

Verbum Vitae

40/1
2022

Kwartalnik biblijno-teologiczny
Biblical-Theological Quarterly

styczeń–marzec 2022
January–March 2022

Ludzka seksualność – jej istota i celowość

Human Sexuality: Its Essence and Purpose

Sekcja Nauk Biblijnych KUL / Institute of Biblical Studies
The John Paul II Catholic University of Lublin

Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome) – Chair
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome)
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome)
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome)
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan)
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Editorial Team/Redakcja

Founder/Założyciel:

Henryk Witczyk

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Co-Editor-in-Chief/Zastępca redaktora naczelnego:

Andrzej Piwowar

Managing Editor/Sekretarz:

Monika Popek

“Old Testament” Section Editors/Redaktorzy działu „Stary Testament”:

Krzysztof Kinowski, Krzysztof Napora

“New Testament” Section Editors/Redaktorzy działu „Nowy Testament”:

Piotr Blajer, Bernadeta Jojko, Anna Rambiert-Kwaśniewska

“The Church Fathers and the Life of the Church” Section Editors/Redaktorzy działu „Ojcowie i życie Kościoła”:

Marek Dobrzeński, Dominik Jurczak, Damian Mrugański,

Antoni Nadbrzeźny, Mariusz Szram

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Submissions and contact with the editorial team via email/Zgłaszanie tekstów
i kontakt z redakcją przez e-mail:

verbum.vitae@kul.pl

and website/oraz stronę internetową:

<http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

Piotr Królikowski

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Cover design/Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Programme Board/Rada Programowa

Abp. Stanisław Gądecki (Poznań)
Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Janusz Lemański (University of Szczecin)
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)
Waldemar Rakocy (Cracow)
Grzegorz Strzelczyk (Tychy)
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Mirostaw S. Wróbel (KUL)

Editor/Wydawca

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>
The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (ATLA RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza Artykułów Bibliistyki Polskiej (BABP)
- Baza czasopism humanistycznych BazHum
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Biblioteka Cyfrowa KUL
- Biblioteka Nauