jest mężczyzną (iś) i że ma przy sobie kobietę (iśśa) – ciało ze swego ciała i kość z jego kości (Rdz. 2, 15-25).

¹⁰ „Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii”. Tenże, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 51.

¹¹ Tenże, *Mulieris dignitatem*, n. 18-19.

¹² E. Fromm, *O sztuce miłości*, s. 36.

Opis ten oczywiście nie jest kroniką stworzenia ani biologią poczęcia. Ukazuje on relację, jaka zachodzi między mężczyzną a niewiastą. Różnica płci jest dla człowieka stwórczym obdarowaniem, a przyjęcie tego daru jest dlań aktem kreatywnym¹³. Tak było na początku i tak jest zawsze w każdym zawierającym małżeństwie. Płeć jest osobotwórcza, a nie tylko osobowościowa, bowiem „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”¹⁴. „U Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny. Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się przez kobietę. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (1Kor 11,11-12).

Płeć, będąc z natury dobrem dopełniającym się i ubogającym, wnosi też antagonizm między mężczyzną a kobietę. I nie jest on tylko skutkiem grzechu pierworodnego, który sprowadził na ludzi grzeszną pożydlivość. Jego przyczyny tkwią znacznie głębiej.

W całym świecie panuje prawo umniejszania różnic: woda z gór płynie do morza, w naczyniach połączonych wyrównują się poziomy. Człowiek szuka istoty sobie podobnej. Mężczyzna i kobieta od początku są do siebie podobni (tej samej natury) i jednocześnie od siebie różni osobowo (zwłaszcza pod względem płci). Różnice te mogą wzrastać lub umniejszać się przez wzajemne oddziaływanie na siebie. Upodobnienie następuje przez zapatrzenie się w siebie. Ważny jest pierwszy zachwyt wzajemny sobą, pamięć o nim i podtrzymywanie go przez różnego rodzaju działania oraz obrona przed sponiewieraniem i nudą. Małżonkowie upodobniają się do siebie przez zjednoczenie cielesne, przeżywanie razem sytuacji trudnych i lekkich, smutnych i radosnych, przez osiągnięte porozumienia po oddalających poróżnieniach. Gdy wysiłki te osiągają pozytywny rezultat, dochodzi się do współmyślenia, współodczuwania i współprzeżywania tego, co samo w sobie jest indywidualne. Następuje wówczas jedność w różnaitości, małżeńska symfonia współbrzmiających pięknie głosów.

Antagonizm płci rodzi się niekiedy z niedostatku, zwłaszcza gdy ludzie kierują się niezdrowymi ambicjami. Mężczyzna i kobieta z natury swej są komplementarni, a to znaczy, iż wzajemnie potrzebują się. Są w jednakowy sposób uczestnikami człowieczeństwa, a jednocześnie na skutek zróżnicowania płciowego, pozostają w dopełniającej się relacji do siebie. Przy obopólnym zaakceptowaniu tego stanu, strony mogą się czuć szczęśliwe, iż w ten sposób są ze sobą. Kiedy jednak fałszywa ambicja wmówi mężczyźnie i kobiecie, iż nie potrzebują siebie, następuje konflikt. Powiększa się on i czyni

¹³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 42.

niemożliwym życie małżeńskie przy ukierunkowaniach homoseksualnych. Sytuacji antagonizujących z tego powodu jest ogromnie dużo. Niestety przyczyniają się one raczej do oddalania się małżonków od siebie niż do zbliżenia. Mężczyzna i kobieta są w tym układzie podobni do siebie, lecz nie upodabniający się. Różnica płci tych ludzi nie ubogaca, przeciwnie, raczej napawa lękiem i zubaża.

III. JEDNOŚĆ DWOJGA

Małżeńska jedność dwojga jest kategorią antropologiczną i przekracza ramy wszelkiego biologizmu, utylitaryzmu lub przypadkowego układu. Fundamentem i wyrazicielem tej jedności jest człowiek w swoim płciowym zróżnicowaniu. Ona zaś zależy od niego, o nim stanowi i świadczy. Jej stopnie zawsze są odzwierciedleniem osobowego poziomu, na którym znajdują się małżonkowie. Może wiązać ludzi ze sobą tylko zewnątrz, ale może też przenikać do głębi ich bytu, ujawniając to, co jest najcenniejsze w człowieku.

1. Jedność w człowieczeństwie

Jedność w człowieczeństwie jest fundamentem małżeńskiego zespolenia. Człowieczeństwo jest merytorycznie przed cielesnością i zróżnicowaniem płciowym. Męskość i kobiecość małżonków z niego czerpią dla siebie soki i je we właściwy sobie sposób wyrażają. Jest też ono dla nich zadaniem.

To, że mąż i żona są ludźmi, stanowi o ich równości i godności. Każde z nich jest ciałem i duszą oraz obrazem Boga. A przeto jednakowo wyrastają ponad świat zwierzęcy oraz pozostają w szczególnej relacji do Boga i wzajemnie do siebie. Jest to zawsze relacja podmiotowa, a nie przedmiotowa. Szanuje ją Bóg i daje im ją jako warunek, prawo i sposób ludzkiego istnienia.

Kimże jest człowiek? Najczęściej określa się go przez jego wyższość nad światem zwierzęcym i bliskość względem Boga. Wyższość upatruje się w podmiotowości, a bliskość w obrazie Bożym. Jest to ontyczna definicja człowieka. Małżonkowie, każdy z osobna i wzięci razem, stanowią taką rzeczywistość, która jest ich wyposażeniem, godnością, przywilejem i powinnością. Ontycznie nie mogą oni się jej pozbyć, w zachowaniu natomiast mogą ją bądź rozświetlać, bądź zaciemniać. Wzrastanie ma zawsze Boga za kres, w spadaniu natomiast można dojść do upodlenia. Człowiek znajduje się nie tylko między światem przyrody a Bogiem, lecz także między piekłem a niebem. Człowieczeństwo ontyczne może egzystencjalnie ujawniać się bardziej lub mniej. Im ktoś jest bliżej Boga, tym bardziej jest on człowiekiem, im dalej od Niego odchodzi, tym niżej spada w swoim człowieczeństwie. Człowiek znajduje się w sytuacji wznoszenia się lub spadania.

Przez grzech pierworodny człowiek oddalił się od Boga i sam nie jest w stanie do Niego się przybliżyć. Uczynił to Jezus Chrystus. On też jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (1Tm 2,5). Z Chrystusem jest się przez wiarę i sakramenty święte. Chrześcijanie przeto mają szczególny dostęp do Boga. Ci natomiast, którzy bez własnej winy nie odkryli jeszcze Chrystusa, a w Nim prawdziwego oblicza Boga, a prowadzą uczciwe życie, nie są pozbawieni łaski Bożej, która im pozwala wznosić się ku górze¹⁵. Człowiek przeto sam z siebie mocen jest czynić dobro i zło, które nie są obojętne przed Bogiem.

Dobro, jakim jest każde prawdziwe małżeństwo, jest nie tylko nie obojętne Bogu, ale przez Niego zamierzone, chciane i stworzone. Więcej, małżeństwo jest najpierwotniejszym sakramentem, tzn. znakiem przenoszącym „skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo”¹⁶.

Człowiek sam w sobie ma moc bycia człowiekiem i małżeństwo posiada samo z siebie zdolność bycia związkiem ludzi. Człowieczeństwo jest rzeczywistością w rozwoju, dlatego i ukonstytuowana w nim jedność małżeńska może osiągnąć różne poziomy. Pod nazwą „małżeństwo” plasują się nieraz bardzo różne związki, odrębne od siebie nie zróżnicowaniem płciowym, lecz stopniem jedności w człowieczeństwie. Ludzie pobierają się ze sobą z rozmaitych względów. Jedni czynią to, by otrzymać wizę do obcego kraju lub stały w nim pobyt. Inni dla zrobienia interesów: kariery zawodowej lub bogactwa. Związki te tylko z zapisu urzędowego są małżeństwem, nie mają natomiast w sobie nic z jego wewnętrznej treści. Bywa i tak, że ludzie pobierają się ze sobą ze szlachetnych motywów, a potem przy zderzeniu się z przeszkodą, rezygnują z realizacji ideałów. Zadowolają się nie przeszkadzaniem sobie i zdobywaniem minimum wygody. Układ taki jest właściwie egotyzmem we dwoje.

Są z kolei małżeństwa, w których panuje zgoda i spokój, harmonijne wyznaczanie celów i ich realizowanie. Do niedawna ten związek nazywano „wspólnotą osób”. Określenie to właściwie rozciągano na każde rzeczywiste małżeństwo¹⁷. Jan Paweł II uznał jednak, że słowo „wspólnota” w odniesieniu do małżeństwa jest za słabe i zbyt wieloznaczne, i zastąpił je terminem „komunia”¹⁸. Chciał przez to powiedzieć, iż małżonkowie w związku mał-

¹⁵ KK, n. 16.

¹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 77.

¹⁷ Termin ten występuje jeszcze w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II, *Familiaris consortio*.

¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 39; *List do rodzin*, n. 7.

żeńskim mogą osiągnąć znacznie więcej niż życie razem pod jednym dachem. Mogą oni być dla siebie komunią, tzn. wzajemnym uczestnictwem w rzeczywistości osoby, które swój szczyt osiąga w miłosnym oddaniu siebie. Kształtowanie człowieczeństwa oznacza tu pracę nad sobą w kierunku zdobywania co raz to większej wrażliwości, czułości, delikatności względem współmałżonka. Chodzi o to, żeby nie tylko go nie ranić, ale przede wszystkim żeby go rozumieć, szanować i coraz lepiej go poznawać, aby wreszcie z nim współwidzieć, współsłyszeć i współodczuwać, słowem, aby będąc sobą, coraz bardziej być razem. Wtedy dopiero człowiek jest w pełni osobą.

Ze wszystkich formacji, w jakich człowiek uczestniczy, najważniejsza jest formacja ludzka. Dotyczy ona również małżeństwa i rodziny. I małżonkowie winni najbardziej zabiegać o to, aby byli ludzcy, a jako rodzice, by wychować swoje dzieci na dobrych ludzi. Wszystko inne względem człowieczeństwa jest wtórne i z czasem ujawnia swoją marność i przemijalność. Porównując do obrazu, człowieczeństwo jest podkładem, a zdobywane sprawności (cnoty) – nałożonymi farbami. Gdy podkład jest mocny, wówczas kolory na nim dobrze się trzymają. Powstaje wtedy obraz, który urzeka swoją solidnością. Wszystkiemu, co człowiek zdobywa, ostateczne piękno nadaje człowieczeństwo. Uczestniczenie w nim dla małżonków jest drogą do ich wzajemnego szczęścia.

2. Jedność w duchu

Człowiek wprawdzie jest jednością cielesno-duchową, ale jednocześnie posiada ciało i duszę jako dwie rzeczywistości różne od siebie, określające obszar jego istnienia i działania, oraz jego relacje do siebie, świata zewnętrznego, drugiego człowieka i Boga. Ciało i duch wyznaczają człowiekowi dwa poziomy, na których prowadzi on swoje życie. Najogólniej można je określić przy pomocy biblijnego opisu stworzenia człowieka (Rdz. 2, 7). Ciało – to proch ziemi i ziemskie ukierunkowanie życia. Dusza – to tchnienie Boże i życie ukierunkowane na Boga. Ciało samo z siebie ściąga ku dołowi, duch wznosi się ku górze. Doświadczyli tego już pierwsi rodzice, gdy kierując się głosem ciała spożyli zakazany owoc (Rdz. 3, 6-7). W następstwie tego duch i ciało w nich oddaliły się od siebie i zaczęły ciągnąć w różne strony przeciwne sobie.

Pisze o tym wyraźnie św. Paweł, gdy zaleca Galatom: „postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak, że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5,16-17). Apostoł narodów w pouczeniu tym określa sytuację pierwotną, w jakiej znajduje się każdy człowiek. Zawiera ona w sobie pamięć stanu sprzed upadku Adama i Ewy oraz skutki, które stały się udziałem wszystkich ludzi po grzechu pierworodnym.

W somatyczno-psychicznej strukturze człowieka prym oczywiście widać ducha. Dzięki niemu proch stał się ciałem i powstał człowiek jako istota żyjąca (Rdz. 2, 7). Duch warunkuje istnienie ciała ludzkiego. Gdy on je opuszcza, ciało staje się zwłokami. Gdy się w nim umniejsza, człowiek stacza się w zwierzęcość. Gdy w nim wzrasta, człowiek rozwija się w swym człowieczeństwie. Słowem – miarą człowieka jest jego stopień ducha. Zasada ta należy do podstawowych praw stworzenia.

Także po grzechu pierworodnym duch zachował swoje pierwszeństwo nad ciałem w człowieku. Ciało weszło na drogę ku śmierci, dusza pozostała nieśmiertelna. W ciele usadowiła się pożądlivość (1J 2,16), z której rodzą się takie uczynki jak: „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki” (Ga 5,20-21). Można im się przeciwstawić siłą ducha. „Dążność ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś ducha – do życia i pokoju” (Rz 8,6).

Duch określa czyn człowieka. Ten, który z niego się rodzi jest „actus humanus”, ten, który pochodzi tylko od ciała jest „actus hominis”¹⁹. Czyny zaś uzewnętrzniają relacje międzyludzkie: z wyboru i z musu. Prawdziwa jedność między ludźmi możliwa jest tylko na fundamencie ducha. Za taką nie można uznać złączonych ciałami braci syjamskich lub ludzi zamkniętych w więzieniu. Nie prowadzi też do jedności jakakolwiek prostytucja.

Jedność w duchu może mieć różne stopnie: od zwykłego porozumienia się w jakiejś sprawie aż do zjednoczenia w miłości. Małżeństwo opiera się na jedności w duchu i w ciele. Ta ostatnia jednak jest wspólnototwórcza wtedy, gdy jest wyrazem jedności ducha, tj. miłości. Bez miłości jest ona zwykłym spółkowaniem (kopulacją), zbliżonym do zwierzęcego, niosącym za sobą niesmak i rozczarowanie. Czyny takie nie jednoczą ludzi ze sobą, lecz ich oddalają od siebie.

Duch jest glebą, z której wyrastają: „miłość, pokój, radość, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22). Są one chlebem powszednim życia małżeńskiego i rodzinnego. Jedność ducha w małżeństwie i rodzinie jest darem i zadaniem. Nie można jej wymusić lub kupić. Nie każdy mężczyzna może być mężem każdej kobiety. Związek małżeński powstaje na zasadzie doboru, tj. na rozpoznaniu wzajemnym Bożego powołania. Bóg sam pokazuje ludziom, czy zdolni są osiągnąć jedność ducha, czy mają po temu w sobie odpowiednie warunki. A gdy już małżonkowie prawidłowo odczytają swoje powołanie i wejdą w święty związek małżeński, wte-

¹⁹ S.th., I – II, q. 1, 9.1.

dy dar jedności duchowej powinni przyjąć jako zobowiązujące zadanie. Jedność ducha bowiem umacnia się i wzrasta tylko przez ciągłe i wytrwałe jej kształtowanie.

Jedność ducha jest początkiem szczęścia małżonków. Oni się wzajemnie rozumieją, cieszą się z przebywania razem, noszą pokój w swoich sercach, stają się wrażliwi na siebie, wzrastają kulturowo. Także rodziny zbudowane na jedności ducha doświadczają wielu wspaniałych doznań w swoim życiu. Nie muszą one wcale być bogate i nie wszystko musi się w nich udawać. Mogą przeżywać niedostatek, niepowodzenia i być szczęśliwe. Bo ci, którzy osiągają jedność ducha, znajdują jedni w drugich umocnienie i pocieszenie. O pierwszych chrześcijanach, których napełnił Duch Święty, napisano: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32).

Jedność w duchu między małżonkami ma dla siebie ontyczny fundament. Jest nim Boskie „My”, na wzór którego zostało stworzone ludzkie „my” męzczyzny i niewiasty²⁰.

Ontologia jedności ukierunkowuje etykę zjednoczenia. Uczy ona, jak być razem ze sobą, pokazuje piękno takiego zjednoczenia i ustala normy, które stoją na jego straży. Gdy ludzie są zjednoczeni w duchu, potrafią czynić możliwym to, co wydaje się niemożliwe i osiągać cele na pozór nieosiągalne. Zwyczajny związek przemienia się wtedy we wspólnotę, a ta przeradza się w komunie, gdy ludzie stają się jedno nie tylko przez to, co zewnętrzne, lecz także, a właściwie przede wszystkim przez to, co w nich jest najbardziej intymne. Tacy małżonkowie stają się wszystkim dla siebie, by być wszystkim dla własnych dzieci.

3. Jedność w ciele

Jedność w ciele ma różne stopnie. Przez ciało rozumiemy tu nie tylko żywy organizm człowieka, ale i wszystko to, co się z nim wiąże. Człowiek z tytułu swego ciała potrzebuje pokarmu i napoju, świeżego powietrza, ubioru i przestrzeni życiowej. Wymogi ciała tworzą wokół niego sferę, w której i z którą bierze ono udział w relacjach międzyludzkich. Nago człowiek występuje bardzo rzadko. Gdy się urodzi, zaraz ubierają go w pieluszki. Pod prysznicem zasłania się w różny sposób przed ludzkim wzrokiem. Podczas operacji odkrywa się tylko to, co konieczne. Nawet plaże dla nudystów odgradza się od innych. Tylko w krematoriach palono publicznie nagie ludzkie ciała. Akty te wszakże powszechnie uznano za zbrodnicze. Sfera ciała odgrywa dużą rolę w zjednoczeniu ludzi. Takim jest np. wspólny posiłek. Dla wyrażenia uczuć

ludzie często posługują się kwiatami. By wzajemnie podobać się sobie, dobierają stroje, perfumy, słowa, barwę głosu, zdobywają się na uprzejmość i kulturę bycia. Czynią to zarówno ludzie obcy, jak i znajomi, bliscy sobie, krewni. Nie powinni tego też lekceważyć małżonkowie.

Wiele małżeństw rozpada się tylko dla tego, że ludzie po ślubie przestali zwracać uwagę na swoje odniesienia do współmałżonka. Jako narzeczeni byli wrażliwi, kulturalni, zadbani, mili, zdobywali się na sprawianie niespodzianek, jako małżonkowie stali się niechlujni, prymitywni, nudni, pretensjonalni. Zaczynają się wzajemnie oskarżać o błąd co do osoby i występują o rozwód. Ciało upomniało się o swoje prawa, podczas gdy duch w tych ludziach prawie już zamierał i w ten sposób doszło do wystygnięcia tego, co początkowo wyglądało jak ożywczy ogień. Jedność w ciele – to dar ogromnie zobowiązujący.

Duże znaczenie dla zjednoczenia ludzi ma dobór ich pod względem ciała: wzrost, budowa, kolor włosów i oczu, narządy płciowe itp. Innych żołnierzy bierze się na przykład do jednostki reprezentacyjnej a innych na przykład do komandosów. Inne dziewczęta występują w balecie, a inne przy pralkach i ladach sklepowych. Dziewczyna na ogół marzy, by wyjść za przystojnego chłopaka, a mężczyzna, by mieć piękną żonę. A gdy to osiągną, chlubią się wzajemnie sobą, chętnie chodzą na przyjęcia i pozują do zdjęć. Ciało, widziane od tej strony, pomaga lub przeszkadza ludziom być razem. Nie stanowi natomiast do tego warunku bezwzględny. Jego bowiem niedostatki można przykryć bogactwem ducha. Jest piękno cielesne i jest piękno duchowe. Piękno ciała tylko wtedy prowadzi do szczęścia, gdy jest utwierdzone w pięknie ducha. Samo z siebie jest przemijalne i zwodnicze. Nie mając fundamentu w pięknie ducha, szybko pokazuje swoją pustkę i w końcu zamienia się w brzydotę.

W małżeństwie wszystkie te przedpola ciała znajdują uwieńczenie w zjednoczeniu płciowym. Nie stanowi ono wprawdzie jedyne przejawu miłości małżonków, ale w ich wspólnym życiu odgrywa bardzo ważną rolę. Biblia, nazywając to zjednoczenie „dwoje w jednym ciele”, posługuje się tymi słowami na określenie małżeństwa jako takiego (Rdz 2,24; Mt 19,5; Ef 5,31). Akt płciowy różnicuje się w zależności od wieku małżonków. W miarę upływu lat traci na swej intensywności, a na starość całkowicie ustaje. Nie znaczy to jednak, że dla małżonków jest on sprawą błahą. Ma on, tak jak cały człowiek, swoje miejsce w zamyśle Bożym, ujawnionym od początku w stworzeniu i ogarniającym sobą wszystkich ludzi. Nie zniszczył go grzech pierworodny. Od strony Boga zamysł ten jaśnieje dalej swoim pierwotnym blaskiem. Od strony człowieka przyćmiewa go zmaza pierworodnej winy. Zadaniem małżonków jest przenikać wzrokiem wiary przez wszystkie swe zaćmienia i dą-

²⁰ Jan Paweł II, *List do rodzin*, n. 6-7.

żyć do stanu raju, w którym mężczyzna i kobieta rozpoznali siebie jako jedno ciało w atrakcyjnej dwoistości.

Mażeńskie „dwoje w jednym ciele” należy integralnie do obrębu człowieczeństwa i nie można go nigdy poza nim umieszczać. W nim mężczyzna i kobieta dopełniają wzajemne poznanie siebie – to, które posiadali już zanim stali się małżonkami i to, które pomnażają w swoim codziennym życiu. Jest to odkrywanie swego pierwotnego stanu, tj. owej dziewiczej rzeczywistości, w której rodzi się każdy człowiek i którą otrzymuje od Boga jako wyposażenie do osobotwórczego wykorzystania. Zjednoczenie płciowe –uczy papież– „oznacza potężną więź ustanowioną przez Stwórcę, poprzez którą odkrywają swoje człowieczeństwo zarówno w pierwotnej jedności, jak też w tajemniczo atrakcyjnej dwoistości”²¹. Odkrywają oni siebie, tj. kim jest każde z nich w sobie, kim jest dla drugiego oraz jak ściśle mogą zjednoczyć się ze sobą.

Mażeńskie poznanie realizuje się w obopólnym obdarowaniu się sobą. Akt płciowy opiera się na całkowitości daru. A jest on możliwy tylko w relacji dwojga i przy darze z siebie samego. W relacjach poligamicznych, poliantrycznych, prostytucyjnych i innych im podobnym lub też w sytuacjach, gdy w zjednoczeniu bierze udział tylko ciało, a duch pozostaje na zewnątrz, całkowitość obdarowania jest niemożliwa do osiągnięcia. Takie zjednoczenie jest niegodne osoby i deprawuje człowieka. Zwykle też pozostawia po sobie niesmak.

Całkowitość obdarowania w akcie małżeńskim jest wyrazem miłości małżonków. Ona rodzi to zjednoczenie, a nie odwrotnie. Ona też podpowiada techniki współżycia i jest świadoma tego, że z niej rodzi się życie. Miłość nigdy nie jest bezpłodna, zawsze jest prokreacyjna. Zjednoczenie płciowe małżonków w miłości, ze swej istoty jest ukierunkowane na nowe życie. Natura sama dyktuje warunki płodności i małżonkowie powinni je poznawać oraz je uwzględniać. Nowe życie jest nagrodą Boga za miłość. Dar ten trzeba z wdzięcznością przyjąć, a nie odrzucać. Odpowiedzialna miłość bierze odpowiedzialność za nowe życie i w ten sposób uzewnętrznia swój kreatywny charakter.

W zjednoczeniu płciowym, ukierunkowanym na życie, mężczyzna poniekąd stwarza kobietę, a kobieta – mężczyznę. Wydobywają wzajemnie z siebie podarowaną im przez Stwórcę męskość i kobiecość. Mężczyzna przyczynia się do tego, że żona staje się matką, a kobieta – że mąż staje się ojcem. Ich małżeńska relacja zmienia się w rodzicielską. Zamknięty krąg miłości małżeńskiej otwiera się na obręb miłości rodzinnej.

Gdy nie ma miłości, akt płciowy przestaje być osobotwórczy, a jego partnerzy traktują siebie przedmiotowo. Gdy miłość się umniejsza, akt płciowy traci na swoim bogactwie i pięknie, zmienia się w środek zaspokojenia pożądlivosti. Współpartner wówczas czuje się poniżony, bo „w takiej sytuacji jego ciała najzwyczajniej się używa, traktując je jako narzędzie zaspokojenia własnych zmysłów... akt seksualny pozbawiony tej korony, którą jest miłość nie może dać poczucia szczęścia, nawet jeśli da chwilę przyjemności, po której zostaje jakiś smutek, niesmak i frustracja. Akt seksualny wyrwany z kontekstu miłości, jest aktem zafałszowanym i okaleczonym, właśnie z powodu braku miłości, i staje się w jakimś stopniu przejawem patologii seksualnej”²².

²¹ Tenże, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 43.

²² W. Sławiński, *O szczęściu w miłości*, Poznań 2000, s. 42-43.

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

SYTUACJA RODZINY W POLSCE DZIŚ

THE SITUATION OF THE FAMILY IN POLAND TODAY

ABSTRACT. Family as a community of persons exists in the mutual relations of its members to each other, relations to other people, as well as relations to impersonal beings. This relational dimension of its existence is realized under various circumstances, which endow the existence and activity of this community with a particular worth, and which condition the efficacy of its external activity. This kind of the structure of reality creates a specific state of existence called a situation. In its fundamental dimension situation denotes the entanglement of a human being in a concrete reality, manifold and complex in its essence, which sets the limits and the scope of human actions. This article shows the basic conditions defining the context of the existence and activity of contemporary Polish families. The depicted situation of the Polish family causes its internal and external entanglement in the surrounding reality of life, and thereby it determines the possibilities and limits of action. The analysis of the question thus understood includes three elements: 1) the material and living conditions; 2) social and moral conditions; 3) legal and demographic status.

Życie jednostki i wspólnoty ludzkiej charakteryzuje relacyjność we wzajemnych odniesieniach do siebie oraz do świata zewnętrznego. Ta relacyjność ludzkiego bytowania realizuje się w różnorodnych uwarunkowaniach, które nadają specyficzną wartość działaniu człowieka oraz skuteczność jego aktywności. Tego rodzaju układ rzeczywistości wytwarza specyficzny stan istnienia zwany sytuacją, przez co rozumie się okoliczności tworzące w konkretnym działaniu jedną całość, wyznaczające konkretny kontekst poszczególnych zachowań jednostki lub wspólnoty ludzkiej. Sytuacja w wymiarze podstawowym oznacza fakt uwikłania podmiotu ludzkiego w konkretną –

różnorodną i złożoną w swej istocie – rzeczywistość, która wyznacza granice i pole działania ludzkiego¹.

Te wstępne konstatacje potrzebne są do zrozumienia problematyki owej wypowiedzi, podejmującej zagadnienie sytuacji współczesnej rodziny polskiej. Zadaniem naszym jest ukazanie owych uwarunkowań określających kontekst istnienia i działania polskich rodzin, powodujących ich uwikłanie w rzeczywistość egzystencji wspólnoty rodzinnej, a tym samym wyznaczających pole i granice działania. Zadanie to jawi się jako bardzo złożone w swej treści i zakresie, a tym samym niezwykle trudne. Próbując jednak podjąć to zagadnienie chcę zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre – w moim przekonaniu najważniejsze – składniki owej rzeczywistości, które w sumie tworzą sytuację współczesnej polskiej rodziny. Wśród tych składników chcę zwrócić uwagę na: 1) uwarunkowania materialno-bytowe, 2) kondycję społeczno-moralną, 3) stan prawno-demograficzny.

I. Uwarunkowania materialno-bytowe współczesnej polskiej rodziny

Istnienie i rozwój każdej jednostki i wspólnoty ludzkiej oparty jest i w dużym stopniu uzależniony od warunków ekonomicznych. Szczególne znaczenie ma to w przypadku rodziny, która zabezpiecza nie tylko aktualne potrzeby bytowe swych członków, ale też – poprzez odpowiedni stan ekonomiczny – zapewnia przyszłość, zwłaszcza dzieciom. Mając to na względzie, stan materialno-bytowy współczesnej rodziny polskiej budzi wielki niepokój i wymaga szybkiej interwencji osób i władz za to odpowiedzialnych.

Omawiany stan materialno-bytowy rodziny uzależniony jest od jej dochodów, które określają nie tylko poziom konsumpcji dóbr i usług, ale warunkują też poczucie stabilizacji i bezpieczeństwa rodziny w różnych dziedzinach życia. Dochody zaś rodziny w zasadniczym stopniu uzależnione są od pracy zawodowej jej członków, zwłaszcza rodziców. W konsekwencji, praca zawodowa stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów życia rodzinnego determinujących zachowania i postawy dorosłych. Pośrednio zaś wpływa też na dzieci w rodzinie, kształtując ich system wartości i ocen oraz kontakty z innymi ludźmi. Szczególnie więc ujemny wpływ na funkcjonowanie rodziny ma bezrobocie, którego skutki obejmują wszystkich jej członków. Wyraża się to ograniczaniem konsumpcji, rezygnacją z wielu życiowych aspiracji, nie tylko materialnych, oraz minimalizowaniem lub eliminacją potrzeb wyższego rzędu. Oddziaływanie tych zjawisk staje się coraz bardziej dotkliwe

¹ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 382.

w powiązaniu z narastającymi dysproporcjami w zakresie życia polskich rodzin oraz ograniczeniami życia społecznego, komercjalizacją usług na polu edukacji, kultury czy opiekuńczo-wychowawczym².

Analizując rolę pracy w organizacji życia rodzinnego Jan Paweł II stwierdza: „Praca stanowi podstawę kształtowania życia rodzinnego, które jest naturalnym prawem i powołaniem człowieka. [...] Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę”³. Mając to na względzie należy pamiętać, że głównym źródłem utrzymania polskich rodzin jest praca najemna i pochodzące z tego tytułu wynagrodzenia. W roku 1997 utrzymywało się z niej około 43,5% rodzin. Dla porównania praca na własny rachunek poza rolnictwem stanowiła źródło utrzymania około 7% rodzin, a praca we własnym gospodarstwie rolnym – ponad 6%. Przy tym, około 45% gospodarstw domowych utrzymywało się przynajmniej z dwóch źródeł dochodów. O właściwym stanie materialnym rodziny świadczy jednak jej faktyczny dochód czerpany z pracy zawodowej. Dobrym wskaźnikiem w tym względzie jest płaca minimalna. Biorąc pod uwagę ostatnie dziesięciolecie obserwowany jest w Polsce stały wzrost osób otrzymujących najniższe wynagrodzenie: w roku 1993 – 2,8%, zaś w roku 1995 – 4% ogółu zatrudnionych w gospodarce narodowej. W roku 1996 najniższe wynagrodzenie otrzymywało 270 tysięcy osób, tj. 3,6% ogółu zatrudnionych⁴.

Charakterystycznym czynnikiem systemu ekonomicznego jest sytuacja na rynku pracy. Od początku lat 90-tych ubiegłego wieku stale zwiększa się liczba osób bezrobotnych. W roku 1990 stopa bezrobocia wynosiła 6,3%, zaś na początku 2003 – 18,8%, co daje 3,7 mln osób czynnych zawodowo. W konsekwencji znaczna liczba polskich rodzin ciągle doświadcza skutków bezrobocia: w ponad 1/3 gospodarstw domowych nie ma ani jednej osoby pracującej, około 15 mln osób posiada w domu osobę bezrobotną. Bezrobocie rodziców powoduje spadek dochodów rodziny lub ich całkowity brak po ustaniu prawa do zasiłku dla bezrobotnych. Wywołuje to poważne zaburzenia w życiu rodziny, zwłaszcza w realizacji jej funkcji ekonomicznej, wychowawczej i emocjonalnej⁵. Szczególnie niepokojącymi zjawiskami na rynku pracy, których wpływ na sytuację rodzin jest niezmiernie dotkliwy, są:

² Por. Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 39.

³ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, n. 10. Por. J. Krucina, *Praca jako pomnażanie dobra wspólnego*, (w:) *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 257-265.

⁴ Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 40.

- znaczny udział osób bezrobotnych w grupie wieku do 34 lat (ponad 60% ogółu zarejestrowanych), który jest okresem zawierania związków małżeńskich i rozwoju rodziny;
- znaczny (i gwałtownie rosnący) udział osób długotrwale bezrobotnych, pozostających bez pracy powyżej 12 miesięcy – około 50%;
- niezwykle wysoki poziom udziału osób nie posiadających prawa do zasiłku dla bezrobotnych – ponad 70%;
- wysoki – ponad 60% – udział kobiet bezrobotnych w stosunku do ogółu bezrobotnych⁶.

Innym ważnym źródłem dochodów rodziny są świadczenia. Dla części rodzin stanowią one tylko uzupełnienie dochodów uzyskiwanych z innych źródeł, ale dla znacznej liczby gospodarstw domowych są one głównym źródłem utrzymania. Tego rodzaju źródłami utrzymania przede wszystkim są: emerytury, renty, zasiłki dla bezrobotnych, ale także zasiłki z pomocy społecznej, takie jak: renta socjalna, gwarantowany zasiłek okresowy dla osób, które utraciły prawo do zasiłku dla bezrobotnych i samotnie wychowujących dzieci. Uzupełniającym źródłem dochodów rodziny są świadczenia wspomagające macierzyństwo, wychowanie i kształcenie dzieci, zabezpieczające minimalne dochody oraz świadczenia z tytułu sieroctwa społecznego. Najważniejsze z nich to: zasiłki rodzinne, pielęgnacyjne, porodowe, macierzyńskie, opiekuńcze i wychowawcze, także renty rodzinne, wcześniejsze emerytury z tytułu opieki nad dzieckiem niepełnosprawnym, świadczenia z pomocy społecznej, świadczenia z Funduszu Alimentacyjnego, pomoc materialna dla uczniów i studentów, dla wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych oraz dla dzieci wychowywanych w rodzinach zastępczych⁷.

Mając na względzie wymienione tu źródła finansowania rodziny należy podkreślić, że w połowie 1997 roku dla około 25% rodzin w Polsce podstawą utrzymania były świadczenia emerytalne, dla 10% były to renty inwalidzkie, dla 5% renty rodzinne, zaś 1,4% utrzymywało się z zasiłków dla bezrobotnych. Głównymi czynnikami kształtującymi dochody rodzin w okresie transformacji ustrojowej był dynamicznie rozwijający się sektor prywatny i prywatny rynek pracy, oraz nowe źródło utrzymania – zasiłek dla bezrobotnych. Układ ten spowodował rozszerzenie się strefy biedy oraz wykorzystywanie systemu emerytalno-rentowego do łagodzenia skutków gwałtownie rosnącego bezrobocia. W konsekwencji doprowadziło to do poważnego wzrostu udziału w do-

⁶ Stan bezrobocia według danych GUS. Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 41-42; Z. Tyszka, *Ekonomiczna funkcja rodziny*, „Etos” 8 (1995), nr 4 (32), s. 65-66.

⁷ Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 43.

⁸ Zob. B. Kłos, J. Szymańczyk, *Świadczenia na rzecz rodziny w latach 1990-1996. Raport nr 111 Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu*, czerwiec 1997.

chodach gospodarstw domowych świadczeń społecznych. Przy takim stanie finansowym zaczęto ograniczać prawa do różnorodnych zasiłków oraz obniżać stawki w tym względzie⁸. W konsekwencji spowodowało to gwałtowne zubożenie polskich rodzin, co w ostatnich latach staje się wprost dramatyczne.

Ten stan finansowo-bytowy polskich rodzin domaga się szybkich i radykalnych zmian. Oczekiwania i wymogi Polaków w tym względzie idą w dwóch kierunkach: z jednej strony poszukiwania rozwiązań pozwalających rodzinie na zapewnienie sobie samodzielności finansowej, z drugiej – pomocy tym rodzinom, które same nie radzą sobie z zapewnieniem godziwej egzystencji. Wyniki badań pokazują, że Polacy przede wszystkim domagają się stworzenia warunków poprawy bytu rodzin przede wszystkim poprzez bardziej skuteczne zwalczanie bezrobocia (23%) i wzrostu wynagrodzeń (11%). Temu winny towarzyszyć zmiany w systemie podatkowym (8%), wsparcia rodzin przez państwo poprzez udzielanie pomocy finansowej i socjalnej (24%), pomocy rzeczowej (3%) oraz poprzez zasiłki rodzinne i wychowawcze (19%). Tego rodzaju rozwiązania powinny być adresowane przede wszystkim do rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej, które nie są w stanie samodzielnie troszczyć się o swój byt. W polityce prorodzinnej państwa należy też umieścić poprawę potrzeb mieszkaniowych (np. przez tańsze kredyty na mieszkania i dodatki mieszkaniowe), oraz sytuacji w szkolnictwie (zwiększenie dostępu dzieci i młodzieży do edukacji⁹).

2. Kondycja społeczno-moralna polskich rodzin

Istotnym wymiarem stanu współczesnej rodziny polskiej jest jej kondycja społeczno-aksjologiczna. Relacje społeczne oraz system wartości stanowią elementarne składniki życia każdej wspólnoty ludzkiej, zwłaszcza rodzinnej. Próbuąc uchwycić przewodnie idee i przejawy kultury bycia współczesnych polskich rodzin należy spojrzeć na to przez pryzmat charakteru życia współczesnego społeczeństwa. Żyjemy w okresie nazywanym często transformacją. Wśród wielu elementów owego procesu jest też przejście od *społeczeństwa tradycyjnego* („społeczeństwo losu”) do *społeczeństwa pluralistycznego* („społeczeństwo wyboru”)¹⁰.

Społeczeństwo tradycyjne było zdominowane przez los, a podstawową strukturą wiarygodności była przeszłość i tradycja. To one stabilizowały styl

⁸ Przykładowo w listopadzie 1996 r. tylko 18% otrzymywało zasiłki, podczas gdy w maju 1995 – 28%, zaś w maju 1996 r. – 30%. Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 45-46.

⁹ Por. B. Roguska, *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*, <http://www.cbos.com.pl/SPISKOM/POL/2000/KOM053/KOM053.HTM>. s. 9 [03-024]8].

¹⁰ Por. P. L. Bereger, *Zwang zur Harcsic. Religion in der pluralistischcn Gesellschaft*, Frankfurt a. Main 1980. s. 14-34; R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 24-32.

życia i uwiarygodniały struktury władzy. Jednostka przyswajała sobie wartości, normy i wzorce zachowań, które stanowiły część kultury oraz miały z góry określoną formę zachowań społecznych. Tak ukształtowany typ osobowości opierał się na stałych wzorcach, a każdy podmiot miał swoje określone miejsce i zadania w uporządkowanej, stabilnej i sprawnie funkcjonującej społeczności. W społeczeństwie tradycyjnym czynnikiem integrującym i nadającym sens ludzkiej egzystencji była religia. Oznaczało to, że religijność przenikała wszystkie sektory i zakresy życia codziennego. Wykonywanie ról społecznych podlegało ścisłej kontroli systemu społecznego, a podstawowe kryteria moralne uchodziły za święte i niepodważalne. Czynnikiem integrującym była religia i do niej odnosiły się wszystkie wartości oraz normy moralne¹¹. Także formy i sposoby socjalizacji i wychowania miały na celu utrzymanie i wzmocnienie określonego typu orientacji ideowo-aksjologicznej. Wzory takiego myślenia i działania wpajane były od najmłodszych lat i kształtowały korzystny obraz społeczności, Kościoła, religii, moralności oraz odpowiadających temu postaw indywidualnych i społecznych. Gwarantem trwałości takiego wartościowania i postaw była symbioza struktur świeckich i kościelnych oraz oficjalna kultura, w której religijność i moralność były podstawowymi elementami składowymi i wartościującymi¹².

Wprost odmienne cechy charakteryzują sposób życia społeczeństwa pluralistycznego – otwartego. Tutaj człowiek żyje w świecie oferującym różne możliwości wyboru: począwszy od dóbr konsumpcyjnych, a skończywszy na wielorakich alternatywnych „filozofiach życia”. Wybór owych propozycji staje się swoistym imperatywem, którego społeczeństwo ze swej strony wprost się domaga. Owa „otwartość” społeczeństwa pluralistycznego „manifestuje się poprzez powszechne poleganie na racjonalnej refleksji, abstrakcyjny i bezosobowy charakter stosunków między ludźmi [...], indywidualizm, którego konsekwencją jest dobrowolność większości organizacji, struktur i stowarzyszeń, a także fragmentaryczna i stopniowa technologia zmian w społeczeństwie”¹³. Postawami, które szczególnie charakteryzują nowoczesne społeczeństwo są: tolerancja dla wszystkiego, bez względu na etyczną wartość i skutek, głos sumienia jako najwyższa i ostateczna instancja wszelkich osądów moralnych, nadmierna zewnętrzna aktywność – przecenianie roli i potrzeby uczestnictwa w różnych wspólnotach, organizacjach i innych formach

¹¹ Por. P. Yaladier, *L'Eglise en proces. Catholicisme et societe moderne*, Calann-Levy 1987, s. 25-31.

¹² Por. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologicznomoralne*. Białystok 1999, s. 41-42; E. Biser, *Das Schicksal der religiösen Ideen im Sakularisierungsprozess*, „Stimmen der Zeit” 114 (1989), nr 207, s. 609-702.

¹³ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, s. 24.

działań, absolutna wolność i samostanowienie w życiu osobistym i społecznym¹⁴.

Owo pluralistyczne społeczeństwo, wraz ze wszystkimi swoimi uwarunkowaniami i konsekwencjami, jest aspołecznym środowiskiem życia współczesnej rodziny. Dodając do tego wpływ struktur politycznych, obserwujemy dziś degradację rodziny jako wspólnoty życia i celów. W codziennej egzystencji współczesnych rodzin obserwujemy dziś zatracenie więzi i ról międzypokoleniowych, zatracenie charakteru wspólnotowo-korporacyjnego, oderwanie od własności i utratę zwierzchności nad członkami, zwłaszcza młodymi. Niedawne rządy państwa socjaldemokratycznego posłużyły się karykaturą „indywidualizmu”, aby wyrwać jednostkę z tradycyjnej wspólnoty i by podporządkować ją państwu. Prawdziwy indywidualizm zakłada rozumność i odpowiedzialność wybitnej jednostki, zaś indywidualizm promowany dziś przez podszyty socjalizmem liberalizm kulturowy jest tylko infantylnym egoizmem. W konsekwencji służy produkcji społeczeństw składających się z wyeliminowanych jednostek¹⁵.

Patrząc na polską rodzinę w perspektywie niedawnej historii należy podkreślić, że przez ostatnie pięćdziesiąt lat jej system wartości i celów był niszczonej przez rodzimy komunistyczny reżim, który z chłopca wydającego własnego ojca uczynił bohatera. Wraz z formalnym upadkiem *ancien regime* minęło wprawdzie tego rodzaju bezpośrednie zagrożenie, ale niemal natychmiast polskie rodziny zostały poddane indoktrynacji liberalizmu obyczajowego, relatywizmu moralnego, fałszywie pojmowanej tolerancji, politycznej poprawności, religijno-moralnej obojętności, etc. Celem tego oddziaływania jest wyrwanie obywateli ze wspólnot niekontrolowanych przez prawo i państwo oraz podporządkowanie ich jego instytucjom. W ramach tego rodzaju działań rodzinę zaatakowała lewica sprzymierzona z przedstawicielami kultury alternatywnej, takimi jak feministki, stowarzyszenia homoseksualne, zwolennicy aborcji i eutanazji, i wszystkimi innymi, dla których tradycyjne wartości należało jak najszybciej wyrzucić na śmietnik historii¹⁶. Tego rodzaju funkcjonowanie polskiej rodziny jest odwrotnością jej stanu do drugiej wojny światowej. Do tego okresu polska rodzina była bardzo podobna do rodziny amerykańskiej lat sześćdziesiątych XX wieku, co Allan Bloom opisał następująco: „Chodzenie do kościoła i synagogi, modlitwa przy stole składały się na sposób życia, nieodłączny od edukacji moralnej, która w demokracji miała być szczególnym obowiązkiem rodziny. Nauka moralna miała być w isto-

¹⁴ Por. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, „Stimmen der Zeit” 118 (1993), nr 8, s. 510.

¹⁵ Por. R. Pucek, *Recepta na wychowanie*, „Rzeczpospolita” 24. 02. 2003, s. 9.

¹⁶ Por. tamże.

cie nauką religijną. Nie istniała żadna abstrakcyjna doktryna. Nakazy moralne, wraz z poczuciem, że świat je uznaje i karze za nieposłuszeństwo, zawarte były w opowieściach biblijnych¹⁷.

Kiedy jednak tego rodzaju świat został „zdekonstruowany” najpierw przez sowietyzację, a później przez postmodernizm, okazało się, że rodziny polskie padły ofiarą tych ideologicznych zabiegów i dzisiaj młodemu pokoleniu nie mają do zaoferowania żadnej spójnej wizji świata, ani też żadnych wzorców postępowania. Ponadto polscy rodzice, którzy po latach socjalistycznej nędzy próbują się wreszcie dorobić, nie mają dla swych dzieci czasu. W konsekwencji dzieci pozostawione samym sobie głupieją, stają się przebiegłe, a niekiedy wprost okrutne. Ten stan – choć tragiczny – nie powinien dziwić, gdyż nie da się wychowywać w oparciu o przekonanie, że wszystkie wartości są względne, określone przez prywatne popędy ekonomiczne i seksualne swych wyznawców'. Nieporozumieniem jest traktowanie dzieci jak dorosłych i proponowanie im szerokiej oferty, swoistego zbioru 'kulturowych narracji, oczekując, że każde z nich wybierze sobie tę, która mu najbardziej odpowiada¹⁸.

Nawet bardzo pobieżna analiza pokazuje, że społeczno-aksjologiczną kondycję współczesnej polskiej rodziny wyznaczają nie tylko okoliczności chwili obecnej, ale też pozostałości minionego okresu. Z jednej strony jest to polityka społeczna państwa socjalistycznego i napięcia ideowe, będące przedtem wynikiem spotkania dwóch przeciwstawnych koncepcji światopoglądowych, z drugiej zaś – obecnie, są to tendencje pluralistycznego państwa demokratycznego. Szczególne znaczenie dla analizowanej tu kondycji społeczno-moralnej współczesnej polskiej rodziny ma – zapoczątkowany w czasach komunistycznych i trwający do dziś – kryzys ekonomiczny i społeczno-moralny całego społeczeństwa. Przejawem tego kryzysu jest atmosfera społeczno-moralna kształtowana przez wpływowe siły propagandowe wpływające na istotne formy życia małżeńsko-rodzinnego¹⁹. W konsekwencji obniżyła się „duchowa odporność” młodego pokolenia, a cynizm, bezwstyd i pozamałżeńskie współżycie seksualne zostały przez znaczną jego część zaakceptowane jako wyraz liberalnego humanizmu i zachodniej cywilizacji. Wzorce te, bez żadnych przeszkód, płyną w dalszym ciągu szerokim nurtem do polskiego społeczeństwa; w nim się przyjmują i są rozpowszechniane zarówno przez jednostki, zorganizowane grupy, jak też przez rodzime środki masowego przekazu w postaci jeszcze bardziej zwulgaryzowanej. W tych warunkach rodzi-

¹⁷ A. Bloom, *Zamknięty umysł*, cyt. za: R. Pucek, *Recepta na wychowanie*, s. 9.

¹⁸ Por. R. Pucek, *Recepta na wychowanie*, s. 9.

¹⁹ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, (w:) *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 405-407.

na nie jest już w pełni zdolna do skutecznego kontrolowania procesu wychowania dzieci i młodzieży porzuconych na pastwę tzw. kultury masowej sterowanej przez środki masowego przekazu i samozwańcze autorytety. Nie uznając rodziny jako podmiotu praw, spowodowano faktyczną jej nieobecność w życiu społecznym. Anonimowe zaś instytucje usiłowały wyobcować rodzinę z tkanki społecznej i uniemożliwić jej wpływ na kształt polityki²⁰.

3. Stan prawno-demograficzny

Małżeństwo i rodzina w prawodawstwie polskim zajmuje należne im miejsce i rangę. Konstytucja RP stanowi, że małżeństwo „jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”²¹. Ten sam akt prawny gwarantuje rodzicom prawo do wychowania dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniami²². Dzieci zaś mają prawo do ochrony przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją²³. Ustawodawca gwarantuje też pomoc rodzinom, zwłaszcza znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej. Prawnie zapewniona jest też realizacja prawa i obowiązku alimentacyjnego, jak też zapewnienie o dążeniu do poprawy sytuacji mieszkaniowej, kobiety mają równe szanse zatrudnienia z mężczyznami, co pociąga za sobą stworzenie systemu wspierania rodziny w pełnieniu funkcji prokreacyjnej i opiekuńczo-wychowawczej. Ustawodawstwo polskie utrwała też zasadę trwałości małżeństwa i rodziny, równouprawnienie małżonków i równe prawa dzieci bez względu na ich małżeńskie czy pozamałżeńskie urodzenie²⁴.

Ta wysoka ranga małżeństwa i rodziny w polskim ustawodawstwie znajduje swe pełne odbicie w ich uznaniu i wartościowaniu społecznym. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują, że małżeństwo i rodzina zajmują trwałe i jedne z najwyższych miejsc w hierarchii uznawanych przez polskie społeczeństwo wartości. Młodzież w swym systemie wartości najczęściej eksponuje przyjaźń, miłość i rodzinę, jako źródło radości, poczucia bezpieczeństwa i samorealizacji życiowej. Ponad 90% młodzieży i około 90% osób dorosłych wskazuje rodzinę jako istotny cel życia, z których częściej niż co drugi podkreśla małżeństwo, rodzinę i posiadanie dzieci jako czynniki warunkujące udane życie. Szczęście rodzinne realizujące się w rodzicielstwie

²⁰ II Polski Synod Plenarny. *Teksty robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 297.

²¹ *Konstytucja RP*, art. 18.

²² Tamże, art. 48, ust. 1.

²³ Tamże, art. 72, ust. 1.

²⁴ Por. Kodeks rodzinny i opiekuńczy z 1986 r. wraz ze zmianami w 1999 r.; W. Chrzanowski, *Problem ochrony trwałości małżeństwa w polskim prawie rodzinnym*, (w:) *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. 1, pr. zb., Lublin 1971, s. 8-21; M. Nazar, *Niektóre zagadnienia małżeństwa i rodziny w świetle unormowań Konstytucji RP*, „Rejent” 1997, nr 5, s. 100-125.

jest wartością nadrzędną zarówno dla najmłodszych (95,4%), średnich wiekiem (90,7%), jak i starszych (90,7%) małżonków. Takie przekonanie deklarują zarówno kobiety (94,4%) jak i mężczyźni (80,8%). W deklaracjach najmłodszego pokolenia zauważa się obniżenie rangi wartości religijno-moralnych, natomiast wzrasta znaczenie wartości i charakterze wspólnotowo-moralnym, uosabiających się w małżeństwie i rodzinie oraz w czynnikach warunkujących ich sprawne funkcjonowanie²⁵.

Odnosząc przywołane tu dane do rzeczywistości życia okazuje się, że odzwierciedlają one tylko deklaratywną stronę analizowanego zagadnienia. Odnosi się to zarówno do ustawodawstwa, które pozostaje często wyłącznie „martwą literą” prawa, jak też do wyników badań socjologicznych. Rzeczywistość bowiem społeczna ujawnia bardziej pejoratywne oblicze w tym względzie. Wyraża się to w tym, że powyższym danym prorodzinnym towarzyszy spadek intensywności zawierania małżeństw przez osoby o najwyższej skłonności do wstępowania w związki małżeńskie. W ostatnim dwudziestolecu wiele roczników wyżu demograficznego lat siedemdziesiątych doszło do wieku stosownego do małżeństwa, natomiast wyraźnie zmniejszyła się liczba zawartych małżeństw. W latach 80-tych ubiegłego wieku wskaźnik zawartych małżeństw wynosił przeciętnie 7,6%, zaś w latach 90-tych tego stulecia spadł do poziomu 5,4%. W połowie lat 90-tych liczba zawartych małżeństw (219,4 tys.) była o 20,4% niższa w porównaniu z ostatnim rokiem lat osiemdziesiątych (255,7%). Tempo owego spadku było znacznie wyższe w miastach – 22,7% aniżeli na wsi – 16,8%²⁶.

Stan ilościowy zawieranych małżeństw wiąże się z innymi niebezpiecznymi czynnikami: odkładanie – przesuwanie czasu zawarcia małżeństwa, stopa rozpadu istniejących małżeństw oraz skłonność do legalizowania faktycznie istniejących związków. Przykładowo, w latach powojennych zawierano małżeństwa w wieku 19-24, zaś w latach dziewięćdziesiątych XX wieku czas ten przesuwa się na lata 24-28. Zwiększa się liczba małżeństw powtórných, choć skłonność Polaków do powtórnego związku jest mniejsza niż w krajach zachodnich. Prawdopodobnie wiele osób wybiera związki nieformalne lub odkłada decyzję zawarcia małżeństwa na bardziej dojrzałe²⁷. Trwałość małżeństwa jest tą cechą, która w znacznym stopniu odróżnia rodzinę polską od innych krajów zachodnich. Polska – obok Irlandii i Portugalii – należy do

²⁵ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 408-409; J. Mariański, *Młodość między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 164-168.

²⁶ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 409. W Białymstoku liczba zawieranych małżeństw w latach dziewięćdziesiątych utrzymywała się mniej więcej na tym samym poziomie. Dla porównania: w roku 1994 zawarto 1362 małżeństwa, zaś w roku 1997 – 1366. Zob. *Rodziny białostockie na przełomie wieków*, pr. zb., Białystok 1999, s. 9.

²⁷ Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 23-24.

grupy nielicznych krajów zajmujących jedno z ostatnich miejsc co do częstotliwości rozwodów. Zjawisko rozwodów jest w Polsce faktem społeczno-prawnym od początku lat pięćdziesiątych poprzedniego stulecia. Wiąże się ono z wprowadzoną w 1946 roku laicyzacją prawa małżeńskiego i zerwaniem konkordatu z 1925 roku, mocą którego wprowadzona została instytucja separacji. Należy przy tym pamiętać, że rozwód jest nie tylko zjawiskiem natury prawnej, lecz ma wymiar złożony i wieloraki w skutkach. Przede wszystkim oznacza dezintegrację grupy społecznej oraz zmienia wzory prokreacji (im więcej rozwodów tym niższa płodność) i socjalizacji (tendencja do powielania przez dzieci rodzinnych wzorów rozwodzenia się). Każdy rozpad małżeństwa, potwierdzony orzeczeniem sądowym, oznacza zarazem poprzedzający go lub będący jego konsekwencją rozpad uczuciowy, psychiczny, ekonomiczny i rodzicielski. Konsekwencje jednoznacznie pokazują, że rozwód jest wydarzeniem o charakterze moralnym, zwłaszcza, gdy wynikiem rozejścia się rodziców są osierocone dzieci. Wbrew upowszechniającej się opinii, że jakoby rozwód był lepszym rozwiązaniem dla dzieci – izolacja od konfliktów, atmosfery napięcia – jest to fakt dla dzieci bardzo bolesny i krzywdzący, wywierający skutki na całe życie i w wielu dziedzinach życia, zwłaszcza psychiczno-społecznej i religijno-moralnej²⁸.

Przywołane tu społeczno-prawne fakty z życia polskich rodzin i ich konsekwencje uprawniają do pytania: Czy współczesna polska rodzina osadzona jest na trwałym małżeństwie? Próbuąc odpowiedzieć na to pytanie należy pamiętać, że niezależnie od tego, że Polska zajmuje jedno z ostatnich miejsc wśród krajów europejskich co do rozwodów, to ich współczynnik wzrasta: od 4,0 w roku 1950 do 11,0 w latach osiemdziesiątych XX wieku. Od połowy lat dziewięćdziesiątych ujawnia swą tendencję spadkową – w 1996 r. wynosił 10,2. Przyczynę tego stanu upatruje się w zmniejszonej przepustowości polskich sądów oraz w ratyfikacji konkordatu i wprowadzenia instytucji separacji, która przyczynia się do ochrony trwałości małżeństwa i dobra rodziny²⁹. Interesujące w tym względzie jest odniesienie do religijno-moralnych zasad stojących na straży trwałości małżeństwa i rodziny. Badania socjologiczne pokazują, że religijno-moralny zakaz rozwodu uznaje za obowiązujący tylko około 15% zapytanych o to dorosłych Polaków, około 50% z nich dopuszcza

²⁸ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 412-413; B. Roguska, *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*, <http://w.w.cbos.com.pol/SPISKOM.PQL/2000/KOM053/KOM053.HTM>. 03-02-08.

²⁹ Por. W. Góralski, *Separacja małżeńska jako instytucja chroniąca dobro małżonków i ich dzieci oraz trwałość małżeństwa w procesie kanonicznym i w prawie świeckim*, w: *Zagadnienia praw rodziny XII Dni Praw Człowieka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1994 r.*, red. J. Rebeta, Lublin 1997, s. 107-125; A. Cichowska, *Separacja jako problem prawno-moralny według Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawa cywilnego*, Warszawa 2003 (mps, Biblioteka UKSW – Warszawa), s. 46-63.

rozwód jedynie w sytuacjach wyjątkowych, zaś około 30% uznaje rozwód za zwyczajną, w pełni dopuszczalną drogę rozwiązywania małżeńskich konfliktów. Interesujące jest to, że kandydaci do katolickiego małżeństwa są w tym względzie bardziej rygorystyczni niż osoby już żyjące w małżeństwie: 60% kandydatów do małżeństwa podziela stanowisko Kościoła. Oznacza to jednak, że pozostali zawierający małżeństwo sakramentalne z góry zakładają możliwość rozejścia się. Ukazuje to bardzo poważną wątpliwość co do kanonicznej ważności owych małżeństw³⁰.

Istotnym elementem żywotności rodziny jest jej stan demograficzny. Faktem jest, że stwierdza się tu swoista zmienność wynikająca z dochodzenia do wieku rozrodczości poszczególnych roczników. Mając to na uwadze należy z wielkim niepokojem zaznaczyć, że w polskich rodzinach ograniczenie liczby dzieci stało się praktyką utrzymującą się od kilkudziesięciu lat, z e szczególnym natężeniem w ostatnim dziesięcioleciu. W konsekwencji, pod koniec XX wieku w Polsce nie tylko, że mamy już rozwoju demograficznego, ale nawet prostej zastępowalności pokoleń. W 1989 roku urodziło się 564,4 tys. dzieci, co dało przyrost naturalny zaledwie 4,8%, zaś współczynnik netto spadł poniżej 0 (0,98), z dalszą wyraźną tendencją zniżkową. Pod koniec ostatniej dekadę 2000 roku przyrost naturalny osiągnął poziom 0, współczynnik dzietności spadł do poziomu 1,43, współczynnik reprodukcji zaś wynosił zaledwie 0,68. Tak więc już od 1987 roku osiągnięty przyrost naturalny nie gwarantuje Polsce nawet prostej reprodukcji³¹.

Ten stan demograficzny domaga się ustalenia jego uwarunkowań i przyczyn. Prowadzone w tym względzie badania pokazują, że w Polsce utrwalił się typ rodziny jedno – dwu dziecnej. Według danych z 1996 r. wśród ogółu rodzin 41,4% stanowią rodziny z jednym dzieckiem, 38,7% rodziny z dwojgiem dzieci. Zaledwie w co piątej rodzinie jest troje i więcej dzieci. Interesujące są w tym względzie potrzeby prokreacyjne Polaków. Według danych z 2000 roku prawie wszyscy dorośli Polacy deklarują chęć posiadania dzieci. Największy odsetek ankietowanych – 49%, wyraża chęć posiadania dwojga dzieci, 22% – trojga, zaś jednym dzieckiem zadowoliliby się 13% badanych. Co dziesiąty marzy o rodzinie wielodzietnej, liczącej czworo i więcej dzieci. Tylko 2% badanych liczbę dzieci pozostawia losowi – „tyle, ile się zdarzy”³².

W kontekście przywołanych tu niepokojących trendów demograficznych interesujące wydaje się to, jak kształtują się potrzeby prokreacyjne w grupie osób wieku reprodukcyjnym, czyli 18-44 lat. Preferencje co do liczby dzieci wśród osób z tej grupy nie zmieniały się znacząco od roku 1996, co pozwala sądzić, że w najbliższym czasie nie należy się spodziewać zmian w zachowaniach prokreacyjnych Polaków. Warto dodać, że potrzeby kobiet i mężczyzn w wieku reprodukcyjnym dotyczące liczby dzieci są niemal takie same³³. Na kanwie tego wprost fatalistycznie brzmi prognoza: gdy ci, co się współcześnie rodzą, będą zdawali maturę, liczba ludności Polski spadnie do 20 milionów, jak wskazują komputerowe rachunki symulacyjne³⁴.

Faktyczny stan demograficzny, oraz deklarowane w tym względzie potrzeby Polaków mają swoje uwarunkowania i przyczyny. Respondenci wśród przyczyn malejącej w Polsce liczby urodzeń zdecydowanie najczęściej wymieniają złe warunki mieszkaniowe i brak wystarczającej liczby mieszkań – 76%, poczucie braku wsparcia i pomocy ze strony państwa – 55%, obawy kobiet przed utratą pracy – 52%, oraz lęk przed obniżeniem materialnego poziomu życia – 50%. Wyraźnie rzadziej jako przyczyny spadku liczby urodzeń dopatrywano się w trudnościach z pogodzeniem obowiązków zawodowych i rodzinnych – 22%, oraz w ambicjach zawodowych kobiet – 19% i w wygodzie życiowej – 13%. Z tego wynika, że podstawowymi przyczynami zmniejszania się urodzeń w Polsce są obiektywne uwarunkowania społeczno-ekonomiczne i dyskryminująca polityka państwa wobec rodziny, nie zaś przemiany kulturowe, zwłaszcza w systemie wartości. Innymi słowy: w Polsce zmiany w zachowaniach prokreacyjnych nie są skutkiem tego, że Polacy nie chcą mieć dzieci, ale wynikają one stąd, że najczęściej nie mogą sobie na nie pozwolić³⁵.

Wymienionym tu przyczynom spadku urodzeń odpowiadają wskazywane przez respondentów formy zaradzenia temu zjawisku. Największy odsetek badanych (57%) wymieniał pomoc dla młodych małżeństw w uzyskaniu mieszkania, np. poprzez system tanich i łatwo dostępnych kredytów mieszkaniowych, zwalczanie bezrobocia (47%) i poprawa funkcjonowania instytucjonalnych form opieki nad dzieckiem – tanie i dostępne żłobki, przedszkola, świetlice (45%). Ważna w tym względzie jest zmiana filozofii polityki spo-

³⁰ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 416-417; *Raport...*, s. 24-26.

³¹ Por. R. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 418-419. warto tu zaznaczyć, że polskie miasta biologicznie nie odradzają się już od 1962 r., a od 1993 r. nie odradzają się już województwa określane mianem „miejskich”. Tamże, s. 419.

³² Podobne dane uzyskano w badaniach z 1996 r. Por. B. Roguska, *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*. <http://www.cbos.compl/SPISKOM.POL/2QOQ/KOM053/KOM053.HTM>. 03-02-08. s. 1-2.

³³ Por. tamże, s. 2-3. Tego rodzaju wyniki potwierdza szereg badań. Zob. M. Kindziuk, T. Gołąb, *Dziecko na wagę złota*, <http://www.org.p1/biblioteka/Z/ZR/dzieckonawage.html>. 03.02.20. s. 1-3; P. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 29-36

³⁴ Potwierdza to wiele danych w tym względzie. Zob. P. Wojciechowski, *Demograficzne zamyslenia*. <http://www.opoka.org.p1/biblioteka/Z/ZR/demograficznezamyslenia.html>. 03.02.20, s. 1-2.

³⁵ Można to traktować jak znak napawający nadzieją w tym względzie. Zob. B. Roguska, *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*, s. 5.

łecznej, wyrażająca się w pro-rodzinnym systemie podatkowym i wypłaceniu wysokich zasiłków rodzinom będącym w trudnej sytuacji materialnej. Mniejsze potrzeby są w zakresie wspierania kobiet w realizacji ich funkcji wychowawczych i opiekuńczych w rodzinie w postaci długich płatnych urlopów macierzyńskich (26%), czy też wypłacania przez państwo pensji kobietom rezygnującym z pracy zawodowej na rzecz wychowania dzieci (20%). Charakterystyczne jest to, że tylko niewielki odsetek respondentów (8%) do najlepszych form wspierania rodzin w ich funkcjach prokreacyjnych zalicza przeciwdziałanie dyskryminacji kobiet na rynku pracy. Większość badanych (58%) nie zgadza się też na pro-natalistyczne działania państwa, choć może się to wydawać zaskakujące w kontekście niepokojących trendów demograficznych. Niechęć do zachęcania przez państwo do posiadania większej liczby dzieci może wynikać z niewiary w efektywność państwowej polityki pro-rodziennej, czyli przekonania, że państwo będzie w stanie zagwarantować każdej rodzinie odpowiednie warunki życia. Może to też być efektem przekonania, że decyzja o liczbie dzieci jest indywidualnym wyborem poszczególnych osób i państwo w ogóle nie powinno zajmować się decyzjami prokreacyjnymi swoich obywateli³⁶.

* * *

Reasumując nawet tak pobieżne analizy sytuacji współczesnej polskiej rodziny uświadomiamy sobie wiele radości i niepokojów w tym względzie. Z pewnością więcej jest tego co niepokoi i dlatego powinno mobilizować do wspólnego wysiłku na rzecz rodziny. Ten wysiłek winien rodzić się nie tylko z owych niepokojów, ale też – i przede wszystkim – z właściwego wartościowania rodziny i doceniania jej roli w życiu każdego z nas. Niech więc sumującą refleksją będą słowa Jana Pawła II: „Człowiek nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak tylko przez rodzinę. Ją, rodzinę, położyć trzeba u samych podstaw wszelkiej troski o dobro człowieka, wszelkich starań o to, ażeby nasz ludzki świat stawał się coraz bardziej ludzki. I od tej troski nikt się nie może uchylić: żadne społeczeństwo, żaden system; ani państwo, ani Kościół, ani też ktokolwiek z nas”³⁷.

³⁶ Można to traktować jak znak napawający nadzieją w tym względzie. Zob. B. Roguska, *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty*, s. 5-7; Z. Tyszka, *Relacja „rodzina – społeczeństwo globalne” w okresie transformacji*, (w:) *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 2001, s. 25-30.

³⁷ Jan Paweł II. Przemówienie do rodzin, 12. 10. 1980 r., „L'Osservatore Romano” (pol.) 1980, nr 11, s. 9.

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

TROSKA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE O RODZINĘ PO DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ

THE SOLICITUDE OF THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND WITH REGARD TO MARRIAGE AND FAMILY AFTER THE SECOND WORLD WAR

ABSTRACT. The solicitude of the Church with regard to marriage and family is at the very heart of her pastoral activity. The Church of Christ by its nature shares this concern. It is due to the natural and supernatural importance of the mission of the family, as well as the ever-increasing number of dangers which either impede, or even render impossible the proper development of family life.

The Catholic Church in Poland has also been particularly attentive to the questions of marriage and family, and throughout history it has displayed periods of particularly intensive solicitude regarding these two institutions. The article presents various aspects of this solicitude since the Second World War until the present day. The final part includes some stipulations and recommendations that would help augment and implement this solicitude.

Troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę znajduje się w samym centrum jego pastoralnej działalności¹. Kościół Chrystusowy ze swej natury włączony jest w tę troskę. Decyduje o tym naturalna i nadprzyrodzona doniosłość posłannictwa rodziny, jak również liczba wciąż pojawiających się zagrożeń utrud-

¹ Por. M. Przykucki, *Inicjatywy duszpasterskie Kościoła na rzecz rodziny*, „Znaki czasu” 5 (1987) nr 1, s. 20-38; S. Stefanek, bp, *Dokumenty Kościoła o rodzinie*, (w:) K. Klauza (red.), *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994, s. 191-219; J. Śledzianowski, *Kościół katolicki w służbie rodzinie*, (w:) H. Cudak (red.), *Wychowanie w rodzinie współczesnej w świetle zagrożeń i wsparcia społecznego*, Piotrków Trybunalski 1999, s. 385-397.

nających, czy wprost uniemożliwiających prawidłowy rozwój życia rodzinnego.

Również Kościół katolicki w Polsce, pozostając w łączności z Kościołem powszechnym, uczestniczy w jedności posłannictwa i głosi przesłanie o małżeństwie i rodzinie jako podstawowej drodze wspólnoty eklezjalnej. Kościół w Polsce od początku swego istnienia przywiązywał wielką wagę do małżeństwa i rodziny, a bywały w historii Polski także okresy jego wzmoczonej troski o te instytucje. Działo się tak wówczas, gdy wzrastała liczba i intensywność zagrożeń. Następowala wówczas mobilizacja sił w celu ratowania rodziny. Szukano odpowiednich metod przezwyciężenia pojawiającego się kryzysu². Słowo troska zawarte w tytule wyraża zarówno konkretne starania Kościoła katolickiego w Polsce, jak również jego działanie na rzecz obrony instytucji małżeństwa i rodziny, widząc w nich silny fundament całego gmachu społecznego. Troska Kościoła była wynikiem i wyrazem silnego poczucia jego współodpowiedzialności za los narodu, którego fundamenty były coraz bardziej osłabiane. Dlatego określenie „troska” wyraża integralny wysiłek Kościoła, zarówno na płaszczyźnie przekazywanej doktryny jak również w sferze jego psychologicznego bycia razem ze społeczeństwem w chwilach jego zagrożenia.

Do analizy tej troski zachęcał papież Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* wydanym w Roku Rodziny (1994) następującymi słowami: „Jest rzeczą ważną (...) odwoływać się do świadectw miłości i troski Kościoła o rodzinę ludzką” (LR, 3).

Podejmując analizę troski Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę od drugiej wojny światowej, trzeba na wstępie zaakcentować, że miała ona i ma rozmaite wymiary, które w niniejszym opracowaniu zostaną skrótowo omówione. Troska ta widoczna jest głównie w nauczaniu kościelnym, podającym niezmienną prawdę Bożą i naukę Kościoła o powołaniu i zadaniach małżeństwa i rodziny, oraz w szeregu podejmowanych przez duchowieństwo i świeckich inicjatyw duszpasterskich na jej rzecz.

Działania Kościoła na rzecz małżeństwa i rodziny przybierają charakter pośredni, kiedy w ramach duszpasterstwa ogólnego porusza się okazjonalnie wątki rodzinne, lub charakter bezpośredni, kiedy w sposób otwarty i systematyczny zajmuje się on problematyką rodzinną. Wsparcie rodziny odbywa się zatem przez przepowiadanie homilijne i nauczanie katechetyczne, które ma miejsce w kościołach, jak też w rodzinach katolickich. Także w codziennym

² Por. S. Wierchowski, *Rodzina w okresie transformacji demograficznej i społeczno-ekonomicznej*, (w:) P. Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin 1997, s. 86.

oddziaływaniu poszczególnych wierzących nie brak działań nieformalnych, będących spontaniczną promocją życia małżeńskiego i rodzinnego. Nas interesuje bardziej zorganizowane działanie Kościoła, ukierunkowane na wsparcie małżeństwa i rodziny. Następnie przedstawiona zostanie praca organizacyjna i koordynacyjna prowadzona przez Kościół katolicki w Polsce dla dobra małżeństw i rodzin.

Opracowanie to należy do zakresu teologii praktycznej szczegółowej, a dokładniej teologii praktycznej małżeństwa i rodziny. Jest to refleksja historyczno-pastoralna o urzeczywistnianiu się Kościoła w rodzinie i przez rodzinę.

I. SYTUACJA POLSKICH RODZIN PUNKTEM WYJŚCIA W PRACY DUSZPASTERSKIEJ

Działalność Kościoła uwarunkowana jest zawsze charakterem konkretnej epoki dziejowej. Dlatego też należy przyrzeć się najpierw sytuacji, w jakiej znajdowały się i znajdują małżeństwa i rodziny w Polsce.

1. Trudna sytuacja rodzin w Polsce powojennej

Polska Ludowa w czasach powojennych stała się terenem gruntownych przemian społecznych, będących rezultatem nowych warunków gospodarczych i ustrojowych oraz intensywnych oddziaływań ideologicznych i cywilizacyjnych. Zarówno przemiany, jak i przede wszystkim wspomniane oddziaływania objęły także podstawową grupę społeczną – rodzinę³.

Uprzemysłowienie i związana z tym urbanizacja, a także inne zjawiska wówczas istniejące sprawiły, że wzorzec patriarchalnej rodziny stawał się nieaktualny. Po wojnie zaczęły się tworzyć nowe modele i wzorce małżeństwa i rodziny. Ponadto konsekwencją drugiej wojny światowej była duża migracja ludności, która nasiliła się jeszcze w związku z industrializacją i urbanizacją. Przemieszczenie ludności powodowało zrywanie z tradycjami rodzinnymi, jak i z religią, gdyż słabła kontrola społeczna, która była dość silna, zwłaszcza w środowisku wiejskim. Dokonywały się przemiany w samej strukturze i funkcjach rodziny. Tempo tych zmian było szybsze niż we wcześniejszych okresach. Również ich zakres był szerszy niż w innych okresach historycznych. Rodzicom coraz bardziej brakowało niezbędnej wiedzy z tego zakresu, a często nakładał się na to brak czasu i nieustanne zabieganie o podstawy bytowe rodziny (kobiety zaczęły coraz częściej zajmować się pracą zawodową). Utrudniało to przystosowanie się rodziny do nowej sytuacji,

³ Por. J. Turowski, *Zróżnicowanie i przemiany rodziny w Polsce a teoria rodziny nuklearnej*, ZNKUL 16 (1973) nr 1, s. 49–63.

jak też zachowanie w życiu codziennym kryteriów osądu płynących z wiary w Boga. Przekazywanie kultury religijnej w rodzinie w okresie powojennym było z roku na rok coraz trudniejsze. Pojawił się kryzys instytucji rodziny, co nie pozostawało bez znaczenia także dla istnienia całego narodu.

Nowa sytuacja ustrojowa, zaistniała w Polsce po drugiej wojnie światowej, wywierała szczególny wpływ na przyjmowanie się laickiego modelu małżeństwa i rodziny⁴. Władza państwowa, inaczej niż Kościół katolicki ujmowała wiele spraw, a w tym także małżeństwo i rodzinę⁵. Polska Rzeczpospolita Ludowa promowała laicki model małżeństwa i rodziny. W wyniku ścierania się tego stanowiska z kościelnym, upowszechniają się w świadomości szerokich rzesz społeczeństwa przeciwstawne sobie modele życia małżeńskiego i rodzinnego. Laicyzacja małżeństwa i rodziny oraz szereg innych czynników doprowadziły na początku lat sześćdziesiątych do poważnego kryzysu tej instytucji i zachwiania jej autorytetu społecznego. Następowoło szerokie upowszechnianie się poglądów o jedynie świeckim charakterze instytucji małżeństwa i dopuszczalności rozwodów. Od wojny ich liczba systematycznie rosła. Następowoła zmiana poglądów w zakresie moralności małżeńskiej i zadań rodzicielskich oraz wychowawczej funkcji rodziny. Wzrosła również aktywizacja zawodowa kobiet zamężnych, co przynosiło negatywne skutki w życiu małżeńskim i rodzinnym.

Propagowany model życia i rozwiązywania problemów małżeńskich (rozwód, śluby wyłącznie cywilne, antykoncepcja, tzw. wolna miłość, aborcja, niewłaściwe wychowanie seksualne), a także działalność antypopulacyjna doprowadziły do znacznego załamania zasad moralnych, a tym samym obyczajowości małżeńskiej, rodzicielskiej i przedmałżeńskiej. Nieuznanie rodziny jako podmiotu praw spowodowało jej nieobecność w życiu społecznym. Wiele niewłaściwych wzorców przenika też z cywilizacji zachodniej.

2. Współczesne zagrożenia małżeństwa i rodziny

Pierwsze lata odzyskiwania przez Polskę suwerenności i kształtowania demokratycznego ładu społecznego po roku 1989 nie przyniosły radykalnych zmian w polityce państwa wobec rodziny. W przemianach systemowych zabrakło zdecydowanego rysu prorodzinnego. Tak polityka ekonomiczno-społeczna, jak i środki przekazu nie traktują tych spraw we właściwy sposób. Rodzina przestaje być ośrodkiem życia wspólnotowego, patriotycznego, kul-

⁴ Por. F. Adamski, *Małżeństwo i rodzina w Polsce powojennej. Główne tendencje przeobrażeń*, (w:) J. Krucina (red.), *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, Wrocław 1977, s. 73–91; J. Ozdowski, *Chrześcijaństwo wobec przemian rodziny współczesnej*, ChS (1973) nr 1, s. 61–69;

⁵ Por. L. Dyczewski, *Polityka rodzinna w Polsce*, ChS 19 (1987) nr 7, s. 48–68.

turalnego i religijnego. Nie ułatwiają integracji rodziny trudności mieszkaniowe, jakie napotykać młodzi małżonkowie. Życie rodzinne rozbija szerzące się bezrobocie a także niedojrzałość psychiczna i osobowościowa rodziców⁶.

Przejawem istniejących zagrożeń w Polsce jest duża liczba rozwodów, wzrastający krąg osób uzależnionych od używek (alkoholizm, narkomania, nikotynizm) i społecznie nieprzystosowanych. Zaobserwować można było większe otwarcie Polaków na styl życia nowoczesnych społeczeństw zachodnich, w których rodzina przeżywa głęboki kryzys. Przyniosło to nowe zagrożenia w postaci relatywizmu moralnego, szczególnie w dziedzinie miłości, małżeństwa i prokreacji. Świadczy o tym między innymi duży odsetek osób akceptujących antykoncepcję i „wolną miłość”. Rodzina przestaje być wspólnotą religijną⁷. Można to dostrzec w zanikaniu tradycji religijnych związanych z obchodzeniem świąt, spędzaniu niedziel, czy laickim obchodzeniu uroczystości rodzinnych. Niepokojące jest zanikanie świadomości sakralnego charakteru małżeństwa, odrzucanie chrześcijańskich norm moralnych regulujących życie małżeńskie i rodzinne, niewłaściwe rozumienie miłości małżeńskiej⁸.

Zabijanie nie narodzonych, chociaż znacznie ograniczone prawnie w ostatnich latach, pozostaje stale wyzwaniem dla Kościoła. Ciągłe powraca dyskusja i próba dalszej liberalizacji ustawy regulującej tę kwestię. Tym zjawiskom towarzyszy spadek populacji oraz pogarszanie się sytuacji zdrowotnej i ekonomicznej polskich rodzin, zwłaszcza przez wzrost bezrobocia i strefy ubóstwa⁹. Problemy te w pierwszym rzędzie dotyczą młodego pokolenia¹⁰. Problemem są rodziny niepełne stanowiące 14% ogółu rodzin (są to głównie samotne matki). Słabnie też rodzina pomiędzy pokoleniami, zwłaszcza w miastach. Wielkim zagrożeniem dla trwałości małżeństw i wychowania dzieci jest masowa migracja Polaków, przyczyniająca się często do wyobcowania w nowym środowisku i przejmowania negatywnych wzorców życia rodzinnego.

Niewątpliwie negatywny wpływ na sprawy wychowania w rodzinie mają niektóre zjawiska istniejące w naszym kraju. Idąc za ks. abp Kazimierzem

⁶ Por. L. Dyczewski, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Warszawa 1994.

⁷ Por. F. Adamski, *O chrześcijański charakter rodziny. Rodzina chrześcijańska – a więc jaka?*, (w:) J. Śledzianowski (red.), *Pierwszy Świętokrzyski Kongres Rodziny*, Kielce 1995, s. 81–89.

⁸ J. Mariański, *Praktyki religijne młodzieży a uznawane wartości prorodzinnne*, (w:) M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna* Warszawa 2001, s. 124–148.

⁹ Por. K. Kluzowa, *Sytuacja demograficzna rodziny polskiej lat dziewięćdziesiątych i jej konsekwencje społeczne*, (w:) M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna* Warszawa 2001, s. 13–24.

¹⁰ Por. Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 11–274; K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 53–180.

Majdańskim, znawcą problematyki rodzinnej, należy stwierdzić, że rodzina polska znajduje się w sytuacji bardzo poważnego zagrożenia, „może nawet najpoważniejszego w dotychczasowej naszej historii”¹¹. Autor wymienia następujące niepokojące zjawiska: „1) szerzony masowo relatywizm moralny – wśród młodych i starszych, 2) zmasowany atak na życie ludzkie, 3) inwazja dewiacji w dziedzinie seksualnej”¹².

II. KONTEKST EKLEZJALNY ŻYCIA POLSKICH MAŁŻEŃSTW I RODZIN

Troska Kościoła katolickiego o małżeństwo i rodzinę w Polsce wyraża się nie tylko w dostrzeganiu realnej sytuacji, w jakiej one żyją, ale w braniu pod uwagę tego, co na tym odcinku dzieje się w Kościele Powszechnym. Chodzi tu szczególnie o oficjalne nauczanie Kościelne. Wierność doktrynie Kościoła we wspomnianej materii, charakteryzuje działania naszych biskupów i duchowieństwa. Zwróćmy uwagę na najważniejsze elementy tego nauczania i ich inspirującą rolę, nie zapominając o posłudze papieża Polaka – zwanego „papieżem rodziny”.

1. Ważne dokumenty kościelne o małżeństwie i rodzinie

Nauczanie na temat zagadnień dotyczących małżeństwa i rodziny, obecnie było w Kościele od początku¹³. W ostatnich czasach całościowe ujmowanie chrześcijańskiej nauki na ten temat zapoczątkował w końcu XIX wieku papież Leon XIII encykliką o małżeństwie chrześcijańskim *Arcanum divinae sapientiae* (10 XI 1880). Wśród wypowiedzi kolejnych papieży trzeba wymienić encyklikę Piusa XI *Casti connubii* (31 XII 1930), liczne przemówienia papieża Piusa XII oraz papieża Jana XXIII.

Ważnym wydarzeniem dla pogłębienia doktryny katolickiej, dotyczącej małżeństwa i rodziny był Sobór Watykański II. Sobór nie uchwalił osobnego dokumentu o małżeństwie i rodzinie. Znalazły się jednak te zagadnienia we wszystkich najważniejszych dokumentach soborowych. Posłużyły one jako inspiracje dla rozwoju studiów nad rodziną¹⁴. Wśród najbardziej palących problemów dzisiejszej doby wymienia Sobór obowiązek „niesienia pomocy” małżeństwu i rodzinie (por. GS, 52).

¹¹ K. Majdański, *Sytuacja rodziny we współczesnym świecie*, „Słowo–Dziennik Katolicki. Magazyn”, 15–16–17 IV 1994, s. 9.

¹² Tamże.

¹³ Por. J. Bajda, *Rodzina w Maristerium Kościoła*, (w:) *Rodzina na przełomie wieków. 25–lecie Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW*, Łomianki 2000, s. 47–71.

¹⁴ Por. K. Majdański, *Inspiracje II Soboru Watykańskiego dla studiów nad rodziną*, (w:) *W służbie godności małżeństwa i rodziny. 10-lecie Instytutu Studiów nad Rodziną ATK*, Łomianki 1985, s. 26.

Tuż po Soborze, papież Paweł VI ogłosił profetyczną encyklikę *Humanae vitae* (25 VII 1968). Nauczanie tam zawarte wywoływało i wywołuje sprzeciw w niektórych kręgach kościelnych, co ukazuje braki w znajomości doktryny kościelnej.

Szczególnym znakiem czasu w trosce Kościoła o rodzinę, jak już było powiedziane, stanowi pontyfikat Jana Pawła II i wydane przez niego dokumenty. Wymienić tu należy zwłaszcza kilkuletnie katechezy o małżeństwie i rodzinie¹⁵, posynodalną adhortację apostolską *Familiaris consortio* (22 XI 1981), Kartę Praw Rodziny (22 X 1983), wydany w Roku Rodziny *List do Rodzin* (2 II 1994), encyklikę o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (25 III 1995). Warto w tym miejscu podkreślić, że ważne dokumenty kościelne są w sposób zorganizowany promowane wśród społeczeństwa polskiego przez Kościół w Polsce.

2. Papież Polak – „papieżem rodziny”

Fakt, że polski kardynał Karol Wojtyła został wybrany na Stolicę Piotrową, należy z całą pewnością do szczególnych wydarzeń życia naszego Kościoła i narodu. Warunkuje także pracę duszpasterską z rodzinami. W omawianym zagadnieniu nie można pominąć jego przykładu i posługiwania rodzinie, jako kapłan, biskup i wreszcie papież, zwany „papieżem rodziny”. Zauważmy, że wyjątkowej troski o małżeństwo i rodzinę nauczył się on na polskiej ziemi. Objawiła się ona i ciągle objawia światu na różne sposoby. Nie będzie chyba przesadnym stwierdzenie, że Karol Wojtyła sporo doświadczeń wyniesionych z pracy duszpasterskiej w swojej macierzystej diecezji i w Episkopacie Polski przeniósł do Watykanu. Nigdy się też tego nie wstydził, ani nie wypierał. Doświadczenia z rodzinnego duszpasterstwa w Polsce wykorzystuje w rodzinnym duszpasterstwie całego Ludu Bożego.

Kardynał Karol Wojtyła zostając papieżem w dniu 16 października 1978 roku zajął się problemami małżeństwa i rodziny w sposób wyjątkowy¹⁶. Niepełna rok po objęciu Stolicy Apostolskiej zwołał Synod Biskupów. Jego tematem przewodnim stało się małżeństwo i rodzina we współczesnym świecie. Jako owoc tego Synodu została wydana w dniu 22 listopada 1981 roku adhor-

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986.

¹⁶ K. Wojtyła, bp, *Komentarz teologiczno–duszpasterski do „Humanae vitae”*, Rzym 1969; por. I. Jędrzejek, *Koncepcja wychowania do miłości małżeńskiej. Analiza wypowiedzi kardynała Wojtyły – Jana Pawła II*, mps, Lublin 1988; M. Wilk, *Sakramentalność małżeństwa według Karola Wojtyły, biskupa, kardynała, papieża*, mps, Lublin 1992; M. Kotliński, *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum” w ujęciu Karola kardynała Wojtyły*, mps, Kraków 1985; W. Biskiewicz, *Karola Wojtyły teologia małżeństwa i rodziny*, mps, Warszawa 1994; J. Mrugała, *Troska Ks. Kardynała Karola Wojtyły, Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego o małżeństwo i rodzinę (w świetle Listów duszpasterskich, Komunikatów i Zarządzeń)*, mps, Kraków 1991.

tacja apostolska pt. „Familiaris consortio”¹⁷. We wstępie do tego dokumentu znajdujemy słowa: „Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaoferować pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni; tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy; i tym, którzy niesłusznie napotykają na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny” (FC, Wstęp).

To przekonanie o małżeństwie i rodzinie jako „jednym z najcenniejszych dóbr ludzkości” u papieża Jana Pawła II kształtowało się nie tylko w jego własnej rodzinie, czy też na studiach seminaryjnych, ale przede wszystkim w zmaganiach duszpasterskich okresu powojennego. Należy zauważyć, że został on mianowany biskupem przez papieża Piusa XII w 1958 roku, a więc zaraz po rozpoczęciu Wielkiej Nowenny. Wraz z otrzymaniem sakry biskupiej wzrosła jego odpowiedzialność za Kościół w Polsce. Wszedł do grona Episkopatu Polski, gdzie odznaczał się nieustannym zatroskaniem o sprawy rodziny¹⁸. To zainteresowanie i troskę dostrzec można było już wcześniej, ale w tym okresie było ono wyjątkowe. Jako dowód na to wymieńmy niektóre jego publikacje z tego okresu: *Myśli o małżeństwie*¹⁹, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*²⁰, *Miłość a odpowiedzialność*²¹, *Problem uświadomienia z punktu widzenia teologii*²², *Sytuacja małżeństwa dziś*²³. Troska o sprawy małżeńsko-rodzinne przebiegała w głoszonych przez niego kazaniach²⁴ i wydawanych listach pasterskich²⁵.

W późniejszym okresie, już posoborowym, na różne sposoby, dał wyraz swojemu zatroskaniu o sprawy małżeństw i rodzin²⁶. Tak więc można przy-

¹⁷ J. Wilk, *Myśli przewodnie adhortacji „Familiaris consortio”*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1986, t. 14, s. 247–254.

¹⁸ Por. J. W. Gałkowski, *Rodzina w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Więź” 24 (1981) nr 1, s. 92–104.

¹⁹ „Znak” 7 (57), s. 595–604.

²⁰ AK50 (1958) nr 294, s. 20–33.

²¹ AK 51 (1959) nr 304, s. 163–172.

²² AK 54 (1962) nr 318, s. 1–5; por. tenże, *Aby się Chrystus nami posługiwał*. Teksty drukowane w „Tygodniku Powszechnym” i miesięczniku „Znak”, Kraków 1979.

²³ PKt 51 (1961), s. 19–20.

²⁴ Por. K. Wojtyła, bp, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1980.

²⁵ K. Wojtyła, bp, *Odezwa na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny*, NCMC 1963 nr 7–8, s. 207–210.

²⁶ O katechezie papieskiej powiedział Ks. Tadeusz Styczeń: „Ze względu na jedność i rozległość podjętego już w 1979 roku tematu oraz głębię i powagę jego traktowania przez papieża, katecheza ta urasta do wydarzenia pierwszej rangi w obecnym pontyfikacie, wydarzenie, którego nie można nie zauważyć i wobec którego nie można przejść obojętnie”. T. Styczeń, „Początek” wyrazić „sercem”, (w:) Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1987, s. 5.

puszczać, że Ojciec święty Jan Paweł II, syn narodu i Kościoła polskiego, zaczerpnął z polskich doświadczeń treść i metodę głoszenia prawdy o rodzinie. Także przybywając do Ojczyzny w swoich przemówieniach dawał wielokrotnie świadectwo zatroskania o rodzinę polską.

Tę troskę widać dobrze w proponowanych i kierowanych przez papieża rodzinnych działaniach duszpasterskich. Przykładem mogą być Międzynarodowe Kongresy Rodzin. W tym roku odbył się już czwarty Kongres w Manili – stolicy Filipin. Nosił on hasło: *Rodzina chrześcijańska – dobra nowina na trzecie tysiąclecie*. Serię tego rodzaju inicjatyw duszpasterskich rozpoczął Ojciec Święty w Roku Rodziny. Odbywają się one co 3 lata. Poza Watykanem (I – 1994 i II – 2000) krajem goszczącym uczestników Kongresu z całego świata była dotychczas jedynie Brazylia (1997).

III. WYMIARY TROSKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO O MAŁŻEŃSTWO I RODZINĘ W POLSCE

Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę była i jest widoczna w wielu wymiarach jego duszpasterskiej działalności. Zauważmy przynajmniej te podstawowe.

1. Programy duszpasterskie

Programowanie w Kościele jest ważną częścią pracy duszpasterskiej i w dużej mierze decyduje o jej skuteczności. Jest jedną z metod wypracowywania odpowiedniej strategii Kościoła. Musi ono uwzględniać naturę działań kościelnych i być wyrazem dobrego zrozumienia danego czasu historycznego i lokalnych warunków. Dokonujące się przemiany w Polsce, nie tylko o charakterze eklezjalnym, ale także społeczno-politycznym i kulturowym, domagają się nowego typu działań ze strony Kościoła katolickiego, w tym także komplementarnego podejścia do duszpasterskiego planowania.

Już samo przyjrzenie się tematowi programów duszpasterskich opracowywanych systematycznie w Polsce przez Episkopat poczynawszy od 1957 roku, ukazuje, że sprawy małżeństwa i rodziny zajął ważne miejsce.

A. Wielka Nowenna Tysiąclecia (1957-1966)

Kryzysową, powojenną, sytuację rodziny dostrzegali Prymas Stefan Wyszyński wraz z całym Episkopatem, zabiegając by pomóc rodzinie w jej trudnościach, a szczególnie by była ona „Bogiem silna”. Ówczesni przedstawiciele hierarchii Kościoła katolickiego twierdzili: „Okres, w którym żyjemy, słusznie nazwany epoką technokracji, obok bardzo wielu pozytywnych osiągnięć, ma

na swoim koncie niestety kryzys rodziny i małżeństwa”²⁷. Biskup Franciszek Jop tak charakteryzował tamten okres: „Czasy jednak, w jakich dochodzimy do Milenium, nie są łatwe i nie są wolne od znacznych trosk. Dlatego odczuwamy olbrzymi ciężar odpowiedzialności, spadającej na nas, oraz na te szeregi kapłańskie, które w najbliższych latach przyjdą po nas, lub będą nam dodane do pomocy”²⁸. W ramach tej odpowiedzialności troska o rodzinę jawiła się jako sprawa zasadnicza: „nikogo nie trzeba przekonywać, że duszpasterstwo rodzin jest w naszej posłudze religijnej postulatem podstawowym. Musimy więc wszyscy podjąć je z wielkim umiłowaniem”²⁹. Dostrzegamy, że biskupi polscy wyraźnie widzieli niebezpieczeństwo płynące dla rodziny ze wspomnianych przemian i dlatego starali się wychodzić naprzeciw rodzącym się problemom, traktując sprawy małżeńskie i rodzinne priorytetowo w całokształcie posługiwania pasterskiego.

Postępującemu w naszym kraju po drugiej wojnie światowej kryzysowi małżeństwa i rodziny miała w dużej mierze zapobiec, według koncepcji duszpasterskiej Prymasa Polski i biskupów, Wielka Nowenna. Była ona pomyślana jako długofalowy, dziesięcioletni program duchowej odnowy narodu³⁰. Ożywiła ona wszystkie dziedziny duszpasterstwa i sugerowała stosowanie nowych form działalności w odpowiedzi na istniejące trudności. Program duszpasterski każdego roku podejmował jedno ze ślubowań Jana Kazimierza, odnowionych w sierpniu 1956 roku. Lata Wielkiej Nowenny łącznie z obchodami Milenium Chrztu miały wielkie znaczenie dla pobudzenia wśród mas wiernych ducha pobożności, zacieśnienia związku z Kościołem oraz przeciwstawienia się, czy też likwidacji skutków tych wszystkich zagrożeń, jakie niósł komunizm, przez swoją ateistyczną ideologię³¹. Nowenna, jak też inne wydarzenia kościelne, które miały miejsce w okresie jej trwania (szczególnie

²⁷ L. W. *Przygotowanie do małżeństwa (1)*, KDS 52 (1959) nr 11, s. 317.

²⁸ F. Jop, *Kazanie wygłoszone na Jasnej Górze przed Cudownym Obrazem Matki Bożej 10 września 1962 roku*, WUDO 17 (1962) nr 11, s. 348.

²⁹ E. Nowicki, *Kronika Kursu Duszpasterskiego*, MDG 2 (1958) nr 11–12, s. 673.

³⁰ „Do tysiącletniej rocznicy Chrztu Polski przygotowujemy się w ciągu dziesięciu lat, poprzedzających rok 1966. Nazywamy to dziesięciolecie Wielką Nowenną – a sama już nazwa wskazuje, że chcemy mu nadać szczególnie religijny, chrześcijański charakter”. K. Wojtyła, *Odezwa na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny*, NCMC 1963 nr 7–8, s. 207.

³¹ O wartości obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski dla naszego narodu i Kościoła tak wypowiedział się biskup Karol Wojtyła w 1963 roku: „Jest więc rzeczą zrozumiałą, że w sposób szczególniejszy przygotowujemy się do 1000-letniej rocznicy Chrztu Polski. Ów historyczny fakt sprzed lat tysiąca stał się początkiem naszej wiary, czyli przynależności do Jezusa Chrystusa w Jego prawdziwym Kościele. I chociaż Chrztost św. otrzymuje każdy z osobna człowiek, to jednak trudno zaprzeczyć, że w naszym narodzie, w którym tylu ludzi zostało dotąd ochrzczonych – ów Chrztost sprzed lat tysiąca przyczynił się w ogromnej mierze do ukształtowania naszego życia i naszych dziejów”. K. Wojtyła, *Odezwa na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny*, NCMC 1963 nr 7–8, s. 207.

peregrynacja kopii obrazu jasnogórskiego Matki Bożej), były okazją do poszukiwania sposobów zaradzenia rodzącym się problemom, w tym także kryzysowi małżeństwa i rodziny. W okresie Wielkiej Nowenny duchowieństwo polskie uczyniło z małżeństwa i rodziny w pewnym sensie strategiczny punkt pracy Kościoła. Wyrażało się to w wysiłku duszpasterskim i w licznych aktach formalnych adresowanych do władz państwowych i przedstawianych wiernym³². Świadczy to o kierunku zamierzonych działań – odnowić religijny charakter małżeństwa i rodziny, a polepszy się ich sytuacja. Biskupi polscy uważali wówczas, że „w naszych przełomowych czasach przypada rodzinie zaszczytne zadanie odrodzenia ludzkości. Kościół należycie ocenia wysokie posłannictwo rodziny, dlatego poświęca jej wiele uwagi i trudu. Nasze plany duszpasterskie powinny skupić się dookoła zagadnień życia rodzinnego. Duszpasterstwo dzisiejsze jest, w najgłębszym ujęciu, apostołatem rodziny”³³.

Warto odnotować, że Wielka Nowenna jako program pracy duszpasterskiej został wysoko oceniony przez teologów pastoralistów³⁴. Kościół w Polsce przeprowadzał w okresie Wielkiej Nowenny szereg duszpasterskich inicjatyw zmierzających do podniesienia poziomu religijno-moralnego w rodzinach, a tym samym do wychowania dzieci i młodzieży. Był to pierwszy integralny, ogólnopolski program duszpasterski, obejmujący wszystkie niemal dziedziny duszpasterstwa i zmierzający do jego ożywienia w skali całego kraju.

Można przypuszczać, że pilna realizacja wspomnianego programu przyczyniła się w dużej mierze do tego, że naciski komunistyczne, zmierzające do degradacji biologicznej i duchowej polskiej rodziny, nie osiągnęły zamierzonych skutków, choć przyczyniły się do osłabienia jej odporności duchowej. Duża liczba rodzin, dzięki heroicznemu nieraz wysiłkowi jej członków, potrafiła obronić się przed indoktrynacją ideologiczną i stała się twórczym nośnikiem kultury głęboko zakorzenionej w tradycji katolickiej.

B. Inne programy duszpasterskie

Komisja Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego nieprzerwanie od 1966 r. przygotowuje nowe programy duszpasterskie. Pełnią one inspirującą

³² Jeden z teologów ówczesnego okresu pisał: „Śmiało można powiedzieć, że gdyby małżeństwo stanęło u nas na właściwej wyżynie, nie tylko dźwignęłyby się całe rodziny, ale z nimi i społeczeństwo całe i poziom religijnego życia, bo to wszystko wyrasta wreszcie z gruntu rodzin, a więc pod opieką zacnego, a może i świętego związku”. J. Roztworowski, *„Sakrament to wielki – w Chrystusie i w Kościele”*, AK 50 (1958) nr 295, s. 189.

³³ J. Stepa, bp, *Apostolskie posłannictwo rodziny*, Cur 1957 nr 3, s. 147.

³⁴ Por. K. Misiaszek, *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?*, AK 85 (1993) nr 506, s. 80.

rolę w rocznej pracy duszpasterskiej w parafiach (choć z różnym zaangażowaniem i skutkiem). Nie tylko w okresie Wielkiej Nowenny biskupi nadawali sprawom dotyczącym małżeństwa i rodziny priorytetową rangę.

Wraz z upływem roku kościelnego 1978 zakończono w Polsce trzyletni cykl pracy duszpasterskiej, którego głównym zadaniem było ukazanie chrześcijańskiej wizji człowieka. Prymas Wyszyński wraz z Episkopatem Polski zaproponował na kolejne trzy lata hasło: „Ewangelizacja a rodzina Polska”. Miało ono być realizowane w trzech etapach:

- 1978/1979: „Rodzina Kościołem domowym – Kościół domowy w służbie życia”;
- 1979/1980: „Rodzina w dziele wychowania (ewangelizacji) młodego pokolenia”;
- 1980/1981: „Ewangelizacja środowiska przez rodzinę”.

Program ten wyrażał zadanie Kościoła głoszenia pełnego orędzia ewangelicznego, zdolnego dodać nowych sił duchowych, odpowiedzieć na nurtujące problemy i pomóc w przewyżczeniu powstających zagrożeń. Episkopat przyjmował rodzinę polską jako „główny punkt odniesienia ewangelizacji”, (...) która narażona jest na otwartą «antyewangelizację»³⁵. Chodziło o to, aby mocą Ewangelii przemieniać rodzinę polską w „Kościół domowy” służący życiu, by ją bardziej zintegrować i przywrócić jej właściwe funkcje. Warto zaznaczyć, że te trzy lata były ostatnimi w cyklu przygotowań Narodu na wielki jubileusz 600-lecia obecności Maryi w Jasnogórskim Obrazie.

Podobnie było w 1989 roku, który był rokiem przełomowym w dziejach naszego kraju. Także w tym okresie Kościół w Polsce zwrócił szczególną uwagę na rodzinę, patrząc na nią z nadzieją, że będzie ostoją chrześcijańskiej tożsamości. Wymienić tu należy program roku kościelnego 1989/1990 pod hasłem: „Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę” a także z 1993/1994 r.: „Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej”. Biskupi dostrzegali w tych programach konieczność zapoznawania się z nauczaniem papieża Jana Pawła II na tematy rodzinne, wypowiedianym podczas swoich kolejnych pielgrzymek do Polski.

C. Drugi Polski Synod Plenarny

Wspomnieć najpierw należy o synodach diecezjalnych odbywanych w okresie powojennym w Polsce. Zachęcały one kapłanów do troski o małżeństwo i rodzinę w pracy duszpasterskiej. Synody diecezjalne podejmowały tę problematykę w swoich uchwałach³⁶.

³⁵ Program duszpasterski na rok 1978/1979. Wstęp, Warszawa 1978, s. 2.

³⁶ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, s. 501–505.

Należy wziąć pod uwagę szczególnie długofalowy program duszpasterski – II Polski Synod Plenarny odbyty w latach 1991–1999. Po Soborze Watykańskim II panowała opinia, że w związku z powołaniem nowych instytucji konsultacyjnych w Kościele zakończyła się era synodów. Kierowany bezbłędną intuicją, kard. Karol Wojtyła postanowił jednak odwołać się w swojej pracy duszpasterskiej w archidiecezji krakowskiej do sprawdzonej przez tradycję metody, nadając jej nowatorską formę synodu pastoralnego. W latach 1971–1979 zwołał Synod Diecezjalny, którego zadaniem było pogłębienie wiary i wzmocnienie postaw chrześcijańskich dzięki recepcji nauki i doświadczeń pastoralnych Soboru Watykańskiego II.

Podobną drogą poszedł Kościół w Polsce zwołując II Polski Synod Plenarny. W okresie przygotowawczym do Synodu wypracowano dokumenty robocze, które opublikowano z początkiem 1991 r.³⁷ W jednym tomie znalazło się 17 dokumentów roboczych, dotyczących odnowy życia religijnego w Polsce według nauki Soboru Watykańskiego II. Warto zwrócić uwagę, że małżeństwu i rodzinie poświęcono tam osobny dokument: *W trosce o polską rodzinę*³⁸, poza tym zostały one przedstawione w kilku innych dokumentach. W celu koordynacji prac poszczególnych grup synodalnych została powołana w 1994 roku Komisja Synodalna do Spraw Rodziny. Episkopat Polski, po zakończeniu Synodu, ogłosił wypracowane dokumenty jako dar dla Kościoła w Polsce na trzecie tysiąclecie³⁹. Wiadomą sprawą jest, że, aby stał się on życiodajnym darem, wymaga rzetelnego wcielenia w życie. A z tym u nas bywa gorzej. Także bogata w treści część poświęcona małżeństwu i rodzinie dokumentu końcowego⁴⁰ może pozostać tylko na papierze.

2. Troska o małżeństwo i rodzinę zawarta w nauczaniu Kościoła katolickiego w Polsce

Troska o małżeństwo i rodzinę nieprzerwanie jest wyrażana w nauczaniu biskupów polskich. Dostrzec ją można w ich licznych listach pasterskich, orędziach, odezwach, przemówieniach i kazaniach oraz innych formach posługi⁴¹. Podkreślić tu należy szczególnie posługę rodzinie Prymasa Stefana

³⁷ Por. II Polski Synod Plenarny. *Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991.

³⁸ Tamże, s. 297–307.

³⁹ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001.

⁴⁰ *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, tamże, s. 21–40.

⁴¹ Oto niektóre prace naukowe na ten temat, powstałe w różnych ośrodkach akademickich: S. Gasiński, *Problem nierozzerwalności małżeńskiej w nauczaniu Episkopatu Polski 1945–1975*, Kraków 1984 (mps, ArPAT); F. Kampka, *Zagadnienia małżeństwa i rodziny w listach pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974*, Lublin 1981 (ArKUL); A. Krużycki, *Cele małżeństwa w świetle powojennych listów pasterskich Episkopatu Polski*, Kraków 1986 (mps, ArPAT); A. Sabatowska, *Funkcja wychowania rodziny w świetle „Listów Pasterskich Episkopatu Polski”*

Wyszyńskiego, który odczytując właściwie „znaki czasu”⁴² starał się mądrze i odważnie wychodzić naprzeciw wyzwaniom, jakie stawiała nowa sytuacja w której znalazły się polskie małżeństwa i rodziny.

Mając ciągle na uwadze społeczno-polityczną przestrzeń działania Kościoła i jego poczucie współodpowiedzialności za wartość polskiego społeczeństwa w gronie innych narodów, biskupi polscy słusznie wyakcentowali miejsce rodziny w społeczeństwie i jej podstawowe odniesienie do narodu i państwa. Nauczanie to uświadamiało społeczeństwu i przypominało ówczesnym władzom obiektywną prawdę, według której rodzina jest najlepszym środowiskiem rozwojowym osoby ludzkiej i dlatego od poziomu jej życia i moralności zależy moralność społeczna i wspólne dobro narodu.

Na kanwie programu obrony małżeństwa i rodziny Kościół katolicki w Polsce rozwijał program antropologiczny. Był to ambitny program zorientowany na wychowanie człowieka, oparty na zasadach społecznej miłości i sprawiedliwości, znajdujących swoją transcendentną podstawę w Chrystusie i chrześcijańskim przekazie nauki objawionej. Praca duszpasterska wobec rodziny była faktycznie akcją na rzecz odnowy kultury ludzkiej i chrześcijańskiej w narodzie, podejmującej wysiłek na niszczenie takich wad narodowych jak: alkoholizm, przemoc w układach międzyludzkich, marnotrawienie dorobku

1945–1980, Lublin 1981 (mps, ArKUL); S. Sudół, *Troska biskupów polskich o wiarę i moralność w rodzinie na podstawie listów pasterskich Episkopatu w latach 1945–1966*, Kraków 1984 (mps, ArPAT); T. Szatkowski, *Zadania rodziny w listach pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974*, Poznań 1983 (mps, ArPWT); S. Fiećko, *Podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej w świetle listów pasterskich Prymasa Polski Stefana Kardynała Wyszyńskiego w latach 1946–1981*, Warszawa 1990 (mps, ArUKSW); B. Lewandowska, *Wizja rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1987 (mps, ArUKSW); A. Pruszek, *Koncepcja przygotowania do małżeństwa w działalności duszpasterskiej ks. bpa Wilhelma Pluty (1958–1986)*, Warszawa 1988 (mps, ArUKSW); A. Bandura, *Troska o religijno-moralne wychowanie młodzieży w listach pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1974*, Kraków 1987 (mps, ArPAT); M. Rutkowski, *Rodzina a wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu Episkopatu Polski w latach 1965–1975*, Kraków 1987 (mps, ArPAT); J. Makowiecka, *Prawa, obowiązki i zagrożenia rodziny we współczesnym świecie na podstawie powojennych Listów Episkopatu*, Kraków 1995 (mps, ArPAT); K. Kopeć, *Moralny ideał rodziny na podstawie listów pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1974*, Poznań 1988 (mps, ArPWT); F. Sikora, *Obowiązek wychowawczy rodziców w świetle listów pasterskich Prymasa Polski Kard. Stefana Wyszyńskiego (1949–1981)*, Poznań 1991 (mps, ArPWT).

⁴² Znaki czasu rozumiemy tu – za Ks. B. Mierzwińskim – jako „specyficzne zjawiska społeczne zachodzące we współczesnym świecie, zarówno pozytywne jak i negatywne, uwarunkowujące zbawczą misję Kościoła”. B. Mierzwiński, *Specyfika polskich znaków czasu*, (w:) Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Katowice 2001, s. 29; por. także: J. Sieg, *Znaki czasu*, AK 61(1969) nr 364, s. 213–225; O. B. Przybylski, *Znaki czasu (Przegląd bibliograficzny)*, tamże, 62 (1970) nr 366, s. 133–141; M. D. Chenu, *Signes des temps. Réflexion théologique*, (w:) *Vatican II. L'Egise dans le monde de ce temps*, t. 2, Paris 1967, s. 205–225; A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990; R. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, (w:) R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 223–247.

narodowego, a z drugiej strony była nastawiona na kształtowanie pozytywnych postaw, na przykład pomocy charytatywnej wobec potrzebujących, współpracę dzieci z rodzicami, czy kulturę życia codziennego.

Nauka biskupów polskich o małżeństwie i rodzinie w okresie przedsoborowym (zwłaszcza podczas WNT) zawierała pewne sugestie dotyczące małżeństwa i rodziny. Wyprzedzały one nauczanie Soboru Watykańskiego II i trafiały na obrady soborowe dzięki polskiej delegacji, w której uczestniczyli biskupi polscy, m.in.: bp Karol Wojtyła, bp Kazimierz Majdański⁴³. Jurydyczne rozumienie w dziejach Kościoła sakramentu małżeństwa, zwracające szczególnie uwagę na prawną ważność umowy małżeńskiej uzyskało nowe akcenty w nauczaniu soborowym. Na skutek nowych prądów filozoficznych, a zwłaszcza egzystencjalizmu chrześcijańskiego i personalizmu, Ojcowie Soboru na nowo przeanalizowali jeden z palących problemów współczesnego świata – małżeństwo i rodzinę. Sobór podkreślił elementy teologiczne, godność naturalną tego związku oraz jego fundament, którym jest miłość wzajemna małżonków. W ujmowaniu tych spraw przez Sobór, da się zauważyć nie tylko położenie akcentów na ich istotę, ale także większe dowartościowanie ich wymiaru egzystencjalnego⁴⁴.

Biskupi polscy zdawali sobie sprawę z tego, że systematyczna sekularyzacja okresu powojennego była procesem złożonym i silnym oraz że jej oddziaływanie mogło w dużym stopniu unicestwić podejmowane wysiłki duszpasterskie. Nie spowodowało to jednak opuszczania rąk. Należało jedynie zaniechać oczekiwania natychmiastowych i spektakularnych efektów.

Ważnym elementem w procesie kształtowania katolickiej opinii o małżeństwie i rodzinie jest kościelne nauczanie kaznodziejskie⁴⁵. Kapłani znajdują wiele materiału do głoszenia kazań na te tematy w pismach specjalnie w tym celu wydawanych. Warto tu wspomnieć szczególnie o dwóch podstawowych dla nauczania kaznodziejskiego czasopismach, tj.: „Współczesnej Ambonie” (od 1946 r.) i „Bibliotece Kaznodziejskiej” (od 1957 r.). Pisma te w założeniu stanowią oficjalne organy kościelne, mające stać na usługach duchowieństwa całej Polski i uwzględniać najszczególniej jego dezyderaty. Mają za zadanie uczenia duchowieństwa ścisłego łączenia w kazaniach elementu dogmatycznego z moralnym, poruszania aktualnych spraw społeczno-ego życia. Obejmują kilka działów tematycznych, wśród których małżeństwo

⁴³ Jego przemówienie soborowe, świadczące o zaangażowaniu całego Episkopatu Polski w obronę życia, można znaleźć (w:) K. Majdański, *Inspiracje II Soboru Watykańskiego dla studiów nad rodziną*, (w:) *W służbie godności małżeństwa i rodziny. 10-lecie Instytutu Studiów nad Rodziną ATK*, Łomianki 1985, s. 31–37.

⁴⁴ Por. KDK, 48.

⁴⁵ Por. F. Adamski, *Małżeństwo i rodzina*, Lublin 1980, s. 36–52.

i jego świętość, prokreacja, wychowanie do czystości narzeczeńskiej i małżeńskiej zajmują szczególnie ważne miejsce.

Z analizowanych treści nauczania kościelnego wyróżnia się uporczywa myśl, głosząca wysoką godność małżeństwa oraz wartość i znaczenie rodziny dla życia jednostki i społeczeństwa, w tym także dla Kościoła, któremu rodzina dostarcza nowych członków i socjalizuje ich religijnie. Podkreślenia wartości małżeństwa i rodziny dokonywano w różnorodny sposób.

Zwraca się uwagę w tym nauczaniu, że małżeństwo, a potem rodzina jest zaproszeniem skierowanym przez Boga do człowieka w celu współpracy w powoływaniu nowego życia. Rodzina jest ostoją potrzebną dzieciom, a także i rodzicom – daje im pomoc materialną i stwarza warunki do rozwoju osobowości. W trudnościach religijnych dom rodzinny staje się ostoją wiary w Boga. Rodzina jest z natury wyposażona w takie wartości, dzięki którym może być niewyczerpanym źródłem odnawiającego się życia. W planach Bożych jest ona wielką tajemnicą, związkiem ludzi współpracujących z Bogiem w dawaniu życia, „kolebką świętych” powołaną do rozwijania życia nadprzyrodzonego i wyrabiania cnót chrześcijańskich, zwłaszcza ofiarnej miłości.

Omawiając treści nauczania nie należy zapominać o posłudze nauki, która zgłębia, porządkuje, wyjaśnia i uczy prawdy o małżeństwie i rodzinie, najpierw w świetle Objawienia Bożego, następnie w świetle osiągnięć innych nauk. Można mówić o nieustannym świadectwie wrażliwości Kościoła w Polsce na potrzebę rzetelnej formacji naukowej w posłudze wobec rodziny. Istnieje od wielu lat możliwość odbywania studiów specjalistycznych o rodzinie, na przykład w Krakowie, Lublinie, Warszawie i innych ośrodkach akademickich. Mogą w tym uczestniczyć nie tylko osoby duchowne, ale i świeckie. Warto w tym miejscu przypomnieć, że nauki o rodzinie zostały w 1995 roku (w XX lecie istnienia Instytutu Studiów nad Rodziną, Filii ATK w Łomiankach, założonej przez Abp K. Majdańskiego) oficjalnie zatwierdzone jako odrębny kierunek studiów⁴⁶. Ukazują się w Polsce pisma zajmujące się problematyką rodzinną: „Sprawy Rodziny”, „Studia nad Rodziną”, „Wychowawca”. Ośrodki naukowe organizują sympozja i zjazdy poświęcone tej tematyce.

3. Powstanie i rozwój duszpasterstwa rodzin

Przechodząc do wymiaru prakseologicznego, zauważmy realizację zadań wobec rodziny przez duszpasterskie działanie Kościoła. Należałoby teraz ukazać aktywność duszpasterską wykonywaną w trudnych nieraz i ograni-

czonych warunkach. Kościół zmagał się nierzadko z olbrzymimi trudnościami w skutecznej realizacji swojej misji w świecie.

W okresie trwania Wielkiej Nowenny zrodził się w Polsce specjalny rodzaj duszpasterstwa zwany duszpasterstwem rodzin⁴⁷. Biskupi polscy traktowali je jako „palącą potrzebą naszych czasów” wobec zmiany form życia rodzinnego, trudności bytowo-wychowawczych i postępującego zaniku duchowych pierwiastków nadprzyrodzonych w życiu rodzinnym⁴⁸.

„Duszpasterstwo rodzin w aspekcie przedmiotowym jest rodzajem zbawczej posługi Kościoła ukierunkowanej na małżeństwo i rodzinę”⁴⁹. Sobór Watykański II, był przełomowym wydarzeniem nadającym nowe ukierunkowanie również duszpasterstwu rodzin⁵⁰. Można więc przyjąć, że „duszpasterstwo rodzin jest stosunkowo młodą dziedziną pastoralną”⁵¹.

Tworzenie się w Polsce duszpasterstwa rodzin związane było z narastającą potrzebą obrony życia dzieci nienarodzonych⁵². Kościół w Polsce, pod przewodnictwem Prymasa Stefana Wyszyńskiego, starał się odpowiedzieć na antypopulacyjną politykę państwa. Sejm PRL podpisał bowiem ustawę o przerwaniu ciąży dnia 27 kwietnia 1956 r. Tuż po wejściu w życie tej ustawy, nie było bezpośredniej odpowiedzi ze strony biskupów polskich, gdyż sytuacja Kościoła katolickiego była wtedy bardzo trudna. Ale już w sierpniu tegoż roku biskupi zgromadzeni na Jasnej Górze, skierowali swoje orędzie do narodu w obliczu tego nowego zagrożenia⁵³. Obrona życia, na którą położyli nacisk

⁴⁷ Por. B. Przybylski, T. Witkiewicz, *Duszpasterstwo rodzin*, AK 67 (1975) nr 396, s. 96.

⁴⁸ Por. J. Buxakowski, *Obitejski pastorał u Polskiej [Duszpasterstwo rodzin w Polsce]*, Zagreb 1972, s. 601–613.

⁴⁹ J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, RTK 28 (1980), z. 6, s. 72.

⁵⁰ Rys historyczny w wymiarze Kościoła powszechnego można znaleźć: J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, (w:) K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1990, t. 2, s. 111–161.

⁵¹ B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, (w:) R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002, s. 410.

⁵² Ks. J. Buxakowski, naoczny świadek i uczestnik zmagania w obronie życia: stwierdził „do 1968 r. praca duszpasterstwa rodzin odbywała się nie tylko w najtrudniejszych warunkach materialnych i pod stałą nagonką władz administracyjnych, ale również w poczuciu braku poparcia ze strony partykularnych Kościołów zachodnich. W wielu bowiem krajach zachodnich szerzono nawet wśród katolików i przez katolików propagandę nowych środków antykoncepcyjnych, rzekomo niesprzecznych z nauką Kościoła (pigułki hormonalne). Kościół polski, jako pierwszy dostrzegł podstępność tych działań, ale często skazany był na walkę w osamotnieniu i narażony na zarzuty nienadążania za rozwojem nauki i farmacji. W Polsce zdawano sobie jednak sprawę lepiej niż gdzie indziej, że ostrze neomaltuzjanizmu wymierzone jest przez określone koła szczególnie przeciw krajom katolickim i że chodzi wyraźnie o osłabienie ich prężności populacyjnej. Tak więc walka przeciwko neomaltuzjanizmowi stała się częścią walki o podstawowe prawa bytu narodo-

⁵³ Episkopat Polski, *List pasterski o rodzinie*, Jasna Góra 26 VIII 1956 r., LEP, s. 157–161.

⁴⁶ Por. J. Kłys (red.), *Nauki o rodzinie*, Warszawa 1995.

biskupi polscy, dotyczyła budzenia świadomości przez powołanie i rozwój duszpasterstwa pracowników służby zdrowia (powołane w 1960 r.), które z kolei dało podwaliny pod utworzenie duszpasterstwa rodzin w naszym kraju.

Pomocą w tworzeniu odrębnego duszpasterstwa rodzin było utworzenie w 1965 r. Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin. Komisja ta została przekształcona w 1974 r. w Komisję Episkopatu Polski do Spraw Rodzin, a w 1995 r. w Radę ds. Rodziny.

W pierwszym okresie działalności duszpasterstwa rodzin w Polsce powstała potrzeba odpowiedzi na pytanie: czym ono jest w swej istocie?⁵⁴ Koncepcja bowiem tego duszpasterstwa była w Europie dopiero wypracowywana⁵⁵. W Polsce podjęto próby odpowiedzi na nie i dopracowano się jasnych określeń. Znaleźć je można w dwóch instrukcjach przez Episkopat Polski wydanych już po Soborze Watykańskim II⁵⁶. Należy w tym miejscu podkreślić pracę i zasługi na rzecz duszpasterstwa rodzin ks. Kazimierza Majdańskiego, pierwszego krajowego duszpasterza duszpasterstwa pracowników służby zdrowia. Na jego barkach spoczęło m.in. organizowanie naukowo-dydaktycznego zaplecza apostołatu rodziny. Niekwestionowana zasługa w tej trudnej pracy na rzecz rodzin należy się takim postaciom jak prymas S. Wyszyński, biskup W. Pluta, K. Wojtyła i świeckim katolikom jak np. Walenty Majdański, Teresa Strzembosz, Wanda Półtawska, Monika Wójcik, Włodzimierz Fijałkowski oraz Barbara i Jan Kłyszów.

Biskupi polscy widzieli szerokie możliwości duszpasterstwa rodzin w duszpasterstwie zwyczajnym. Kierowali swoje zachęty i zalecenia do rodzin chrześcijańskich. Zachęcali je, aby wykorzystały one najpierw modlitwę i głoszenie Słowa Bożego, a swoje zalecenia, kierowane pod ich adresem, ujmowali w formie szczegółowych wskazówek⁵⁷.

⁵⁴ Mówi o tym J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, RTK 27 (1986), z. 6, s. 73–81.

⁵⁵ Por. J. Lange, *Ehe und Familienpastoral*, Wien 1977, s. 215.

⁵⁶ Episkopat Polski, *Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do Sakramentu Małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (12 II 1969)*, (w:) *Sprawy rodziny 1* (1985), s. 9–20; tenże, *Druga instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramenty Małżeństwa (11 III 1975)*, SR 1 (1985), s. 21–31.

⁵⁷ Wykorzystania zwykłych nabożeństw do wspólnej modlitwy całej parafii w intencji rodzin; aplikowania za nie dodatkowo niedzielnej Mszy św., zapowiedziawszy to uprzednio; odmawiania krótkiej modlitwy za rodziny przy nabożeństwach popołudniowych; zachęcania do wspólnej wieczornej modlitwy rodzinnej, wspólnego Różańca (choćby jednego dziesiątka). itp.; głoszenia niedzielnych kazań w sposób jasny i życiowy, dostosowany do lokalnych potrzeb; poruszania tematyki rodzinnej w konferencjach stanowych, specjalnych naukach podczas rekolekcji i Misji św. itp.; nadawania szczególnie uroczystego charakteru świętu Najśw. Rodziny; zachęcania do poświęcenia się rodzin Najśw. Sercu Jezusa i Niepokalanej Maryi; prowadzenia kursów dla narzeczonych; dobrego przeprowadzania egzaminów przedślubnych; starannego przygotowania do sprawowania sakramentu małżeństwa.

Trudno mówić o duszpasterstwie rodzin bez osobistego kontaktu między duszpasterzem a rodziną. Stąd konieczność duszpasterstwa domowego. Kolęda, choć była wielkim błogosławieństwem, nie mogła wystarczyć, gdyż zbyt pośpiesznie się odbywała i nie była pozbawiona interesowności⁵⁸. Dlatego biskupi zalecali kapłanom: „poza liturgiczną kolędą, duszpasterz winien przez cały rok według planu odwiedzać dom za domem z wykluczeniem przyjęcia ofiar materialnych. Winny to być wizyty nie towarzyskie, lecz duszpasterskie, nacechowane troskliwością duszpasterską i taką atmosferą, by rodzina odczuła, że w niej był; Chrystus. Duszpasterz winien również włączać się w przeżycia rodzinne swoich parafian gratulacje, kondolencje, nacechowane myślą religijną”⁵⁹.

Według zaleceń biskupów podczas Wielkiej Nowenny, pomoc rodzinom miała mieć zawsze wyraz kierunku konkretnych działań⁶⁰. Przykładem może być zalecenie podane w programie na III rok Wielkiej Nowenny w Diecezji Włocławskiej: „szczególną uwagę zwrócimy na rodziny wielodzietne i chorych. Należałoby wszystkich chorych wpisać do Apostolstwa Chorych. Rodzinom wielodzietnym można dopomóc przez zorganizowanie opieki nad dziećmi”⁶¹ oraz w Archidiecezji Wrocławskiej: „W obecnym III Roku Wielkiej Nowenny, „Roku Życia” mamy otoczyć szczególną opieką wielodzietne rodziny”⁶².

Za jeden z ważnych obowiązków duszpasterzy parafialnych uważano katechizację rodziców. Kapłani mieli głosić przynajmniej raz w miesiącu we wszystkich parafiach konferencje wychowawcze skierowane do rodziców. Korzystali z tematów katechez oraz gotowych opracowań na każdy miesiąc podanych w Bibliotece Kaznodziejskiej w dziale „Nauki stanowe”. W razie potrzeby mogli odstępować od podanej tematyki i omawiać sprawy aktualne w danym środowisku. Chodziło też o przekonanie rodziców, że to oni mają uczyć swoje dzieci katechizmu i współpracować przy tym z duszpasterzami w ich religijnym wychowaniu. Szkoda, że obecnie zanikła niemal zupełnie ta praktyka.

Wielkie, pozytywne znaczenie w duszpasterstwie rodzin odgrywa właściwe przeżycie patronalnego święta rodzin, przypadającego w styczniu, w „Niedzielę św. Rodziny”. Podczas Mszy św. czytane jest każdego roku *Ore-*

⁵⁸ Por. Z. Szuberlak, *Kolęda – duszpasterskie nawiedzenie parafian*, HD 30 (1961) nr 3, s. 261–264.

⁵⁹ *Kurs Duszpasterski w Oliwie 30 VI – 2 VII 1958*, MDG 2 (1958) nr 11–12, s. 670–674.

⁶⁰ Por. W. Fijałkowski, *Gdy niewiasta ma rodziców*, PKt (1959) nr 49, s. 362.

⁶¹ A. Pawłowski, *Zadania duszpasterskie związane z programem III Roku Wielkiej Nowenny*, KDW 53 (1959) nr 10, s. 236.

⁶² *Po „kolędzie”*, WWK 15 (1960) nr 1, s. 41; por. A. Rogóż, *Kolęda parafialna*, HD 33 (1964) nr 4, s. 231–233.

dzie Episkopatu o małżeństwie i rodzinie. Treść tych Orędzi stanowi swoistą katechezę narodową i pomoc w duszpasterstwie rodzin. Poruszane w nich tematy dotyczą aktualnych problemów polskich rodzin oraz dają światło na całokształt pracy z rodzinami.

Gdy chodzi o stronę organizacyjną duszpasterstwa rodzin, to z ramienia Komisji Episkopatu Polski kieruje nim krajowy duszpasterz rodzin i krajowa instruktorka poradnictwa rodzin.

4. Przygotowanie kapłanów do duszpasterstwa rodzin

Wyjście naprzeciw potrzebom duchowym i materialnym rodzin wymaga pilnej troski duszpasterskiej i poparcia ze strony Kościoła⁶³. Jan Paweł II stwierdził, że „Kościół uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań”⁶⁴. Posługa Kościoła dotyka samej istoty małżeństwa i rodziny w jej sacrum; jest niezastąpiona w dziedzinie sakramentalnej i w kwestiach moralnych.

W tej służbie Kościoła na rzecz rodziny wiodącą rolę pełnią biskupi oraz kapłani–duszpasterze. Wyraża to Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* słowami: „Mają oni [kapłani] być oparciem dla rodziny w jej trudnościach i cierpieniach; towarzysząc jej członkom, mają pomagać im w widzeniu świata w świetle Ewangelii”⁶⁵. Ojciec święty stwierdza w tym samym dokumencie, że „żaden program duszpasterstwa nie może nigdy, na żadnym poziomie, pominąć duszpasterstwa rodzin”⁶⁶. Należy przy tym podkreślić, iż taki apostołat nie jest zadaniem zarezerwowanym tylko dla nielicznych kapłanów. Do służby rodzinie wezwani są wszyscy kapłani na różne sposoby i w różnym stopniu.

Potrzebna jest dobra formacja tak alumnów jak i kapłanów w tym względzie. Rzeczywistość stawiała wciąż nowe wymagania. Toteż od duszpasterzy pracujących w parafiach oczekiwano wówczas ciągłego pogłębiania problematyki związanej z małżeństwem i rodziną⁶⁷.

Sprawą tą zajęli się biskupi na konferencji, którą odbyli w Rzymie w Roku Rodziny (1994). Powstał wówczas dokument opracowany przez Kon-

⁶³ Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* stwierdza: „zadaniem kapłanów – po otrzymaniu przez nich należytego wykształcenia w sprawach życia rodzinnego – jest wspieranie małżonków w ich pożyciu małżeńskim i rodzinnym różnymi środkami duszpasterskimi... a również umacnianie ich dobrocią i cierpliwością wśród trudności i krzepienie w miłości” (n. 52).

⁶⁴ *List do Rodzin*, n. 2.

⁶⁵ *Familiaris consortio*, n. 73. Por. także B. Mierzwiński, *Pastoralne aspekty Familiaris consortio*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) nr 449, s. 26–44.

⁶⁶ Tamże, n. 70.

⁶⁷ Por. J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, (w:) K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, Warszawa 1990, s. 161.

gregację Wychowania Katolickiego (ds. Seminariów i Instytutów Naukowych) *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny*, (Watykan 1995), który stał się podstawą dla programów seminaryjnego wychowania prorodzinnego alumnów. Nie oznacza to wcale, że wcześniej Kościół katolicki w Polsce nie troszczył się o przygotowanie duszpasterzy do pracy z rodzinami. Trzeba przyznać, że wychowanie w polskich seminariach pozostawiało wiele do życzenia pod tym względem, ale gdy chodzi o pomoc duszpasterzom w pracy z rodzinami, to biskupi wychodzili naprzeciw temu zadaniu⁶⁸. Widzieli oni potrzebę budowania własnej świadomości w sprawach życia rodzinnego, jak też należytego przygotowania kapłanów do służby rodzinie. Rzeczywistość stawiała i stawia wciąż nowe wymagania. Toteż od duszpasterzy pracujących w parafiach oczekuje się ciągłego pogłębiania problematyki związanej z małżeństwem i rodziną⁶⁹.

Kapłani spotykają się w ciągu roku na różnego typu spotkaniach: kursach duszpasterskich, zjazdach referentów duszpasterstw, konferencjach dekanalnych, konferencjach dziekańskich i rekolekcjach. Każde z tych spotkań stanowi swoistą pomoc w ich pracy duszpasterskiej, pomoc intelektualną, ale i duchową. W tym czasie kapłani przygotowujący się do pracy z małżeństwami i rodzinami. Swoje referaty na kursach przedstawiają zapraszani specjaliści z różnych dziedzin⁷⁰.

Kursy łączyły się też w swej tematyce i treści z innymi spotkaniami formacyjnymi kapłanów, a mianowicie konferencjami i kongregacjami dekanalnymi. Mają one miejsce zwykle kilka razy do roku⁷¹. Wśród tematów porusza-

⁶⁸ Por. J. Stroba, *Wychowanie kandydatów do kapłaństwa*, AK 54(1966) nr 310, s. 181–186; T. Miłek, *Wychowanie kapłana do służby rodzinie*, AK 87 (1995) nr 516, s. 242–251; K. Meissner, *Uwagi o przygotowaniu kleryka do zadań apostolskich względem rodziny oraz do życia w celibacie*, AK 59 (1967), nr 348–349, s. 164–169; J. Buxakowski, *Odpowiedzialność za rodzinę*, AK 67 (1975) nr 396, s. 59–76; Z. Narecki, *O potrzebie współpracy rodziny z kapłanem*, ChS 17 (1987) nr 1, s. 41–43.

⁶⁹ Por. J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, (w:) K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, Warszawa 1990, s. 161.

⁷⁰ Przykładowo na kursie duszpasterskim dla kapłanów diecezji przemyskiej zorganizowanym w Przemyślu w dniach 25–26 VIII 1958 roku przedstawiono następujące referaty: *Katolickie życie rodzinne, a nasze duszpasterstwo, Duszpasterstwo nad młodzieżą pozaszkolną, Problem katolickiego ojcostwa w świetle katolickiej etyki*. Por. *Kurs duszpasterski w Przemyślu*, KPD 44 (1958) nr 7–8, s. 230. Na podobnym kursie dla kapłanów diecezji gdańskiej zorganizowanym w Gdańsku w dniach 30 VI–1 VII 1958 roku wygłoszone były referaty: *Znaczenie rodziny dla królestwa Bożego na ziemi, Duszpasterz przygotowuje młodzież do małżeństwa i do życia rodzinnego, Domowe duszpasterstwo rodzin, Ogólne duszpasterstwo rodzin, Duszpasterstwo na usługach miłości i miłosierdzia, Duszpasterstwo rodzin bezślubnych, Poradnie małżeńskie, Psychologia życia rodzinnego*. MDG 2 (1958) nr 11–2, s. 670–671. *Kurs Duszpasterski w Oliwie 30 VI–2 VII 1958. Kronika*, MDG 2 (1958) nr 11–2, s. 670–674.

⁷¹ Na ogół 6 razy do roku. W diecezji opolskiej spotykamy takie zalecenie: „Konferencje należy odbywać sześć razy w ciągu roku, zgodnie z Instrukcją z 1946 roku”. F. Jop, bp, *Tematy referatów na konferencje dekanalne w 1962 roku*, WUDO 17 (1962) nr 1, s. 28.

nych na tych spotkaniach raz po raz przewijają się zagadnienia dotyczące pracy duszpasterskiej z małżeństwami i rodzinami⁷².

Zauważmy, że nawet, gdy ogólny temat konferencji dotyczył innych spraw niż małżeństwo czy rodzina, zawsze jakieś zagadnienie z tego obszaru pojawiało się w trakcie spotkań⁷³. Prelegenci, którymi byli najczęściej duchowni z danego dekanatu, mieli wskazaną pomoc do wykorzystania w przygotowaniu swoich wystąpień. Były to głównie artykuły na tematy małżeńsko-rodzinne zawarte w „Ateneum Kapłańskim”.

Także rekolekcje kapłańskie, do odbycia których, co roku, jest zobowiązany każdy kapłan, są dobrą okazją do uwrażliwienia kapłanów na sprawy małżeńsko-rodzinne⁷⁴.

Nie wystarczy jednak tylko zgłębiać Boże zamysły wobec rodziny, ponieważ duszpasterz ma je wprowadzać w życie. Żeby się wywiązać należyście z tego zadania musi najpierw wiedzieć, jakie odcinki codzienności różnią się od swego pierwowzoru, jakie są realne potrzeby rodzin. Temu służą m.in. odwiedziny duszpasterskie zwane kolędą.

5. Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego

Biskupi oraz kapłani polscy, zaraz po drugiej wojnie światowej dostrzegali pilną potrzebę poprawy sytuacji rodziny polskiej, a szczególnie przygotowania młodzieży do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie⁷⁵. Wojna i bezpośredni okres po jej zakończeniu obniżyła stan wiary i moralności oraz

⁷² W Archidiecezji Warszawskiej na sześć konferencji przewidzianych na rok duszpasterski 1958/59 dwie dotyczyły tej tematyki; por. *Tematy referatów i konferencji ascetycznych na kongregacje dekanalne w 1958/59 r.*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 40 (1958) nr 8–10, s. 491–492; W diecezji wrocławskiej podczas serii konferencji dekanalnych odbytych w 1961 roku były następujące tematy: *Przygotowanie młodych do sakramentu małżeństwa; Jakich używać metod, by nasze nauczanie religii w szkole i poza szkołą było atrakcyjne?; Kapłan rzecznikiem odrodzenia rodziny w parafii, Tematy na konferencje i kongregacje dekanalne w roku 1961*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15 (1960) nr 12, s. 629–631.

⁷³ Np. w 1961 roku w diecezji opolskiej konferencje dotyczyły zagadnienia kapłaństwa. Spotykamy temat: „Czytanie Pisma św. w rodzinach”. F. Jop, bp, *Tematy referatów na konferencje i kongregacje dekanalne w 1961 roku*, WUDO 15 (1960) nr 12, s. 517.

⁷⁴ W ostatnim dniu rekolekcji kapłańskich w Przemyślu, dnia 21 lipca 1959 roku, wygłoszone zostały następujące nauki związane z programem trzeciego roku Wielkiej Nowenny – „Roku życia”. Ks. bp Jakiel mówił na temat: *Kierownictwo małżonków w konfesjonale*, zaś Ks. J. Bazan: *Środki duszpasterskie w realizacji hasła „Obrona życia”*. *Dzień duszpasterski*, KDP 45 (1959) nr 9–10, s. 181–182.

⁷⁵ „Jeden z biskupów polskich, mówiąc o przygotowaniu narzeczonych do ślubu, powiedział, że liczba małżeństw rozwiedzionych zależy od tego, w jaki sposób przeżywa się narzeczeństwo. W zdaniu tym implicite mieści się prawda, że troska o narzeczonych, o ich przygotowanie do stanu małżeńskiego decyduje w dużym stopniu tak o trwałości małżeństwa, jak i o wychowaniu nowego pokolenia”. W. Borowski, *Przedślubne pouczenie katechetyczne we współczesnym duszpasterstwie*, WdŁ 33 (1959) nr 11, s. 312; J. Groblicki, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, NCMC 1957 nr 4–5, s. 31. por. R. Kunicki, *Ku trwałości małżeństwa i szczęściu rodziny*, HD (1978) z. 1, s. 14.

wpłynęła na proces laicyzacji polskiego społeczeństwa. Duchowieństwo polskie zdawało sobie doskonale sprawę jak wiele zależy od tego, czy młodzi ludzie są dobrze przygotowani do pełnienia zadań wynikających z życia w sakramentalnym związku małżeńskim i rodzinie. Sprawa przygotowania do małżeństwa stała się zagadnieniem bardzo doniosłym, któremu Kościół katolicki w Polsce poświęcił i poświęca dużo uwagi. Kongregacja Sakramentów wydała jeszcze w 1941 r. instrukcję «Sacrosanctum» o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem. Biskupi zaś polscy, w myśl Kościoła na konferencji w Częstochowie (1946) uchwalili dla całego kraju „Instrukcję o kanonicznym badaniu narzeczonych”⁷⁶.

Kardynał Wyszyński, jak też inni biskupi polscy, widzieli potrzebę gruntowniejszego pouczenia kapłańskiego⁷⁷, którego brak był odczuwany w dotychczasowej praktyce parafialnej. „Doceniając pilność i doniosłość tej sprawy, pragniemy zobowiązać wszystkich rządców parafii do systematycznego prowadzenia katechizacji przedmałżeńskiej w każdej parafii”⁷⁸. Biskup J. Lorek stwierdził podobnie w roku 1960: „Dotąd pouczenia przedmałżeńskie odbywały się niesystematycznie i nie we wszystkich parafiach. Teraz mają być prowadzone wszędzie. Bardzo dokładnie i sumiennie. Dotychczasowa praktyka wykazała, że tam gdzie pouczenia są przeprowadzone systematycznie i na odpowiednim dla młodzieży poziomie, cieszą się zwykle dobrą frekwencją i żywym zainteresowaniem”⁷⁹. Należy przy tym zaznaczyć, że tak prowadzona katecheza przedmałżeńska nie zwalniała od osobnego zajęcia się nupturientami w osobnych naukach przedślubnych, gdy zgłaszali zapowiedzi w kancelarii parafialnej.

Katechizacja przedmałżeńska nakładała niewątpliwie dodatkowy trud na kapłanów, ale – jak stwierdził bp Pawłowski – „sprawa nagli. Chodzi przecież o zdrową rodzinę katolicką. Ufam tedy, iż bracia kapłani przystąpią do pracy ze znaną mi gorliwością i zrozumieniem powagi chwili”⁸⁰.

Ponieważ wychowanie człowieka dorastającego, a tym bardziej dorosłego jest trudne i może okazać się przedsięwzięciem spóźnionym, dlatego, jak nauczali biskupi polscy, proces przygotowywania do małżeństwa i życia

⁷⁶ Por. W. Borowski, *Przedślubne pouczenie katechetyczne we współczesnym duszpasterstwie*, WdŁ 33 (1959) nr 11, s. 312; por. W. Pluta, *Na dni narzeczeństwa*, PKt 49 (1959), s. 613.

⁷⁷ „Zadanie kapłanów w przygotowaniu młodzieży do małżeństwa jest bardzo poważne”. L. Wojciechowski, *Przygotowanie do małżeństwa (2)*, KDS 52 (1959) nr 12, s. 370.

⁷⁸ S. Wyszyński, *Katechizacja przedmałżeńska*, WAG 9 (1959) nr 11, s. 525; Por także: A. Pawłowski, bp, *Katechizacja przedmałżeńska*, KDW 53 (1959) nr 12, s. 293–295.

⁷⁹ J. Lorek, bp, *W sprawie pouczeń przedmałżeńskich i nauki przedślubnej*, KDS 53 (1960) nr 4, s. 112–113.

⁸⁰ Tamże. Por. R. Mieliński, *Wychowanie do małżeństwa i rodziny*, PKt 53 (1963), s. 34.

rodzinnego należy rozpocząć od lat dziecięcych⁸¹. Ma w tym przewodniczyć rodzina, a z nią ma współpracować szkoła i Kościół⁸².

Idąc za głosem Episkopatu Polski, duszpasterze większych parafii przeprowadzali corocznie katechezę przedślubną, która umożliwiała naszym młodym wiernym głębsze wniknięcie w istotę Sakramentu Małżeństwa, w istotę rodziny oraz pozwalała rozważniej zawierać małżeństwo. Kurie biskupie poszczególnych diecezji polskich przesyłały materiały do tej pracy. Bardzo wiele cennych uwag i wskazówek z tej dziedziny znajdowali oni także w „Ateneum Kapłańskim”, „Homo Dei” oraz „Przewodniku Katolickim”⁸³.

Uporządkowanie spraw związanych z przygotowaniem do małżeństwa wniosło wydane w 1962 r. „Zarządzenie”⁸⁴. W „Zarządzeniu” tym podane zostały najpierw zasady doktrynalne, czyli zasadnicze prawdy o sakramentalnym małżeństwie, a następnie wskazania katechetyczne, liturgiczne i duszpasterskie. Dokument ten rozciągnął przygotowanie przedmałżeńskie na wiele lat i podkreślił szczególnie ważne momenty. Wprowadzał rodzinę do współpracy w dziele przygotowania młodych do zawarcia sakramentu małżeństwa. Zdawano sobie sprawę z tego, że wychowanie w rodzinie, a więc i współpraca w przygotowaniu młodzieży do małżeństwa, odbywa się bardziej funkcjonalnie niż intencjonalnie.

Najbardziej chyba prekursorskim osiągnięciem, również wobec Kościoła Powszechnego, gdy chodzi o przygotowanie do małżeństwa, była wydana 12 lutego 1969 r. *Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i rodziny*, której szereg sformułowań i zaleceń żywo koresponduje z treściami omawianych tu *Wskazań*. Podobnie można stwierdzić o *Drugiej instrukcji Episkopatu Polski dotyczącej przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* z 11 marca 1975 r. Przystosowanie do nowych norm Kodeksu Prawa Kanonicznego zawiera zaś *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w kościele Katolickim*, promulgowana 13 grudnia 1989 r.

⁸¹ „Praca w tym kierunku powinna się zacząć systematycznie już od klasy piątej”. W. Lesiak, *Parafialne przygotowanie młodzieży dorosłej do małżeństwa*, MKAP 10 (1959) nr 5, s. 550.

⁸² Por. A. Woźny, *Jak uniknąć złego małżeństwa?*, PKt 49 (1959), s. 394–395

⁸³ Np.: K. Meissner, *A ty czy chcesz się dobrze przygotować do małżeństwa?*, PKt 49 (1959), s. 536–538; Jar, *Świadome macierzyństwo*, PKt 49 (1959), s. 652; R. Mielniński, *Źródłem życia ludzkiego – małżeństwo*, PKt 50 (1960), s. 322; tenże, *Małżeństwo środkiem uświęcenia się*, PKt 50 (1960), s. 338; tenże, *Niedobre małżeństwo*, PKt 51 (1961), s. 18; E. Havemann, *Zawily problem szczęścia w małżeństwie*, PKt 54 (1964), s. 365–366.

⁸⁴ *Zarządzenie o Sakramencie Małżeństwa*, CzWD 36 (1962) nr 4, s. 105–109; *Sakrament Małżeństwa*, WWK 17 (1962) nr 10–11, s. 345–349.

W większości diecezji działają specjalistyczne diecezjalne poradnie życia rodzinnego, w których można zasięgnąć porady duszpasterzy, lekarzy, psychologów oraz nauczycieli naturalnej regulacji poczęć. W wielu diecezjach prowadzone są katolickie telefony zaufania oraz domy samotnej matki i dziecka.

6. Poradnictwo rodzinne

Poradnictwo rodzinne, rozumiane jako „osobowy kontakt pomocny”⁸⁵, w polskiej rzeczywistości spełnia ważną, choć nie zawsze należycie docenianą rolę. Oferuje ono pomoc w różnych problemach, z jakimi borykają się rodziny. Takie poradnie rodzinne, nazywane specjalistycznymi, są organizowane zwykle w większych miastach diecezji polskich. Jednak w poszczególnych diecezjach sytuacja tego poradnictwa jest zróżnicowana, zarówno, gdy chodzi o ilość poradni, jak też stan personalny, czy sposób funkcjonowania⁸⁶.

7. Katechizacja

Troska Kościoła katolickiego w Polsce o przygotowanie dzieci i młodzieży do życia rodzinnego wyraziła się w katechezie, która przechodziła różne koleje od czasu wojny. Okres omawiany jest świadectwem wspólnej troski Kościoła i rodziny o wychowanie młodego pokolenia w duchu wiary. Obejmuje ona nauczanie, wychowanie chrześcijańskie i przepowiadanie słowa Bożego dokonywane nie tylko w środowisku kościelnym, ale i rodzinnym⁸⁷. W rodzinach polskich pokutowało wiele uprzedzeń dotyczących funkcji katechetycznych rodziców⁸⁸. Uważano, że jest to funkcja głównie kapłańska. Istniało też wiele rodzin tak zapracowanych, że nie miały czasu na uczenie dzieci. Z takich czy innych powodów niezbędna okazywała się pomoc zewnętrzna w formie katechezy szkolnej i parafialnej.

Wobec rozwijającego się procesu laicyzacji, która w Polsce była działaniem zorganizowanym, kierowanym politycznie oraz wspieranym i egzekwowanym środkami administracyjnymi, duchowieństwo polskie we współpracy ze świeckimi podjęło intensywne działania. Organizowało odpowiednie formy pomocy rodzicom w dziedzinie religijnego wychowania dzieci, przede

⁸⁵ Por. W. Szewczyk, *Poradnictwo rodzinne – osobowy kontakt pomocny*, „Homo Dei” (1999) nr 1, s. 52–62.

⁸⁶ Por. W. Szewczyk, *Poradnictwo rodzinne dzisiaj – jak je usprawnić?*, „Sprawy Rodziny” (2002) nr 59–60, s. 154–164.

⁸⁷ Por. S. Łabentowicz, *Odpowiedzialność Kościoła za chrześcijańskie wychowanie*, „Studia Diecezji Radomskiej” (1999) t. 2, s. 259–272.

⁸⁸ Por. J. Bagrowicz, *Katechizacja wobec problemów małżeństwa i rodziny*, AK 66 (1974) nr 395, s. 428–438.

wszystkim poprzez prowadzenie punktów katechetycznych i poprzez kierowanie memoriałów protestacyjnych do władz państwowych. Drugą, nie mniej ważną sprawą, było uświadamianie rodziców o przysługującym im prawie do wychowania swoich dzieci, zgodnie ze swoimi przekonaniem oraz formowania właściwej postawy wobec problemów katechizacji parafialnej. Biskupi kierowali do wiernych listy pasterskie w tej sprawie⁸⁹.

W omawianym okresie katecheza zniknęła i znowu pojawiała się w szkole⁹⁰. Po krótkim związaniu się ze szkołą w latach powojennych została z niej niebawem wyparta. Na krótki okres schroniła się przy parafii. Pod masowym naciskiem społeczeństwa, w 1956 r. władze musiały zezwolić na jej ponowny powrót do szkoły. Po drugim zaś wyjściu zadomowiła się na długie lata w parafii. Tutaj znalazła dogodny dla siebie miejsce⁹¹. Obecnie jest w szkole. Jak widać, polska katecheza długo szukała swojego miejsca.

Walkę o wolność dla katechizacji prowadził Kościół katolicki nie tylko do zakończenia Soboru Watykańskiego II, ale przez cały okres powojenny, aż do czasów współczesnych, kiedy to w 1990 roku katecheza wróciła do szkoły. Ta walka toczyła się z pełną świadomością, że spełnia się podstawowy obowiązek wobec Boga i wobec Ojczyzny⁹².

8. Troska o małżeństwo i rodzinę obecna w innych rodzajach duszpasterstwa

Duszpasterstwo rodziny nie może być pojmowane wyłącznie jako duchowa opieka nad tą konkretną sferą rzeczywistości. Na rodzinę należy raczej patrzeć jako na podstawowy podmiot ewangelizacji, którego zadaniem jest świadczyć wobec całej chrześcijańskiej wspólnoty o bezinteresownej miłości, jaka winna charakteryzować każdą prawdziwie ludzką relację. W rodzinie Kościół dostrzega zatem obraz relacji, jaką on sam winien nawiązywać ze światem, aby głosić mu Dobrą Nowinę.

⁸⁹ Por. W. Rodziewicz, *Problematyka katechetyczna w listach pasterskich Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego*, mps, Lublin 1978; Z. Wycech, *Problematyka katechetyczna w Listach Pasterskich Episkopatu Polski*, mps, Lublin 1981; R. Równy, *Kościół wobec procesów laicyzacji kierowanej w świetle Listów Pasterskich Episkopatu Polski (1945–1977)*, mps, Lublin 1979.

⁹⁰ Por. J. Doppke, *Katechizacja w Polsce 1945–1990*, Pelplin 1998; L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce 1945–1999*, (w:) W. Zdaniewicz, T. Zambrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 223–251.

⁹¹ Por. S. Markiewicz, *Aktualne problemy nauczania religii i wychowania religijnego*, Warszawa 1964; R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*, AK 71 (1978) nr 417, s. 49–70; J. Stroba, bp, *Katecheza współczesna*, AK 5 8 (1966) nr 345, s. 233–237.

⁹² Por. W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987; M. Majewski, *Polska katecheza powojenna w poszukiwaniu swego miejsca*, mps, Lublin 1983; M. Korpul, *Działalność i refleksja katechetyczna w Kościele na Dolnym Śląsku w okresie powojennym*, Legnica 1997; S. Szymecki, bp, *List pasterski z okazji „Roku młodzieży”*, KPD 61 (1985) nr 1, s. 40–43.

Troska Kościoła katolickiego o małżeństwo i rodzinę w Polsce była i jest widoczna także w innych rodzajach posługiwania i dlatego zasługuje na uwagę. Biskupi starają się tak pokierować całokształtem duszpasterstwa, aby jak najlepiej służyło ono podstawowej instytucji życia społecznego, jaką jest rodzina, a przez to każdemu człowiekowi w niej żyjącemu i całemu narodowi. Istnieją różne rodzaje duszpasterstwa. Zwróćmy uwagę na niektóre związane z posługą rodzinie.

A. Duszpasterstwo zwyczajne

Troska duszpasterska rozciągała się na zwyczajne duszpasterstwo w parafii. Postawa duszpasterska w szafarstwie sakramentów i w czynnościach kultowych, posiadających charakter „rodzinny” winna, zdaniem biskupów polskich, zmierzać do tego, aby udzielony sakrament chrztu był tytułem do rzeczywistego ojcostwa duchowego wobec ochrzczonego i do nawiązania osobistego stosunku z rodzicami i całą rodziną. By przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. oraz nauczanie religii było sposobnością do wychowania sumień dzieci, do współdziałania z rodzicami w sprawach ich moralnego wychowania. Również by spowiedź młodzieży i dorosłych była okazją do wnikania w konkretne sytuacje życiowo-rodzinne, uświadamiania obowiązków stanu; by przygotowanie do sakramentu małżeństwa było w miarę możliwości indywidualną drogą do nawiązania bezpośredniego kontaktu z nowo powstającą rodziną chrześcijańską. Także by zmienić stosunek do chorych i umierających (nie tylko „zaopatrywać”, ale zainteresować się „ludzką sytuacją chorego i rodziny, odwiedzać samorzutnie”)⁹³.

Biskupi zachęcali także kapłanów, aby w swoim osobistym kontakcie z parafianami: wykorzystywali odwiedziny duszpasterskie (kolędę, odwiedzenie chorych itp.) dla poznania warunków życia poszczególnych rodzin; organizowali spotkania z rodzicami i wychowawcami dzieci uczęszczających na naukę religii; nawiązywali ściślejszy kontakt z małą grupą małżeństw prawdziwie chrześcijańskich dla pogłębienia z nimi pełnego zrozumienia istoty chrześcijańskiego życia rodzinnego i warunków życia rodziny polskiej, zachęty do coraz bardziej wzorowego życia rodzinnego oraz uświadomienia im obowiązku apostołstwa (zwłaszcza przez przykład wobec innych rodzin; dyskretnie i taktownie nieśli pomoc dla rodzin wielodzietnych i dotkniętych nieszczęściami; organizowania poradnictwa fachowego (lekarzy, wychowawców, prawników, psychologów... w trudnościach małżeńskich i rodzinnych)⁹⁴.

⁹³ Por. Cz. Strzeszewski, *Wkład Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w Katolicką Naukę Społeczną*, ZN KUL 14 (1971) nr 3, s. 94–95.

⁹⁴ Por. tamże.

B. Duszpasterstwo stanowe

Ze względu na specyfikę płci różni się duszpasterstwo kobiet i mężczyzn. Od czasu wojny, z różną intensywnością, w różnych diecezjach widoczna jest ich praca⁹⁵. W każdej diecezji powoływani są referenci odpowiedzialni za pracę wspomnianych duszpasterstw. Dla kobiet i mężczyzn, skupionych w grupach apostołskich (np. kółka różańcowe kobiet i mężczyzn – piękny polski zwyczaj), organizowane były corocznie specjalne modlitwy, konferencje. Jedną z form pracy duszpasterstwa kobiet są ogólnopolskie pielgrzymki kobiet na Jasną Górę. Wiele dobrego czyniła Kruczata Kobiet powstała w okresie Wielkiej Nowenny.

Istotną sprawą dla duszpasterstwa kobiet i mężczyzn były kazania stanowe specjalnie dla nich przeznaczone. Potrzeba takich kazań wynika nie tylko z racji psychologicznych i pedagogicznych, ale również duszpasterskich. Od dawna były obecne takie kazania w polskiej praktyce kościelnej, choć niestety w obecnych czasach rzadko są praktykowane.

Ważnym elementem w pracy duszpasterskiej z mężczyznami są publikacje na ten temat w pismach kościelnych. Niektóre z nich, zawarte w „Ateum Kapłańskim”⁹⁶ służyły bardziej kapłanom, inne zaś samym kobietom (np. pismo „List do Pani”) lub mężczyznom np. w „Przewodniku Katolickim”⁹⁷).

C. Duszpasterstwo charytatywne

Bardzo znacząca była i jest praca charytatywna Kościoła katolickiego na rzecz małżeństw i rodzin. Chociaż kościelna instytucja dobroczynna „Caritas” powołana w Polsce zaraz po drugiej wojnie światowej niosła wielką pomoc rodzinom dotkniętym skutkami wojny, została w 1950 roku zlikwidowana, Kościół nie zaprzestał jednak tejże działalności. Kardynał A. S. Sapieha podkreślił konieczność szczególnego wyakcentowania miłosierdzia w duszpasterstwie zwyczajnym. Zorganizował w miejsce centrali Caritas – Krajowy Sekretariat Duszpasterstwa Dobroczynnego. W poszczególnych diecezjach powstały wydziały lub referaty duszpasterstwa charytatywnego, a w parafiach zoorganizowały się zespoły charytatywne. Wspomnijmy także o tzw.

⁹⁵ Por. A. Pawłowski, *Przemówienie o wspólnej modlitwie małżonków i rodziny*, MDG (1961) nr 10–11, s. 428–457; Z. Goliński, *Specyficzne trudności w duszpasterstwie mężczyzn*, AK 51 (1959) nr 303, s. 58–62; S. Marchewka, *Obojętność religijna wśród mężczyzn*, HD 29 (1960) nr 1, s. 79–83; *Charakterystyka psychologiczno-duszpasterska poszczególnych stanów*, KDW 47 (1964) nr 2–3, s. 63–64.

⁹⁶ Np.: J. Krucina, *W sprawie wychowania mężczyzny*, AK 53 (1961) nr 313, s. 164–168; E. Weron, *Stanowe typy duchowości*, AK 55 (1963) nr 326–327, s. 245–251.

⁹⁷ Np.: P. Włodkowski, *Myśli o małżeństwie w rachunku sumienia współczesnego mężczyzny*, PKt 52 (1962), s. 150; J. A., *Sprawa mężczyzny*, PKt 52 (1962), s. 346, 348.

Tygodniach Miłosierdzia organizowanych corocznie w naszych parafiach. Mają one w każdym roku inne hasła i programy. Zadania duszpasterstwa dobroczynności podawane w tych Tygodniach w parafii, są wytycznymi do pracy nie tylko na jeden tydzień, ale na cały rok. Tygodnie Miłosierdzia mają na celu uwrażliwienie wiernych na sprawy ludzi potrzebujących, szczególnie na potrzeby rodziny.

W 1989 roku ustawa sejmowa (z 17 V 1989 r.) regulująca stosunki państwo–Kościół przywróciła Kościołowi swobodę działań na odcinku pracy charytatywnej. W 1990 roku powstała kościelna „Caritas Polska”, która w każdej diecezji służy pomocą rodzinom w trudnych sytuacjach.

D. Duszpasterstwo trzeźwościowe

W związku z narastającym stale po drugiej wojnie światowej zjawiskiem pijaństwa i alkoholizmu w naszym kraju i jego destrukcyjnym wpływie na życie rodzin, akcja trzeźwościowa prowadzona przez Kościół katolicki w różnych okresach była intensyfikowana. Uważano, że problem pijaństwa i alkoholizmu w rodzinach należy do rzędu niezmiernie palących spraw. Wielu biskupów i kapłanów akcją tę widziało i widzi jako jedno z najważniejszych zadań Kościoła. Często biskupi polscy w swoich listach pasterskich, w wielu zarządzeniach i odezwach, zaś kapłani w niezliczonych kazaniach okolicznościowych nawoływali do energicznej walki z zakorzenionymi wśród Polaków nałogami, a zwłaszcza problemem pijaństwa i alkoholizmu. Kościół katolicki wychodzi też z konkretną pomocą rodzinom dotkniętym tym problemem, poprzez organizowanie noclegowni, dokarmianie, pomoc wychowawczą dzieciom z rodzin pijackich i inne formy.

E. Rodzinne ruchy i stowarzyszenia

Wśród ruchów rodzinnych w Polsce (jest ich około 120) można rozróżnić ruchy powstałe w naszym kraju, np.: Domowy Kościół, Rodzina Rodzin, Nowe Przymierze oraz ruchy przybyłe z zagranicy, np.: Focolari, Ruch Szensztacki⁹⁸.

Stowarzyszenia katolickie masowo zaczęły powstawać w odpowiedzi na apel Ojca Świętego Jana Pawła II zawarty w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* z 1988 r. Dodatkowym impulsem do ich powstawania były zachodzące w tym czasie w Polsce przemiany ustrojowe, umożliwiające wyjście na zewnątrz tym katolikom świeckim, którzy do tej pory nie godzili się na kompromisy i działalność w pseudoniezależnych organizacjach.

⁹⁸ Por. J. Skudro, *Ruchy rodzinne w Polsce, cz. I*, (w:) XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, Warszawa 1994, s. 526–528.

W przypadku powoływania stowarzyszeń rodzinnych, ich powodzenie w ogromnym stopniu zależy od świadomości społeczeństwa w dziedzinie wartości rodziny i związanych z nią problemów. Wśród tych organizacji ważną rolę spełniają Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. Działają one w wielu diecezjach. Posiadają działalność społeczną i samorządową i mają osobowość prawną. Stowarzyszenia te utworzyły Polską Federację Stowarzyszeń Rodzin Katolickich.

W wyżej zarysowanym obszarze działania mieszczą się zasadniczo wszystkie ruchy obrony życia⁹⁹. Wiele ruchów rozpoczynało swoją działalność w latach 1960–1970, kiedy to zakładanie tego typu oficjalnych organizacji społecznych było niezwykle utrudnione z powodów ideologiczno-politycznych. Jest to jedna z przyczyn, dla których istnieje duża różnorodność takich ruchów. Potrzeba stworzenia wspólnego frontu działania, doprowadziła do powołania w 1992 r. Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia, skupiającej około 90 ruchów. Ruchy te wypracowały specyficzne formy i metody pracy. Wśród nich można wyróżnić: ratowanie życia dzieci nienarodzonych; udzielanie bezpośredniej opieki i pomocy matkom brzemiennym, ich dziecku i rodzinie; oddziaływanie na postawy społeczne wobec zabijania dzieci poczętych; modlitwa¹⁰⁰. Kościół katolicki prowadzi wielkie dzieło budowania „kultury życia” w polskich rodzinach.

9. Postulaty pastoralne

Przedstawiona skrótowo troska Kościoła katolickiego o małżeństwo i rodzinę może prowadzić do przekonania, że praca na tym, jakże ważnym tematem, jest należycie prowadzona we wszystkich diecezjach polskich, i może być podstawą do samozadowolenia. Jednak nie wszystko już zostało zrobione. Rodzą się wciąż nowe wyzwania przed którymi stają polskie rodziny¹⁰¹. Są one jednocześnie zadane Kościołowi, który stale szuka odpowiedzi na pytanie: co można ulepszyć w tej pracy, aby ona była skuteczniejsza? Warto więc zasygnalizować niektóre propozycje w tym względzie.

Aby osoby duchowne mogły należycie służyć rodzinie, same powinny być dobrze do tej pracy przygotowane. Wychowanie seminaryjne ma prowadzić do tego, aby działalność przyszłych kapłanów na rzecz rodziny stawała

⁹⁹ Por. *Przegląd ruchów obrony życia*, (w:) Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, t. 2, Katowice 1993, s. 331–352.

¹⁰⁰ Por. J. Bober, *Ruchy rodzinne w Polsce, cz.II*, (w:) *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 529–534.

¹⁰¹ Por. W. Góralski, *O przyszłość polskiej rodziny. Nad dokumentem roboczym Komisji Synodu Plenarnego*, „Przegląd Powszechny” 1993 nr 2, s. 218–220.

się przedmiotem ich szczególnej troski. Kongregację Wychowania Katolickiego (ds. Seminariów i Instytutów Naukowych) wydała w 1994 r. *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny* (Watykan 1995). Zadaniem profesorów seminaryjnych jest troska o pełną realizację zaleceń zawarte w tym dokumencie.

Również stała formacja, czyli także poseminaryjna, kapłanów do apostolstwa rodzin powinna być systematyczna. Potrzebna jest też nieustanna koordynacja działań kościelnych na rzecz rodziny, aby istniała coraz ściślejsza współpraca świeckich z duchowieństwem. Nadszedł czas działań społeczności dobrze zorganizowanych, nastawionych na organiczną współpracę i to dalekosiężnie zaplanowaną.

Wysoka ranga rodziny wysuwa nieodpartą konieczność właściwego przygotowania do jej założenia. Okres przygotowawczy rozciąga się w tej sytuacji na wiele lat i winien się niejako nakładać na ogólny proces kształcenia i przygotowywania życiowego. Jakim ktoś jest człowiekiem, jakim jest chrześcijaninem, takim będzie współmałżonkiem i rodzicem. Potrzebna jest większa troska o poprawę przygotowania przedmałżeńskiego. Powszechnie obserwuje się braki w przygotowaniu do życia małżeńskiego i rodzinnego u nupturientów. Ta niedojrzałość jest podstawą licznych konfliktów, rozwodów, a także wpływa negatywnie na wychowanie potomstwa. Zagadnienie przygotowania do małżeństwa sprowadza się w zasadzie do kształtowania świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz pełnienia ról wychowawczych w rodzinie. Każdy zawód wymaga co najmniej kilkuletniej edukacji; obowiązki rodzinne nie wymagają mniej wiadomości i umiejętności, a do właściwego ich pełnienia potrzebna jest określona formacja duchowa małżonków i rodziców. Może ją zapewnić wieloletnie katechetyczne nauczanie wzbogacane przykładem życia, jaki powinno się wieść w rodzinie chrześcijańskiej. Katecheci wini oddziaływać wychowawczo nie tylko na dzieci i młodzież, ale również na rodzinę.

Ważne są też parafialne spotkania z rodzicami i wychowawcami dzieci uczęszczających na naukę religii. Może należałoby powrócić do konferencji stanowych głoszonych podczas rekolekcji, zorganizować spotkania rodzicielskie poświęcone problematyce wychowania religijnego (np. w niedzielę po Mszy św.). W naszych polskich warunkach należałoby bardziej troszczyć się o zorganizowanie odpowiednio zaopatrzonej biblioteczki parafialnej, z wypożyczalnią dobrych książek, czasopism, czy filmów o tematyce wychowawczej. Zalewa nas bowiem literatura propagująca treści sprzeczne z kościelnym nauczaniem na tematy związane z życiem małżeńskim i rodzinnym. Coraz częściej zarówno rodzice, jak i dzieci bezkrytycznie przyjmują przedstawiane przez media błędne wzorce życia rodzinnego.

Pomocą w religijnym wychowaniu dzieci i młodzieży są różnego rodzaju grupy, ruchy i stowarzyszenia młodzieżowe. We wspólnotach parafialnych należy przykładać dużą wagę do tworzenia chrześcijańskich grup rówieśniczych. Nie mogą być one traktowane jak przysłowiowa kula u nogi. To prawda, że należy nimi pokierować, włączając w całość życia parafialnego. W sytuacji przeniesienia katechezy do szkół sprzyjają one także pełniejszemu związaniu młodzieży z parafią i stanowią dobrą formę przeciwstawiania się presji zlaicyzowanego środowiska.

Jakże ważna jest dziedzina nauczania kościelnego. Wydaje się, że w posłudze Słowa kapłani często pomijają trudne problemy życia małżeńskiego i rodzinnego. Na przykład w duszpasterstwie ogólnym poważnym zaniedbaniem jest pomijanie nauki Kościoła o tym, że ograniczanie liczby potomstwa bez poważnych powodów sprzeciwia się powołaniu rodziny i jest grzechem. Niekiedy niewłaściwie przekazuje się wiedzę o tzw. naturalnych metodach planowania rodziny. Czyni się to bowiem w taki sposób, że wiedza ta sprzyja rozwojowi mentalności antykonceptyjnej. Także zabijanie nie narodzonych, chociaż znacznie ograniczone prawnie w ostatnich latach, pozostaje stale wyzwaniem dla Kościoła.

Duszpasterze powinni zatroszczyć się o wyższą jakość różnego rodzaju spotkań osobistych z rodzinami. Chodzi tu o kolędę, ale też o wszelkie inne rodzaje kontaktu (przygotowanie dzieci do sakramentów, odwiedziny chorych...). Kolęda jest głęboko zakorzeniona w naszej polskiej tradycji. Ma to być spotkanie, choć krótkie, ale spotkanie osobowe z rodziną. Rodzina nie może traktować księdza jak poborcę podatkowego. Odwiedziny duszpasterskie mają być okazją do poznania stanu religijności rodzin, a także ich warunków życia.

Dobrą formą duszpasterstwa rodzin mogą być parafialne rekolekcje rodzinne, z powodzeniem organizowane w niektórych diecezjach. Należy także zwrócić większą uwagę na małżeństwa niesakramentalne, których niestety liczba w naszym kraju nieustannie rośnie.

Szczególną troską apostolską należy objąć studentów medycyny, lekarzy, pielęgniarki i położne oraz wszystkich, którzy mogą oddziaływać na tworzenie klimatu przychylnego życiu, na przykład nauczycieli czy dziennikarzy. Kościół szerząc „cywilizację miłości”, a nie „śmierci” powinien dołożyć wszelkich starań, aby każdemu poczętemu dziecku i jego rodzinie pomóc w stworzeniu godziwych warunków duchowych i materialnych.

Troska Kościoła o rodzinę ma się wyrazić także w dyskretnym towarzyszeniu rodzinom w zmaganiu się z problemami bezrobocia, czy innymi trudnościami i nieszczęściami, jak np. problemem alkoholizmu. Duszpasterze mają pomagać dotrzeć takim rodzinom do najbliższej poradni życia rodzin-

nego. Troska Kościoła o rodzinę nie może pomijać osób starszych, samotnych i chorych. Osoby te powinny znaleźć szczególne miejsce w sercu kapłana.

Kończę wezwaniem, aby nikt z wierzących nie czuł się zwolniony od odpowiedzialności za kształt duszpasterstwa rodzin w Polsce. Podmiotem duszpasterstwa nie mogą być jedynie osoby duchowne. Jest nim każda rodzina. Duszpasterzowanie przez rodziny i dla rodzin jest najważniejszą drogą Kościoła przyszłości.

Ks. Piotr Morciniec

Uniwersytet w Opolu

ETYCZNE GRANICE TRANSPLANTACJI

ETHICAL LIMITS OF TRANSPLANTATION

ABSTRACT. A rapid progress in grafting therapy is inseparably connected with new challenges in the field of ethics. This article treats of the task of setting the requirements (and also limits) which transplantology – which the Catholic Church commends as a work of the love of neighbor-should meet, so that its work could be qualified as morally – meritorious”. The most essential ethical problems are those connected with the donor and the recipient, hence these are the main points of consideration. With regard to the recipient, the prerequisite of voluntary consent is significant, whereas with regard to the donor, the problems of deceased donors received particular attention. These include: a definitive criterion of death, a prior consent of the person regarding the removal of their organs or tissue, and the question of reverence towards the mortal remains as well as the respect due to the relatives of the deceased. Provided the ethical rules concerning grafting medicine are respected, the process is ethically correct and good and should be encouraged.

Na przestrzeni zaledwie kilkadziesiąt lat dokonało się w medycynie przeszczepowej przejście od kontrowersyjnych prób eksperymentalnych do uznanej i znaczącej terapii medycznej. Transplantologia stała się niekwestionowaną i cenioną dziedziną medycyny. Ten szybki postęp w terapii przeszczepowej otworzył całkiem nowe możliwości i obudził nadzieje wielu pacjentów, którzy wcześniej nie mieli żadnych szans na wyleczenie, a nawet na przeżycie. Tak więc analizowane poniżej problemy mają znaczenie nie tylko teoretyczne, ale przede wszystkim swoje praktyczne oblicze: „być albo nie być” dla wielu ludzi chorych.

Rosnące możliwości terapeutyczne związane są jednak nierozzerwalnie z nowymi wyzwaniem etycznymi. Nic więc dziwnego, że etyka personalistyczna nie może pomijać tego zjawiska. Aby jednak od początku uniknąć nieporozumień, *zadaniem refleksji bioetycznej nie jest ograniczanie transplantologii*, co mógłby sugerować tytuł referatu, *lecz określenie wymogów (w tym sensie granic), które powinny spełnić działania medycyny przeszczepowej*, aby można było kwalifikować je jako moralnie dobre.

W każdej dziedzinie ludzkiej działalności, a w medycynie niewątpliwie w sposób szczególny, rodzi się pokusa, aby wszystko, co jest wykonalne, uznać za dopuszczalne, a co za tym idzie, wypróbować i zastosować w imię szczytnych celów, np. ratowania ludzkiego życia i zdrowia. Zadaniem etyki zaś jest nazwanie po imieniu, jakie ludzkie działania można uznać za moralnie dobre i godziwe, a jakie są moralnie złe i przez to niedopuszczalne, nawet kiedy są technicznie możliwe do wykonania.

Reprezentując bioetykę promującą osobę ludzką jako fundamentalną wartość, a w konsekwencji chroniącą życie i zdrowie każdej ludzkiej jednostki jako dobro podstawowe, chciałbym zaprosić Państwa do refleksji nad dobrem, które staje się udziałem człowieka za sprawą transplantologii, ale także nad zagrożeniami, które powstają, jeżeli nie przestrzega się odpowiedzialnie sformułowanych norm etycznych.

Ponieważ najistotniejsze problemy etyczne w transplantologii dotyczą obu bezpośrednio dotkniętych ingerencją chirurgiczną podmiotów, mianowicie *biorcy* i *dawcy*, im poświęcone zostaną dwa kolejne etapy refleksji normująco-wartościującej. Właściwą refleksję rozpoczniemy od biorcy, którego sytuacja moralnie wydaje się być mniej złożona.

1. Wymogi etyczne w odniesieniu do *biorcy*

Wymogi chroniące prawa *biorcy* można w skondensowanej formie zebrać następująco: podjęte działania implantacyjne „posiadają charakter terapeutyczny i jawią się jako jedyna szansa uratowania życia czy zdrowia pacjenta, po wyczerpaniu innych, bardziej prostych i pewniejszych metod, a jednocześnie ryzyko związane z takimi zabiegami jest skompensowane przez spodziewane wyniki dobroczynne”¹. Z pozycji personalistycznych spośród implantowanych organów wyklucza się mózgowie i gruczoły płciowe², „które zapewniają tożsamość osobową i prokreacyjną osoby” (KPSZ 88).

¹ J. Wróbel, *Dawstwo organów w perspektywie teologicznomoralnej i pastoralnej (wybrane aspekty)*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), z. 3, 55.

² Jako uzasadnienie takiego zakazu stwierdza się w *Karcie Pracowników Służby Zdrowia*: „Chodzi o narządy, dzięki którym ciało w sposób specyficzny nabiera niepowtarzalnej

Podjmując ocenę moralną takich działań, należy przypomnieć jedno z pryncypiów etyki medycznej, że zabiegi tego typu są niemoralne, jeśli bezpośrednio nie wyraził na nie zgody pacjent lub osoba go reprezentująca. Jest to tym ważniejsze, że nie wszystkie transplantacje kończą się sukcesem, a tym samym pacjent sam musi rozstrzygnąć, czy decyduje się na całe związane z tą formą terapii ryzyko. Pacjentowi przysługuje niezaprzeczone prawo do rezygnacji z terapii oraz do wycofania wcześniejszej zgody, które lekarz obowiązany jest respektować. W stosunku do fundamentalnego pryncypium dobra pacjenta określanego przez lekarza priorytet zyskuje, jak widać, prawo chorego do wyrażenia świadomości i w sposób wolny swojej woli.

Zadaniem lekarza jest kompetentna pomoc doradcza i wyjaśniająca, a także – po wyrażeniu zgody na leczenie transplantacyjne – psychiczne wsparcie w okresie napięć spowodowanych niepewnością i czasem oczekiwania. Jako normę należy przy tym przyjąć, że im prawdopodobieństwo udanego leczenia transplantacyjnego jest mniejsze, tym sumienniej prowadzący lekarz jest zobowiązany do rozważenia, czy i w jakim stopniu ta forma terapii może być wskazana. Jako obowiązek moralny należy wtedy wskazać konieczność poszukiwania rozwiązań alternatywnych, tak gdy idzie o materiał przeszczepowy, jak też o zastosowanie terapii farmakologicznej. Zwłaszcza przy terapiach nie do końca wypróbowanych istnieje szczególna etyczna odpowiedzialność, w przypadku ich podejmowania. Istotne jest także, aby podejmowana terapia miała na względzie nie tylko dodanie do życia pacjenta nowych lat, lecz przede wszystkim poprawę jakości jego życia.

2. Wymogi etyczne w odniesieniu do *dawcy*

Aby zobaczyć problematykę dawstwa narządów i tkanek we właściwym świetle, warto odwołać się do Katechizmu Kościoła katolickiego, ogłoszonego w 1992 roku autorytetem papieża Jana Pawła II. W tym dokumencie stwierdza się, że dawstwo organów „jest czynem szlachetnym i godnym pochwały” (nr 2296) jako gest bezinteresowności i heroizmu dnia codziennego. W następnym zdaniu dodano ponadto, że „należy do niego zachęcać, ponieważ jest przejawem wielkodusznej solidarności”. Taki jest zasadniczy kierunek postrzegania medycyny przeszczepowej przez etykę katolicką.

Problem pozyskiwania organów i tkanek do przeszczepów odnosi się do drugiego podmiotu, czyli do *dawcy*, przy czym zaznaczamy od razu, że skon-

jedyności osoby, do której ochrony jest zobowiązana medycyna” (88). Częściowo takie wykluczenie znajduje się też w polskiej ustawie transplantacyjnej, ale tylko w formie wyłączenia z zakresu regulacji, nie zaś imperatywnie: „ustawa nie dotyczy pobierania i przeszczepiania komórek rozrodczych i gonad, tkanek embrionalnych i płodowych oraz narządów rozrodczych i ich części” (art. 1.2).

centrujemy się na przeszczepach allogenicznych (homologicznych) – w ramach tego samego gatunku³. Od czasu podjęcia pierwszych prób transplantacyjnych nie budziło większych zastrzeżeń pobieranie organów i tkanek z ludzkich zwłok. Rozpatrując zagadnienie z perspektywy etycznej godziwości, zwracano jednak uwagę na konieczność wypełnienia jasno sprecyzowanych warunków medyczno-etycznych, które omówimy poniżej. Teraz skoncentrujemy się krótko na pobieraniu materiału transplantacyjnego od osób żywych.

Pobranie materiału do przeszczepu od osoby żywej jest o wiele bardziej kontrowersyjne (zagrożenie zdrowia i życia dawcy, naruszenie integralności jego organizmu⁴), nawet w przypadku istnienia dodatkowego wymogu bliskiego pokrewieństwa, jak to ma miejsce w ustawodawstwie polskim. Może szczególnie przez ten wymóg dawca nie może być w pełni wolny w swojej decyzji, ponieważ czuje się związany obowiązkiem pomocy krewnemu, a tym samym dochodzą do głosu różne konflikty etyczne i psychologiczne. Z drugiej strony, biorca także nie znajduje się w sytuacji komfortowej, jeśli przeżyje jego powiązania z dawcą, a także możliwość wystąpienia poczucia winy za zdrowotne osłabienie dawcy lub za jego niezawinioną śmierć.

Nie zmniejszając tych trudności także fundamentalne wymogi, że transplantacja nie może być przeprowadzona za cenę trwałego kalectwa lub śmierci dawcy i może nastąpić tylko za wyraźną jego zgodą (KKK 2296). Jeżeli jeszcze dodać wymaganie proporcjonalności między zagrożeniami i ryzykiem (fizycznym i psychicznym!) oraz spodziewanym dobrem, to niełatwo o moralne przyzwolenie na pobieranie organów parzystych od żywych dawców. Stąd biorąc pod uwagę wielość i powagę pojawiających się problemów etycznych, należy najpierw do końca wykorzystać możliwości istniejące w eksplantacji ze zwłok⁵, choć arbitralnie nie można takiej możliwości wykluczyć. Nie trzeba dodawać, że wiwisekcja jest z moralnego punktu widzenia absolutnie zakazana. Na tym możemy zakończyć analizę sytuacji etycznej żywego dawcy, skupiając się na pobieraniu materiału ze zwłok ludzkich.

Pozyskiwanie odpowiednich organów i tkanek do przeszczepów jest jednym z najistotniejszych problemów transplantologii. Wspominałem już, że

³ Pomijamy przeszczepy autogeniczne (w ramach jednego organizmu), ksenotransplantacje i alloplastykę czyli wykorzystanie materiałów niebiologicznych.

⁴ Ten ostatni problem kompetentnie omawia np. J. Wróbel, *Dawstwo organów a obowiązek poszanowania integralności ciała ludzkiego*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998), z. 3, 109-124.

⁵ W opracowaniach problemu pisze się o jednoznacznym pierwszeństwie eksplantacji ze zwłok przed uzyskiwaniem materiału od osób żywych, np. E. Nagel, *Ethik in der Medizin: Fragestellungen aus dem Bereich der Transplantationsmedizin*, (w:) Herausforderung *Ethik in der Medizin*. Beiträge aus der Medizinischen Hochschule Hannover, Hrsg. Benzenhöfer U., Frankfurt a.M.-Berlin (i in.) 1994, 104.

najbezpieczniejszym medycznie i etycznie źródłem transplantatów są martwi dawcy. Problem w tym, że eksplantowany materiał przeszczepowy powinien być „tak żywy, jak to możliwe, i równocześnie tak martwy, jak to konieczne”.

Fundamentalne wyznaczniki godziwości etycznej eksplantacji materiału transplantacyjnego ze zwłok ludzkich dają się – w myśl wspólnego oświadczenia przedstawicieli Kościołów niemieckich⁶ – sprowadzić do kilku istotnych. Jeżeli eksplantacja spełnia poniższe wymogi, to ani nie obraża „godności zmarłych”, ani nie narusza ich spokoju. Takimi wymogami są:

- Możliwość pobrania narządów nie może ograniczać wysiłków wokół ratowania życia dawcy i jego leczenia ani w nich przeszkodzić.
- Zgon dawcy musi zostać przed eksplantacją ponad wszelką wątpliwość stwierdzony.
- Muszą zostać wypełnione prawne wymogi eksplantacji.
- Eksplantacja musi uszanować „godność zmarłego” i nie może lekko-myślnie obrażać uczuć jego bliskich.
- Organy muszą być rozdzielone według merytorycznie i etycznie uzasadnionych kryteriów.

Ostatni z wymienionych wymogów dotyczy etycznie i merytorycznie poprawnej *reglamentacji* (alokacji) organów i tkanek, których jest wielokrotnie mniej niż oczekujących biorców. W podtekście doczytać się można starania o zabezpieczenie przed nadużyciami, z których najistotniejsze w tym względzie określane jest mianem komercjalizacji lub handlu narządami. Wymóg ten świadomie pominiemy, jako że jest to osobny kompleks problemowy⁷, a jego przedstawienie rozsądziłoby ramy niniejszego wystąpienia.

Jako bezdyskusyjną normę fundamentalną przyjmuje się, że niedopuszczalne jest czekanie na czyjąś śmierć ani wymiana „życie za życie”, w wymiarze uśmiercenia jednej osoby dla ratowania życia drugiej. Stąd *dwa pierwsze warunki* określają, że podstawą możliwości pobrania materiału transplantacyjnego od osoby zmarłej jest optymalne leczenie każdego pacjenta aż do

⁶ *Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bonn-Hannover 1990, 21.

⁷ Kryterium sprawiedliwości, które stanowi istotny miernik życia społecznego, wyznacza niełatwą drogę transplantologii, mianowicie rozdział bardzo ograniczonych zasobów materiału przeszczepowego i nakładów finansowych. W miarę satysfakcjonujące rozwiązanie pierwszego problemu próbuje się osiągnąć, korzystając z dwu pryncypiów: możliwie najlepszego wykorzystania organu lub tkanki oraz medycznej konieczności, które mogą zarówno współdziałać, jak i występować przeciw sobie. Wykorzystanie w tym celu danych obiektywnych (kompatybilność tkankowa, stopień natychmiastowej konieczności oraz czas oczekiwania) nie rozwiązuje samo z siebie problemu rozdziału (podobnie jak kryteria wieku biocytorów oraz stabilności jego otoczenia psychosocjalnego (opieka pooperacyjna), gdyż ostatecznie i tak pozostaje on dylematem do każdorazowego rozstrzygnięcia.

jego śmierci, a następnie znalezienie możliwie pewnego kryterium śmierci⁸. O ile pierwszy wymóg nie powinien rodzić większych problemów, jest bowiem praktyczną transpozycją pryncypium służenia dobru pacjenta, o tyle rozstrzygające znaczenie posiada wymaganie dotyczące kryterium śmierci, które niesie ze sobą określone trudności.

a. Kryterium śmierci dawcy

Podjmując ten problem, należy mieć świadomość, że mamy do czynienia z zagadnieniem podpadającym pod kompetencje medycyny⁹, która powinna w sposób nie dopuszczający wątpliwości określić kryteria wyznaczające czas śmierci człowieka. Nie wystarcza więc domniemanie śmierci dawcy, lecz musi ona zostać w sposób maksymalnie pewny (*ponad wszelką wątpliwość*) stwierdzona. Do zadań etyki należy akceptacja przedstawionych wyznaczników śmierci, ewentualnie sformułowanie swoich zastrzeżeń. Jeżeli pobranie organu lub tkanki do implantacji nastąpiło po pewnym (wedle aktualnego stanu wiedzy) stwierdzeniu śmierci, to nie zgłasza się etycznych zastrzeżeń.

Przełom w kwestii diagnozowania śmierci nastąpił z ogłoszeniem w 1968 roku przez doraźną komisję *Harvard Medical School* nowego kryterium śmierci¹⁰. Kryterium umożliwiło pewniejsze stwierdzenie zejścia, ale przyniosło także nowe problemy. Za obiektywne kryterium śmierci uznano bazujące na sprawdzalnych stanach organizmu *całkowite i nieodwracalne ustanie czynności całego mózgu (kresomózgowia i pnia), które ustala się przy pomocy kompleksowych badań*¹¹. W przypadku „normalnego” procesu umierania skutek zatrzymania oddechu i krążenia następuje śmierć całego organizmu, natomiast przy poważnych uszkodzeniach mózgu i podjętej równocześnie sztucznej wentylacji i technicznie podtrzymywanym krążeniu może dojść do śmierci

Stąd konieczność tworzenia odpowiednich gremiów kwalifikujących i kontrolnych. Z perspektywy budowania zaufania społecznego do terapii transplantacyjnej konieczne jest, aby reguły rozdziału organów i tkanek były transparentne i możliwe do skontrolowania. Ponadto podnosi się jeszcze problem następstw społeczno-kulturowych działań transplantacyjnych.

⁸ E. Nagel, *Ethik in der Medizin*, s. 103.

⁹ Zob. KPSZ 128.

¹⁰ Zob. *A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, „Journal of the American Medical Association” 205 (1968), nr 6, s. 85-88.

¹¹ Kryteria i diagnostykę śmierci mózgowej w świetle niemieckich wytycznych medycznych, zob. np. *Stellungnahme des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer, Kriterien des Hirntodes: Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes*, „Deutsches Ärzteblatt” 88 (1991) H. 49, s. A-4396-A-4407; F. Oduncu, *Hirntod und Organtransplantation: Medizinische, juristische und ethische Fragen*, Göttingen 1998, s. 46-77.

mózgu jako organu (zdysocjonowana śmierć mózgu)¹². Postawienie znaku równości między zdysocjonowaną śmiercią mózgu i śmiercią człowieka jako indywiduum stanowi najistotniejszą kwestię dyskutowaną współcześnie w związku z kryterium śmierci.

Ponieważ problematyka diagnozowania śmierci została już omówiona, ograniczę się jedynie do aspektu etycznego. Najpierw istotne jest, że *kryterium śmierci mózgowej wypracowano niezależnie od jego wykorzystania do celów transplantologii*, a i obecnie stosuje się je przede wszystkim dla określenia momentu, w którym należy przerwać intensywną terapię zwłok ludzkich. Zaprzeszanie sztucznej wentylacji nieboszczyka pozwala uniknąć marnotrawstwa leków, sprzętu i sił ludzkich, ale przede wszystkim lepiej wykorzystać istniejące możliwości dla ratowania żywych. Kryterium śmierci mózgowej napotyka na istotne trudności i ostatecznie nie znajduje zastosowania w przypadku dawców embrionalnych i anencefalów (bezmózgowców). Stwierdzenie śmierci w przypadku obu tych grup wymaga bowiem zmiany kryterium ze względu na niedostateczny rozwój mózgu.

Biologiczna śmierć mózgu nie oznacza koniecznie śmierci biologicznej całego organizmu (odróżnić należy śmierć jako fakt od trwającego procesu obumierania komórek i tkanek), bowiem dzięki sztucznej wentylacji i wymuszonej akcji serca i nerek może być podtrzymywane życie wegetatywne. W transplantologii umożliwia to – etycznie poprawne – sztuczne podtrzymywanie (w stanie nadającym się do przeszczepienia) narządów zmarłego dawcy, bez ryzyka eksplantacji od osoby żyjącej.

Do początku lat dziewięćdziesiątych obserwowano relatywny konsensus w kwestii stwierdzania śmierci. Dodajmy, że obecnie kryterium śmierci mózgowej jest niemal we wszystkich krajach uznawane za miarodajne kryterium śmierci człowieka (jako ostatnia zaakceptowała je Japonia w styczniu 1992 roku). Jednakże na początku ostatniego dziesięciolecia XX wieku – zwłaszcza w obszarze języka niemieckiego – pojawiły się gwałtowne kontrowersje, które zapoczątkowały długą dyskusję¹³.

Wyzwalaczem nowych dyskusji był przypadek Martiny Ploch, ofiary wypadku drogowego, który miał miejsce jesienią 1992 roku w Erlangen (Niem-

¹² Por. D. Henne-Bruns / Th. Küchler, *Organtransplantation*, w: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, s. 809-810.

¹³ Przebieg dyskusji, argumentację uznających to kryterium i jego przeciwników oraz bogatą literaturę tematu zob. odpowiednio: C. Golser, *Diskusja wokół śmierci mózgowej z perspektywy katolickiego teologa-moralisty*, (w:) *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. Marcol A., Opole 1996, 39-55, s. 39-49 oraz *Der Status des Hirntoten: eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens*, Hrsg. Schwarz M., Bonelli J., Wien-New York 1995, s. 125-162; H. J. Türk, *Śmierć mózgowa w aspekcie filozoficznym*, (w:) *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, s. 57-72.

cy). U poszkodowanej zdiagnozowano śmierć mózgu oraz stwierdzono istnienie 13-tygodniowej ciąży. Zmarłą pacjentkę kilka tygodni utrzymywano pod aparaturą, aby doprowadzić do urodzenia dziecka zdolnego do życia. Eksperyment po miesiącu zakończył się samoistnym poronieniem, ale pojawiły się nowe, istotne wątpliwości¹⁴. Główne pytanie brzmiało: Jak kobieta uznana przez medycynę za zmarłą, mogła być naprawdę umarłą, skoro przez odpowiednie działania intensywnej terapii jej organizm „utrzymywano przy życiu” do tego stopnia, że ciąża się nadal rozwijała? Autorytety medyczne z przekonaniem potwierdzały, że pacjentka była na pewno osobą zmarłą.

U podstaw przyjęcia kryterium śmierci mózgowej leży kilka istotnych rozróżnień. Najpierw rozgranicza się stwierdzenie momentu biologicznej i osobniczej śmierci żywej istoty (zadanie medycyny) od dyskusji nad problemem zakończenia procesu bycia osobą¹⁵ (problem filozoficzny). Zwłaszcza w tym wymiarze wyraźnie dochodzi do głosu interdyscyplinarność podejmowanej tu problematyki. Przy takim rozróżnieniu zwraca się uwagę¹⁶, że w praktyce mowa jest o śmierci osobnika, a nie istoty żywej, bo także po obumarciu mózgu 97% organizmu jest jeszcze przy życiu. Prawdą jest, że życie człowieka jako zorganizowanej całości jest wraz ze śmiercią mózgu zakończone. Natomiast proces umierania zostaje rzeczywiście doprowadzony do końca wraz z obumarciem ostatniej komórki. Stąd adwersarze uznają to kryterium za pragmatyczną umowę bazującą na danych medycznych, ale na płaszczyźnie filozoficznej rozstrzygającą arbitralnie, że dana przesłanka wystarczy, aby orzec o śmierci człowieka. Szczególnie wyraźnie wybrzmiało to w tekście: „Nikt nie musi się obawiać, że w przypadku diagnozy śmierci mózgowej nie będzie na pewno mózgowo umarły. Czy jednak po śmierci mózgowej jest on umarły, to inne pytanie, które zależne jest od tego, jakie pojęcie śmierci się zastosuje”¹⁷.

Podobne zastrzeżenia wysuwa z pozycji filozofii twierdząc, że nieoznaczoność granicy między życiem i śmiercią uniemożliwia wskazanie pewnego kryterium śmierci. Tym samym uznanie śmierci mózgu za śmierć człowieka jest uzurpacją, skoro mamy do czynienia jedynie z człowiekiem nieodwołalnie umierającym, a nie ze śmiercią całego człowieka. Konsekwentnie wnioskuje się, że śmierć mózgowa jest jedynie kryterium minimalistycznym, a potrzeba maksymalnej pewności, którą daje dopiero obumarciu wszystkich

¹⁴ Zob. J. Jörg, *Koma, irreversible/irreversibel Komatöse*, 1. Zum Problemstand, (w:) *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, s. 407-409, zvl. 408.

¹⁵ Zob. np.: W. Wolbert, *Zur neueren Diskussion über den Gehirntod*, „Ethik in der Medizin” 1996, s. 6-18.

¹⁶ Por. D.B. Linke, *Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden*, Reinbek b. Hamburg 1993, s. 117.

¹⁷ Tamże, s. 124 (zob. s. 114-127).

organów, komórek i tkanek¹⁸. Odpowiadając, należy zauważyć, że takie postawienie sprawy stwarza trudność praktycznie niepokonalną, bowiem medycyna reanimacyjna zostaje skonfrontowana z koniecznością niekończącego się wentylowania ludzkich zwłok, skoro dla uzyskania maksymalnej pewności należy czekać aż obumrą wszystkie organy i tkanki.

Śmierć mózgu wybrano jako kryterium nie dlatego, że jest siedzibą ducha lub osobowości, lecz ze względu na funkcje koordynujące, jakie mózg pełni w całym organizmie. Protestantki etyk, profesor Ulrich Körtner, tak to wyjaśnia. Śmierć mózgu jest równoznaczna ze śmiercią człowieka, „ponieważ mózg jest tą organiczną instancją, która gwarantuje integrację całego organizmu w cielesno-duchową całość¹⁹ [...] Nie zrównuje się zaprzestania działania życiowo ważnego organu ze śmiercią osoby, lecz następującą wraz z tym zaprzestaniem utratę integracji wszystkich części organizmu w jedną całość. Właśnie dlatego, że człowiek jako jedność cielesno-duchowa jest czymś więcej niż sumą jego części, definicja śmierci mózgowej ma sens i [...] jest w pełni do pogodzenia z teologiczną wizją bycia człowiekiem”²⁰.

Podstawowe twierdzenie antropologii personalistycznej, iż osoba jest jednością cielesno-bytową, oznacza, że mimo swej złożoności (także biologicznej) człowiek funkcjonuje jako bytowa jedność. Załamaniem się tej wewnętrznej spójności, wyrażające się w dezintegracji i rozkładzie, stanowi niechybny znak, że dana istota ludzka nie jest już jednością. Przyjmuje się, że nastąpiła tzw. śmierć osobnicza, gdyż taki człowiek – nawet gdyby utrzymywano w nim życie narządów (życie wegetatywne) – nie odzyska już przytomności i nie będzie zdolny do żadnych aktów ludzkich²¹.

Śmierć mózgowa oznacza więc dezintegrację i niezdolność organizmu do dalszego życia. Przy pomocy tego wskaźnika można w sposób wystarczający orzekać, że ten dotąd żywy organizm, istniejący do tej pory jako ludzkie indywiduum, rozpada się na swoje elementy składowe, tzn. następuje jego dezintegracja i destrukcja²².

Stanowisko Kościoła w kwestii wyznaczników śmierci człowieka opiera się na uszanowaniu kompetencji medycyny, stąd w ocenie kryterium śmierci

¹⁸ Por. H. Jonas, *Gehirntod und menschliche Organbank. Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes*, w: tenże, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1985, s. 222-233.

¹⁹ Dochodzi tu do głosu tradycyjne określenie śmierci jako rozłączenie ciała i duszy.

²⁰ U. H. Körtner, *Der sogenannte Ganztod. Anthropologische und medizinethische Aspekte der Hirntodkontroverse*, „Lutherische Monatshefte” 34 (1995) H. 3, s. 14. Zob. tenże, *Bedenken, daß wir sterben müssen: Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996, zvl. s. 32-42.

²¹ Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 91-93.

²² Por. C. Golser, *Dyskusja wokół śmierci mózgowej...*, s. 50-51.

mózgowej korzystano z pomocy ekspertów z Papieskiej Akademii Nauk, której komisja w 1985 i 1989 roku potwierdziła wystarczalność tego kryterium²³. Z dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zagadnienie to omawia tylko *Karta Pracowników Służby Zdrowia* w nr 87, która stanowi: „Aby osoba była uważana za zmarłą, jest wystarczające stwierdzenie śmierci mózgowej dawcy, która polega na «nieodwracalnym ustaniu wszystkich funkcji mózgu». Gdy całkowita śmierć mózgu jest stwierdzona z pewnością, to znaczy po odpowiedniej weryfikacji, można przystąpić do pobrania narządów” oraz do podtrzymywania funkcji wegetatywnych²⁴.

b. Zgoda dawcy czyli prawny wymóg eksplantacji

Pod pojęciem *prawnego wymogu eksplantacji* rozumie się ustalenia legislacyjne dotyczące uprzedniego wyrażenia zgody przez zmarłego dawcę lub jego prawnych przedstawicieli na pobranie materiału przeszczepowego. Różne modele rozwiązania problemu świadczą o kontrowersjach dotyczących tego zagadnienia, przy czym przyjęte regulacje podpadają stanowczo pod ocenę etyki. W tym przypadku kolidują ze sobą dwa ważne moralne zobowiązania. Z jednej strony, chodzi o zabezpieczenie przekraczającego granicę śmierci prawa do wolnego dysponowania własnym ciałem, natomiast z drugiej, stoi fundamentalna solidarność międzyludzka zobowiązująca do ratowania życia i zdrowia chorego człowieka przez pośmiertne oddanie jednego lub kilku organów albo tkanki.

Warunkiem koniecznym eksplantacji materiału przeszczepowego jest uzyskanie świadomej zgody dawcy²⁵, co w przypadku pośmiertnego pobrania materiału oznacza potrzebę wcześniejszego uzyskania takiej zgody. Wśród kilku modeli uzyskiwania zgody dawcy, obowiązujący w Polsce model „zgody domniemanej” (regulacja sprzeciwu) daleki jest od etycznego ideału. Fakt ten w niczym jednak nie umniejsza wartości i znaczenia medycyny przeszczepowej, a jedynie potwierdza, że w dobrej wierze można czasem zastosować niedobre rozwiązanie. Mimo iż u podstaw polskiego rozwiązania leżało

²³ W dokumencie z 1985 roku jednoznacznie określono, że „osobę uznaje się za zmarłą, gdy doznała nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojów integracyjnych i koordynujących – tak fizycznych, jak i umysłowych. Śmierć zaś stwierdza się, gdy: nastąpiło ostatecznie zahamowanie czynności serca i oddechu lub gdy stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkich czynności mózgu”. Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci*, Rzym 1985, (w:) *W trosce o życie*, red. K. Szczygieł Tarnów 1998, s. 453.

²⁴ Pośrednio do problematyki nawiązuje encyklika *Evangelium vitae*, w której za formę eutanazji uznaje się pobieranie organów „od dawców, zanim jeszcze według obiektywnych i adekwatnych kryteriów zostali uznani za zmarłych”.

²⁵ Szerzej zob. P. Morciniec, *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurowyrodnieniowych*, Opole 2000, s. 140-144.

zamierzenie uzyskania większej liczby wciąż deficytowych organów i tkanek, należy żałować, że parlamentarzyści, choć powoływali się na papieża i nauczanie Kościoła, poszli drogą, która bazuje jedynie na utylitarystycznym rachunku zysków i strat. Aby jednak dostrzec także pozytywne strony takiego rozwiązania, należy podkreślić, że w przypadku zgody domniemanej, akcent kładzie się na troskę o człowieka będącego w potrzebie zagrażającej jego życiu.

Wśród istotnych zastrzeżeń wobec zgody domniemanej zwraca się m.in. uwagę, że w niedoinformowanym społeczeństwie brak sprzeciwu wpisanego w dokumentach czy rejestrze centralnym nie jest jeszcze dowodem zgody. Z drugiej strony, prawdą jest także, że duży problem stanowi społeczna podejrzliwość wobec transplantologii oparta na kulcie ciała zmarłych i magicznych wyobrażeniach o życiu wiecznym²⁶, a wzmocniana wyraźnie uogólnianymi doniesieniami o nadużyciach w medycynie. Nie zmienia to jednak faktu, że prawo do samostanowienia o własnym ciele musi zostać prawnie zachowane, bowiem w przeciwnym razie podstawowy argument na rzecz oddania narządów (motyw daru) staje się fikcją.

W przeciwieństwie do tego modelu, rozwiązanie określane jako „zgoda formalna” lub „wyraźna” (dawca przed śmiercią sam wyraża zgodę) akcentuje się prawo samostanowienia dawcy, a tym samym podkreśla się tak istotny wymiar daru, który jedna osoba czyni na rzecz drugiej. W przypadku daru ofiarowanego dla ratowania innych nie może być mowy o działaniu niemoralnym, skoro motywem dobrowolnego oddania jest chęć niesienia pomocy, ratowanie życia, miłość.

Odmianą tego rozwiązania jest tzw. zgoda rozszerzona, tj. jej uzyskanie od krewnych potencjalnego dawcy²⁷, praktykowane w niektórych krajach w przypadku braku przedśmiertnej decyzji. Pomijając fakt szczególnego obciążenia, na jakie dodatkowo narażone zostają osoby bliskie zmarłemu i to w chwili bolesnego i nagłego najczęściej zejścia, zauważyć trzeba podstawową trudność, przed którą staje zarówno lekarz, jak i rzeczne osoby. Ponieważ zwłoki nie są własnością ani rodziny, ani społeczeństwa, ani żadnej instytucji (np. szpitala), nie mogą też już jednak należeć do osoby, która w tym ciele realizowała swoje życie, nikt nie ma prawa nimi rozporządzać jako swoją własnością. Dlatego krewni zmarłego postawieni zostają przed wymogiem

²⁶ W trakcie dyskusji radiowej słuchacz zarzucił mi, że zachęcając jako duchowny katolicki do dawstwa organów narażam wierzących na niebezpieczeństwo stanięcia na sądzie ostatecznym w stanie „nie w pełni zintegrowanym”, np. bez nerki lub serca. W takim zarzucie uderza trudne do zaakceptowania rozumienie wieczności i zmartwychwstania ciała, uzależnione od zachowania ciała w całości.

²⁷ To rozwiązanie przyjęto w niemieckiej ustawie transplantacyjnej (*erweiterte Zustimmungslösung*).

odtworzenia przypuszczalnej woli bliskiej osoby²⁸ (stąd mówi się o nich jako o „wiarygodnych interpretatorach woli zmarłego”), nie zaś zwerbalizowania własnego przekonania czy emocjonalnego nastawienia²⁹. Fakt, że chodzi o wolę zmarłego, dochodzi do głosu w ustaleniu, że bliscy nie mają prawa sprzeciwu wobec rozporządzenia własnym ciałem wyrażonego za życia potencjalnego dawcy.

Dla pełnego obrazu sytuacji polskiej transplantologii należy dodać, że – na ile mi wiadomo – koordynatorzy eksplantacji starają się *zawsze* odtworzyć wolę osoby zmarłej³⁰, przeprowadzając rozmowy z rodziną (faktyczna realizacja modelu zgody rozszerzonej). Jest to godny podkreślenia wyraz pietyzmu środowiska medycznego wobec uczuć osób bliskich zmarłemu, które znalazły się w żałobie. Taki pietyzm jest tym ważniejszy, że kandydatami na dawców są najczęściej osoby młode, zmarłe nagle i to w tragicznych okolicznościach. Tym samym praktycznie realizowany jest kolejny wymóg etyczny, przynajmniej w tym sensie, że „nie obraża się (nie lekceważy) uczuć bliskich zmarłego”.

c. Pietyzm – szacunek dla ciała i dla ludzkich uczuć

Obowiązek moralny pietyzmu dotyczy obchodzenia się z szacunkiem i z miłością z ciałem zmarłej osoby³¹, przede wszystkim moralnego zobowiązania do ich pochowania, nie zawiera jednak kategorycznego nakazu zachowania integralności cielesnej zwłok³². Zgodna z zasadami etycznymi eksplantacja nie może być w żadnym wypadku uważana za profanację ciała lub naruszenie zasad religijnych (przynajmniej w przypadku wielkich grup wyznaniowych)³³.

Nic więc dziwnego, że z różnych stron rozlegają się uzasadnione głosy, aby – odnosząc się z szacunkiem do zmarłych – „nie oddawać organów zie-

²⁸ Por. G. Virt, *Etyczne uzasadnienie tzw. regulacji sprzeciwu*, (w:) *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. Marcol A., Opole 1996, 93.

²⁹ Dlatego zwraca się uwagę na konieczność precyzyjnego sformułowania pytania do krewnych: „Jak zdecydowałby zmarły?”, aby uniknąć nieporozumień zarówno co do podmiotu zgody, jak i co do odpowiedzialności za taką czy inną decyzję. Zob. K. Roosen, M. Klein, *Kriterien und Diagnostik des Hirntodes*, (w:) *Ethik und Organtransplantation. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt a.M. 1989, 36.

³⁰ Ważne jest, że chodzi o odtworzenie woli zmarłego: „Jak on by postąpił, gdyby mógł teraz zdecydować?”

³¹ Zagadnienie pietyzmu względem zwłok jest etycznie słabo opracowane.

³² M. Honecker, *Organtransplantation. 2. Ethik*, (w:) *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, Hrsg. Eser A., Lutterotti von M., Sporken P., Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 763.

³³ H. Viefhues, *Ethische Probleme der Transplantation. Die ethische Bewertung des Körpers und seiner Teile*, (w:) *Ethik und Organtransplantation. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt a.M. 1989, s. 74.

mi³⁴, lecz potrzebującym chorym”. Więcej nawet, podnosi się potrzebę takiej zmiany konwencji, w jakiej postrzega się szacunek dla zmarłych, aby regułą stało się pośmiertne przekazywanie organów i tkanek dla przedłużenia życia lub poprawienia jego jakości u bliznich. Etyczną granicą pietyzmu jest więc obowiązek miłości i służba bliźnim³⁵, które realizują krewni zmarłego w jego imieniu, jako że w jego przypadku mówienie o miłości bliźniego możliwe jest tylko w sensie analogicznym.

Wraz z takim spojrzeniem docieramy do problemu określenia *statusu zwłok ludzkich*. Niewątpliwie są one pozostałością po widzialnej postaci, w jakiej wyrażała się osoba za życia („nośnik osoby”). Oznacza to jednak, że szacunek okazywany zwłokom jest tylko w sensie analogicznym szacunkiem dla osoby, która przestała już istnieć. Potwierdza to stanowisko jurydyczne, które przez negację określa zwłoki jako nie będące ani osobą, ani rzeczą, a więc zachowanie pozbawione pietyzmu nie jest ani uszkodzeniem rzeczy, ani naruszeniem praw osobowych³⁶. Także o pośmiertnych prawach osobowych mówić możemy najwyżej w sensie przenośnym i analogicznym. Niewątpliwy jest fakt, że w sensie finalnym zwłoki należą „do ziemi”, a więc należy zagwarantować prawo pochówku doczesnych szczątków człowieka³⁷. Powyższe humanistyczne (chrześcijańskie) spojrzenie należy jeszcze uzupełnić o jurydyczne zabezpieczenie praw osobowych sięgających swoimi konsekwencjami poza granicę śmierci, zwłaszcza omówionego wyżej prawa do wyrażenia zgody na pośmiertną eksplantację.

Co się tyczy uszanowania uczuć bliskich – jeśli okazują oni zainteresowanie zwłokami³⁸ – ważne są delikatność i pietyzm względem ciała zmarłego, kontrolowanie zachowań bezdusznych i rutynowych, umożliwienie odpowiadającego ich życzeniom pożegnania ze zmarłym, a także oddanie zwłok w stanie estetycznie akceptowalnym (niezniesztalonych) po eksplantacji. Powyższe wymogi nie mogą jednak oznaczać przyzwolenia na zmianę przez bliskich zmarłego jego przedśmiertnej woli w imię takich czy innych

³⁴ Albo „nie zabierać ich do nieba”, jak głosiło hasło Kongresu Transplantologów z 1992 w Barcelonie (*Don't take your organs to heavens, heavens know we need them here*).

³⁵ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1992, s. 256.

³⁶ F. Becker, *Leiche*, w: *Lexikon der Bioethik*, Hrsg. Korff W., Beck L., Mikat P., Bd. 2., Gütersloh 1998, 583. Inaczej np. prawo austriackie, które traktuje zwłoki jako „rzecz”, a prawo niemieckie jako „pozostałość osoby”. U. H. Körtner, G. Virt, *Die Lebenden und die Toten. Ethische Gesichtspunkte des Umgangs mit dem Leichnam*, „Zeitschrift für medizinische Ethik” 45 (1999), H. 1, 1999, s. 35 (zob. 34-37).

³⁷ G. Virt, *Non-beating-heart donors aus ethischer Perspektive*, „Imago Hominis” 5 (1998), nr 1, s. 42.

³⁸ Istnieje i druga strona problemu: brak zainteresowania zwłokami ze strony rodziny. Owocem takiego stanu rzeczy oraz wielu innych czynników jest rosnąca liczba anonimowych pogrzbów. Omówienie: U.H. Körtner, G. Virt, *Der sogenannte Ganztod...*, s. 40-41.

uczuć lub emocji. Nie bez znaczenia może być w wielu wypadkach pośrednicząca rola duchownego oraz wypracowanie odpowiednich argumentów dla rozmowy z rodziną, w których dojdą do głosu dobre cechy zmarłego za życia i jego gotowość do pomocy innym. Pozytywny obraz zmarłego jest równocześnie drogą do zapewnienia mu odpowiedniego szacunku także po śmierci.

* * *

Przy zachowaniu zasad etycznych dotyczących działań w ramach medycyny przeszczepowej są one etycznie poprawne i dobre. Jedynie w sytuacjach, kiedy eksplantacji dokonuje się w warunkach konspiracyjnych, komercyjnych, nielegalnych lub według reguł totalitarnych, jak np. przymusowe dawstwo organów przez skazanych na karę śmierci w Chinach, można mówić o postępowaniu niegodziwym i nieetycznym.

Moje wystąpienie nie byłoby w pełni wiarygodne, gdyby nie kończyło się żarliwym apelem skierowanym do Szanownych Państwa o gotowość do oddania własnych organów mogących uratować ludzkie życie oraz o budowanie zaufania do transplantologii jako do tej dziedziny medycyny, która w sytuacjach granicznych śpieszy z pomocą ludziom nieuleczalnie chorym.

Ks. Tadeusz Kasabuła

Uniwersytet w Białymstoku

POCZĄTKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ŁACIŃSKIEGO NA BIAŁORUSI

THE BEGINNINGS OF LATIN CATHOLIC CHURCH IN BYELORUSSIA

ABSTRACT. Christianity in the Latin Catholic tradition reached the area of present-day Byelorussia in an unorganized form in the 13th and 14th centuries. It was somehow a side effect of the settlers, who came mainly from Poland, and German merchants, who had connections with a strong commercial center of Ryga.

The situation of the Catholic Church in the area of present-day Byelorussia changed radically after the baptism of Jagiello and his court. As a consequence of the baptism, based on the foundation of Jagiello in 1387, a year later the canonical establishment of the Vilnius diocese took place. The jurisdiction of the bishops of Vilnius reached as far as the territory of the Historical Lithuania and –lithuanized already at that time- Black Russia, as well as the northeastern lands of the Lithuanian Russia. Thus, the territory of present day Byelorussia was almost entirely open to the missionary activity of the Latin Catholic Church. In the purely Lithuanian territories the Catholic Church had to face the problem of evangelizing the pagans. In the territories of Lithuanian Russia there had already been a strong structure of the Orthodox church, three or four centuries old. In this situation, the court at the time of Jagiello, and later of Witold, displaying much tolerance towards the Orthodox Church, wholeheartedly supported the organizational, cultural, and economic expansion of Catholicism, providing comprehensive help to the new organizational structures of the Western Church. The foundation of the bishopric of Vilnius was immediately followed by granting it administrative and economic charters, and thus shortly an administrative ecclesiastical unit of notable legal and political autonomy was created. This autonomy was also present in the economic sphere, which led to a quick development of the diocesan structure.

Rola i znaczenie Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego dla rozwoju społeczeństwa i kształtowania się jego specyfiki na terenach dzisiejszej Republiki Białorusi u początków obecności katolicyzmu na tych ziemiach były zdecydowanie mniejsze niż rola, jaką odegrał tu w tym czasie Kościół wschodni. Temat ten, z racji na rosnący w późniejszych wiekach wpływ Zachodu i jego dorobku kulturowego na kształtowanie się współczesnego obrazu narodu i państwa białoruskiego, domaga się osobnego potraktowania.

Przedmiotem niniejszego artykułu są początkowe dzieje katolicyzmu łacińskiego na terenach wchodzących w swą zasadniczą część w skład obecnej Republiki Białorusi. Opracowanie obejmuje okres od momentu pojawienia się tu pierwszych, odnotowanych w źródłach, śladów obecności Kościoła katolickiego, po kres rządów wielkiego księcia litewskiego Witolda (27 X 1430). Ów *terminus ad quem* uzasadnia fakt, że śmierć Witolda kładła kres idei monarchii litewskiej na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Była ciosem dla dotychczasowej polityki kościelnej wyznaczonej i konsekwentnie realizowanej przez Witolda, wyraźnie faworyzującej katolicyzm z jednoczesnym ograniczaniem wpływów prawosławia. Opracowanie dotyczy obszaru dzisiejszej Republiki Białorusi, czyli historycznych terenów Rusi Czarnej podbitej już w XIII w. i należącej do tzw. Litwy Historycznej, oraz terenów obejmujących dzielnicę Rusi Litewskiej położone na północnym wschodzie, wschodzie i południu Aukstoty. Są to najwcześniej anektowane i centralnie administrowane przez książąt litewskich obszary Białej Rusi (od około 1326 r.), Ziemi Połockiej (od 1307 r.), Ziemi Witebskiej (od 1320 r.) oraz zajęte na zachodzie i południu do roku 1320 Polesie i Podlasie, z którego w granicach obecnej Białorusi pozostaje jedynie jego część wschodnia¹.

Aby wydobyć możliwie najbardziej przejrzysty obraz całości referowanego zagadnienia poruszaną problematykę omówiono wyszczególniając dwa okresy, w których obecność Kościoła katolickiego łacińskiego na tych terenach miała charakter zupełnie różny. Okres pierwszy to czas, gdy Kościół katolicki zaznaczał swoją obecność w sposób niezorganizowany, spontaniczny, działał bez struktur organizacyjnych i administracyjnych. Zamyka go chrzest Jagiełły i wystawienie przez niego przywileju fundacyjnego na biskupstwo wileńskie (17 II 1387). Okres drugi to lata 1387–1430, czyli czas tworzenia zrębów organizacji Kościoła katolickiego w ramach nowo powstałej diecezji, obejmującej obok Aukstoty, także rozległe połacie ziem ruskich.

Mówiąc o początkach Kościoła katolickiego na terenach dzisiejszej Białorusi koniecznym wydaje się zauważyć, że penetracja chrześcijaństwa miała tu miejsce jeszcze w okresie Kościoła nie podzielonego. Pomijając wcześniej-

sze przypadki przenikania tu chrześcijaństwa, trzeba zauważyć, że sam chrzest Rusi i początki organizacji kościelnej datują się właśnie na okres, kiedy nie istniała w umysłach wiernych świadomość rozłamu, definitywnego rozejścia się Kościołów wschodniego i zachodniego. Przekonanie o jedności Kościoła trwało długo po roku 1054, właściwie do końca XII w. Dopiero z 1207 r. pochodzi wypowiedź papieża Innocentego III, który o Kościele greckim mówi, że „za naszych czasów, za ledwie przed paru laty, odszedł od łona Matki”. To przekonanie o jedności Kościoła trwało w świadomości wiernych na Rusi Kijowskiej, gdzie kronikarz Nestor jeszcze w początkach XII w. pisał o pielgrzymkach do Rzymu i o kulcie przywożonych stamtąd relikwii. Warto zauważyć, że gdy książę krakowski i sandomierski Kazimierz Sprawiedliwy żenił się w 1180 r. z księżniczką kijowską Heleną, nikomu nie przyszło do głowy, by udzielać komukolwiek dyspensy od różnicy wyznań. Była ona niepotrzebna. Ponadto do końca XII w. nie istnieją żadne ślady polemiki pomiędzy Kijowem a Rzymem. Najstarsze biskupstwa na terenie późniejszej Białorusi powstały w XI w. Pierwsze – połockie – założone jeszcze przez Włodzimierza Wielkiego przed 1024 r., obejmowało tereny późniejszych księstw witebskiego i mścisławskiego² oraz turowskie, erygowane w latach osiemdziesiątych XI w. dla ziemi turowsko-pińskiej³.

Pierwsze próby planowej chrystianizacji Litwy w obrządku łacińskim, a więc także będącej już jej częścią Rusi Czarnej, miały miejsce w wieku XIII. Zabiegi te szły z zewnątrz: ze strony Zakonu Niemieckiego, biskupstwa, czy arcybiskupstwa ryskiego, Kościoła polskiego oraz misjonarzy dominikańskich i franciszkańskich. Ich owocem był chrzest władcy litewskiego Mendoga w 1251 r. i jego koronacja na króla w dwa lata później w Nowogródku. Oba akty były wynikiem kalkulacji politycznej Mendoga, który zagrożony koalicją antylitewską, pozyskiwał w ten sposób jednego z najgroźniejszych wrogów – Zakon Krzyżacki. Wprawdzie na polecenie papieża Innocentego IV zostało w 1253 r. założone, uposażone przez Mendoga, biskupstwo dla Litwy i konsekrowany biskup w osobie kapłana Chrystiana, jednakże do ugruntowania chrześcijaństwa na Litwie nie doszło. Sam biskup Chrystian krótko jedynie przebywał w swojej diecezji i o jego działalności praktycznie nic nie wiadomo. Nie wiadomo też gdzie zbudowano pierwszą katedrę. Można jedynie snuć domysły, iż miejscem jej lokalizacji mógł być Nowogródek na Rusi Czarnej, siedziba Mendoga, bądź Wilno. Nie istnieją też żadne informacje, które potwierdzałyby przypuszczenia o fundacji kościołów, ani podjęciu jakiejś akcji chrystianizacyjnej, która mogłaby promieniować na będące w granicach państwa

² A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 170–175; E. Golubinskij, *Istoria ruszskoj cerkwi*, t. 1, cz. 1, Moskwa 1901, s. 681–682.

³ Poppe, *dz. cyt.*, s. 183–188.

¹ L. Kolanowski, *Dzieje W. Ks. Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1, Warszawa 1930, s. 6–7.

litewskiego i przyległe do niego tereny ruskie. Ten epizod chrystianizacyjny Litwy trwał ok. 10 lat i skończył się wraz z tragiczną śmiercią Mendoga w 1263 r., chociaż nie brakuje badaczy, którzy twierdzą, że władca ten chrześcijaństwo porzucił już wcześniej⁴. Pewnym jest, że Mendog przyjął chrzest nie w wyniku przekonania o prawdzie tkwiącej w chrześcijaństwie, ale wskutek zaistniałej sytuacji politycznej.

Chrześcijaństwo w wersji katolickiej łacińskiej docierało na tereny dzisiejszej Białorusi w formie niezorganizowanej w XIII-XIV w. Odbywało się to niejako ubocznie, wraz z napływem osadników, głównie z Polski i kupcami niemieckimi, związanymi z silnym ośrodkiem handlowym w Rydze. Na skuteczność działania Kościoła katolickiego na obszarze północno-wschodniej Rusi Litewskiej nie miały wpływu miała forma zarządu politycznego tym terytorium, stąd też zasadnym wydaje się poświęcić nieco miejsca systemowi administracji litewskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Państwo Mendoga, obejmujące swym terytorium Litwę Historyczną i Ruś Czarną, w wieku XIV rozrosło się pod względem terytorialnym drogą ekspansji na wschód i południe kosztem sąsiednich księstw ruskich. Tworzyły je pozyskane przez Giedymina i jego następców, wspomniane już, graniczące z Aukstotą od wschodu i południowego wschodu, dzielnice Rusi Litewskiej, następnie anektowane w latach 1350-1363 ziemie czernichowsko-siewierskie wraz z Księstwami Wierchowieńskimi⁵, Kijowszczyzna zdobyta przez Litwinów w latach 1360-1362⁶ i będący przedmiotem ciągłych walk między Litwą i Polską Wołyn⁷. W tak ukształtowanym Wielkim Księstwie Litewskim uformował się w czasach Giedymina system zarządzania podbitymi terytoriami ruskimi w formie „udziałów” członków panującej dynastii. Litewscy kniaziowie dzielnicowi, całkowicie pod względem politycznym podporządkowani wielkiemu księciu, swoimi „udziałami” zarządzali jedynie czasowo i jako tacy byli często przenoszani do innych dzielnic. W takim układzie na anektowanych ziemiach ruskich nie mieli szansy na ustanowienie władzy dziedzicznej. Tak więc, mimo pozorów federacji, w państwie Giedyminowiczów istniał faktycznie centralny zarząd sprawowany przez dwór wielkoksiążęcy. Tę mocno ograniczoną władzę książąt dzielnicowych zredukował ostatecznie Witold,

⁴ T. Krahel, *Początki organizacji kościelnej na Litwie*, STV, 26 (1988), nr 2, s. 67-69; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, ABMK, 19 (1969), s. 292-293; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 152-154; J. Ochmański, *Nieznaną autor „opisu krajów” z drugiej połowy XIII wieku i jego wiadomości o Bałtach*, „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica”, 1 (1985), s. 109-110.

⁵ S. M. Kuczyński, *Ziemie czernichowsko-siewierskie pod rządami Litwy*, Warszawa 1936, s. 114-121.

⁶ Tamże, s. 107-108.

⁷ Abraham, *dz. cyt.*, s. 227-230.

zgodnie z planem centralizacji całej Litwy wielkoksiążęcej, konsekwentnie usuwając najpotężniejszych udzielnych książąt, innych sprowadzając do roli namiestników, całkowicie zależnych od Wilna⁸.

Osadnictwo polskie, katolickie, na terenach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego przybierało różnorakie formy. Osadnikami byli najczęściej, chwytani w trakcie wypraw łupieżczych na ziemie polskie, jeńcy wojenni, rzadziej dobrowolnie osadzająca się na terenach przygranicznych szlachta, kupcy, rzemieślnicy i ścigani przez prawo wszelkiego rodzaju element przestępczy. Przez cały ten okres swą obecność zaznaczali tu duchowni katolicycy – franciszkanie i dominikanie.

Źródła historyczne dość dużo mówią o osadzeniu i pobycie Polaków w Wielkim Księstwie Litewskim, nie odpowiadają jednak na zasadnicze pytanie, jak wielki był udział Polaków-katolików w społeczeństwie Rusi Litewskiej, co dawałoby podstawy do wyciągania wniosków o sile i dynamice wpływów katolicyzmu na tych terenach. Z całą pewnością nie był to odsetek tak duży, jak sugerował to W. Abraham, stawiając tezę o wielkim napływie ludności polskiej w granice Wielkiego Księstwa Litewskiego w charakterze jeńców, co miało wywrzeć ogromny wpływ na strukturę narodowościową, zwłaszcza Litwy Historycznej. Uprowadzona polska ludność katolicka miała mieszkać w osobnych osadach, posiadać własne kościoły i duchowieństwo katolickie⁹. Jakkolwiek pogląd ten utrzymał się na długo w polskiej historiografii, w świetle nowszych badań teza ta nie wytrzymuje prób krytyki. Ostrej krytyce poddał ją już w końcu lat dwudziestych H. Łowmiański¹⁰. Wnikliwie przeanalizował on źródła mówiące o dużej liczbie jeńców wojennych, twierdząc, że ludność niewolna w społeczeństwie Wielkiego Księstwa Litewskiego była stosunkowo nieliczna i nie tworzyła zwartych osad, jak twierdził W. Abra-

⁸ H. Łowmiański, *Witold wielki książę litewski*, „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica”, 7 (1997) s. 61-62; Kolankowski, *dz. cyt.*, s. 7-8, 58; A. Prochaska, *Przyczynki krytyczne do dziejów unii*, Kraków 1896, s. 7-8; Kuczyński, *dz. cyt.*, s. 70-71.

⁹ W. Abraham, *Polska a chrzest Litwy*, (w:) *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914, s. 12-20. To przekonanie o wielkim napływie jeńców polskich na Litwę w XIII-XIV w. i ich doniosłym wpływie na życie wewnętrzne, a nawet politykę tego kraju, podzielili w późniejszym czasie tak znani lituaniści, jak O. Halecki (*Dzieje Unii Jagiellońskiej*, t. 1, *W wiekach średnich*, Kraków 1919, s. 18-27), S. Zajączkowski (*Przymierze polsko-litewskie 1325 r.*, „Kwartalnik Historyczny”, 40 (1926), s. 586), czy H. Paszkiewicz (*O genezie i wartości Krewa*, Warszawa 1938). Fenomen ten należy rozpatrywać w kontekście stosunków polsko-litewskich na przełomie XIX i XX stulecia, czyli w okresie litewskiego odrodzenia narodowego, kiedy dochodziło do ostrej konfrontacji środowisk naukowych polskiego i litewskiego na polu interpretacji procesów historycznych, określających wzajemne relacje polsko-litewskie. Okoliczności te nie sprzyjały spokojnej, prowadzonej bez emocji, analizie zjawisk historycznych.

¹⁰ H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*, t. 1, Wilno 1931, s. 301-302, 384-389.

ham. Jeńcy wojenni, jeżeli już byli, pozostawali w rozproszeniu. Osadzano ich najczęściej w gospodarstwach wielkiego księcia i w majątkach bojarów. Rzadko jedynie występowały wsie czysto polskie, najczęściej słuźebne. Ludność ta, zwykle rozproszona w obcym środowisku, dość łatwo asymilowała się z miejscową ludnością, tracąc z czasem swą narodową odrębność. Procesowi temu sprzyjała i ta okoliczność, że uprowadzona polska ludność katolicka była pozbawiona możliwości kontaktu z rodzimą religią i wyznaniem, jako że nie było w tym czasie na północno-wschodnich terenach Rusi Litewskiej nawet załączka katolickiej sieci parafialnej, a już z pewnością żadnych typowo polskich ośrodków kultu. W świetle najnowszych badań nie ulega wątpliwości, że sieć katolickich świątyń zaczęła się kształtować dopiero po 1387 r. Nieliczne, wcześniej istniejące kościoły otaczały opieką duszpasterską skupioną w większych miastach ludność kupiecką, głównie niemiecką, a nie rozproszoną, niewolną polską¹¹.

Niezwykle interesującą z punktu widzenia poruszanej tu problematyki próbę określenia skali średniowiecznego osadnictwa obcojęzycznego, w tym także polskiego, na ziemiach litewskich i białoruskich w oparciu o dane toponomastyczne podjął J. Ochmański. Na terytorium Białorusi stwierdził on istnienie kilkudziesięciu miejscowości powstałych, jak świadczą ich nazwy (Lachy, Lachowicze, Mazury), w wyniku polskiego osadnictwa. Zaprezentował tu bliżej grupę etnonimów z okolic miasteczka Lachowicze, wskazujących – jego zdaniem – na osadzenie tam w XI–XIII w. ludności jenieckiej przez książąt ruskich. W konkluzji J. Ochmański stwierdził, że „ślady po zwartych jednostkach osadnictwa polskiego na Litwie średniowiecznej są niespodziewanie nikłe, obfite za to na Rusi Litewskiej, zwłaszcza na Białorusi”¹². Ustalenia te jakkolwiek ciekawe, należy poddać weryfikacji. Otóż nie ma powodu, by wszystkie nazwy miejscowości pochodzące od nazw narodowości wiązać z polskimi jeńcami. Przynajmniej część z nich mogła powstać na drodze dobrowolnej kolonizacji, zwłaszcza w okresie późniejszym, nawet w XIX w. Wspomniany H. Łowmiański zauważył, iż jest mało prawdopodobne, „by jeńców wspólnego etnicznego pochodzenia osadzano spodem pod ich nazwami etnicznymi, co utrudniałoby nie tylko proces asymilacji, ale również podporządkowanie władzy administracyjnej”¹³.

Na mniejszą, niż wskazywały to kroniki i roczniki polskie, liczbę ludności niewolnej katolickiej wpływała też i ta okoliczność, że znaczna część

¹¹ J. Jurkiewicz, *Osadnictwo polskie w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle badań historycznych*, „Acta Baltico-Slavica”, 22 (1994), s. 243.

¹² J. Ochmański, *Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennnej do XVI wieku*, Poznań 1981, s. 67.

¹³ Cyt. za: Jurkiewicz, *dz. cyt.* s. 242–243.

jeńców sprzedawana była na Wschód jako niewolnicy. Ci, których osadzono w dobrach bojarских, pełnili tam najczęściej obowiązki czeladzi niewolnej, niektórych osadzano na roli, inni stanowili służbę domową, a uprowadzone kobiety nierzadko były brane za żony przez zwycięskich wojowników. Tylko niewielka część jeńców z bogatszych rodów, czekając na okup, żyła nadzieją powrotu do domu. Nie ulega wątpliwości, że wśród wziętych do niewoli znajdowali się też rzemieślnicy, chociaż ich istnienia nie potwierdzają żadne wzmianki źródłowe. Mogli oni znaleźć zatrudnienie w swoim zawodzie¹⁴. Skromne są też wzmianki na temat kupców polskich handlujących z Litwą i nie dają bynajmniej podstaw do wysuwania tezy, dość rozpowszechnionej w historiografii polskiej, mówiącej o znacznej liczbie Polaków – kupców i rzemieślników – którzy mieli zamieszkiwać miasta Wielkiego Księstwa Litewskiego, tworzyć tam „liczne osady”, posiadać własne kościoły i odgrywać w ogóle dużą rolę w życiu miejscowego społeczeństwa jeszcze na długo przed unią krewską¹⁵. Pogląd ten, słuszny dla okresu znacznie późniejszego, mianowicie dla drugiej połowy XVI w., nie znajduje potwierdzenia w źródłach dla okresu sprzed 1386 r. Mimo, że oddziaływanie żywiołu polskiego pochodzenia jenieckiego nie było aż tak silne, jak chcą niektórzy, to jednak istniało. Jeńcy polscy niosąc ze sobą własną kulturę, obyczaje i religię stykali się przecież na co dzień z miejscowym społeczeństwem, wchodzili z nim w określone stosunki, obie strony, początkowo sobie zupełnie obce, z wolna poznawały siebie, wymieniały życiowe doświadczenia i techniczne osiągnięcia. To właśnie za pośrednictwem Polaków ludność miejscowa mogła zapoznać się z chrześcijaństwem zachodnim i jego kulturowym dorobkiem.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa obecności duchownych katolickich na obszarach ruskich położonych na wschód i południe od Aukstoty przed powstaniem łacińskiej diecezji wileńskiej. Wcześniejsze wzmianki donoszą o polskich dominikanach na Litwie i wyświęconym w Polsce dla pierwszej diecezji litewskiej biskupie Wicie – dominikaninie, oraz o pochodzeniu pierwszego biskupa wileńskiego Andrzeja herbu Jastrzębiec – franciszkanina pracującego najpierw na Mazowszu (ok. 1354 r.), następnie na Litwie jeszcze przed chrztem Jagiełły. Należy pamiętać, że informacje te odnoszą się raczej do terenów Litwy Historycznej. Warto natomiast przyjrzeć się jednemu z listów Giedymina wystosowanym w 1323 r. do przełożonego saskiej prowincji franciszkanów. Pismo to zawiera prośbę o przysłanie czterech kapłanów znających język polski, semigolski i ruski „jacy teraz są i dawniej byli”¹⁶. Skąd-

¹⁴ H. Łowmiański, *Rys historyczny województwa nowogródzkiego w jego dzisiejszych granicach (do r. 1795)*, Wilno 1935, s. 36.

¹⁵ Abraham, *Polska a chrzest Litwy*, s. 15.

¹⁶ Tamże, s. 19; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925, s. 20.

inąd wiadomo, że istniały wówczas trzy kościoły katolickie zbudowane przez Giedymina: franciszkanów i dominikanów w Wilnie oraz franciszkanów w Nowogródku. Według niektórych historyków miały one być przeznaczone głównie dla ludności polskiej, a to z kolei dowodziłoby istnienia wielkiej liczby Polaków na Litwie i sąsiadujących z nią dzielnicach ruskich i o ogromnym znaczeniu języka polskiego w tym kraju. Wydaje się, że istotnie, wzmiankowany tu język polski miał być użyteczny nie tylko do posług o charakterze dyplomatycznym, jak sugerują niektórzy¹⁷. Przeczy temu kontekst całego listu i okoliczności jego powstania. Wydaje się, że język polski miał właśnie służyć działalności misyjnej, co świadczyłoby o dużej roli franciszkanów-Polaków w akcji misyjnej prowadzonej tu przed 1323 r. Pojawienie się w liście Giedymina języka polskiego na pierwszym miejscu nie musi automatycznie być związane z wielką liczbą ludności polskiej na tym obszarze. Polacy tam byli, to prawda, ale zasadnicze znaczenie miał tu fakt używania jednego z języków słowiańskich: polskiego lub ruskiego w pracy misyjnej. Jest to niezwykle ważny moment. Język ten znali bowiem, a już z pewnością go rozumieli, zarówno Polacy, Rusini, jak i Litwini zamieszkujący pogranicze etniczne¹⁸. Zapotrzebowanie języka polskiego w dyplomacji nie mogło być wielkie, jako że nikłe były w tym czasie stosunki dyplomatyczne Polski i Litwy. Niewątpliwie też język semigolski (język łotewskiego plemienia Semigołów, pokrewnego Litwinom) wymieniony w liście obok polskiego, którego znajomość wśród zakonników niemieckich jest potwierdzona, nie był potrzebny w działalności dyplomatycznej. Zakonnicy władający tym językiem potrzebni byli nie tyle do akcji misyjnej wśród pogranicznych Semigołów, ile raczej wśród samych Litwinów, skąd bowiem wziąć nagle duchownych znających język litewski. Podobnie było z językiem polskim i ruskim. Niewykluczone, że duchowni posługujący się tymi językami byli potrzebni także do akcji misyjnej wśród prawosławnych Rusinów. Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że akurat w tym czasie Giedymin zorganizował prawosławną metropolię litewską z ośrodkiem w Nowogródku na Rusi Czarnej¹⁹ i wiele wskazuje na to, że dążył do unii obu kościołów chrześcijańskich katolickiego i prawosławnego na podległych jego władzy terenach dzisiejszej Białorusi.

Roztrząsając ten problem, nie można jednak zapominać, że zakonnicy znający wspomniane trzy języki mieli prowadzić działalność misyjną w kościołach franciszkańskich w Wilnie i Nowogródku, gdzie, jak wynika wprost

¹⁷ J. Wyrozumski, *Próba chrystianizacji Litwy w czasach Giedymina*, ACr, 19 (1987), s. 77.

¹⁸ T. Wasilewski, *Wokół związku Polski z Litwą, (w:) Dzieło Jadwigi i Jagiełły. W 600-lecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, Warszawa 1989, s. 34.

¹⁹ T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV wieku, (w:) Chrystus Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 24–25.

z listu Giedymina, franciszkanie są aktualnie (1323 r.) i wcześniej byli. Daje to podstawę do przypuszczenia, że duchowni ci mieli prowadzić akcję misyjną nie tylko wśród prawosławnych Rusinów (w przeciwnym razie po co wzmiankowano by język polski). Wygląda na to, że chodziło tu jednak także o Polaków. Dotyczyć to mogło bądź kupców okresowo przybywających na Ruś Litewską, bądź stałych mieszkańców, może potomków jeńców wojennych, osadzanych przez wielkich książąt wokół stołecznych grodów, najpierw Nowogródka, potem Wilna²⁰.

Sytuacja Kościoła katolickiego na obszarze dzisiejszej Białorusi uległa diametralnej zmianie po chrzcie Jagiełły i jego dworu. Konsekwencją tego aktu była dokonana w oparciu o fundację Jagiełły z 1387 r. kanoniczna erekcja diecezji wileńskiej w rok później²¹. Biskupi wileńscy rozciągali swą jurysdykcję na terytorium Litwy Historycznej i zlituanizowanej już wówczas Rusi Czarnej oraz na ziemiach północno-wschodnich Rusi Litewskiej. W ten sposób terytorium dzisiejszej Białorusi niemal w całości stanęło otworem dla akcji misyjnej Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego, działań, dodajmy, wspomaganych autorytetem katolickiego władcy. Fundacja biskupstwa wileńskiego pociągnęła za sobą natychmiast przyznanie mu przywilejów administracyjnych i gospodarczych, co stworzyło zeń w krótkim czasie jednostkę administracji kościelnej o dużej autonomii prawnej i politycznej. Ta samodzielność przejawiająca się także wyraźnie na gruncie ekonomicznym wskutek szybkiej rozbudowy, dzięki fundacjom monarszym i bojarskim, latyfundiów biskupów wileńskich, pozwoliła na szybką rozbudowę organizacji diecezjalnej²². W krótkim czasie osiągnęła ona imponujące, jak na warunki świeżej chrystianizacji, rozmiary dając u schyłku panowania Witolda rezultaty w postaci 27 kościołów parafialnych. Dodać do tego należy katedrę, katolickie świątynie w Wilnie i kościoły zakonne²³.

W tym kontekście należy jednakże zauważyć, że ten rozmach fundacyjny nie miał aż tak zdecydowanego przełożenia na struktury wyznaniowe na ziemiach ruskich nowo utworzonej diecezji. Zdecydowana większość pierwszych fundacji kościelnych, katolickich, zlokalizowana była w Auksztocie,

²⁰ Tezę tę lansuje, poddając wnikliwej krytyce stan dotychczasowych badań nad analizowanym tu pismem Giedymina G. Błaszczuk w pracy *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. 1, *Trudne początki*, Poznań 1998, s. 185–186.

²¹ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. W. Semkowicz, J. Fijałek, t. 1, Kraków 1948 (dalej: KDKDW), nr 1, s. 4–6.

²² J. Ochmański, *Powstanie i rozwój latyfundiów biskupstwa wileńskiego*, Poznań 1963, s. 35.

²³ Tenże, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972, s. 55–60; S. Olczak, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do poł. XVIII w.*, StBł, 5–6 (1987–1988), s. 104–107; Łowmiański, *Witold wielki książę litewski*, s. 65.

tam gdzie ów pierwszy impet akcji misyjnej miał być skierowany nie ku prawosławnym Rusinom (tych było tam niewiele), ale w stronę pogańskich mieszkańców tych ziem²⁴. Bo też polityka religijna wielkich książąt po 1386 r. kierowana była innymi przesłankami dla Litwy historycznej, innymi dla ziem rdzennie ruskich. Przymus katolizacji obowiązujący na Litwie i konsekwentna tam dyskryminacja prawna ortodoksów kontrastowały z polityką ostrożnej tolerancji na Rusi²⁵. Na tych zasadach opierał się, realizowany zaraz po utworzeniu diecezji wileńskiej, program religijny dla Litwy: możliwie szybka integracja społeczeństwa litewskiego wokół katolicyzmu, warunkującego nowy porządek społeczny i nowy typ kultury oraz tolerancyjna oferta dla Cerkwi na ziemiach ruskich: przyzwolenie na w miarę nieskrępowaną działalność w zamian za lojalność i posłuszeństwo. Ta linia polityczna, mimo sporadycznych odchyłeń, była realizowana konsekwentnie do 1430 r.²⁶ Po Jagielle wierny tej polityce był Witold, co doskonale ilustruje rozesłany przezeń w 1392 r. zaraz po objęciu rządów na Litwie, mandat. Wielki książę pozwala w nim Rusinom na swobodny wybór: albo powtórnego chrztu katolickiego, albo pozostania przy prawosławiu, zachęcając jednak do wyboru katolicyzmu²⁷. Trudno się zatem dziwić, że niełatwo w tym czasie doszukać się na odleglejszych terenach ruskich parafii katolickich. Wydawać by się mogło, że odstępstwem od tej zasady były ufundowane przez Jagiełłę parafie w Obolcach na granicy ze Smoleńszczyzną i w Hajnie na Rusi Białej. Jednakże, jak dowodzi J. Ochmański po analizie Metryki Litewskiej, powodem założenia tu katolickich ośrodków duszpasterskich był fakt, że istniały tam duże enklawy ludności litewskiej²⁸.

Charakterystycznym przykładem stosowania przez władców litewskich zasady katolizacji wyłącznie narodu pozostającego pod władzą dynastii aktualnie panującej było istnienie tylko dwóch katolickich placówek duszpasterskich w miastach północno-wschodniej Rusi litewskiej, mianowicie w Witebsku i Połocku. Służyły one zaspokajaniu potrzeb religijnych kupców niemieckich, głównie z Inflant, którzy swe faktorie utrzymywali tu już w pierwszej połowie XIV w.²⁹

²⁴ S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980, mapa nr VIII.

²⁵ KDKDW, nr 6, s. 13–15.

²⁶ W. Czermak, *Sprawa równouprawnienia katolików i schizmatyków na Litwie 1432–1563*, Kraków 1903, s. 7; T. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław 1983, s. 27.

²⁷ KDKDW, nr 23, s. 39.

²⁸ Ochmański, *Biskupstwo wileńskie*, s. 83–84; T. Wasilewski, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Litwie w XIII–XIV wieku*, ChS, 19 (1987), nr 12, s. 23.

²⁹ Abraham, *Powstanie organizacji*, s. 49–51; Prochaska, *Władysław Jagiełło*, t. 2. Kraków 1908, s. 250–251.

Witebsk miał na ziemiach ruskich statut szczególny i był wyraźnie faworyzowany przez Jagiełłę, jako że miasto to było jego gniazdem ojczystym przekazanym mu przez ojca, naturalnym oparciem i miejscem schronienia w czasie zmagania o tron litewski, zwłaszcza w czasie wojny domowej w latach 1379–1382. Zamek witebski stale obsadzony był silną załogą litewską, mieszkała tu na stałe dość liczna grupa szlachty litewskiej, warownią zaś pod nieobecność Jagiełły zarządzał namiestnik Fedor Wesna, który swą lojalność wobec Jagiełły przypłacił życiem, zgładzony przez Świdrygiełłę podczas nieudanego puczu w 1392 r.³⁰ Kościół katolicki w Witebsku istniał z całą pewnością już na początku XV stulecia, a może i wcześniej. Przemawia za tym fakt, że Jagiełło czyniąc już zapewne przygotowania pod przyszłe decyzje polityczne odnośnie związku z Polską, już w latach osiemdziesiątych demonstracyjnie okazywał życzliwość wobec katolików w swoim państwie. Niewykluczone, że już wtedy, być może w czasie wojny domowej, gdy katolicy mieszkańcy Wilna i rycerze zakonni stanęli murem za Jagiełłą, a Witebsk był ostatnią jego twierdzą, doszło do fundacji świątyni łacińskiej w tym mieście, jako kościoła służącego katolickim kupcom niemieckim³¹. Za słusznością tej tezy przemawia fakt, że wobec obcych, chrześcijańskich przybyszów-kupców wielcy książęta litewscy kierowali się zasadą dość daleko posuniętej tolerancji religijnej. Mieli oni na ogół prawo posiadania, opatrzonych przywilejem azylu, własnych świątyń. Obok budynku kościoła mieściły się zwykle składy towarów i kantory kupieckie. Tak tworzone faktorie miały charakter sezonowy, zatem duchowny przyjeżdżał tu wraz z kupcami i wraz z nimi odjeżdżał, pełniąc w międzyczasie, obok zwykłych obowiązków duszpasterskich, funkcje notariusza i sędziego³². Nie można zatem wykluczyć tezy, że świątynia katolicka łacińska w Witebsku ma znacznie starszy rodowód, niż początek XV stulecia. Do takiego wniosku doszedł T. Trajdos opierając się na treści bulli Bonifacego IX z 14 V 1399 r., mocą której papież mianował biskupem Witebska dominikanina Piotra, wspominając, że jego poprzednikiem był inny dominikanin o imieniu Antoni. Naturalnie nie było tu mowy o jakiegokolwiek jurysdykcji, czy obowiązku rezydencji, raczej chodziło o pewien szablon nominacji biskupiej czysto tytularnej, udzielanej mendiakantom „ad titulos vagos”. Zdarzało się jednak, że tytularne godności biskupie wiązano z miastami, położonymi na ziemiach jeszcze nie schryścianizowanych („terrae infidelium”), w których zamierzano osadzić w miarę szybko rzeczywistych ordynariuszy. Taką praktykę stosowano często w XIV w. na terenach Rusi

³⁰ Prochaska, *Władysław Jagiełło*, s. 102; Kolankowski, *dz. cyt.*, s. 61.

³¹ Trajdos, *dz. cyt.*, s. 28.

³² Abraham, *Powstanie organizacji*, s. 49–51.

południowo-zachodniej. W takim kontekście motywacja wydania tego dokumentu prowokuje do tworzenia hipotez o jakiś głębszych nadziejach, jakie w planie apostołatu katolickiego na Rusi w końcu XIV w. w związku z Witebskiem mogła wiązać *Stolica Apostolska*³³. Dokument ten wskazuje ponadto na duże prawdopodobieństwo, że w Witebsku w końcu XIV w. aktywnie działali zakonnicy dominikańscy i że cieszyli się poparciem Jagiełły. Analizowane tu fakty, których lekceważyć niepodobna, nie pozwalają jednak na uściślenie genezy kościoła witebskiego.

Dość dobrze natomiast udokumentowane są początki katolickiego ośrodka duszpasterskiego w Połocku. Fundacja kościoła łacińskiego w tym mieście pochodzi z 1406 r. Doszła ona do skutku dzięki przychyłnej postawie Witolda wyrażonej w akcie z dn. 23 II 1406 r., mocą którego wielki książę pozwolił kupcom niemieckim z Połocka wznieść drewniany kościół z prawem rezydencji jednego kapłana. Kościół ten powstał zapewne w miejscu dawnego, również wzniesionego przez kupców niemieckich, jako że ci przebywali tu już od XII w. Mieli oni doskonale zorganizowany samorząd gospodarczy i sądowy, nie tworzyli jednak osobnej dzielnicy, mieszkali w rozproszeniu³⁴. Dzięki roli, jaką odgrywali w życiu gospodarczym ziem północno-wschodnich Rusi Litewskiej, byli oni tolerowani również przez władców litewskich bardzo przychylnych prawosławiu. Nie ruszył ich nawet najbardziej zrutenizowany z Olgierdowiczów, nieprzejednany wróg Jagiełły i wierny sojusznik Moskwy – Andrzej, który władał Połockiem w latach 1342-1387. W 1393 r. Ziemia Połocka przeszła w ręce Witolda i stała się posiadłością wielkoksiążęcą³⁵. O pozycji politycznej, społecznej i kościelnej tego wybitnie kupieckiego miasta w okresie władania nim Witolda można wnioskować na podstawie dostępnego dzisiaj bogatego zestawu dokumentów i listów ilustrujących stosunki tego miasta z inflancką prowincją Zakonu, jako że niemieccy kupcy z Połocka prowadzili stałą korespondencję z radą miejską Rygi, donosząc o wydarzeniach na Litwie³⁶. Było to o tyle ważne, że na życiu tej katolickiej gminy, będącej enklawą w środowisku prawosławnym, odciskały swe piętno wszelkie fluktuacje stosunków litewsko-krzyżackich. Ze wspomnianej doku-

³³ Trajdos, *dz. cyt.*, s. 29, przyp. 11.

³⁴ W. Maciejewska, *Dzieje ziemi połockiej w czasach Witolda (1385–1430)*, Wilno 1933, s. 23, 36, 38; W. Abraham, *Powstanie organizacji*, s. 48.

³⁵ Kolankowski, *dz. cyt.*, s. 43, 59.

³⁶ Politykę Witolda względem Zakonu Krzyżackiego i jej wpływ na funkcjonowanie katolickiej gminy niemieckich kupców Połocka naświetlił T. Trajdos, powołując się na ich korespondencję z radcami miejskimi Rygi, wydaną drukiem przez A. L. Choroszkievicza w Moskwie w 1977 r. pt. *Połockije gramoty XIII–naczała XIV ww.* Wyniki swych badań zamieścił m.in. w pracy *Kościół Katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, s. 30–33.

mentacji wiadomo, że katoliccy kupcy niemieccy z Połocka skorzystali z okresowej przychylności Witolda w 1405–1406 r. i nie tylko wzniesli wspomnianą świątynię, ale też poważnie umocnili swoją pozycję. Ta pomyślna koniunktura była jednak krótkotrwała, gdyż wielka wojna z lat 1409–1410 skutecznie zburzyła z trudem osiągnięte porozumienia. Witold nie miał tu żadnych skrupułów, by katolików z Połocka, związanych z Zakonem, traktować w toczącym się konflikcie jako ważną kartę przetargową, w zależności od sytuacji politycznej ściągając, bądź popuszczając im cugli. A uderzał w miejsca najbardziej czułe, bo w przywileje handlowe. Mimo wszystko, w tych trudnych warunkach gmina katolicka w Połocku istniała i funkcjonowała w miarę sprawnie, chociaż ciągle wznawiane wojny Zakonu z Polską (w latach 1414, 1419, 1422, 1433) z pewnością nie wpływały stabilizująco na organizację tej specyficznej katolickiej społeczności współżyjącej z ruską ludnością miasta.

Trzeba zauważyć, że normalny rozwój parafii katolickiej był tu utrudniony z wielu względów, wśród których prawosławne jej otoczenie nie stanowiło wcale największego problemu. Świadomość ciągłego zagrożenia w warunkach wojny, a zatem i niepewność handlu nie zachęcała kupców ryskich do jakichś śmielszych fundacji. Ponadto, co istotne, niepewny i dziwny był status jurysdykcyjny połockiej katolickiej placówki duszpasterskiej. Oczywiście formalnie, pod względem prawnym obszar ten był w jurysdykcji biskupa wileńskiego, a więc podlegał Kościołowi polskiemu. Nie ulega jednak wątpliwości, że Niemcy połoccy, a byli to głównie imigranci z Rygi, jako kupcy ściśle związani z macierzystym portem, uważali się za podległych jurysdykcji arcybiskupa z Rygi. Duchowni przybywali tu z Inflant, nie z Polski. No i wreszcie specyficzny rys Połocka – gmina katolicka funkcjonuje tu obok, niejako na marginesie, potężnej infrastruktury prawosławia, tu znacznie silniejszej, niż chociażby w Witebsku, czy porównywalnym pod względem strukturalnym niedalekim Smoleńsku³⁷. Prawosławne biskupstwo połockie było jednym z najstarszych biskupstw w metropolii kijowskiej. Powstałe jeszcze w XI w. posiadało znaczny prestiż w hierarchii prawosławnej Rusi. Ta mocna pozycja eparchii połockiej paradoksalnie była jak najbardziej na rękę Witoldowi. Fakt, że posiadał na własnym terytorium tak wpływowego hierarchę prawosławnego, pozwalał mu, po jego pozyskaniu, rozpocząć starania o unię Cerkwi prawosławnej z Kościołem katolickim w państwie polsko-litewskim, której, będąc gorliwym katolikiem, od dziecka jednak, dzięki matce, przywiązany do obrządku wschodniego, szczerze pragnął³⁸. Zabiegi te prowadzone drogą perswazji i przymusu, mimo energicznych działań, spełzły na niczym. Nie

³⁷ Trajdos, *dz. cyt.*, s. 32–33.

³⁸ Łowmiański, *Witold wielki książę litewski*, s. 66.

były jednak tak całkiem bezowocne, ujawniły bowiem przychylnie stanowisko względem jego poczynań prawosławnego duchowieństwa Połocka, zwłaszcza najpoważniejszego wówczas sprzymierzeńca w zmaganiach o zmianę stosunków kościelnych na Litwie, mianowicie kryłosu katedralnego³⁹. Nic zatem dziwnego, że Witoldowi bynajmniej nie zależało na osłabieniu tego sojusznika, co niechybnie by się stało, gdyby ten zaczął tworzyć tu drogą obfitych fundacji jakieś silne katolickie struktury parafialne. Byłby to zabieg z jednej strony zupełnie sztuczny z racji na niewielką liczbę katolików w Ziemi Połockiej, a politycznie zupełnie bezowocny, na co, odznaczający się wyjątkowym pragmatyzmem w sztuce rządzenia Witold, nie mógł sobie pozwolić bez uszczerbku dla jego globalnej wizji Kościoła i roli w państwie polsko-litewskim. Stąd też opinie o nikłym zainteresowaniu Witolda sprawami Kościoła katolickiego, oraz o popieraniu prawosławnych kosztem łacinników, czego dowodem miała być jego polityka religijna w Połocku, nie znajdują podstawy. Wystarczy tu tylko wspomnieć będące jego dziełem bogate fundacje na rzecz kościoła katolickiego w Wilnie i okolicach. Ta zasada: żadnych zmian kościelnych na ziemiach rdzennej Rusi drogą fundacji katolickich, pozostała stałym wyznacznikiem polityki religijnej Witolda po kres jego rządów. Powściągliwość w popieraniu zbyt dalekiej ekspansji Kościoła katolickiego szła w parze z jego przekonaniem, że konsolidacja religijna na ziemiach północno-wschodnich Rusi Litewskiej, wobec kompletnego braku tam jakichkolwiek tradycji instytucji kościelnych katolickich w miejscowym społeczeństwie jest możliwa jedynie drogą unii – integracji Cerkwi prawosławnej z panującym w monarchii katolicyzmem. Na terenach, gdzie tradycje struktur katolickich Witold odnalazł np. na Wołyniu, konsekwentnie starał się je podtrzymać i wzmocnić wbrew interesom prawosławia. W tym kontekście niezwykle trafna wydaje się być konkluzja T. Trajdosa, który zauważył, że „pragmatyzm Witolda nie jest eklektycznym brakiem koncepcji: jest stałym poparciem dla katolicyzmu na terenach, gdzie istniała szansa rywalizacji, natomiast tolerancyjnym wyczekiwaniem tam, gdzie takiej szansy nie widział”⁴⁰.

O polityce konsekwentnego poparcia dla katolicyzmu na ziemiach rdzennie ruskich świadczy też sposób kolonizacji przez Witolda terenów Naddnieprza. Czynił to poprzez donacje z tych terenów na rzecz biskupstwa wileńskiego. W ten sposób powstał cały ciąg uposażeniowych dóbr biskupich i kapitulnych od pochodzących z nadania Jagiełły w 1391 r. włości strzeszyńskich⁴¹ po trzy

³⁹ E. H. Wyczawski, *Cerkiew Wschodnia na terytorium (archi)diecezji wileńskiej*, STBł, 5–6 (1987–1988), s. 235–236.

⁴⁰ Trajdos, *dz. cyt.*, s. 37.

⁴¹ KDKDW, nr 20, s. 33

potężne fundacje Witolda obejmujące cały pas środkowego dorzecza Dniepru: Uborć (1412 r.)⁴², Kamieńszczyzna (1415 r.)⁴³ i Iłumień (1430 r.)⁴⁴. Dobra te, obejmujące około 60 wsi z ludnością prawosławną i ogromne tereny leśne, przeszły bezpośrednio pod jurysdykcję i zarząd biskupów wileńskich i kapituły katedralnej. Wprowadzenie w sposób administracyjny jurysdykcji katolickiej na tych terenach mogło w planach Witolda być przygotowaniem do ekspansji także duszpasterskiej na tereny Siewierszczyzny, jedyne terytorium w całym państwie jagiellońskim pozostającym poza strefą oddziaływania katolicyzmu.

Powyższe rozważania skłaniają ku ogólniejszej refleksji i upoważniają do twierdzenia, że Kościół katolicki łaciński, ledwie obecny w społeczeństwie północno-wschodniej Rusi litewskiej, czyli terenach dzisiejszej Białorusi, do połowy XIV w. w życiu religijnym i społecznym mieszkańców tych ziem, wyznawców prawosławia, nie odegrał poważniejszej roli. Dopiero układ w Krewie z 1386 r. i jego konsekwencje w postaci zdecydowanego opowiedzenia się wielkiego księcia litewskiego za katolicyzmem otworzyły przed Kościołem katolickim łacińskim zupełnie nowe perspektywy do podjęcia skutecznego apostolatu na bezkresnych obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego. O ile na rdzennych ziemiach litewskich (Auksztota, Żmudź) Kościół katolicki zmierzyć się musiał z problemem chrystianizacji pogan, o tyle na terytorium Rusi Litewskiej spotkał się z istniejącą już od trzech – czterech stuleci, okrzepłą strukturą prawosławia. W tej sytuacji dwór wielkksiążęcy za czasów Jagiełły, a następnie Witolda, manifestując dość dużą tolerancję wobec Cerkwi prawosławnej, zdecydowanie poparł organizacyjną, kulturową i ekonomiczną ekspansję katolicyzmu, udzielając nowym strukturom organizacyjnym Kościoła Zachodniego wszechstronnej pomocy.

⁴² Tamże, nr 57, s. 89–90.

⁴³ Tamże, nr 67, s. 98–99.

⁴⁴ Tamże, nr 109, s. 134–136.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**
Tom II
Rok 2003

II. MATERIAŁY

**LIST PASTERSKI BISKUPA WILEŃSKIEGO
JERZEGO RADZIWIŁŁA Z DNIA 25 LUTEGO 1582 R.**

Oprac. ks. Andrzej Kakareko

I. Wprowadzenie

W roku 1582, a więc kilkanaście lat po zakończeniu Soboru Trydenckiego (1545-1564), biskup wileński Jerzy Radziwiłł odbył w Wilnie synod diecezjalny. Nie zachowały się do naszych czasów jego statuty, nie wiemy nawet czy zostały uchwalone. O tym że synod się odbył, donoszą akta kapituły wileńskiej, a przede wszystkim list pasterski biskupa Radziwiłła, wydany zaraz po odbytym synodzie. Jego treść dotyczy zapewne tylko niektórych spraw na nim dyskutowanych. Z akt kapitulnych wynika, że na synodzie uchwalono podatek od duchowieństwa na seminarium duchowne¹. Niewątpliwie jednak głównym jego celem było wprowadzenie w życie uchwał soboru trydenckiego. Wynika to z części wprowadzającej listu i jego zakończenia, gdzie biskup Radziwiłł zachęca duszpasterzy do odnowy życia religijnego w duchu reformy trydenckiej.

Sprawa ta leżała mocno na sercu młodemu biskupowi, nawróconemu na katolicyzm w 1574 r., wykształconemu w Rzymie, będącemu pod wielkim wpływem osoby i działalności reformatorskiej św. Karola Boromeusza, o czym świadczy zachowana korespondencja, zawierająca wskazówki i rady świętego, jak odnowić życie religijne diecezji. W jednym z listów z 1581 r. J. Radziwiłł zwrócił się wprost do kardynała Boromeusza o przesłanie mu kopii statutów

¹ J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne II. Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, Warszawa 1948, s. 34.

synodu prowincjalnego z 1565 r., „aby z nich mógł nauczyć się prawdziwego kościelnego rządzenia [...] i przynajmniej w jakimś stopniu je naśladować”².

List składa się z wprowadzenia oraz 26 artykułów, w części końcowej zawiera wykaz rezerwatów zastrzeżonych biskupowi oraz świąt obowiązujących. Z samego tytułu a także z zakończenia wynika, iż był skierowany do proboszczów. Zwraca on uwagę na sprawy dyscypliny kościelnej, dbałość o należyty stan i wyposażenie kościołów, sprawowanie eucharystii oraz duszpasterstwo. Niezmiernie ważnym jest przypomnienie, by plebani dołożyli wszelkich starań, aby przynajmniej jednego młodzieńca, wyróżniającego się zdolnościami, przygotowali do posłania do seminarium. List trzykrotnie wspomina o dziekanach wiejskich (*decani rurales*). Jest to o tyle ważne, że pierwszą bezpośrednią wzmiankę o istnieniu sieci dekanalnej w diecezji wileńskiej znajdujemy dopiero w relacji *ad limina* biskupa Abrahama Woyny z 1635 r. O istnieniu sieci dekanalnej w diecezji wileńskiej już w poł. XVI w. świadczą wzmianka o dziekanach wiejskich na synodzie z 1555 r., rejestry podatkowe z 1553 i 1559 r., mówiące o podziale diecezji na pięć kluczy, relacja o stanie diecezji z 1604 r., napominająca o istnieniu w diecezji pięciu części, którymi kierowali *decani rurales*³ oraz właśnie list biskupa Radziwiłła z 1582 r. List wymienia konkretne uprawnienia dziekanów i obowiązki proboszczów wobec nich. Nakazuje, aby plebani i pozostali beneficjaci, prawdopodobnie podczas wizytacji, przedstawiali im listy wprowadzające na urząd. Wspomina o przysługującym dziekanom prawie rozgrzeszania ze wszystkich grzechów zastrzeżonych biskupowi z wyjątkiem herezji. Nakazuje proboszczom, aby podczas wizytacji przyjmowali dziekanów z szacunkiem i w duchu posłuszeństwa, udzielali im wszelkich informacji w sprawach parafii oraz wykonywali ich zarządzenia.

List pasterski biskupa J. Radziwiłła z 1582 r. należy do ważniejszych pomników ustawodawstwa synodalnego diecezji wileńskiej. Został on ponownie wydany w Krakowie w 1593 r., gdy J. Radziwiłł był już biskupem krakowskim. Niewątpliwie był istotnym źródłem inspiracji i ważnym punktem odniesienia dla kardynała Bernarda Maciejowskiego, który po śmierci J. Radziwiłła objął rządy w diecezji krakowskiej i w 1601 r. wydał list pasterski dla duchowieństwa, który po poprawkach i korektach Stolicy Apostolskiej

² Zob. H.D. Wojtyśka, *L'influsso in Polonia e Lituania*, (w:) *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte*, t. 1, Roma 1986, s. 527–549.

³ J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972, s. 72; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne”, 1987–1988, nr 5–6, s. 15.

stał się podstawowym podręcznikiem prawno-pastoralnym dla duchowieństwa w Rzeczypospolitej⁴.

II. List Jaśnie Wielmożnego i Wielce Czcigodnego w Chrystusie Ojca i Pana Jerzego Radziwiłła z łaski Pana Biskupa Wileńskiego, Księcia na Olicy i Nieświeżu do Proboszczów Diecezji Wileńskiej, w którym pokrótce przekazane jest to, co na Synodzie Wileńskim w dniu 10 lutego było omawiane, dla pożytku wszystkich, którzy mają troskę o dusze. Wydane w Wilnie przez Jaśnie Wielmożnego Pana Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Księcia Olickiego i Nieswieskiego: etc. M.D.L. Supr: Marszałka. Roku Pańskiego 1582.

Jerzy Radziwiłł z łaski Pana Biskupa Wileńskiego, Książę na Olicy i Nieświeżu etc. do wszystkich i poszczególnych plebanów i wikariuszy oraz do wszystkich innych w diecezji naszej mających pieczę nad duszami, wieczne pozdrowienie w Panu.

Liczne są, Bracia najmilsi, napomnienia i zalecenia Soboru Trydenckiego, jak też konstytucji synodalnych prowincji Gnieźnieńskiej i tego naszego synodu, zwołanego przed laty za rządów naszego poprzednika, pobożnej pamięci biskupa Waleriana i niektóre obecnie pod naszym przewodnictwem są podejmowane, które uznajemy za bardzo potrzebne do wprowadzenia, aby służyły do dobrego i pobożnego życia oraz pomnożenia kultu Bożego oraz zachowania i krzewienia katolickiej religii. Jednakże na próżno jest nakazywanie i napominanie, jeśli zabraknie posłuszeństwa i wykonywania zarządzeń. Dlatego zachęcamy w Panu wasze wielebności, abyście wreszcie z powagą postępowali i zważając nasz stan, my, którzy po upływie niedługiego okresu czasu pójdziemy drogą, którą idą wszyscy, przywołując przed oczy położenie ojczyzny naszej, która przez tyle strasznych herezji i rozłamów jest nękana, abyście prowadzili życie gorliwe, w trzeźwości i czystości, ubiorem waszym, życiem i obyczajami, jak i przykładem we wszystkim, na ile możecie, budowali a nie burzyli i dołożyli starań, aby owe prawa, tyle razy już uchwalane i ustanawiane, pilnie były przestrzegane.

Nade wszystko wam wszystkim i każdemu z osobna ten zbiór przez nas w skrócie zebrany jest zalecony.

⁴ Por. J. Fijałek, *Pastoralna ks. Bernarda Maciejowskiego w redakcji rzymskiej z roku 1608, zatwierdzona przez papieża Urbana VIII w roku 1629*, w: *Pamiętnik IV Zjazdu Powszechnego Historyków Polskich w Poznaniu 6–8 grudnia 1925*, t. 4, Lwów 1925, s. 1–12; T. Glemma, *Przyjęcie reformy trydenckiej w Kościele polskim*, (w:) *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1-2, Poznań–Warszawa 1974, s. 197; S. Nasiorowski, „*List pasterski*” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992, s. 62–71; A. Kakareko, *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, Roma 1996, s. 94.

Plebani i pozostali beneficjaci, niech będą przez nas ustanowieni lub przez naszych poprzedników, z obowiązkiem okazania nam albo dziekanom wiejskim czy wizytatorom listów wprowadzających na urząd. Ci zaś, którzy sprawują pieczę nad duszami, zgodnie z normami dekretów niech przyjmą święcenia. Gdyby tego nie uczynili, zostaną ukarani przewidzianymi przez prawo karami.

Ci, którzy nie rezydują na stałe we własnych plebaniach z powodu jakiej słusznej przyczyny, niech mają pozwolenie przez nas wydane i trzymają wikariuszy dobrych, zacnych, prawidłowo wyświęconych, zatwierdzonych przez nas i na ile to możliwe wykształconych, nie zakonników, nie apostatów albo włóczęgów czy publicznych przestępców. Niech wypłacają im godne wynagrodzenie, ażeby odpowiednio żyć mogli i niech sami często ich wizytują. Przypominamy zaś wikariuszom, jeśli pod tym względem poczuliby się pokrzywdzeni, niech wobec nas i kurii naszej skargi swoje przedstawiają.

Kościół niech będzie utrzymany w dobrym stanie, pokryty i czysty; okna dobrze zamknięte a drzwi z dobrą zasuwą.

Gdzie ołtarze nie są konsekrowane, kamień poświęcony niech będzie dokładnie umieszczony w drzewie i niech będzie takiej wielkości, ażeby mogły pomieścić się na nim kielich i hostia.

Na ołtarzu, gdzie się odprawia, niech będą przynajmniej dwa obrusy, przykrywające cały ołtarz i niech często będą prane, przynajmniej cztery razy w roku i niech nie będzie kładzione na ołtarzu na ołtarzu to, co nie należy do świętej posługi. Niech będą świeczniki, ampułki, korporaly, palki, welon na kielich, puryfikaterze, wieńce i naczynie z hostiami.

Najświętszy Sakrament niech będzie jak najgodniej przechowywany i częściej odnawiany, tabernakulum zaś niech będzie zamknięte na zamek. Przed tabernakulum niech pali się świeca przynajmniej w dni świąteczne, gdy lud gromadzi się w kościele. Tabernakulum ma być srebrne lub miedziane i pozłoczone, a do przenoszenia Najświętszego Sakramentu niech będzie latarnia lub pochodnia, świece i komża.

Mszał rzymski, brewiarz, antyfonarz, agenda, graduał, konstytucje synodu gnieźnieńskiego, postylle do Ewangelii, a przede wszystkim zalecamy tę, która przez czciwego biskupa kamienieckiego niedawno została wydana i w Wilnie jest do nabycia.

Paramenty, ornaty, stuły i wszystko inne do ubrania celebransa konieczne. Sprzętów świętego kościoła niech będzie staranny inwentarz, z podpisem zarówno jego, jak i zarządców lub innych zaufanych mężów, przechowywany u plebana. Wizytator niech się zatroszczy, aby jeden egzemplarz był do nas przesłany.

Jeszcze przed przystąpieniem do sprawowania ofiary mszy świętej kapłan niech zbada dobrze sumienie swoje, dlatego niech poczyni zwykłe przygotowania i w usposobieniu siebie, tudzież we wszystkich innych świętych czynnościach niech pilnie

przestrzega tego, co zawiera się w Mszałe Rzymskim. Niech odprawia mszę jak najpobożniej, powstrzymawszy się od wszelkiego pokarmu i napoju, niczego nawet wcześniej nie kosztując, niech nie odprawia bez ministranta i bez świec, w miejscu świeckim, w kościołach obłożonych interdyktem lub sprofanowanych, ani też nie konsekrowanych bez naszego pozwolenia. Wino niech będzie białe, niekwaśne ani zepsute. Hostie niech będą z pszennej mąki, białe i cienkie, czyste i starannie zrobione. Celebrans niech nie odprawia z pamięci tego, co może przeczytać w księdze, zwłaszcza kanonu. Słowa modlitw, które sam odmawia, niech wypowiada po cichu a nie podniesionym głosem, żadnego słowa niech nie dodaje, ani nie odejmuje z tych, które są w Mszałe. Niech nie będzie zbyt powolny, ani zbyt szybko, lecz niech postępuje odpowiednio i stosuje należyty umiar. Proboszczowie niech unikają jakichkolwiek przesądów tak we mszy, jak przy wszystkich innych sakramentach. Przy podniesieniu Najświętszego Sakramentu niech dbają o to, ażeby tak hostii, jak i kielicha poza głowę nie przechylać, lecz niech podnoszą prosto jedno i drugie, tak, aby cały czas mieć w nich utkwione oczy. Po spełnieniu świętych czynności, niech w jakimś stosownym miejscu uklękawszy, odmówią dziękczynienie, takie jak w Mszałe.

Proboszczowie niech baczą, ażeby ich poddani w rzeczach duchowych byli przez starostów przynaglani jakimiś karami do uczestniczenia w nabożeństwach w dni świąteczne. My z naszej strony także dołożymy starań, aby z kancelarii królewskiej w tej sprawie napisano do starostów.

Jeśli byłaby szkoła przy kościele, powinna być otoczona jak najpilniejszą opieką. Chłopcy uczą się gramatyki, nauki chrześcijańskiej, przede wszystkim zaś niech znają na pamięć modlitwę pańską, pozdrowienie anielskie, prawdy wiary i dziesięć przykazań. Tego samego uczyć mają innych, jeśli tylko potrafią. W niedziele i święta niech wyjaśniają Ewangelię i wszystko co się przydaje do prowadzenia chrześcijańskiego życia niech dostosowują, ażeby ze słowa Bożego ludzie prości jakiś owoc zebrali. Godność i moc ofiary mszy świętej i sakramentów, jak tylko potrafią najprościej, niech ludowi wyjaśniają.

Niech poszczególni plebani dołożą starań, ażeby przynajmniej jednego chłopca, wybranego spośród innych, obdarzonego zdolnościami, żywili i uczyli, aby mogli go już dojrzałego posłać do seminarium, gdzie do zdrowej nauki zostanie wdrożony. Ponieważ dowiedzieliśmy się, że chłopcy, których powinno się kształcić, plebanom nie są przekazywani i ludzie niewykształceni z trudem wchodzą do kościoła, dołożymy starań, aby do jednego jak i do drugiego edyktem królewskim byli przymuszeni.

W odmawianiu godzin niech posługują się Brewiarzem Rzymskim i korzystają z Ordo, czyli Rubryceli, którą nakazaliśmy wydrukować na rok obecny, poczynając od miesiąca Marca, którą z Bożą pomocą na następne lata w sposobnym czasie zamierzamy wydać.

W sprawowaniu sakramentów niech posługują się normami przepisanyymi w Agendzie.

Niech napominają wszystkich parafian, ażeby przynajmniej raz w roku w czasie świąt Wielkanocnych spowiadali się i przyjmowali komunię pod karą zaciągnięcia ekskomuniki i pozbawienia pogrzebu kościelnego, kiedy im umrzeć przyjdzie.

Niechaj posiadają księgę, w której niech zapisują imiona chrzestnych i więcej niż jednego niech nie dopuszczają, albo najwyżej z ojcem chrzestnym matkę chrzestną, których niech odpytają z modlitwy pańskiej i z innych rzeczy koniecznych do zbawienia. Niech mają też osobną księgę do zapisywania imion zawierających małżeństwa, obu zaś niech pilnie strzegą.

Niech ogłoszą dekret o reformie małżeństwa, który, przełożony na język polski, kazaliśmy wydrukować i o wykonywaniu nam donosić.

W udzielaniu jakiegokolwiek z sakramentów, szczególnie chorych, z miłością niech dokładają wszelkiej pilności i troski. I niech wystrzegają się wszelkiego wymuszania pieniędzy i świadczeń, i niech niczego nie żądają pod karą ekskomuniki. Gdyby coś było składane jako ofiara, niech tego nie lekceważą i nie wzbraniają się przyjęcia. Niech będą również gotowi do zaniesienia Najświętszego Sakramentu tym, którzy proszą, w nocy czy po posiłku, czego przecież tym, którzy znaleźli się w koniecznej potrzebie, nie wolno odmawiać.

W słuchaniu spowiedzi niech będą pilni i wytrwali, niech odpędzają tych, którzy nie są ich poddanymi, zarówno w słuchaniu spowiedzi, jak i udzielaniu innych sakramentów, chyba że przypadkiem byliby pozbawieni plebana (o czym powinni mieć pewność) lub mają pozwolenie od własnego plebana.

Niech napominają, aby ci, którzy osiągnęli określony wiek, przestrzegali postów czasu Wielkiego Postu i wigilii.

Podobnie, żeby obchodzili święta powstrzymując się od jakichkolwiek prac, a przede wszystkim zaś od publicznego handlu i pijatyk. W tej sprawie postaramy się również o listy królewskie. Święta zaś na cały tydzień w niedziele niech ogłaszają ludowi. Te, które polecamy przestrzegać jako obowiązkowe, na końcu tego listu będą podane.

W nakładaniu pokuty niech nie będą zbyt łagodni, ani zbyt surowi, lecz odpowiednio do rodzaju przestępstwa niech nakładają kary, aby grzesznicy od grzechów powstrzymywali się, a nie byli odstraszeni od spowiedzi. Odnośnie spowiedzi, w tym co dotyczy zapłaty czyli ofiary, niech służy to, co wyżej zostało powiedziane.

Niech mają pod ręką bullę *In Coena Domini*, niech znają także przypadki zastrzeżone biskupowi, oprócz tych zapisanych poniżej, które nam zastrzegamy, udzielając jedynie dziekanom wiejskim lub wizytatorom pozwolenia i upoważnienia do uwalniania ze wszystkich z wyjątkiem przestępstwa herezji.

Przypadki nam zastrzeżone:

Przestępstwo herezji.

Tych, którzy potępione księgi heretyckie czytają lub trzymają.

Duchownych posiadających beneficja duszpasterskie i prawidłowo nie rezydujących osobiście bez naszego pozwolenia.

Duchownych beneficjatorów, którzy nie odmawiają godzin kanonicznych.

Nie czyniących zadość pobożnym legatom.

Tych, którzy w sądzie zaświadczyli fałszywie lub poza sądem na piśmie złożyli fałszywe zeznanie.

Wróżbitów albo wywołujących demony i świadomie wykorzystujących zabobony.

Troskliwie niech dbają o dom czyli kurię plebańską i wszystkie pozostałe dobra, dochody i przychody. Niech nie alienują tych dóbr i niech nie oddają w dzierżawę heretykom pod karą ekskomuniki, jak i niech nie oddają w dzierżawę innym świeckim bez słusznej przyczyny, którą nam mają przedstawić.

Niech zatroszczą się o to, aby mieli przywileje swoich fundacji i owych dokumenty autentyczne lub ich kopię, potwierdzoną świadectwem godnych wiary osób i pieczęciami, niech nam jedną prześlą razem z opisem i rejestrem wszystkich dóbr i dochodów swojego probostwa i wszystkich innych beneficjów, których wykaz nakazujemy w naszym urzędzie lub w kancelarii przechowywać. Gdyby coś było zabrane kościołowi, niech starają się to odzyskać i niech zwrócą się do nas; udzielimy im bowiem chętnie naszej pomocy. Niech prowadzą również spis wszystkich parafian wyznania katolickiego, przede wszystkim zaś tych, których już komunikują i niech prześlą swojemu wizytatorowi. Ten zaś, najszybciej jak będzie mógł, niech prześle nam spisy parafian od wszystkich plebanów sobie podległych. Gdyby zawakowała jakaś plebania z powodu śmierci lub w inny sposób, niech baczy najbliższy pleban, aby natychmiast nas zawiadomić albo naszego oficjała listownie lub przez posłańca. Tymczasem zaś niech zadba, aby jego dobra, jeśli takie pozostawił, jak też i sprzęty kościelne nie zostały rozgrabione, lecz wszystkich rzeczy niech zrobi inwentarz w obecności świadków i w jakimś pewnym miejscu w depozycie niech złoży.

Dziekanów wiejskich lub wizytatorów niech ze czcią przyjmują i słuchają ich, nic przed nimi nie ukrywając, o co z naszego upoważnienia będą pytać i niech dzielą się z nimi swoimi oraz kościoła nieszczęściami, którym, na ile będziemy mogli, będziemy starać się zaradzić.

Tak niewiele, Bracia najdrożsi, na początku naszego posługiwania pasterskiego na was chcemy nałożyć. Rozumiemy, że jest dużo więcej tego, co proboszcz wiedzieć i przestrzegać powinien, lecz one w konstytucjach czy to Soboru Trydenckiego, czy

też synodu prowincjalnego Gnieźnieńskiego zostały przekazane. Zachęcamy was w Panu, abyście czerpali z nich, jak ze źródeł i prosimy oraz modlimy się o wasze wieczne zbawienie i pokój przez Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela.

Wydane w Wilnie 25 lutego 1582 roku

Święta, jakie przez plebanów naszych wszystkim mają być ogłaszane, które w całości należy zachowywać.

W miesiącu styczniu:

1. Obrzezania Pańskiego.
6. Trzech Króli.

W lutym:

2. Oczyszczenia N.M.P.
24. Mateusza Apostoła.

W marcu:

26. Zwiastowania N.M.P.

W kwietniu:

25. Marka Ewangelisty, co najmniej rano.

W maju:

2. Filipa i Jakuba.
5. Stanisława.

W czerwcu:

24. Narodzenia w. Jana Chrzciciela.
29. Piotra i Pawła.

W lipcu:

25. Jakuba Apostoła.

W sierpniu:

10. Wawrzyńca.
15. Wniebowzięcia N.M.P.
24. Bartłomieja Apostoła.

We wrześniu:

8. Narodzenia Matki Bożej.
21. Mateusza Apostoła.
26. Przeniesienia św. Stanisława.
29. Michała Archanioła.

W październiku:

28. Szymona i Judy.

W listopadzie:

1. Wszystkich Świętych.
11. Marcina Biskupa.
30. Andrzeja Apostoła.

W grudniu:

21. Tomasza Apostoła.
25. Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa.
26. Szczepana pierwszego Męczennika.
27. Jana Apostoła i Ewangelisty.

Wszystkie niedziele w ciągu roku.

Niedziela Zmartwychwstania i dwa następne dni.

Wniebowstąpienia Pańskiego.

Najświętszego Ciała Chrystusa

„KRONIKA” KOŚCIOŁA FARNEGO W GRODNIE

Oprac. ks. Tadeusz Krahel

W dziale rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie znajduje się bogaty zbiór „Kronik kościołów parafialnych...” oraz „Kronik kościołów i klasztorów...” diecezji wileńskiej z lat 1848-1851. Znajdują się one w fondzie nr 4. Nie są to właściwe kroniki lecz odpowiedzi na przysłany z kurii biskupiej kwestionariusz, zawierający 10 pytań, dotyczących świątyni parafialnej, jej fundacji, uposażenia i wyposażenia, rzeczy cennych i zabytkowych, nagrobków, dzwonów, świąt, odpustów, bractw, „wspomnień historycznych”, a także parafii, parafian i „fizjonomiji okolicy”. Formularze tych „kronik” były drukowane na odpowiednich arkuszach, z których pierwsza strona zawierała kartę tytułową z miejscem do wpisania nazwy parafii oraz guberni, powiatu i dekanatu, a następne strony zawierały pytania i poliniowane miejsce na odpowiedzi. Często odpowiedzi nie mieściły się na jednym arkuszu i zajmowały więcej stron. Byli jednak proboszczowie, którzy dali odpowiedzi bardzo lakoniczne, mieszczące się na jednym arkuszu.

Trudno dziś powiedzieć, kto był inicjatorem tych kwestionariuszy. Być może było to zarządzenie ks. prałata Wacława Żylińskiego, który w grudniu 1846 r. został rządcą diecezji, a w lipcu 1848 r. był prekonizowany na biskupa wileńskiego¹. Zarządzenie bowiem mogło pochodzić z końca 1847 lub początku 1848 r., gdyż w *Kronice kościoła i klasztoru Wileńskiego pp. Benedyktyniek...* mamy zapis, iż tę kronikę podpisała własnoręcznie 15.03.1848 r. przełożona klasztoru Teresa Zabłocka². *Kroniki kościołów i klasztorów* pochodzą z 1848 r., natomiast „kroniki” kościołów parafialnych – z 1849 i 1851 r. Trudno powiedzieć, czy wszystkie pochodzą z tych lat. Zachowanych bo-

¹ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 69; Tenże: *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska (...)*, cz. 3: Streszczenie aktów kapituły wileńskiej, Wilno 1916, s. 488.

² Bibl. Uniw. Wil. F 4 – A 2423.

wiem „kronik” w fondzie nr 4 z całej diecezji wileńskiej jest około dwustu. Wśród nich są chyba wszystkich parafii z terenu archidiecezji białostockiego, który w 1849 r. został odłączony od archidiecezji mohylewskiej i przyłączony do biskupstwa wileńskiego³.

Trzeba podkreślić, że „kroniki” te są cennym źródłem do dziejów diecezji wileńskiej, poszczególnych parafii i klasztorów z połowy XIX w. Zawierają one nie tylko przekaz stanu ówczesnego, ale także wiele ważnych informacji historycznych. Tak na przykład w *Kronice kościoła parafialnego w m. Białymstoku...* – co podkreślił już jej wydawca Józef Maroszek – mamy „prawdziwą datę lokacji miasta Białegostoku w roku 1692”⁴. W *Kronice kościoła i klasztoru wileńskiego XX Augustianów...* mamy cenne informacje do dziejów biblioteki tegoż klasztoru. Liczyła ona 1257 tomów, „lecz w r. 1847 z powodu Śledztwiennej Komissii, znacznie biblioteka nadrujnowaną została, gdyż wiele z wyżej pomienionych dzieł przez nią zabrano”. Dalej podano, jak ona powstawała⁵. W *Kronice kościoła i klasztoru słonimskiego pp. Benedyktynek...* czytamy na przykład, iż w roku 1842 „sumy posagowe w ilości 15 149 r. sr. 53 kop. i ziemne majątki w wiedzy dóbr Państwa zabrane zostały (...) Szkoły lub pensyone w tym klasztorze nie utrzymywano, lecz sieroty i ubogich rodziców córek (póki to nie zabronione było) uczono nauki religii, czytać i pisać i robótek”⁶. To tylko wybrane przekazy, ale one świadczą o bogactwie informacji zawartych w tychże „kronikach”.

Publikowana tu *Kronika kościoła parafialnego w mieście Grodnie, położonego w diecezji wileńskiej, gubernii grodzieńskiej, powiecie grodzieńskim, dekanacie grodzieńskim. 1849*⁷ nie należy do obszernych i bogatych w informacje. Dotyczy ona parafii farnej. Odpowiedzi na kwestionariusz dał ks. Józef Kostewicz, proboszcz i dziekan grodzieński. Niestety, nie mamy informacji na temat jego życia. Wiadomo, że w 1849 r. miał 46 lat życia i 14 lat kapłaństwa. Szczególny niedosyt budzą odpowiedzi na pytanie 5 i 9. Zresztą i inne odpowiedzi są bardzo zwięzłe i lakoniczne. Nasuwa się przypuszczenie, że tenże proboszcz nie zadał sobie trudu, żeby lepiej zapoznać się z dziejami swego kościoła i swoją parafią. Mimo tych zastrzeżeń „kronika” ta ma jednak pewną wartość i zawiera szereg ważnych informacji, jak na przykład kiedy i w jakich okolicznościach przeniesiono nabożeństwa parafialne z fary Witoldowej do kościoła pojezuickiego.

³ Executorium decretum de limitibus Dioecesis Vlnensis (...), Vilnae 1854, s. 94.

⁴ Ks. Józef Bąkowski, *Kronika kościoła parafialnego w m. Białymstoku położonego w diecezji wileńskiej, gubernii grodzieńskiej, powiecie i dekanacie białostockim. 1849, „Białostoczczyzna” 1993, nr 2, s. 96, 99.*

⁵ BUW F 4 – A 2426.

⁶ BUW F 4 – A 2311.

⁷ BUW F 4 – A 2620.

W publikowanym tekście nie wszystko udało się dobrze odczytać, co zaznaczamy odpowiednio w tekście. Numeracja pytań pochodzi od wydawcy.

* * *

Kronika kościoła parafialnego w mieście Grodnie, położonego w diecezji wileńskiej, gubernii grodzieńskiej, powiecie grodzieńskim, dekanacie grodzieńskim – 1849.

[1]. *Kiedy i przez kogo założony, drewniany czy murowany, i kiedy wymurowany jeżeli pierwiej był drewniany, pod wezwaniem jakiego Świętego? czy jest przy kościele szpital i przez kogo fundowany?*

Pierwiastkowy Kościół Farny Grodzieński pod tytułem Assumptionis Beatissimae Virg. Mariae był fundowany przez Witolda, wielkiego księcia litewskiego, w którym roku nie wiadomo – ponieważ pierwsza jego erekcja przez wielorakie pożary zaginęła⁸. Jest jednak tej erekcji odnowienie przez Aleksandra króla polskiego w roku 1499. Kościół ten ze swoją wieżą od fundamentu z kamienia ciosowego w górze z cegły murowany, w stylu gotyckim przez kilkakrotne pożary wiele ucierpiał, mianowicie w r. 1782 dnia 8 maja, kiedy cały dach na nim spłonął i w murach porobiły się wielkie uszkodzenia. Naówczas za wiedzą Officii nabożeństwo parafialne zostało przeniesione do kościoła po jezuickiego w rynku miasta naprzeciw pierwszego kościoła, który dzisiaj na cerkiew prawosławną jest obrócony, położonego, gdzie takowe i po dziś dzień odbywa się, a tak kościół po jezuicki stał się kościołem farnym⁹.

Kronika Jego następną: Kościół ten sumptem JWJX. Franciszka Isajkowskiego biskupa smoleńskiego w roku 1663 wymurowany i od tegoż r. 1667 konsekrowany pod tytułem S. Franciszka Ksawiera w strukturze krzyżowej wsparty na 10 filarach z dwoma kaplicami długości łokci 94, szerokości 40 i tyleż wysoki.

[2]. *Jakie posiadał fundusze ziemne lub w kapitałach i annuatach, przez kogo i kiedy nadane, wiele jest filij należących do tej parafii i jak się nazywają, jakie były i są obligacje parafialnego i filialnego kościoła.*

⁸ Był to najstarszy kościół grodzieński, fundowany przez księcia Witolda, według J. Jodkowskiego w 1392 r. (Grodno, Wilno 1923, s. 71). Dziś nie istnieje, gdyż w 1961 r. został przez władze sowieckie wysadzony w powietrze.

⁹ Obecnie jest on bazyliką katedralną.

Fundusz ziemny stanowiły dwa folwarki: Russota mająca osady chat 57 i Plebanowce chat 11. Te ostatnie odpadły za rządu pruskiego¹⁰. Russota zaś r. 1814 z rozporządzenia nawowczas rektora Uniwersytetu Wileńskiego JW. Biskupa Stroynowskiego za zgodzeniem się Rządu oddana była we władanie byłemu Uniwersytetowi Wileńskiemu w zamian której tenże Uniwersytet na utrzymanie kościoła i duchowieństwa wypłacał rocznie 950 rubli srebr. Roku 1842 od dnia 1 maja skarb opłaca kościołowi, na duchowieństwo i wszystkie potrzeby rubli srebr. 600. Obligacyi szczególnych ten kościół nie ma i filia żadna do niego nie należy.

[3]. *Jakie są nagrobki w kościele lub znakomitsze na cmentarzu, napisy w wiernych przedstawić kopiach, sklepy kolatorów gdzie są lub były i jakie, wymienić.*

W tym kościele znajduje się sklepów 9 z osobnymi wejściami. Te z wyjątkiem jednych są przykryte plitami kamiennymi, na których napisy następujące: w środku kościoła: Fidelis Deus per quem vocati estis in Societatem Filii ejus Jesu Christi – AD 1772. SI. 2. Na dwóch nagrobkach bocznych blisko środkowego napisano: „Requiescant in pace”. 3. Przed ołtarzem Matki Boskiej nagrobek 1szy „Tu leżą grzesznicy”. 2gi „Surgite mortui ad iudicium Dei.

D. O. M.

Wieczność.

Wiekiem późnym otworzy

Że Grodzieński Podkomorzy

Kazimierz na Wa(...)kowie Micuta po zmarłej głowie

Tu naznaczył plac spokoju

Zawsze w radach mężny w boju.

Świadczą dzieła, działa, grotę

Jakiej w wojsku mu ochoty

Za dwóch królów on wojownik

Dzielny żołnierz i pułkownik

Zbrojnych hufców raz z orężem

Wraz przy wierze sławnym mężem

Na sejm posłem z wolnym głosem

W trybunałach prawdy głosem

¹⁰ Nie daleko od Grodna, na zachód, przebiegała po 1795 r. granica zaboru pruskiego i dlatego Plebanowce, jako znajdujące się w innym państwie, parafia straciła ze swego uposażenia.

Sędzia zamknął wiek żrenicą

Z Kołłątajów żył K...cą?

Imię samej Eufrozyma

Sławą cnotą heroiczną

Leżą w parze, kto je mija

Prosim o Zdrowaś Maryja.

Hoc opus

Obiit A.O. 17 die A.M. SSS.TR i G. a B.V.M

(...)tur honoris.”

4. Nagrobek inny z napisem: „Memor esto congregationis tuae?”

[4]. *Wiele jest dzwonów, jakie napisy na nich, przez kogo konsekrowane lub tylko poświęcone i kiedy nadane kościołowi, wiele ważą pudów mniej więcej.*

Dzwonów jest dwa: 1szy większy waży około 15 pudów, przez kogo kościołowi był nadany, nie wiadomo. O poświęceniu i konsekracji tego, również i mniejszego żadnego śladu nie masz.. Napis na nim następujący:

„Anno 1637 fusa sonui”;

nizej: „Anno 1659 per Moschos exusta tacui”;

dalej: „Anno 1667 Regiomonti refusa resonare coepi”. „Hans von Ohru”.

2ugi mniejszy waży około pudów sześciu, napis na nim następujący:

„Sanctus Ignatius, Sanctus Franciscus Xaverius.

„In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum”.

Anno 1703.15 Augusti ad Ecclesiam Grodnensem Re. Ppum Soc. Jezu fecit Jacobus Dinckel Meuer”.

[5]. *Historyczne wspomnienia jakie ten kościół posiada, od czasów najdawniejszych aż do dni naszych? bądź z podań ustnych, lub w pamięci starych ludzi przechowane zebrać i opisać.*

Historycznych wspomnień żadnych nie ma.

[6]. *Skarbiec lub zakrystia jakie sprzęta godne wspomnienia posiada, i lubo wizytami objęte, tu wymienić.*

Między sprzętami kościelnymi znakomitsze są: monstrancium srebrne pozłacane misternej roboty, puszka srebrna kamieniami czeskiemi sadzona, lampa srebrna z gałkami, łańcuszkami ważąca funtów 16, krzyż procesjonalny srebrny misternej roboty. ornaty i inne ozdoby niegdyś wytworne i drogie, dziś przez wiek spłowiałe i mocno uszkodzone.

[7]. *Jakie festa, odpusty i bractwa są przywiązane do kościoła i za jakimi upoważnieniami.*

Festów jest cztery: w dzień św. Kazimierza, do którego przywiązane jest czterdziestogodzinne nabożeństwo, w dzień Św. Trójcy, na dzień św. Franciszka Ksawiera jako tytuł kościoła. Przez kogo i kiedy upoważnione nie wiadomo – i Najśw. Panny Maryi Szkaplernej – ten fest upoważniony przez JW. Biskupa Cywińskiego.

Bractw jest dwa: Św. Trójcy i Najśw. Maryi Panny Szkaplernej. Ostatnie upoważnione przez JW. Biskupa Cywińskiego, o upoważnieniu pierwszego żadnego też śladu nie ma.

[8]. *Wyliczyć ozdoby Kościelne, mogące zwrócić uwagę pod względem sztuki lub wspomnień historycznych. Wymienić znakomitszych proboszczów, którzy nauką, uposażeniem kościoła, lub dobroczynnością słynęli.*

Między pryncypalnemi ozdobami kościoła jest wielki ołtarz na trzy kondygnacje podzielony, cały rzeźbami prawdziwie mistrzowskiej roboty ozdobiony. Patron kościoła św. Franciszek Ksawery w środku ołtarza umieszczony, otoczony jest Apostołami wielkości większej nad zwyczajną. Nad nim Zbawiciel wśród śś. Ewangelistów – wyżej chór Aniołów ze stosownymi rzeźbami.

Z proboszczów znakomitych zwłaszcza w późniejszych czasach Ka(...)łbowski, Józef M(...)ński kanonik inflantski, Ignacy Kontrym kanonik wileński. Od tego czasu kościół był zarządzany przez administratorów aż do roku (...)46.

[9]. *Do czyjego dziedzictwa należy wieś, lub miasteczko gdzie się kościół znajduje. Dobra te jak i kiedy z rąk do rąk przechodziły.*

Kościół w mieście gubernialnem Grodnie.

[10]. *Liczba parafian płci obojej. Powierzchnowa postać budowy kościoła. Fizjonomija okolicy. Charakterystyka parafian.*

Parafian w ogóle płci obojej liczy się 7484.

Kościół w środku miasta w figurze krzyżowej wymurowany, frontem na zachód położony, ma facjatę dwoma wieżami ozdobioną. Na środku wznosi się kopuła o dwóch kondygnacjach blachą miedzianą pokryta. Wszystko w stylu i guście wytwornym, stanowi niezaprzeczenie główną ozdobę miasta.

Położenie miasta jest gorzyste przecięte Niemnem między wzniosłymi brzegami płynącym.

Parafianie są charakteru łagodnego i dość pobożnego.

Ks. Józef Kostewicz proboszcz i dziekan grodzieński

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**
Tom II
Rok 2003

III. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

**MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA
„VYSKUPAS ANTANAS BARANAUSKAS: ASMENYBE IR APLINKA”
(„BISKUP ANTONI BARANOWSKI: OSOBOWOŚĆ I ŚRODOWISKO”)
WILNO, 21-22 LISTOPADA 2002 ROKU**

Przypadająca 26 listopada 2002 r. setna rocznica śmierci bpa Antoniego Baranowskiego była okazją do zorganizowania konferencji naukowej poświęconej temu wybitnemu pasterzowi, uczonemu i poecie. Sesję naukową zorganizował Instytut Historii Litwy razem z Litewską Katolicką Akademią Nauk. Rozpoczęła się ona Mszą św. koncelebrowaną w bazylice katedralnej w Wilnie (w kaplicy św. Kazimierza) pod przewodnictwem biskupa z Telsz dr. Jonaasa Boruty, prezesa Litewskiej Katolickiej Akademii Nauk. Obrady natomiast miały miejsce w gmachu Instytutu Historii Litwy (ul. Kraziu 5).

Wypada podać najważniejsze dane z życia bpa Baranowskiego (po litewsku Antanas Baranauskas). Urodził się on 17 I 1835 r. w miasteczku Onikszty w powiecie wiłkomierskim. Ukończył Seminarium Duchowne w Worniach, a następnie Akademię Duchowną w Petersburgu, w której też jakiś czas pracował jako profesor, kapelan i bibliotekarz. W 1867 r. został mianowany profesorem Seminarium Duchownego w Kownie. Potem był jego wicerektorem, tu otrzymał nominację na kanonika, a następnie prałata kapituły katedralnej żmudzkiej, a w 1883 r. papież Leon XIII prekonizował go na biskupa sufragana diecezji żmudzkiej. W 1907 r. został biskupem ordynariuszem diecezji sejneńskiej. Zmarł 26 XI 1902 r. i pochowany został w katedrze sejneńskiej. Jako pasterz działał w duchu pojednania polsko-litewskiego.

Zaznaczył się on nie tylko jako kapłan i biskup, ale także jako poeta, matematyk, filozof i lingwista. Z utworów poetyckich najbardziej znany jest „Anyksciu silelis” – „Borek oniksztyński” (niektórzy tłumaczą „Lasek oniksztyński”), zaliczany do klasyki literatury litewskiej. Napisał wiele wierszy i pieśni religijnych. Z dzieł matematycznych i filozoficznych wypada wymienić książkę „O wzorach służących do obliczania liczby liczb pierwotnych, nie przekraczającej danej granicy”, wydanej przez Akademię Umiejętności w Krakowie

w 1895 r. i „O progresji transcendentnej, oraz o skali i siłach umysłu ludzkiego” (Warszawa 1897).

Symposium otworzył dr Dariusz Staliunas, wicedyrektor Instytutu Historii Litwy, który wprowadził w tematykę i powitał zgromadzonych uczestników. Pierwszy referat wygłosił Vytautas Jogela na temat „Antoni Baranowski w Akademii Duchownej w Petersburgu”. Następnie bp Boruta w swoim wystąpieniu odpowiadał na postawione przed siebie pytanie czy idee bpa Antoniego Baranowskiego doczekały się swego wypełnienia. Biskupa Baranowskiego jako matematyka przedstawił prof. Jonas Kubilius, były długoletni rektor Uniwersytetu Wileńskiego. Podkreślił on, że Baranowski był twórcą litewskich terminów matematycznych, których szereg przetrwało do dziś. Niektóre jego dzieła matematyczne były drukowane w Krakowie i Warszawie, ale większość pozostało w rękopisach.

Trudno omawiać wszystkie wygłoszone referaty. W ciągu dwóch dni wygłoszono ich dziewiętnaście. Dotyczyły różnych dziedzin życia i działalności bpa Baranowskiego. Dalia Ciocyte wygłosiła referat na temat Boga i narodu w poematach Antoniego Baranowskiego, natomiast prof. Vanda Zekoniene przedstawiła koncepcję ekologii według „Borku oniksztyńskiego”, zaś Paulius Sybacias podjął się trudnego zadania ukazania Europy widzianej oczami A. Baranowskiego. Prof. Egidijus Aleksandravicius poruszył problem „lenkomaniji”, zarzucanej Baranowskiemu przez liderów litewskiego ruchu narodowego. Wydaje się, że odpowiednikiem litewskiego terminu „lenkomanija” byłby zwrot „polakomania”. Bronius Makauskas wygłosił referat na temat Antoniego Baranowskiego jako „niezrozumianego intelektualisty i biskupa”, a Algimantas Katilius zwrócił uwagę na stosunek bpa Baranowskiego do wprowadzania przez władze carskie do Seminarium Duchownego wykładu przedmiotów w języku rosyjskim. Aldona Prasmantaite dała w swoim wystąpieniu spojrzenie na Pismo św. w kontekście katolickiej kultury Litwy XIX w., uwzględniając przede wszystkim przekłady i tłumaczy. Darius Staliunas ukazał perypetie związane z wprowadzaniem przez władze carskie do szkół wykładu katolickiej wiary w języku rosyjskim. Krzysztof Buchowski przedstawił stosunki polsko-litewskie na Ziemi Sejneńskiej na przełomie XIX i XX w., natomiast Vilma Zaltauskaite zajęła się problematyką stosunków władz rosyjskich ze Stolicą Apostolską w ostatnich dziesiątkach lat XIX w. Piszący te słowa zaprezentował referat na temat rządów bpa Stefana Zwierowicza w diecezji wileńskiej w świetle pamiętników ks. Jana Kurczewskiego. Warto tu zaznaczyć, że bp Zwierowicz rządził w Wilnie w tym samym czasie co bp Baranowski w Sejnach. Konferencję podsumowała i zakończyła Regina Laukaityte z Instytutu Historii Litwy.

W tej konferencji naukowej wzięli udział przedstawiciele wielu ośrodków naukowych Litwy: Uniwersytetu Wileńskiego, Uniwersytetu im. Witolda Wielkiego w Kownie, Uniwersytetu Gospodarstwa Wiejskiego w Kownie, Uniwersytetu w Kłajpedzie, Uniwersytetu w Szawlach. Najliczniej reprezentowany był Instytut Historii Litwy w Wilnie. Litewską Katolicką Akademię Nauk reprezentował biskup telszewski Jonas Boruta. Z Polski było trzech historyków: Bronisław Makowski z Warszawy oraz Krzysztof Buchowski i ks. Tadeusz Krahel z Białegostoku.

Należy wyrazić uznanie organizatorom tej sesji naukowej, że w ten sposób uczcili pamięć bpa Baranowskiego w setną rocznicę jego śmierci i przypomnieli tak zasłużonego dla Kościoła na Litwie i w Polsce pasterza oraz przybliżyli jego zasługi dla kultury litewskiej.

ks. Tadeusz Krahel

SYMPOZJUM

„UNIwersYTET I KOŚCIÓŁ W EUROPIE”

RZYM, 18-20 LIPCA 2003 ROKU

Tysiąc ośmiuset delegatów – przedstawiciele środowisk akademickich z czterdziestu krajów europejskich, pięćdziesięciu Rektorów i trzydziestu Biskupów z różnych diecezji o bogatej tradycji uniwersyteckiej brało udział w Sympozjum, które odbyło się w Rzymie, w dniach 18-20 lipca, nt. „Uniwersytet i Kościół w Europie”. Powyższe sympozjum zostało zorganizowane przez Radę Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) przy współudziale Komisji ds. Wychowania Episkopatu Włoch (CEI) w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Liturgia, spotkania modlitewne i niektóre konferencje naukowe, zrzeszające wszystkich uczestników, odbywały się w Bazylice Św. Jana na Lateranie.

Kościół i Uniwersytet, mimo że różnią się bardzo w swojej strukturze są włączone w obręb cywilizacji humanistycznej i kultury światowej, której centrum zainteresowania jest człowiek. Poszukiwania dotyczące kompetencji i kształtowania właściwej relacji pomiędzy Kościołem a Uniwersytetem wypełniały trzy dni prelekcji i dyskusji dziewiętnastu grup studyjnych, w których brali udział reprezentanci różnych środowisk, skupiając swoją uwagę na następujących tematach: Osoba ludzka: genealogia, biologia, biografia; Miasto ludzkie: społeczeństwo, środowisko, ekonomia; Miejsce nauki: wynalazki, technologie, zastosowanie; Twórczość i pamięć: sztuka, literatura, muzyka, dramat.

Wystąpienia naukowców, wykładających na Uniwersytetach różnych państw Europy były wynikiem ich codziennej pracy twórczej a także konfrontacji wiedzy teoretycznej z kulturą narodu, którego prelegenci byli reprezentantami. Poruszana problematyka była zbieżna z treścią nauczania papieskiego, którego odzwierciedleniem stała się Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa* (Kościół w Europie) z 28 czerwca 2003 roku, nawiązująca do relacji pomiędzy Kościołem a Uniwersytetem w rozdziale nt. *Ewangelizować życie społeczne*. W powyższej adhortacji, podkreślił w swoim wystąpieniu,

Kardynał Karl Lehmann, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, Jan Paweł II potwierdził „tak” Kościoła dla zjednoczonej Europy. W tym samym czasie jednak zwrócił uwagę na grożące niebezpieczeństwa, które mogłyby być wynikiem rozpowszechnionej „fragmentaryzacji egzystencji”, a które mogą się mnożyć ze względu na krótkowzroczną realizację projektu zjednoczenia Europy. „Krótkowzroczność może determinować niczym nie skrepowane konsekwencje także w środowisku uniwersyteckim, gdyby pozostało ono tylko w służbie komercji, a nie właściwego kształtowania postawy młodego człowieka, poszukującego prawdy naukowej, która powinna być podstawowym kryterium wartościowania dla prawidłowego funkcjonowania Uniwersytetu” – dodał Kardynał Lehmann. Stąd rodzi się potrzeba – stwierdził biskup Chur, Amadéo Grab, Przewodniczący CCEE, który zainaugurował sympozjum, odnowienia dialogu pomiędzy Kościołem a Uniwersytetem, poprzez poszukiwanie motywów jednoczących wiedzę i nauczanie teologiczne, na kontynencie, który każdego dnia doświadcza napięcia pomiędzy jednością a podziałem”. To poszukiwanie powinno odbywać się w duchu ekumenizmu – podkreślił Biskup Grab. Europa nie może sama dopełnić tego zadania. To jest praca, którą Pasterze w sposób szczególny, powinni dopełniać, zawierając zawołaniu Chrystusowemu: „Mam jeszcze inne owce, które nie są z tej owczarni i te przyprowadzę do siebie”.

Zjednoczona Europa to przede wszystkim Europa zjednoczonych wartości, napisał Prezydent Włoch Carlo Azeglio Ciampi, w swoim pozdrowieniu, które odczytał Przewodniczący Emeryt Sądu Konstytucyjnego, Cesare Mirabelli. „Dziedzictwo kultury które harmonizuje i sprzyja zjednoczeniu wszystkich komponentów składających się na fenomen jedności kontynentu: faktory historyczne, religijne, socjalne, które sugerują wartości odnoszące się do godności osoby ludzkiej, przeżywanie solidarności między narodami, zwrócenie uwagi i postawienie w centrum interesów dotyczących właściwego rozwoju kultury humanizmu z uwzględnieniem wkładu środowiska uniwersyteckiego i Kościoła, mogą przyczynić się do kształtowania właściwego oblicza *starego kontynentu*”. Odnosząc się do tych myśli, Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Włoch, Monsignor Giuseppe Betori, przypomniał wkład wielu naukowców chrześcijańskich w opracowywaniu konstytucji narodowych, a także zdecydowane ich stanowisko na rzecz wartości wspólnych dotyczących funkcjonowania wspólnoty ludzkiej w kontekście danego narodu i rzeczywistości politycznej. Również dzisiaj, w momencie kiedy klaruje się podstawowy zapis dotyczący Konstytucji Zjednoczonej Europy, Uniwersytety – powiedziała Minister Oświaty Letizia Moratti – są wezwane do tego, aby przyczynić się do wzrostu kultury człowieka i odkrywania prawdy naukowej wpisanej w rozwój każdej osoby ludzkiej. Będą mogły to zrobić w mo-

mencie, kiedy uwzględnią korzenie chrześcijańskiej kultury europejskiej, nie odmawiając kształtowania właściwych relacji ze współczesnością. Takie zmagania przyczynią się do ukształtowania kultury prawdziwie humanistycznej”. Ale ponad odnowienie jedności humanistycznej kultury, która stawia w centrum człowieka z jego godnością i potrzebami – podkreślił Rektor Uniwersytetu Sapienza w Rzymie, Giuseppe D’Ascenzo – Uniwersytet jako środowisko w którym poszukuje się i promuje prawdę dotyczącą wszystkich wymiarów życia ludzkiego jest wezwany do odrzucenia pokusy odnoszącej się do zaspokojenia rynku poszukującego wykwalifikowanych pracowników z ukończonym dyplomem studiów w celu promocji osób wykształconych i dobrze przygotowanych do wypełnienia czekających je zadań. Rektor Uniwersytetu Cattolica przypomniał, że tak jak zadaniem Kościoła i Uniwersytetu powołanego w średniowieczu jako środowisko do promocji prawdy dotyczącej każdego wymiaru egzystencji ludzkiej było umiejętne poprowadzenie człowieka z porządku średniowiecznego ku partykularyzmowi współczesnych konwencji polityczno-państwowych, tak dzisiaj, w rzeczywistości nieuniknionych zmian politycznych, ich zadaniem jest umiejętne ukierunkowanie człowieka ku uniwersalizmowi o nowych formach partykularyzmu w porządku polityczno-państwowych struktur, z zachowaniem całej prawdy dotyczącej godności ludzkiej.

Papież podczas audiencji w sobotę, 19 lipca, powiedział, że Europa jutra potrzebuje nowego humanizmu, który będzie szczęśliwą syntezą wiedzy teologicznej, filozoficznej i innych nauk, na wzór tego który przybrał odpowiednią formę w XIII i XIV wieku. Syntezą, która byłaby niemożliwa jako kompletna bez chrześcijaństwa. W ten sposób Jan Paweł II odniósł się do tworzenia odpowiedniego ducha i właściwego oblicza Europy XXI wieku z odniesieniem się do korzeni chrześcijaństwa. Tworzenie dzisiejszej Europy nie może być zredukowane jedynie do potrzeb ekonomicznych ale powinno uwzględniać głębszą analizę tajemnicy człowieka kształtującego swoją postawę w oparciu o kulturę uniwersytecką. Potrzeba wspólnych wartości oraz instytucji nie może ograniczać się do racji politycznych. Zjednoczona Europa jest rzeczywiście możliwa kiedy umieszczona zostanie w ramach powszechnej zgodności kultur i nie będzie ograniczała się do zdefiniowania racji politycznych, ale znajdzie wspólny język społeczny przy różnorodnej tożsamości odnajdującej zbieżność w obrębie wartości zasadniczych. Dlatego też uniwersytet jak też Kościół, jako jedne z najstarszych instytucji na kontynencie europejskim, zobowiązane są do budowania nowego humanizmu kulturowego poprzez otwarcie serc i umysłów wznosząc się ponad absolutystyczne ambicje z otwarciem na dialog pomiędzy dyscyplinami nauki, racjami funkcjonowania państwa i potrzebami kulturowymi człowieka. Tak jak nowa Europa nie może być

projektowana bez odniesienia się do źródeł chrześcijaństwa, tak funkcjonowanie uniwersytetu nie może być zredukowane do fragmentarycznego formowania środowiska naukowego „produkującego” specjalistów poszczególnych dziedzin. Uniwersytety powołane są do tego, aby być, zgodnie z ich pierwotną i najbardziej autentyczną tradycją, miejscami w których kształtuje się doskonały sposób otwarcia na wiedzę, pasję w poszukiwaniu prawdy i zainteresowanie historią oraz potrzebami człowieka. Uniwersytet jest miejscem kształtowania humanizmu, obszarem kultywowania wiedzy, miejscem w którym osoba ludzka znajduje spójność zamierzonych działań, mądrość dotyczącą przeszłości i przyszłości, skuteczną zachętę do właściwej służby człowiekowi, z uwzględnieniem jego nienaruszalnej godności osobistej, a także związków które go kształtują, oddziałując na siebie w tym złożonym układzie społecznym naszych czasów.

ks. Andrzej Proniewski

IV ŚWIATOWE SPOTKANIE RODZIN:

„RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA – DOBRA NOWINA NA TRZECIE TYSIĄCLECIE”

MANILA (FILIPINY), 22–26 STYCZNIA 2003 ROKU

W dzisiejszym świecie wielu zdaje się zapominać, że instytucja małżeństwa i rodziny ma Boży charakter i strukturę. Że winna być szkołą wiary, miłości i modlitwy. Dowodem na to mogą być podejmowane w wielu krajach próby zrównywania rodziny i związków homoseksualnych do jednego mianownika. Jan Paweł II w jasny sposób daje do zrozumienia, że żaden rząd nie może manipulować tą podstawową komórką społeczną i ingerować w jej naturę.

Okazją do przypomnienia tych, jak też innych fundamentalnych zasad są organizowane od 1994 roku Światowe Spotkania Rodzin. Serię tego rodzaju inicjatyw duszpasterskich rozpoczął Ojciec Święty Jan Paweł II w Roku Rodziny. Spotkania takie odbywają się co trzy lata. Pierwsze odbyło się w 1994 roku w Rzymie. Kolejnym miejscem było Rio de Janeiro (1997) i ponownie Rzym podczas trwającego Roku Jubileuszowego.

W Manili, stolicy Filipin w dniach 22-26 stycznia b.r. odbyło się IV Światowe Spotkanie Rodzin pod hasłem: *Rodzina chrześcijańska – dobra nowina na trzecie tysiąclecie*.

Filipiny to azjatycki kraj złożony z ponad 7100 wysp. To jedyny kraj tego kontynentu, gdzie rozwinął się katolicyzm. Filipiny nazywane są azjatyckim przedmurzem chrześcijaństwa. Nie bez powodu. Z chrześcijaństwa bowiem wypływa tu prawo stanowione. Konstytucja filipińska broni życia od poczęcia i zakazuje rozwodów. Ten właśnie kraj wybrał Ojciec święty na miejsce kolejnego Spotkania Światowego Rodzin.

Spotkanie w Manili rozpoczął Międzynarodowy Kongres Teologiczny. Podczas jego inauguracji nuncjusz apostolski na Filipinach abp Antonio Franco przekazał pozdrowienia dla uczestników od Jana Pawła II. W trzydniowym Kongresie nawiązującym do hasła przewodniego uczestniczyło 3,7 tysiąca delegatów z siedemdziesięciu dwóch państw świata. W specjalnym przesłaniu odczytanym przez abpa Franco Ojciec Święty wyraził swój żal z powodu

swojej nieobecności w Manili. Papież zapewnił, że bardzo chciał przybyć na święto rodzin na Filipinach, ale okazało się to niemożliwe. „Będziemy towarzyszyć wam naszymi modlitwami” – zapewnił Ojciec Święty. W tym samym przesłaniu papież mianował swoim nadzwyczajnym wysłannikiem kardynała Alfonso Lopez Trujillo, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Rodziny.

Zgromadzonych w głównej auli Filipińskiego Centrum Kongresowego powitał przewodniczący Komitetu Organizacyjnego uroczystości bp Socrates Villegas. „Jesteśmy biednym krajem i młodą demokracją, ale jesteśmy bogaci naszą wiarą i naszą miłością do rodziny” – powiedział bp Villegas.

Burzliwe oklaski powitały kolejnego mówcę, arcybiskupa Manili kard. Jaime Sina. „Dumny jestem, że Filipiny w ogóle i Manila w szczególności zostały wybrane raz jeszcze przez Ojca Świętego na tak ważne wydarzenie w życiu Kościoła” – powitał zgromadzonych kardynał, który cieszy się tutaj niezwykle autorytetem. Był on jednym z głównych promotorów bezkrwawej rewolucji na Filipinach w 1986 roku, kiedy dwa miliony ludzi z różańcami w rękach obaliło dyktaturę Ferdinanda Marcosa.

Kard. Sin pozdrowił także najmłodszych uczestników kongresu. Jako oficjalnych uczestników konferencji zarejestrowano bowiem czterdzieści dwa niemowlęta. „Nie wiem czy rozumieją cokolwiek z naszych obrad – zażartował Sin – ale cieszę się, że są z nami całe rodziny”.

Mszę św. otwierającą Kongres odprawił przewodniczący Konferencji Biskupów Filipin, abp Orlando Quevedo. W koncelebrze uczestniczył metropolita krakowski, kardynał Franciszek Macharski, który w czasie kongresu wygłosił referat „O rodzinie jako drodze Kościoła”. Kard. Macharski powiedział KAI, że jest to rozwinięcie tematu o człowieku nazwanym przez papieża Jana Pawła II „drogą Kościoła”. – To pierwszy powód mojej obecności tutaj – wyjaśnił metropolita krakowski. – „Drugim jest fakt – stwierdził polski kardynał – że na Filipinach najbardziej w całej Azji rozwinęło się nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego”.

Polskę w Manili reprezentowała dwudziestoosobowa delegacja z wspomnianym już metropolitą krakowskim kardynałem Franciszkiem Macharskim i przewodniczącym Rady Episkopatu Polski ds. Rodziny, biskupem łomżyńskim Stanisławem Stefankiem na czele. Obecność Polski na kongresie została także zaznaczona na różne sposoby, na przykład: w grupie małżeństw, które ze świecami w rękach szły ma czele procesji podczas Mszy św. inauguracyjnej znalazły się dwie polskie pary: Ewa i Lech Kowalewscy z Human Life International Europa oraz Paweł i Mirosława Kwasowie z Rady Episkopatu Polski ds. Rodziny.

W wielu wykładach (teksty wykładów dostępne są w języku angielskim w materiałach wydanych drukiem jako akty kongresowe) przypomniano praw-

dę, że rodzina to nie tylko instytucja społeczna, ale przede wszystkim sakrament. Na tym polega wielkość małżeństwa chrześcijańskiego, że jest to przywierze zawierane między sobą, ale wobec samego Jezusa Chrystusa, który jest jego świadkiem. Dlatego małżeństwo chrześcijańskie jest wołaniem w stronę przyszłości, ażeby na tym mocnym fundamencie budować przyszłość świata. Wszystkie małżeństwa na świecie zagrożone są współczesnymi przejawami działania zła, takimi jak aborcja, postulowanie „małżeństw” homoseksualnych i eutanazja. Apele, których słuchaliśmy, były wielkim wołaniem o życie i dla życia.

Wyrazem troski o życie były występy dzieci, a także czynny udział licznych małżeństw w Liturgii. Małżonkowie czytali teksty mszalne, odmawiali modlitwę wiernych, szli w procesji z darami... Ukazuje to, że powołanie do życia w rodzinie ma równie wielką wartość dla Kościoła, jak stan kapłański czy zakonny.

Treść wystąpień kongresowych da się sprowadzić do kilku słów kluczy. Pierwszym słowem dobrej nowiny jest PRAWDA. Rodzina – czym jest i czym powinna być według zamysłu Bożego? To jest ten wspaniały skarbiec, który każda rodzina niesie jako Kościół domowy. Każda rodzina jest właścicielem tego skarbcza, jest właścicielem prawdy i dlatego może być światłem, może być przewodnikiem. A prawda pochodzi od Boga, bo On jest stwórcą rodziny. Bóg Stwórca zaprogramował szczegółowe relacje między małżonkami: mężem i żoną, oraz między rodzicami i dziećmi.

Prawda w sposób szczególny opisuje drugie słowo, a jest nim MIŁOŚĆ. Najdłużej trzeba zatrzymać się przy miłości, która została pozbawiona treści, a której trzeba przywrócić jej dynamikę i skuteczność. Miłość jest „łaską, którą otrzymaliście w sakramencie małżeństwa i która trwa w czasie, pochodzi z przebitego włócznią Serca Odkupiciela, który na ołtarzu Krzyża złożył się w ofierze za Kościół, swą oblubienicę, idąc na śmierć, aby zbawić wszystkich. Ta łaska zatem niesie ze sobą specyfikę związaną z jej pochodzeniem: jest łaską miłości, która się ofiaruje, miłości, która oddaje się i przebacza; miłości bezinteresownej, która zapomina o własnym cierpieniu; miłości wiernej aż do śmierci; miłości owocującej życiem”.

Miłość ofiarna otwiera przed rodziną drogę ŚWIĘTOŚCI. „Oczywiście nie zawsze jest to łatwe i w życiu codziennym nie brak zasadzek, napięć, cierpienia i także zmęczenia. Jednak na swojej drodze nie jesteście sami. Z wami jest zawsze obecny i działa Jezus – tak jak był w Kanie Galilejskiej, w chwili trudności dla tamtych nowożeńców” – mówił Ojciec Święty do rodzin świata.

Życie w żywym sakramentalnym zjednoczeniu z Jezusem owocuje SZCZĘŚCIEM w rodzinie i otwiera dom własnej rodziny na głoszenie Dobrej Nowiny innym wspólnotom. Rodzina podejmuje zadania MISJI – bądźcie przewodni-

kami w Kościele i w świecie: to konieczność, która wypływa z samego sakramentu małżeństwa, który zawarliście, z waszego bycia Kościołem domowym, z waszej misji małżeńskiej, która charakteryzuje was jako podstawowe komórki społeczeństwa.

Kongresowi teologicznemu towarzyszył Kongres Córek i Synów, w którym uczestniczą dzieci dorosłych delegatów. Bardzo głęboko przemówiło do zebranych odczytanie oświadczenia Kongresu Dzieci (Synów i Córek). Zostało to naprawdę wspaniale przygotowane: i dziewczynka wybrana do czytania, i sceny, które podczas czytania dokumentu były pokazywane na telebimie. Oto fragment tego oświadczenia: „Mówimy głośno, aby cały świat usłyszał: „Dziękujemy!” Dziękujemy Jezusowi, który sprawił, że te dni były tak radosne i tak owocne! (...) Wyznajemy naszą najgłębszą wiarę w Rodzinę Chrystusową jako Dobrą Nowinę na Trzecie Milenium: Wierzymy w Rodzinę Chrystusową, która odzwierciedla miłość Bożą. (...) Wierzymy w Rodzinę Chrystusową, która służy życiu. (...) Wierzymy w Rodzinę Chrystusową, która żyje i odzwierciedla radośnie swoje powołanie w obrębie Kościoła, w ten sposób stając się środkiem przekształcania świata w cywilizację miłości”.

IV Światowe Spotkanie Rodzin w Manili zakończyła Msza św. koncelebrowana dla kilkuset tysięcy pielgrzymów, którą odprawił specjalny wysłannik papieża, przewodniczący Papieskiej Rady Rodziny, kard. Alfonso Trujillo.

„Każde dziecko ma prawo do życia, do miłości, do nauki” – mówił papieski legat do wiernych zgromadzonych w Parku Luneta. Kard. Trujillo nazwał aborcję karą śmierci dla niewinnych i zwrócił się do rodzin świata z przejmującym apelem: „Nie zamieniajcie domów w groby, nikt nie może nienawidzić i zabijać człowieka, którego stworzył Bóg”. Pytał też zgromadzonych: „Czy wierzycie, że dziecko jest najcenniejszym podarunkiem?” „Wierzymy” – odpowiedział chór kilkuset tysięcy głosów.

Uroczysta Msza rozpoczęła się od wprowadzenia na ołtarz figurki Dzieciątka Jezus. Procesja poprzedzana orkiestrą przeszła kilkusetmetrową trasę okazując swą radość tańcem i muzyką. Nabożeństwo do Dzieciątka Jezus, którego sanktuarium znajduje się na wyspie Cebu jest najstarsze na Filipinach, a jego początki sięgają drugiej połowy szesnastego wieku. Jak głosi tradycja, figurka Dzieciątka należała do Ferdynanda Magellana, który podarował ją żonie wodza plemienia na wyspie Cebu. Figurka została odnaleziona przez Hiszpanów przybyłych na Filipiny po śmierci Magellana. Obecnie czczona jest w Bazylice Cebu. Intronizacja figurki była wymownym symbolem dla tutejszej ludności, ponieważ Filipińczycy w Dzieciątku Jezus widzą dostępnego dla wszystkich Boga, do którego można się zbliżyć bez strachu. W czasie Mszy przedstawiciele rodzin odnowili także swoje zobowiązania do życia na co dzień Ewangelią.

Podczas IV Światowego Spotkania Rodzin poruszono wiele aspektów doktrynalnych i pastoralnych dotyczących małżeństwa i rodziny. Wiele także było wspaniałych przeżyć. Atmosfera spotkań była niezwykła. Byliśmy mile zaskoczeni zarówno przygotowaniem Liturgii ze wstawkami artystycznymi, które są typowe dla kultury filipińskiej, jak i doświadczeniem ich ogromnej gościnności.

Myślę jednak, że najważniejszym jest robić wszystko, aby rodzina pozostała sobą i była dobrą nowiną na początek trzeciego tysiąclecia. Następne, piąte Światowe Spotkanie Rodzin odbędzie się na kontynencie europejskim, gospodarzem uroczystości będzie Walencja w Hiszpanii.

ks. Adam Skreczko

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU (1 I 2002 – 30 IX 2003)**

Realizując założenia statutowe jako jednostki naukowo-dydaktycznej pracownicy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w prezentowanym okresie sprawozdawczym, w kooperacji z innymi jednostkami naukowymi, realizowali wcześniej określony na spotkaniach roboczych program pracy. Organizowali, inicjowali, bądź brali aktywny udział w sympozjach, sesjach naukowych, konferencjach i innych przedsięwzięciach naukowych mających na celu promowanie nauk teologicznych w białostockim środowisku akademickim. Mając na względzie popularyzację swego dorobku w kraju i za granicą oraz pragnąc zacieśniać współpracę z przedstawicielami nauk humanistycznych, filozoficznych i przyrodniczych MKTK podjęła w roku 2002 inicjatywę wydawniczą, uwieńczoną wydaniem pierwszego numeru *Rocznika Teologii Katolickiej*, stanowiącego kontynuację wydawanego dotąd *Biuletynu Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej*.

Wspólnym wysiłkiem Katedry Teologii Katolickiej UwB, Katedry Polityki Ekonomicznej i Rozwoju Gospodarczego UwB, Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, Zakładu Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB i Fundacji Promocji i Rozwoju Podlasia zorganizowano w dniach 5-7-12 III 2002 r. wykłady otwarte nt.: *Globalizacja – nadzieje i lęki*. Wykłady odbywały się w auli Wydziału Ekonomicznego UwB i zgodnie z przyjętą formułą skierowane były do szerokiego kręgu odbiorców, wśród których dominowali studenci i pracownicy rzeczonych jednostek naukowych. Nadspodziewanie wysoka frekwencja i obecność osób ze wszystkich niemal środowisk potwierdziła wstępne przekonanie organizatorów o potrzebie podjęcia tego tematu, właśnie w formie wykładów otwartych. Wykładom przewodniczył i dyskusję prowadził kierownik MKTK ks. bp prof. dr hab. Edward Ozorowski. Dnia 5 III prof. dr hab. R. Horodeński w wykładzie nt. *Nowe oblicze podziału dóbr* podjął aktualny i kontrowersyjny problem podziału dóbr, jakimi zarządza państwo, eksponując kwestię transferu środków finansowych pozyskanych drogą

kierowania i dzielenia dobrami w kontekście mniejszych podmiotów gospodarczych. Odnosząc się do obecnej sytuacji ekonomicznej kraju wskazał na zagrożenia, jakie mogą płynąć z przyjętej polityki gospodarczej państwa. Wygłoszony tego samego dnia przez prof. dr hab. J. Kopanię wykład nt. *Zagrożenia moralne w dobie globalizacji* dotyczył moralnego aspektu omawianego procesu. W toku swego wywodu prelegent uświadomił słuchaczom, iż podstawowym czynnikiem hamującym rozwój gospodarczy państw UE jest nadmiernie rozbudowana biurokracja, co stawia UE w niekorzystnej sytuacji względem konkurencyjnej gospodarki Stanów Zjednoczonych. Kolejny dzień wykładów (7 III) wypełniły wystąpienia prof. dr hab. W. Bieńkowskiego nt. *Ekonomiczne konsekwencje globalizacji* i bpa dr P. Jareckiego nt. *Zjawisko bezrobocia w ocenie Kościoła*. Prof. Bieńkowski w długim, fachowym, a jednocześnie ciekawym i przystępnym wywodzie dostrzegł, iż potęgający się, zwłaszcza od 10 lat, proces globalizacji doprowadził do nienaturalnego napięcia pomiędzy rozwojem technicznym, a cywilizacyjnym, którego skutkiem jest z jednej strony ogromna koncentracja kapitału, z drugiej zaś coraz większe obszary biedy i bezrobocia. Stwierdził jednak, iż omawiany proces globalizacji jest nieuniknioną konsekwencją rozwoju cywilizacyjnego współczesnego świata. Bp Jarecki odwołując się do nauki społecznej Kościoła, zwłaszcza do encyklik papieża Jana XXIII *Pacem in terris* i papieża Jana Pawła II *Laborem exercens* podkreślił, iż osobowa relacja Kościoła do konkretnego człowieka zawsze kształtowała się według zasad sprawiedliwości, dobra wspólnego i podstaw ewangelicznych: miłości, prawdy i wolności. Zatem, by skutecznie przeciwstawić się zjawisku bezrobocia należy kształtować rozwój dzisiejszych społeczeństw na fundamencie nauki społecznej Kościoła. Trzeci dzień wykładów (12 III) wypełniły wystąpienia prof. dr hab. A. Bociana pt. *Gospodarka Polski w procesie globalizacji*, który w swoim wykładzie nakreślił wizję rozwoju gospodarki polskiej wkomponowanej w aktualny kierunek rozwoju cywilizacyjnego świata. Natomiast w czasie wykładu ks. dr D. Wojteckiego pt. *Globalizacja w świetle katolickiej nauki społecznej*, słuchacze zostali wprowadzeni w problematykę „relacyjności” pomiędzy wykładnią katolickiej nauki społecznej, a zachodzącym procesem globalizacji. Podsumowaniem każdego dnia wykładów była dyskusja prowadzona przez bpa E. Ozorowskiego, który reasumując cykl wystąpień wskazał na nadzieję, która – jego zdaniem – winna stanowić podstawę funkcjonowania chrześcijanina w pełnym lęków i zagrożeń współczesnym świecie.

Katedra Teologii Katolickiej była organizatorem Zjazdu Paschalnego, który odbył się dnia 13 IV 2002 r. pod hasłem *Poznaj Oblicze Jezusa Chrystusa*. W obradach odbywających się regularnie od 1945 r., wzięli udział katecheci duchowni i świeccy archidiecezji białostockiej. Otworzył je i przewodniczył

im kierownik Katedry ks. bp prof. dr hab. E. Ozorowski. Zebrani wysłuchali trzech referatów. Pierwszy wygłosił kierownik Katedry Socjologii Moralności KUL ks. prof. dr hab. J. Mariański nt.: *Kim dla chrześcijan w Polsce jest Jezus Chrystus*. Poddając analizie zmiany w świadomości religijnej Polaków w rozumieniu Osoby Jezusa Chrystusa prelegent zauważył, iż „Jezus przyjmowany jest dziś jako Osoba nie tyle w sensie dogmatycznym, poznawczym, ile ludzkim, emocjonalnym”. Jezus jawi się dziś – kontynuował – „w akcentach ciepła bliskości, możliwości spotkania, partnerskiego dialogu, radości życia”. Biskup pomocniczy archidiecezji częstochowskiej prof. dr hab. A. Długosz w referacie nt.: *Jak dziś głosić Jezusa Chrystusa?* przekonywał, iż ważnym dzisiaj jest, by nie iść do człowieka „z gotowymi receptami, nawet jeśli mamy argumenty i prawdy”. Najpierw – tłumaczył – należy nawiązać dialog, wysłuchać osoby, jej argumentów, by móc utożsamić się z konkretną osobą. „Dopiero wtedy możemy stanąć jako świadkowie Chrystusa, nie tylko jako przekaziele pewnej prawdy, ale jako ci, co przeżywają wielką przygodę z Chrystusem” – podsumował swój wywód bp Długosz.

Przypadająca w roku 2002 dziesiąta rocznica utworzenia archidiecezji i metropolii białostockiej oraz jubileusz 75-lecia koronacji obrazu Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia z Ostrej Bramy i 25-lecia poświęcenia kaplicy ku jej czci w archikatedrze białostockiej stały się inspiracją do spojrzenia na te i inne wydarzenia w Kościele białostockim z perspektywy minionej dekady. Uroczystości jubileuszowe rozpoczęto 31 maja uroczystą sesją zorganizowaną przez MKTK pod hasłem *Wielkie wydarzenia lat 1991–1992 w Kościele Białostockim*. Sesję w kościele św. Wojciecha otworzył ogólną refleksją na temat rzeczonych uroczystości bp E. Ozorowski, po czym nastąpiły trzy referaty: ks. dr A. Szota nt.: *Wizyta Jana Pawła II w Białymstoku*, ks. dr T. Kasabuły nt.: *Ustanowienie archidiecezji i metropolii białostockiej* oraz ks. dr S. Hołodoka nt.: *Beatyfikacja Matki Bolesławy Lament*. Ukoronowaniem sesji była msza św. koncelebrowana, której przewodniczył abp dr Wojciech Ziemia, metropolita białostocki. Pełny tekst wygłoszonych referatów uzupełnionych o artykuły ks. S. Hołodoka (*Archidiecezjalne Seminarium Duchowne w Białymstoku (1992-2002)*) i ks. T. Kraheła (*Rozwój kultu Matki Boskiej z Ostrej Bramy. W 75-lecie koronacji obrazu Najświętszej Maryi Ostrobramskiej w Wilnie i Białostockie Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia w Białymstoku*) zostały opublikowane w bogato ilustrowanej publikacji jubileuszowej pod redakcją T. Kasabuły *Witaj Królowo Matko Miłosierdzia* (Białystok 2002).

Planowana od dłuższego czasu konferencja naukowa na temat transplancji organów ludzkich odbyła się 3 XII 2002 r. w Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku. Spotkanie to, mające na celu wymianę myśli i wspólną

refleksję na temat aktualnego dzisiaj problemu przeszczepu i popularyzacji wiedzy w tej dziedzinie, zorganizowała MKTK przy współpracy z Kliniką Nefrologii i Chorób Wewnętrznych oraz Kliniką Chirurgii Naczyń i Transplantacji Akademii Medycznej. Obrady pod hasłem *Medyczne i etyczne aspekty transplantacji* rozpoczęła wykład kierownika Kliniki Nefrologii i Chorób Wewnętrznych AMB prof. dr hab. M. Myśliwca nt.: *Transplantacja narządów u człowieka*. Prelegent kompetentnie, w sposób niezwykle ciekawy i przystępny dla przeciętnego słuchacza zapoznał obecnych z aktualnym problemem transplantacji w Polsce. Poinformował jednocześnie, iż jakkolwiek w ciągu ostatnich lat przeszczep uznano za metodę leczenia klinicznego i liczba przeszczepów w Polsce rośnie z roku na rok, to jednak potrzeby w tej dziedzinie są coraz większe, a czas dializowania przed transplantacją np. nerki nie zmienia się od kilku lat i obecnie wynosi średnio około 2,5 roku. Dr hab. M. Gacko, kierownik Chirurgii Naczyń i Transplantacji AMB w wykładzie pt.: *Chirurgiczne aspekty transplantacji nerek*, ilustrując swoje wystąpienie filmem nakręconym podczas operacji przeszczepu nerki, omówił poszczególne etapy prezentowanej operacji. Na ewolucję definicji śmierci na przestrzeni ostatnich lat zwrócił uwagę kierownik Kliniki Anestezjologii i Intensywnej Terapii AMB dr n. med. A. Siemiątkowski w referacie *Śmierć kliniczna a śmierć osobnicza*. Ustalenie momentu śmierci jest problemem zasadniczym, jako że większość dawców organów to zmarli. O ile do niedawna za moment śmierci uznawano ustanie krążenia, o tyle dzisiaj obiektywnym kryterium śmierci jest całkowite i nieodwracalne ustanie czynności kresomózgowia i pnia mózgu. Zatem – kontynuował – „chorego można uznać za zmarłego pomimo utrzymującej się akcji serca”. Cennym dopełnieniem prezentowanych treści był wykład ks. dr hab. P. Morcińca z Uniwersytetu Opolskiego nt.: *Etyczne granice transplantacji*, który wyraźnie stwierdził, iż „według nauki Kościoła dawstwo organów jest czynem godnym pochwały, jest gestem bezinteresowności i heroizmu”. Zaapelował jednocześnie do „większego zaufania do transplantologii, jako do tej dziedziny medycyny, która w sytuacjach granicznych śpieszy z pomocą ludziom nieuleczalnie chorym”. Konferencja z 3 XII odbyła się pozytywnym echem w białostockim środowisku naukowym, czego wyrazem była wysoka frekwencja oraz obecność na niej rektorów wyższych uczelni, lekarzy, duchownych i licznego grona studentów a także słuchaczy nie związanych na co dzień z tą gałęzią medycyny.

MKTK włączyła się aktywnie w obchody VI Dnia Judaizmu w Kościele Katolickim. Dn. 15 I 2003 r. w kościele św. Wojciecha podczas chrześcijańsko-żydowskiej medytacji biblijnej nad tekstem 2 Sm 7, 14-15, odczytanym w języku polskim i hebrajskim, słowa Pisma Świętego komentowali: pracownik Katedry, biblista, ks. dr W. Michniewicz i współprzewodniczący Polskiej

Rady Chrześcijan i Żydów dr S. Krajewski. Tego samego dnia w sali kina „Ton” w czasie współorganizowanej przez Katedrę konferencji naukowej nt.: *Przymierze i Miłosierdzie w Tradycji Żydowskiej i Chrześcijańskiej* wygłoszono dwa referaty. Honorowy przewodniczący ICCJ rabin D. Rosen (Jeruzolima, ACJ) podjął temat *Przymierze i Miłosierdzie w tradycji żydowskiej*. Analizując przełom, jaki dokonał się w ciągu ostatnich 40 lat w Kościele katolickim w stosunku do judaizmu, rabin Rosen nazwał proces ten „rewolucją, która nie ma odpowiednika w dziejach ludzkości”. Odnosząc się do hasła tegorocznych Dni Judaizmu (*Bóg zawarł z Izraelem Przymierze Miłosierdzia*) stwierdził, iż „trafia ono w sedno tego, co jest wspólnym dziedzictwem judeochrześcijańskim”. Ks. prof. dr hab. H. Witczyk z KUL w referacie *Przymierze i Miłosierdzie w tradycji chrześcijańskiej* zauważył, że jakkolwiek usprawiedliwienie dokonuje się przez włączenie się w dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, to do zbawienia powołany jest cały Izrael. „Miłosierdzie, jakie Bóg ostatecznie okaże całemu Izraelowi – mówił ks. prof. Witczyk – należy rozumieć jako wydarzenie, w którym mu zostanie objawiona miłość Boga. I będzie to miłość mocniejsza niż grzech nieposłuszeństwa”.

Kolejny Zjazd Paschalny z 26 IV 2003 r. zorganizowany przez Katedrę Teologii Katolickiej odbył się pod hasłem *Dobro wspólne – rodzina*. Konferencja naukowa, w której udział wzięli, oprócz organizatorów, katecheci świeccy i duchowni archidiecezji białostockiej, rozpoczęła się o godz. 9.00 w sali kina „Ton”. Referaty wygłosili pracownicy Katedry. Pierwsze wystąpienie ks. prof. dr hab. J. Zabielskiego poświęcone było sytuacji rodziny w Polsce dziś, referat drugi wygłosił ks. bp prof. dr hab. E. Ozorowski nt.: *Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety*, trzeci ks. dr A. Skreczko nt.: *Troska Kościoła w Polsce o rodzinę po II wojnie światowej*. Pełne teksty referatów zostaną opublikowane.

W dniach 18-21 V 2003 r., pod honorowym patronatem rektora Uniwersytetu w Białymstoku prof. dr hab. M. Gębczyńskiego, odbyła się zorganizowana z inicjatywy Zakładu Językoznawstwa Historycznego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej przy współudziale Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej, Katedry Teologii Katolickiej i Katedry Teologii Prawosławnej międzynarodowa konferencja naukowa nt.: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Literatura. Kultura. Język*. Obrady miały miejsce w sali konferencyjnej Centrum Kultury Prawosławnej oraz w auli Wydziału Filologicznego UwB. Udział w nich wzięli specjaliści nauk humanistycznych i teologicznych z różnych ośrodków akademickich w Polsce, Bułgarii, Rosji i na Białorusi. Konferencję rozpoczęły obrady plenarne, podczas których wygłoszono cztery referaty, wśród nich, pod nieobecność kierownika Katedry Teologii Katolickiej bpa prof. dr hab.

E. Ozorowskiego, odczytano tekst jego wystąpienia pt.: „*Mysterion*” i „*sacramentum*” jako klucz rozumienia kultury Słowian-chrześcijan. Treść referatu wzbudziła duże zainteresowanie obecnych, jednakże z racji wyżej wspomnianych dyskusja nad nim odbyć się nie mogła. Dalsze obrady przebiegały w sekcjach: historii, językoznawstwa, literatury i onomastyki. W pierwszym dniu obrad referaty wygłosili m.in. pracownicy Katedry Teologii Katolickiej: ks. dr W. Michniewicz nt.: *Semityzmy biblijne w Wujkowym przekładzie Pisma Świętego na język polski* (sekcja językoznawstwa) i ks. dr T. Kasabuła nt.: *Drogi przenikania kultury zachodniosłowiańskiej na tereny Rusi Litewskiej w XIII-XIV w.* (sekcja historii). Wszystkie materiały z konferencji ukażą się drukiem. Uczestnicy konferencji z dnia 18 maja wzięli udział we mszy św. odprawianej w kaplicy Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, zwiedzili gmach uczelni i zapoznali się pokrótce z przebiegiem formacji alumnów. Następnego dnia obejrzeli spektakl w wykonaniu alumnów roku trzeciego AWSO pt. *Dzień Sądu*.

Konieczność poszanowania osoby ludzkiej, troska o dobro wspólne i o etyczny wymiar życia społecznego w okresie politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturalnych przemian w Polsce zrodziły potrzebę pogłębionej refleksji nad katolicką nauką społeczną. Znalazły się też u podstaw inicjatywy podjętej przez Katedrę Teologii Katolickiej we współpracy z AWSO i przy współdziałaniu stowarzyszeń i ruchów katolickich Białegostoku o przeprowadzeniu cyklu wykładów otwartych dla osób zainteresowanych problematyką społeczną. W założeniu organizatorów miały one być niejako odpowiedzią na słowa papieża Jana Pawła II wygłoszone w trakcie przemówienia pożegnalnego na lotnisku w Balicach 19 VIII 2002 r.: „Niech zapanuje duch miłosierdzia, bratniej solidarności, zgody i współpracy oraz autentycznej troski o dobro naszej Ojczyzny”. Wykład inauguracyjny nt.: *Człowiek drogą Kościoła* wygłosił 30 X 2002 r. ks. bp prof. dr hab. E. Ozorowski. Zarówno inauguracja, jak też kolejne wykłady miały miejsce w godzinach wieczornych w siedzibie Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w Białymstoku. Cykl wykładów obejmował, obok wykładu inauguracyjnego, siedem wystąpień: 27 XI 2002 r. – posła M. Jurka (*Polska wobec Unii Europejskiej*), 11 XII 2002 r. – ks. bpa dr S. Stefanka (*Rodzina podstawowym dobrem społeczeństwa*), 22 I 2003 r. – ks. prof. dr hab. J. Nagórny (*Moralny problem biedy w Polsce*), 26 II 2003 r. – ks. prof. dr hab. J. Zabielskiego (*Miłosierdzie jako zasada życia społecznego*), 19 III 2003 r. – ks. bp dr P. Jareckiego (*Personalistycznie – chrześcijańska koncepcja integracji europejskiej*), 9 IV 2003 – ks. dr T. Zadykowicza (*Czy może istnieć świat bez wartości?*), 21 V 2003 r. – dr T. Żeleznika (*Czy może istnieć wolność bez prawdy i sprawiedliwości?*). Pełne teksty wykładów są publikowane w postaci zeszytów w serii wydawni-

czej „Biblioteka Wykładów Otwartych z Katolickiej Nauki Społecznej” przez podlaski oddział „Civitas Christiana”. Wysoka frekwencja i duże zainteresowanie środowisk tą inicjatywą skłoniło organizatorów ku decyzji o kontynuowaniu wykładów otwartych także w roku akademickim 2003/2004.

Pracownicy MKTK, jako jednostki naukowo-badawczej w strukturach UwB, podejmują działalność dydaktyczną prowadząc wykłady, ćwiczenia i seminaria naukowe zarówno na UwB, jak też na innych uczelniach. W ramach działalności statutowej i własnej kontynuowali prace badawcze w swoich dziedzinach, organizowali, współorganizowali i uczestniczyli w zjazdach, sympozjach i konferencjach naukowych dotyczących tych dziedzin, które leżą w zakresie ich zainteresowań. Rezultat tej aktywności to dorobek piśmienniczy w postaci druków zwartych i artykułów w czasopismach stricte naukowych i popularnonaukowych, których wykaz, chociaż niepełny, znajduje się na stronie internetowej Katedry. Wykaz publikacji za rok akademicki 2001/2002 zamieszczono też na łamach WKAB (11: 2002, nr 4, s. 270–299). Godnym odnotowania jest fakt, iż ks. dr Adam Skreczko – pracownik Katedry – pomyślnie przeprowadził przewód habilitacyjny na podstawie dysertacji *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*.

Z wolną posuwają się badania nad językiem teologicznym, których zwieńczeniem ma być *Słownik Pojęć Chrześcijańskich*, inicjatywa podjęta przed dwoma laty przez Katedrę.

W roku akademickim 2003/2004 rozpocznie się kolejny rok studiów w powołanym do życia z inicjatywy MKTK Podyplomowym Studium Metodyczno-Katechetycznym przy UwB. Kierownikiem Studium został ks. dr Adam Skreczko, który zajął się stroną organizacyjną tej jednostki dydaktycznej i z powodzeniem koordynuje jej działalność. Kolegium wykładowców stanowią wszyscy pracownicy Katedry oraz pracownicy naukowcy innych środowisk naukowych regionu.

Koordynacji własnych prac badawczych, dyskusji nad aktualnymi pracami Katedry i podejmowaniu inicjatyw naukowych służą comiesięczne spotkania robocze wszystkich pracowników MKTK, prowadzone według porządku ustalanego każdorazowo przez kierownika Katedry.

ks Tadeusz Kasabuła

E. Ozorowski, *Dialogi o Bożym Miłosierdziu*, Białystok 2003

Relacja między osobami najczęściej ma charakter dialogu, co wynika z istoty bytów osobowych. Taki sam charakter przybiera kontakt człowieka z Bogiem, gdyż jest to typowa relacja międzypersonalna. Przedmiotem owego dialogu jest to wszystko, co stanowi i wyraża Boga i człowieka, oraz wszystkie uwarunkowania istnienia i działania Bożego i ludzkiego. Szczególnym przedmiotem i formą działania Bożego *ad extra* jest Jego miłosierdzie. Ono więc stanowi charakterystyczną postać relacji – dialogu Boga z człowiekiem. Można więc powiedzieć, że miłosierdzie to najbliższa i najbardziej człowiekowi potrzebna forma kontaktu z Bogiem – Ojcem Miłosierdzia. Doświadczenie Bożego miłosierdzia w sposób szczególny „dotyka” człowieka w głębi jego jestestwa i pozostawia swoje skutki w danej osobie oraz w jej otoczeniu. Jest to tego rodzaju doświadczenie, że rodzi potrzebę coraz bardziej pogłębionego kontaktu z Bożym Miłosierdziem, gdyż tego domaga się ludzka natura i ziemską kondycją każdego z nas. Doświadczenie Bożego Miłosierdzia udziela się też innym i domaga się świadectwa na zewnątrz. W konsekwencji tworzy się dialog wewnętrzny dialog miłosierdzia między człowiekiem a Bogiem oraz między ludźmi „dotkniętymi” miłosierną miłością Boga.

Utrwaleniem tego rodzaju doświadczeń i opisami owego dialogu zajmowało się wiele osób. Treścią ich refleksji są doświadczenia własne lub przeżycia innych osób. W krąg „literatury miłosierdzia” znakomicie wpisuje się książka ks. bpa prof. Edwarda Ozorowskiego pt. „Dialogi o Bożym Miłosierdziu” [Białystok 2003]. Książka wydana została przez białostockie wydawnictwo *Wybór*, w serii *Biblioteka Miłosierdzia*. Zamieszczone w tytule słowo „dialogi” ukazuje historię powstania tej książki oraz formę wyrażania myśli. Szerzący się kult Bożego Miłosierdzia rodzi potrzebę pogłębienia wiedzy na ten temat, a tym samym chęć zbliżenia do Boga – Ojca Miłosierdzia. Powodowani tą potrzebą, wierni z parafii Chrystusa Króla w Los Angeles (USA) wraz ze swym proboszczem ks. A. Cacciapuoti zwrócili się do ks. bpa E. Ozorowskiego z Białegostoku z szeregiem pytań dotyczących Bożego Miłosierdzia i jego znaczenia w życiu chrześcijan. Ksiądz Biskup, jako profesor teologii

dogmatycznej, w sposób kompetentny odpowiada na te i inne pytania w formie pogłębionej i egzystencjalnie angażującej czytelnika do refleksji. W ten sposób powstała książka, w której odpowiedzi na swoje pytania w tym względzie może znaleźć wiele osób – czytelników omawianych *Dialogów*. Ta „odolna inicjatywa” wiernych wpłynęła na sposób przekazywanych w tej książce treści. Ma ona formę dialogu – rodzaju literackiego, znanego już w starożytności. Autor we *Wstępie* zaznacza, że za stawianym tu pytaniem „może znaleźć się każdy, kto przyjmie je za swoje. Proponowaną odpowiedź może uznać za wystarczającą i przejść od niej do doświadczenia lub starać się ją uzupełnić od siebie” (s. 13). Ta forma przekazu treści godna jest uwagi i podkreślenia, zwłaszcza współcześnie, kiedy wielu ludzi szuka „szybkich” i krótkich odpowiedzi, które mogą być to inspiracją do dalszych poszukiwań i refleksji. Wybierając tę formę ks. bp E. Ozorowski wykazuje dobre zrozumienie mentalności współczesnych ludzi oraz trafnie udziela odpowiedzi na ich oczekiwania. Jest to także zasadna forma refleksji ze względu na podejmowane tu treści – Miłosierdzie Boga. Wprowadzając w ich meritum Autor podkreśla: „Boże Miłosierdzie jest podobne do bezkresnego i niezgłębionego oceanu. Każdy, kto nań wyrusza na łodzi, winien mieć świadomość, że nigdy nie dotrze do brzegu, a kto spuszcza się w jego głębinę, nigdy dna nie osiągnie. Zdobywanie wiedzy o Bożym Miłosierdziu jest obcowaniem z miłosierdziem Boga w świecie” (tamże).

W układzie treści książka podzielona jest na trzy rozdziały: Bóg w swoim Miłosierdziu; kult Bożego Miłosierdzia i uczynki miłosierne. Stanowią one trzy odnośne grupy tematyczne, w których Autor rozważa: miłosierdzie Boże samo w sobie, kult Bożego Miłosierdzia oraz realizację miłosiernej postawy w życiu ludzkim. W pierwszym rozdziale znajdujemy odpowiedzi na następujące pytania: Skąd wiemy, że Bóg jest miłosierny?, Czy trzeba wierzyć w Boże Miłosierdzie?, Dlaczego niektórzy ludzie wzdrygają się przed wiarą w Boże Miłosierdzie?, Czym jest Boże Miłosierdzie?, Co nowego do tematu Miłosierdzia Bożego wniósł Nowy Testament?, Jak należy traktować objawienia prywatne s. Faustyny?, Czy miłosierdzie Boga nie znosi Jego sprawiedliwości?, Jeżeli Bóg jest miłosierny, to dlaczego istnieje piekło? Zestaw tych pytań i odpowiedzi na nie orientuje czytelnika w podstawowych prawdach i problemach dotyczących rozumienia prawdy wiary o Bożym Miłosierdziu, oraz przeżywania tej prawdy w duchu chrześcijańskiej wiary. Postawienie owych pytań i szukanie na nie odpowiedzi pozwala człowiekowi zbliżyć się do Boga jako Ojca Miłosierdzia zarówno przeżywaniu owej relacji tu w życiu ziemskim, jak i w odniesieniu do życia po śmierci. Dobrze się stało, że Autor nie unika tematów szczególnie trudnych, jak na przykład odrzucanie prawdy o miłosierdziu Boga, relacji między sprawiedliwością a miłosierdziem, czy

też wytłumaczenia możliwości istnienia piekła w kontekście Bożego miłosierdzia. Są to problemy bardzo „nośne” w sensie egzystencjalnym, których zrozumienie otwiera człowieka na Boga – Ojca Miłosierdzia. Charakterystyczne i godne uwagi jest też wyjaśnianie tego rodzaju prawd i problemów. Pisząc na przykład o możliwości istnienia w zestawieniu z prawdą o Miłosierdziu Boga bp E. Ozorowski wskazuje na wolną wolę człowieka, której złe wykorzystanie może spowodować znalezienie się poza szczęśliwością z Bogiem. „Stan piekła – czytamy – dla człowieka jest granicą jego samowoli. Człowiek w swej wolności może wznieść się do nieba, ale też stoczyć do piekła.[...] tak wielka jest wolność człowieka. Jest ona zarazem godnością i brzemieniem” (s. 38). Tego rodzaju argumentacja odwołuje się do ludzkiej odpowiedzialności, wskazując na właściwe źródło szczęśliwości wiecznej lub wiecznego potępienia. Jest to bardzo potrzebne współczesnemu człowiekowi eksponującemu własną wolność, a równocześnie jakże często źle jej używającemu. Można powiedzieć, że Autor omawianej książki posługuje się językiem i argumentacją współczesnego personalizmu.

W rozdziale poświęconym kultowi Bożego Miłosierdzia spotykamy odpowiedzi na pytania: Dlaczego mamy czcić Miłosierdzie Boże?; Co jest istotą kultu Miłosierdzia Bożego w Kościele?; Jakie obrzędy liturgiczne w sposób szczególny głoszą Miłosierdzie Boże?; Dlaczego Kościół ustanowił święto Miłosierdzia Bożego?; Co tłumaczy, iż świętem Bożego Miłosierdzia powinna być druga niedziela wielkanocna?; Z jakiego tytułu Kościół czci Maryję jako Matkę Miłosierdzia?; Jaką rolę w kulcie Miłosierdzia Bożego odgrywa obraz Jezusa Miłosiernego?; Czy s. Faustyna poleciła jeszcze inne formy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania są bardzo potrzebne i znaczące w kulcie Miłosierdzia Bożego. Jest to ważne zwłaszcza ze względu na poprawność tego kultu, jak też jego ciągły rozwój. Ks. bp E. Ozorowski wyjaśnia biblijne podstawy tegoż kultu, przytacza i komentuje odpowiednie dokumenty Kościoła w tym względzie, oraz tłumaczy jak należy rozumieć objawienia s. Faustyny, zestawiając je z tekstami ks. Michała Sopoćki, spowiednika s. Faustyny i szczególnego apostoła kultu Miłosierdzia Bożego. Taki układ treści gwarantuje czytelnikowi wiarygodność eklezjalną i merytoryczną, dając tym samym podstawę do rozwoju i kultywowania poprawnych form tego kultu.

Rozdział trzeci poświęcony jest płaszczyźnie moralnej przeżywania Bożego Miłosierdzia. Autor omawianej książki koncentruje się na uczynkach miłosierdzia, stawiając w tym zakresie następujące pytania: Czy Bogu są potrzebne uczynki miłosierdzia?; Czy można odwzajemnić miłosierdziem miłosiernemu Bogu?; Jakimi powinny być uczynki miłosierne?; Czy czynienie miłosierdzia jest tylko indywidualną sprawą człowieka?; Jak Kościół w prze-

szłości czynił miłosierdzie?; Co dziś najbardziej zagraża ludziom?; Jak należy rozumieć słowa Chrystusa: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowiała” (Łk 7, 47)?; W jaki sposób parafia może być wspólnotą miłosierdzia? Lektura odpowiedzi na te pytania pozwala czytelnikowi zrozumieć sens i wartość chrześcijańskiej aktywności, zwanej często działalnością charytatywną. Autor tych odpowiedzi podaje teologiczne podstawy owej działalności, prostuje nie zawsze poprawne rozumienie uczynków miłosierdzia, przestrzega przed fałszywą motywacją w tym względzie, oraz wskazuje na wspólnotowy charakter tychże uczynków. W konsekwencji, znajdujemy tu teologię chrześcijańskiego miłosierdzia „w pigułce”. Jest to bardzo potrzebne zwłaszcza tym, którzy tłumaczą się brakiem czasu na głębszą analizę tych zagadnień, jak też wszystkim „aktywistom” miłosierdzia, choćby w formie wolontariatu. Może trochę szkoda, że zbyt mało uwypuklona została postawa – cnota miłosierdzia, jako utrwalona forma aktywności chrześcijan w tym zakresie. Wprawdzie Autor podkreśla społeczne znaczenie uczynków miłosierdzia, zabrakło jednak – przynajmniej w moim odczuciu – wskazania istoty i potrzeby kształtowania postawy miłosierdzia.

Książkę zamyka *Posłowie* od Wydawcy, *Słowo* kard. J. Fr. Stafforda (w jęz. angielskim i hiszpańskim), tekst *Od Redakcji* oraz *Wstęp* (również w tych dwóch językach obcych). Owe teksty są dobrym uzupełnieniem zasadniczych rozważań. Podkreślają bowiem zainteresowanie przedstawionymi tu treściami oraz umożliwiają korzystanie z nich szerszemu gronu czytelników. Owe teksty sumujące przeprowadzone na kartach całej książki rozważania raz jeszcze ukazują jej charakter i rolę przewodnika po problematyce miłosierdzia. Renesans kultu Bożego miłosierdzia oraz zainteresowanie i zaangażowanie w świadczenie posługi miłosiernej domaga się takich sumarycznych ujęć tej problematyki. Dobrze się stało, że ks. bp E. Ozorowski znając dobrze genezę i uwarunkowania owego renesansu kultu Bożego Miłosierdzia w XX wieku podjął próbę przybliżenia go światu w postaci rozważań omawianej książki. Znając osobiście Sługę Bożego ks. Michała Sopoćko, spowiednika św. Faustyny, Autor *Dialogów o Bożym Miłosierdziu* prowadzi swoje refleksje w kontekście całego splotu zagadnień związanych z objawieniami Miłosiernego Zbawiciela i rozwojem tego kultu. Czytelnikowi gwarantuje to wiarygodność historyczną i merytoryczną podejmowanych zagadnień. Znajdujemy tu wyjaśnienie trudnych ujęć i rozróżnień teologicznych dotyczących objawień i kultu Bożego Miłosierdzia, które Autor – jako profesor teologii dogmatycznej – kompetentnie wyjaśnia i koryguje. Te prawdy wiary i ich egzystencjalne odniesienie dobrze są wkomponowane w problemy współczesnego świata i człowieka, które Ksiądz Biskup – jako Pasterz Kościoła – dobrze zna i rozumie. W sumie omawiana książka stanowi kompendium wiedzy teo-

logicznej na temat Bożego Miłosierdzia oraz naśladowania Jego w życiu każdego człowieka. Na podkreślenie zasługuje także strona formalna *Dialogów o Bożym Miłosierdziu*. Do lektury tej książki zachęca „sympatyczna” – zewnętrzna i wewnętrzna – szata graficzna autorstwa D. Grozdewa. Trafne merytorycznie rysunki dobrze uzupełniają prowadzone przez Autora tekstu rozważania i opisy historycznych faktów. Cennym uzupełnieniem są też zamieszczone zdjęcia, dokumentujące analizy objawień Bożego Miłosierdzia.

Wyrażając uznanie Autorowi za pomysł napisania tej książki i jej merytoryczną zawartość, z radością można ją polecić wszystkim zainteresowanym podejmowanymi tam zagadnieniami. Należy żywić uzasadnioną nadzieję, że lektura tej książki przyczyni się do chwały Boga poprzez rozwój kultu Bożego Miłosierdzia, wzbogaci czytelnika głębią treści tam zawartych oraz przysporzy dobra w postaci zaktywizowania miłosierdzia we współczesnym świecie.

Ks. Józef Zabielski

A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, ss. 610.

Rodzina stanowi jedną z podstawowych trosk Kościoła. Wyraża się to w wielu i różnorodnych formach służby rodzinie. Podyktowane jest to misją i celem istnienia Kościoła, oraz istotą i znaczeniem rodziny w życiu każdego człowieka. „Kościół – uczy Jan Paweł II – świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaoferować pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni; tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy; i tym, którzy niesłusznie napotykać na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny. Podtrzymując pierwszych, oświecając drugich i wspierając tych, którym stwarzane bywają trudności, Kościół pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny” (Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”, 1).

Tę troskę o rodzinę Kościół przejawiał w każdym okresie swoich dziejów i w każdym środowisku swego istnienia. Szczególną postawę troski wykazują Kościoły lokalne i w szczególnych okresach swoich dziejów. Także Kościół w Polsce na przestrzeni swoich dziejów wielokrotnie dowiódł wielkiego zainteresowania i zatroskania o rodzinę. Do takiego szczególnego okresu i okoliczności zaliczyć należy czas po drugiej wojnie światowej, kiedy Ojczyzna nasza, a wraz z nią rodziny, przeżywała okres wielkiej próby wierności Bogu i sobie. W tym czasie – na początku drugiej połowy XX wieku – Kościół polski rozpoczął przygotowania do swego Milenium – tysiąclecia Chrztu Polski. Czas owych szczególnych przygotowań stanowi tzw. Wielka Nowenna (1957–1966). Wśród różnych form przeżywania owej Nowenny wyróżnia się troska Kościoła o rodzinę. Temu zagadnieniu poświęcił swą książkę ks. Adam Skreczko. Książka nosi tytuł: *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002. Stanowi ona jego rozprawę habilitacyjną z zakresu teologii pastoralnej, o czym informuje podtytuł.

Treść książki, licząca 610 stron druku, podzielona została na trzy części, poprzedzone *Wstępem*. Część pierwsza, zatytułowana jest: „Sytuacja małżeństw i rodzin w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny”. Poświęcona została analizie uwarunkowań życia i rozwoju wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w Polsce w omawianym okresie. Jest to swoista diagnoza przedmiotu badań, źródłowo oparta nie na badaniach empirycznych, ale na dokumentach – teologicznych i innych – obrazujących sytuację badanego okresu pod kątem funkcjonowania rodziny. Zagadnienia zostały ukazane poprzez analizę dwóch kontekstów życia polskich małżeństw i rodzin: społeczno-politycznego (rozd. I) i eklezjalnego (rozd. II). W części drugiej podjęty został „Doktrynalny wymiar troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę”. Autor po ogólnym scharakteryzowaniu nauczania biskupiego (rozd. I), ukazał: teologię małżeństwa – miłość, istotę małżeństwa chrześcijańskiego, jego cele i przymiot (rozd. II) oraz teologię rodziny – jako Kościoła domowego, odwzorowania Rodziny Nazaretańskiej, miejsca uświęcenia i wychowania, jak też odniesień do narodu i państwa (rozd. III). Część trzecia nosi tytuł: „Duszpasterski wymiar troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę”. Tutaj – również w trzech rozdziałach – Autor kolejno omawia następujące formy troski polskiego Kościoła o wspólnotę małżeńsko-rodzinną: duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo dzieci i młodzieży, oraz inne – stanowe, charytatywne, trzeźwościowe, pielgrzymkowe, włączając w to także synody diecezjalne. Całość analiz zwieńczona jest Zakończeniem, z podaniem wykazu bibliografii, aneksów oraz streszczeń w języku włoskim i angielskim.

Omawiana rozprawa merytorycznie i źródłowo dotyczy Wielkiej Nowenny, która była okresem dziewięcioletniej wyteżonej pracy duszpasterskiej polskiego Kościoła. Była ona przygotowaniem do uroczystych obchodów milenijnych w roku 1966. Wielka Nowenna stanowiła pierwszy integralny – o zasięgu ogólnopolskim – program duszpasterski, obejmujący wszystkie dziedziny duszpasterstwa. Jego celem było ożywienie życia religijno-moralnego Polaków w skali całego kraju. Ks. A. Skreczko wykazał, że wśród wielu innych zagadnień omawiana Nowenna była okresem szczególnej mobilizacji sił i intensywnej działalności polskiego Kościoła katolickiego na rzecz małżeństwa i rodziny. Wtedy to bowiem polscy biskupi, a wraz z nimi inni duszpasterze, małżeństwo i rodzinę uczynili priorytetem całego duszpasterstwa, sądząc, że walkę o ocalenie wiary polskiego narodu należy rozpocząć i skupić na pomocy rodzinie.

Omawianą rozprawę ks. A. Skreczko w moim przekonaniu charakteryzują dwa – oprócz wielu innych – szczególne walory. Od strony społeczno-historycznej stanowi ona monograficzną analizę sytuacji polskiej rodziny i Kościoła po drugiej wojnie światowej, co zasługuje na szczególne podkre-

ślenie. Czasowo – zgodnie z założeniem – Autor koncentruje się na okresie Wielkiej Nowenny, czyli na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Sięga jednak do czasów poprzednich, jak też prognostycznie wskazuje na skutki owej Nowenny. Poświęcony temu rozdział pierwszy zawiera dobrą analizę stosunków państwo-Kościół katolicki w polskiej rzeczywistości polityczno-społecznej w latach 1945-1966. Opisując model małżeństwa i rodziny propagowany przez polskie państwo tego czasu ks. A. Skreczko podkreśla: „Państwo promowało laicki model małżeństwa i rodziny. W wyniku ścierania się tego stanowiska z kościelnym upowszechniły się w świadomości szerokich rzesz społeczeństwa przeciwstawne modele życia małżeńskiego i rodzinnego” (s. 37). Szczególnym wyrazem tego „państwowego modelu” były rozwody, zagrożenia demograficzne przez sztuczne poronienia i antykoncepcję, zawodowa aktywizacja kobiet, co w sumie negatywnie wpływało na podstawowe funkcje rodziny. Należy pamiętać, że ten „model” życia wspólnoty małżeńsko-rodzinnej został utrwalony i dzisiaj – w zmienionych uwarunkowaniach i postaciach – trwa. Tym zagrożeniom miała się przeciwstawić kościelna koncepcja małżeństwa i rodziny, wypracowana w polskim Kościele w okresie Wielkiej Nowenny, realizowana w różnych formach działalności duszpasterskiej. W swej warstwie systematycznej jawi się ona jako pogłębiona merytorycznie teologia małżeństwa i rodziny. Lektura książki ks. A. Skreczko ukazuje, że jest to teologia małżeństwa i rodziny głęboka merytorycznie, dobrze osadzona w kontekście eklezjalnym, co gwarantuje jej doktrynalną wiarygodność. W prezentowanej tu teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej uwzględnione zostały realia życia współczesnego człowieka, z podkreśleniem personalizmu ujęcia całości. Mając na względzie czas, kiedy polscy biskupi wypracowali ten teologiczno-pastoralny model wspólnoty małżeńsko-rodzinnej – przed Vaticanum II – należy podkreślić trafne ujęcie zagadnienia, co znalazło swe odbicie w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Bez obawy błędu można tu mówić o specyficznym polskiej teologii małżeństwa i rodziny oraz pastoralnej koncepcji wcielania jej w życie. Ks. A. Skreczko skrupulatnie to przeanalizował, ukazując w sposób kompetentny od strony merytorycznej oraz logicznie zwięzły i jasny w odbiorze dla czytelnika, także nie mającego teologicznego przygotowania. W tym widać drugi szczególnie walor omawianej rozprawy.

Kompetencję Autora oraz doktrynalną wiarygodność analiz i wniosków omawianej książki ukazuje jej baza źródłowa. Imponuje już w swej zewnętrznej postaci: bibliografia zamieszczona na końcu rozprawy, łącznie z literaturą podstawową i pomocniczą, spisana jest na 45 stronach tekstu. Ks. A. Skreczko, badając nauczanie polskich biskupów dotyczące małżeństwa i rodziny w okresie dziewięcioletniej Wielkiej Nowenny, dotarł nie tylko do nauczania

oficjalnego w postaci listów pasterskich, odezwo czy deklaracji, ale też do znaczących w tym temacie kazań i okazjonalnych przemówień, jak też do odnośnych artykułów ich autorstwa. Gromadząc ten materiał źródłowy Autor przeprowadził kwerendę w urzędowych pismach kurii diecezjalnych, wydawanych w badanym przez niego okresie. W trosce o badawczą wiarygodność ks. A. Skreczko wymienione teksty źródłowe uzupełnił materiałami archiwalnymi, co jeszcze bardziej wzmacnia doktrynalno-eklezyjalne znaczenie jego rozprawy. Na podkreślenie zasługuje szczególne wykorzystanie publicznych enuncjacji Ks. Prymasa St. Wyszyńskiego na temat małżeństwa i rodziny, zachowanych w formie autoryzowanych maszynopisów w Instytucie Prymasowskim w Warszawie. Książd Prymas był inspiratorem, głównym autorem i wykonawcą Wielkiej Nowenny. Można więc mówić o prymasowskiej koncepcji – wizji małżeństwa i rodziny, która w kontekście uwarunkowań polskich jawi się jako wyjątkowo dojrzała i interesująca.

Rozprawa ks. A. Skreczko jest pracą z zakresu teologii pastoralnej i taki charakter został zachowany w całości jej analiz i wniosków. Podjęty z tego punktu widzenia problem małżeństwa i rodziny został zaprezentowany w sposób kompetentny, dobrze „osadzony” źródłowo i merytorycznie pogłębiony. W konsekwencji mamy wartościową monografię ukazującą jeden z najważniejszych okresów życia polskiego Kościoła drugiej połowy dwudziestego wieku, duszpastersko zaangażowanego w ratowanie i rozwój wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. „Okres Wielkiej Nowenny – konstatuje Autor rozprawy – był czasem tworzenia duszpasterstwa małżeństw i rodzin w Polsce. Biskupi polscy w okresie trwania Wielkiej Nowenny traktowali duszpasterstwo rodzin jako ‘palącą potrzebę naszych czasów’ wobec zmiany form życia rodzinnego, trudności bytowo-wychowawczych i postępującego zaniku pierwiastków nadprzyrodzonych w życiu rodzinnym.[...] Biskupi starali się przywracać rodzinie jej eklezyjalną i duszpasterską rangę” (s. 518). Wymienione tu uwarunkowania i zagrożenia rodziny trwają – a nawet powiększają się – do dzisiaj. Stąd też ówczesna teologiczno-eklezyjalna wizja rodziny oraz wypracowane wtedy metody duszpasterstwa rodzin zachowują swą aktualność do dzisiaj. W tym też zawiera się szczególna wartość i aktualność rozprawy ks. A. Skreczko. Mogą i powinni sięgać do niej zarówno zajmujący się duszpasterstwem małżeństw i rodzin, jak też przygotowujący się do życia małżeńskiego i rodzinnego oraz małżonkowie i rodzice. Tym osobom oraz wszystkim zainteresowanym tego rodzaju problematyką, ową książkę z całym przekonaniem polecam.

ks Józef Zabielski

Lietuvos istorijos šaltiniai, t. VI, Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio kauno dekanato vizitacija 1782 m., oprac. Vytautas Jogėla, Katalikų Akademija, Vilnius 2001, ss. 943+XVI.

(Źródła do dziejów Litwy, t. VI, Wizytacja dekanatu kowieńskiego z 1782 r. przeprowadzona przez biskupa Ignacego Jakuba Massalskiego, oprac. Vytautas Jogėla, Katalikų Akademija, Vilnius 2001, ss. 943+XVI).

Nie ma potrzeby dowodzić, jak cenny w badaniach nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego jest zasób materiału źródłowego zgromadzony w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Litwy w Wilnie. Dla poznania dziejów Kościoła katolickiego na tych terenach szczególnie wartościowe są zespoły archiwalne zawierające akta kancelarii biskupów wileńskich skatalogowane w fondzie 694 (F694) i akta konsystorza generalnego wileńskiego określone fondem 604 (F604). Dobrze się zatem stało, że komitet redakcyjny serii *Fontes Historiae Lituaniae* pracujący pod kierunkiem biskupa Jonasa Boruty (SJ) po ten materiał źródłowy sięga, udostępniając go szerszemu kręgowi zainteresowanych poprzez jego fachowe opracowanie i publikację. Śledząc kolejne tomy tej serii z niemałą satysfakcją powitano na księgarskim rynku tom szósty *Fontes*, zawierający materiał stanowiący bazę źródłową w badaniach nad rekonstrukcją dziejów podstawowych jednostek administracji kościelnej – parafii. Materiał źródłowy tu zamieszczony, niezwykle starannie opracowany przez Vytautasa Jogailę, stanowią akta wizytacji kanonicznej dekanatu kowieńskiego przeprowadzonej z polecenia biskupa wileńskiego Ignacego Jakuba Massalskiego w roku 1782 przez kanonika inflanckiego i dziekana kowieńskiego ks. Franciszka Frąckiewicza określone sygnaturą F694-I-3491. W drugiej części recenzowanej edycji zawarte są topograficzne opisy parafii tegoż dekanatu z 1784 r., który to materiał w końcu XVIII w. posłużył do realizacji ogólnokrajowego dzieła kartograficznego – opracowania ziem Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Skatalogowane one zostały w tymże samym archiwum pod starą sygnaturą SA 19247.

Obowiązek kanonicznych wizytacji parafii nałożony na biskupów diecezjalnych przez sobór trydencki był jednym z głównych ich zadań jako rządców diecezji. Ordynariusz winien je odbywać osobiście lub, w przypadku uzasadnionej przeszkody, przez wyznaczonych do tego celu, wyposażonych w odpowiednie uprawnienia, wizytatorów.

Wizytacja kanoniczna z roku 1782 była w dziejach diecezji wileńskiej wydarzeniem dość wyjątkowym. Na jej specyficzny charakter złożyło się kilka okoliczności, które przy dotychczas odprawianych wizytacjach nie miały miejsca. Biskup Massalski od chwili objęcia katedry wileńskiej w 1762 r. miał świadomość faktu, że skuteczność pasterskich wizytacji jest w zasadniczej mierze uwarunkowana należytym, wcześniejszym przygotowaniem nie tylko wizytowanej placówki, ale też samego wizytatora. By zatem wizytacja generalna spełniła swe funkcje i przyniosła oczekiwane rezultaty, biskup lub duchowny przez niego delegowany, przed jej podjęciem powinien zdobyć o wizytowanej placówce, zwłaszcza gdy była tam prowadzona *cura animarum*, pewne, przynajmniej podstawowe, informacje. Biskup Massalski gromadził je, posługując się metodą ankiet, dość popularną i stosowaną w drugiej połowie XVIII stulecia przez niektórych rządców diecezji. Ich wyniki stanowiły nieocenioną pomoc przy podejmowanych wizytacjach generalnych diecezji, jako że zebrany w ten sposób materiał dawał dość dobre rozeznanie aktualnego stanu każdej parafii.

Wizytację z roku 1782 poprzedziło rozpisanie takiej właśnie ankiety. Jej formularz opracowany na początku 1775 r. i ogłoszony 15 V tego roku zawierał 88 szczegółowych pytań ujętych w siedem bloków tematycznych. Odpowiedź na nie dawała biskupowi przejrzysty, całościowy obraz wszystkich beneficjów parafialnych w diecezji. Wizytatorzy zatem, rozpoczynając swe dzieło, wyposażeni byli w dość skuteczny instrument, oraz posiadali wiedzę umożliwiającą łatwe i sprawne wejście w całokształt funkcjonowania każdej parafii. Rok 1781 był w ogóle przełomowy w organizacji wizytacji kanonicznych. Mocą rozporządzenia z 31 X tego roku biskup Massalski, zrażony nieskutecznością odbywanych dotąd kongregacji dekanalnych, zawiesił ich zwoltywanie, zapowiadając jednocześnie, iż ich zadania przejmą odtąd wizytacje dekanalne. Z tej okazji kancelarię biskupią opuścił 26 II 1782 r. specjalny, skierowany do dziekanów, list okólny, zawierający instrukcję, według której owe wizytacje należało odprawiać. Nie znana jest treść tego pisma, jednakże pierwsza wizytacja odbyta według jej wskazań, właśnie w roku 1782, wyraźnie wskazuje, iż wizytacjom dziekańskim wyznaczono odtąd w zarządzie diecezji zadania istotowo różne od tych, jakie dotąd spełniały. Wszystko wskazuje na to, iż nadano im rangę wizytacji generalnych, zaś dziekanom przyznano kompetencje, a może i urząd wizytatorów generalnych na teren ich dekanatów.

Według dołączonej do listu z 1782 r. instrukcji dziekan winien przeprowadzić wizytację osobiście. Zaznaczono tu wyraźnie, że niedopuszczalne są sytuacje, w których dziekan, pragnąc ująć sobie pracy, przybierałby do pomocy niektórych spośród podległych wizytacji beneficjatorów. Zaznaczono też wyraźnie, by wizytator nie ważył się zlecać wizytacji któremukolwiek z duchownych swego dekanatu. Biskup przypomniał też, że to proboszcz wizytowanej parafii, a nie komendarz, winien podejmować dziekana, on też, a nie jego zastępca, miał podczas wizytacji być do dyspozycji wizytatora i na jego pytania odpowiadać osobiście. Ponieważ zaplanowane na tak dużą skalę przedsięwzięcie wymagało przygotowania zarówno beneficjum, jak też poszczególnych, objętych nią duchownych, Massalski zalecił dziekanom, by nie zwlekając, wkrótce po otrzymaniu niniejszego pisma rozesłali do poszczególnych parafii *litterae innotescentiales* z dokładnym określeniem terminu wizytacji.

Dziekanowi podczas wizytacji towarzyszył pisarz, którego zadaniem było sporządzanie pod dyktando wizytatora akt wizytacji. Był nim zwykle jeden z bardziej biegłych w kaligrafii duchownych wizytowanego dekanatu. Biskup Massalski dopuszczał tu wyjątki i zezwalał dziekanowi na zatrudnienie w roli pisarza osoby świeckiej, z zastrzeżeniem jednak, „aby ta okoliczność nie sprawiła sprawiedliwego w duchownych nieukontentowania”. Wynagrodzenie pisarza zgodnie z obowiązującą taryfą było obowiązkiem proboszcza.

Dziekani w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII stulecia wizytacje przeprowadzali i ich akta sporządzali według ściśle określonego porządku ustalonego przez kancelarię biskupią i zawartego w formularzu wizytacyjnym, zwanym modeluszem. Formularz wizytacji nie był czymś stałym, jego układ i treść, w zależności od potrzeb ujawnionych podczas kolejnych wizytacji, ulegał zmianie. Audytor kancelarii biskupa Massalskiego ks. Antoni Kruszewski skrupulatnie dbał, by informacje, jakie za pośrednictwem dziekanów w wyniku wizytacji docierały do rządcy diecezji, odzwierciedlały aktualny stan beneficjów. Modelusze zatem były dziełem szefa kancelarii biskupiej. On to, opierając się na dokładnie analizowanym materiale, jaki dostarczały poprzednie wizytacje, co pewien czas opracowywał nowy wariant formularza wizytacyjnego. Żaden z wizytatorów nie miał prawa rozpocząć wizytacji, zanim nowo opracowany modelusz nie dotarł do jego rąk.

Formularz wizytacji wydany w kancelarii zadwornej w 1782 r. zawierał 27 punktów. Miały one charakter pytań, a rzetelna odpowiedź na wszystkie zawarte tam kwestie dawała całościowy obraz parafii, uwzględniający wszystkie aspekty jej funkcjonowania.

Akta wizytacji sporządzone zgodnie z nakazem Biskupa w dwóch egzemplarzach, pisane starannym, czytelnym pismem, każdy z beneficjatorów

miał obowiązek na własny koszt oprawić, zostawiwszy na końcu do dyspozycji wizytatora kilka kart czystych. Tutaj, po odprawieniu wizytacji i introligowaniu akt, dziekan umieszczał swoje uwagi. Miał zatem obowiązek nie tylko podkreślić zasługi i cnoty plebana, ale przede wszystkim winien sumiennie opisać wszystkie zauważone w parafii nieprawidłowości, braki i zaniedbania. Po dokonaniu tych czynności jeden z egzemplarzy akt wizytacji dziekan przysyłał do kancelarii zadwornej, gdzie uprawnieni do tego urzędnicy (wydaje się, że czynił to zwykle sam audytor) całą dokumentację wnikliwie przeglądali. Jeżeli zachodziła taka potrzeba nanosili poprawki i umieszczali uwagi, po czym przedstawiali biskupowi do wglądu celem uzyskania aprobaty. Tak sporządzony dekret reformacyjny przysyłało wizytatorowi-diekanowi, skąd trafiał on do zainteresowanego proboszcza. Uwagi powizytacyjne zatem były wspólnym dziełem bezpośredniego wizytatora parafii, czyli miejscowego dziekana, kancelarii zadwornej i czasami samego Biskupa. W ten sposób w ciągu jednego 1782 r. wizytacją objęto wszystkie parafie diecezji, z wyjątkiem tej części, która wskutek pierwszego rozbioru kraju została oderwana od Rzeczypospolitej.

Akta wizytacji tego okresu zgodnie z zarządzeniem Biskupa z 1782 r. pisano po polsku. Massalski motywując swoją decyzję w tej sprawie, we wspomnianej instrukcji pisał: „Lubo zwyczaj dany przepisuje, by akta wizyty w łacińskim języku były opisane, że jednak dokonanie tak wielkiego dzieła może być dla niektórych w tej mierze nader trudnym, przeto [...] użyj W. Pan narodowego języka”.

W 1782 r. wizytację przeprowadzono we wszystkich parafiach dekanatu kowieńskiego. Liczył on wówczas 19 parafii, z których dwie (Wysoki Dwór i Poporcie) obsługiwali dominikanie, pozostałe administrowali duchowni diecezjalni, spośród których 16 posiadało ważne nominacje. Nie obsadzona była jedynie parafia w Wendziagole. Na terenie dekanatu, nie licząc zakonników, pracowało w 19 parafiach i jednej filii (Birsztany w parafii Preny) 40 duchownych. Obsługiwali oni ponadto 27 kaplic publicznych i prywatnych. Średnia wieku beneficjantów była dość niska. Najmłodszy wiekiem proboszcz, rządcą parafii Stokliszki, miał zaledwie 32 lata, najstarszy, z Rumszyszek – 68. Siedmiu proboszczów było w wieku 30-40 lat. Największe pod względem liczby wiernych były parafie w Prenach (9287 wiernych) i w Kownie (4395), najmniejszą była parafia w Giegużynie (785). Dekanat kowieński był dość jednolity pod względem wyznaniowym i narodowościowym. Zdecydowanie dominującą grupą wyznaniową byli katolicy – łacinnicy (39278 wiernych sposobnych do przyjmowania sakramentów świętych). Zdecydowanie mniej było protestantów (757, z czego w Kownie ok. 500) i prawosławnych (286). Akta wizytacji nie zawierają danych dotyczących katolików obrządku wschodnie-

go. Pod względem narodowościowym przewagę stanowili Litwini, stąd kazania i katechezy głoszone zarówno po polsku, jak i po litewsku. Terytorium dekanatu kowieńskiego zamieszkiwało według wizytacji z 1782 r. 10264 Żydów, najwięcej w Kownie (3356) i Prenach (3254). Mniej liczną grupę narodowościową stanowili Tatarzy (188) i Cyganie (25).

Akta wszystkich wizytacji oprawiono w jedną księgę o formacie 22,3 x 36 cm w kolejności ich napływania. Wszystkie je sporządzono w 1782 r. z wyjątkiem akt wizytacji parafii Giegużyn, której akta pochodzą z 1784 r. Domyślać się można, że z powodu braku akt z 1782 r. do kompletu dołączono tu akta wizytacji tej parafii z okresu późniejszego. Całość akt jest sporządzona tą samą ręką, jedynie gdzieniegdzie pojawiają się krótkie uzupełnienia, poprawki i formuła zatwierdzenia treści sporządzone przez dziekana kowieńskiego. Sześć kompletów akt zaopatrzonych jest w podpis dziekana, pozostałe go nie posiadają.

Druga część recenzowanej edycji obejmuje krytycznie opracowane i wydane drukiem wspomniane topograficzne opisy parafii dekanatu kowieńskiego z roku 1784. Poza faktem, iż materiał ten dotyczy terytorium tego samego dekanatu, i ta okoliczność oraz że w zasadzie inicjatorem bezpośrednim obu przedsięwzięć był biskup wileński, zaś wykonawcami dziekan kowieński i współpracujący z nim proboszczowie, obu inicjatyw nic poza tym nie łączy. Bo też cel, jaki przyświecał inicjatorom tego dzieła, był zupełnie różny. W przypadku wizytacji chodziło o poznanie i kontrolę stanu parafii, celem bardziej efektywnego nimi zarządzania. Opis topograficzny tej samej parafii sporządzany był dla celów czysto świeckich, a wyniki w postaci dokładnych opisów terenów parafii posłużyć miały nigdy niezrealizowanemu dziełu sporządzenia dokładnej mapy ziem koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Niemniej zamieszczenie tu tego materiału cieszy, gdyż wydobywa na światło dzienne archiwalia niezwykle cenne, bo rejestrujące topograficzny i geograficzny stan części diecezji, który dawno uległ zmianie. Zmienił się bezpowrotnie układ miejscowości, zmieniły się granice jednostek administracji kościelnej i państwowej, zmianie uległy też kierunki i znaczenie ciągów komunikacyjnych, ewoluowały elementy ukształtowania powierzchni i cały szereg szczegółów topograficznych tu uwiecznionych. Jest to materiał dla historyków – kartografów wręcz bezcenny, niezwykle pomocny przy opracowaniu atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce, nad którym prace trwają już od kilkadziesiąt lat. Zdziwiająca jest tempo, jakie Massalski narzucił swym współpracownikom w terenie – dziekanom. Rozporządzenie w sprawie topograficznego opisu parafii wszystkich dekanatów, bądź ich części pozostałych w granicach Rzeczypospolitej po pierwszym rozbiórce kraju, wydał biskup 27 IV 1784 r. i tym samym pismem zobowiązał dziekanów do dostar-

czenia żądanych danych w terminie do 15 VIII tego roku, tak, by 1 IX znalazły się w kancelarii biskupiej w Wilnie. Jakkolwiek jedynie nieliczni dziekani wywiązali się z tego zadania wznaczonym terminie, pozostali zaś, urągając po cichu na takie pomysły swego pasterza, nadsyłałi zebrany materiał z większym, bądź mniejszym opóźnieniem, całość w zasadzie miał biskup wileński do dyspozycji jeszcze przed sezonem wakacyjnym roku 1785.

Zebrany materiał dotyczącego dekanatu kowieńskiego obejmuje 22 parafie. Poszczególne opisy topograficzne napisane w języku polskim jednokowym, czytelnym charakterem pisma, oprawiono w jedną księgę o wymiarach 22,5 x 34,4 cm w takiej kolejności, w jakiej napływały do kancelarii biskupa wileńskiego. W tym miejscu musi zrodzić się pytanie o różnice pomiędzy obydwojma znajdującymi się w recenzowanym dziele zestawieniami w kwestii liczby parafii tego samego dekanatu. Wykaz z 1784 r. zawiera ich bowiem o trzy więcej, niż ten sprzed dwóch lat, gdzie nie znajdujemy takich parafii, jak Łabunów (Labūnava), Kozakiszi (Kazokiškės) i Mariampol (Marijampolė). Co do dwóch pierwszych sytuacja wydaje się dość klarowna: Łabunów jako parafia zaistniała dopiero w 1783 r., zaś Kozakiszi to filia parafii Poporcie, tu potraktowana jako osobna jednostka administracji kościelnej. Czy Mariampol położony w sąsiednim dekanacie olwickim na krótko znalazł się w granicach dekanatu kowieńskiego, czy też dokumentacja dotycząca tej parafii włączona została do księgi omyłkowo – trudno powiedzieć.

Materiały archiwalne wydane drukiem w tomie szóstym *Fontes Historiae Lituaniae*, przygotowano do druku posługując się *Instrukcją wydawniczą dla nowożytnych źródeł dziejowych* oraz uwzględniając praktykę wydawniczą stosowaną obecnie w Polsce i na Litwie.

By ułatwić korzystanie z tekstu, wprowadzono doń nowe akapity, niektóre dane statystyczne ujęto w kolumny i tabele, czego nie zawiera tekst oryginału. Słowa, które w oryginale są wyszczególnione wielkimi literami lub podkreślone wydrukowano tu czcionką rozstrzeloną. Nawiasy półokrągłe pozostawiono zgodnie z tekstem oryginału, wprowadzono natomiast nawiasy kwadratowe, zawierające, pochodzące od wydawcy, uzupełnienia tekstu lub jego wyjaśnienia. W stosunku do tekstu oryginalnego uwspółcześniono pisownię i podano ją według obecnie obowiązujących zasad, zachowując jednak specyficzną oryginalność języka staropolskiego. Interpunkcję oraz stosowanie wielkich i małych liter zmieniono, dostosowując ją do obecnie obowiązujących zasad. W partiach tekstu tego wymagających poprawiono składnię, zwracając uwagę, by nie zmienić sensu zdania. Aparat krytyczny wydania zastosowano według wskazań *Instrukcji*.

Publikację źródeł poprzedza przedmowa i wstęp autorstwa V. Jogaiły oraz opis rękopisów i omówienie zasad przygotowania do druku sporządzone przez

R. Firkovičiusa. Cennym uzupełnieniem jest słowniczek rzadziej używanych pojęć z zakresu liturgii oraz indeks imion własnych i indeks nazw miejscowości.

Na uwagę zasługuje fachowość i kompetencja wydawcy publikacji, co zważywszy na jego wysokie kwalifikacje i niemałe doświadczenie w opracowywaniu źródeł historycznych, wydaje się być oczywiste. Uderza żelazna konsekwencja w stosowaniu raz przyjętych zasad krytycznego opracowania tekstów. Ze względów praktycznych niezwykle cennym zabiegiem jest umieszczenie paralelnie na stronicach rozkładowych tekstu w języku oryginalnym (polskim) na karcie lewej i jego tłumaczenia na język litewski na karcie prawej. Przyjęcie tej zasady poszerza wydatnie krąg potencjalnych osób korzystających z udostępnionego tu materiału archiwalnego i pozwala na porównanie oryginału z jego tłumaczeniem.

Pozostaje jedynie wyrazić życzenie i nadzieję, by tak cenna i potrzebna nauce publikacja doczekała się kontynuacji w postaci opracowania i wydania drukiem wizytacji generalnych dziekańskich parafii pozostałych dekanatów diecezji wileńskiej z roku 1782, a także późniejszych, mianowicie z lat 1783–1791. Domaga się tego dobro nauki, potrzebuje historiografia.

ks Tadeusz Kasabuła

Gerald O`Collins, Edward Farrugia, *Leksykon pojęć kościelnych i teologicznych*, przełożyli ks. Jan Ożóg SJ, Barbara Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002

W ciągu ostatnich trzydziestu lat program badań teologicznych został bardzo wzbogacony. Nowe wyzwania jawiące się przed teologami zmuszają do stosowania jednoznacznych pojęć. Zmiany, rozwój i nowa różnorodność tematyczna stworzyły problemy językowe — dla tych zwłaszcza, którzy rozpoczynają studiowanie teologii. Studenci mogą nie rozumieć znaczenia ważnych, a nawet podstawowych terminów teologicznych.

Z pomocą w tej sytuacji przyjść może zwięzły słownik pojęć teologicznych, który nie proponuje jakiegos systemu, lecz po prostu wyjaśnia wyrazy i zwroty kluczowe, używane w teologii współczesnej. Ukazała się taka właśnie książka w roku 2002, wydana przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy a zatytułowana: *Leksykon pojęć kościelnych i teologicznych*. Jest ona drugim, zmienionym i poszerzonym wydaniem *Zwięzłego Słownika Teologicznego*, który także w Wydawnictwie WAM ukazał się w roku 1993. Ukazująca się obecnie książka wychodzi w bardzo dogodnej do korzystania formie zarówno w kwestii do formatu, jak i sposobu wydania w plastikowej oprawie.

Leksykon może okazać się bardzo pożyteczny ze względu na swoją poręczność jak też dużą ilość haseł (1134) z różnych dziedzin wiedzy teologicznej, nauki o Kościele i historii Kościoła. Hasła opracowane zostały starannie przez autorów: Geralda O`Collinsa i Edwarda Farrugia i przetłumaczone na język polski przez ks. Jana Ożoga SJ i Barbarę Żak. W sposób zwięzły podają najważniejsze wiadomości bez odnośników do bibliografii, ale z licznymi odsyłaczami do tematów pokrewnych. Włączone zostały do leksykonu niektóre terminy biblijne, katechetyczne, etyczne, historyczne, liturgiczne i filozoficzne, z którymi studenci teologii wcześniej czy później się spotkają. Chociaż leksykon adresowany jest przez autorów przede wszystkim do ludzi Zachodu (szczególnie do katolików rzymskich), wzrastające kontakty z chrze-

ścijaństwem wschodnim zachęciły ich do dodania niektórych terminów teologii Wschodu.

Otrzymujemy zatem podręczną pomoc, z którą łatwo jest nawet podróżować i mieć ją w różnych okolicznościach, w których zachodzi potrzeba wyjaśnienia pewnych spraw bez ich głębszego studiowania. Do tego służą potężne słowniki i encyklopedie, znajdujące się jednak raczej na półkach bibliotecznych i wymagające pewnego wysiłku dla przebrnięcia przez gęsty las wiadomości. Mają one swoje niezastąpione znaczenie przy studiowaniu zagadnień naukowych, ale obok nich potrzeba takiego zwięzłego leksykonu, który przypomni nieodzowne wiadomości, pozwoli uściślić treść opracowywanych publikacji, doraźnie pomoże studiującemu, będzie użyteczny dla tłumaczy, zwłaszcza dzięki indeksom.

Wielokrotnie spotykamy się w różnego rodzaju wypowiedziach publicznych i publikacjach, zwłaszcza prasowych, z rażącymi błędami w odniesieniu do wielu podstawowych spraw religijnych i kościelnych. Wszystkim tym, którzy chcieliby uczciwie informować, a może brak im dostatecznych wiadomości, ten leksykon może służyć pomocą. Nie przemęczy ich dociekanie prawdy w obszernych źródłach, a ich wypowiedzi staną się poprawne, w pełni informujące, a nie wzbudzające politowania nad bezradnością w dziedzinie religijnej. Prawda była bowiem pomijana przy studiach, a także wypaczana w swym znaczeniu i teraz to tak często odbija się brakiem wiedzy lub brakiem orientacji w zagadnieniach. Temu można jednak zaradzić, trzeba tylko wiedzieć, gdzie sięgnąć. Otóż recenzowany leksykon jest takim doskonałym źródłem informacji. Kiedy o tym wiemy, wystarczy tylko nauczyć się często do niego sięgać.

Należałoby jeszcze wskazać jedną dziedzinę wykorzystania omawianego leksykonu. Jest nią klucz do angielskojęzycznej literatury teologicznej. Oba indeksy, umieszczone na końcu książki mogą w tej sprawie oddać duże usługi. Znając termin polski, możemy znaleźć jego angielski odpowiednik, a potem szukać informacji pod poznanym hasłem, możemy także postępować w odwrotnym kierunku. Termin angielski, napotkany przy lekturze odpowiedniej literatury, który jest nam nieznan, możemy przetłumaczyć na język polski, a potem jeszcze skorzystać z właściwego hasła leksykonu, jeżeli to będzie w danym przypadku potrzebne.

Warto jeszcze nadmienić, że omawiany słownik ukazał się również w języku indonezyjskim, włoskim i ukraińskim. Przygotowywane są też tłumaczenia na inne języki obce. Nabiera więc on znaczenia powszechnego. Przez to może zostać zrealizowane pragnienie autorów wyrażone we wstę-

pie, aby „udoskonalic jasność i ścisłość w teologii chrześcijańskiej na całym świecie”.

Ta zatem, mieszcząca się w większej kieszeni, a w każdym razie nie zawadzająca w aktówce czy teczce książka, może stać się stałym towarzyszem wszystkich, którzy spotykają się, zwłaszcza zawodowo, z problematyką religijną i kościelną. Warto więc zwrócić na nią baczną uwagę i wykorzystać jej liczne walory.

ks Adam Skreczko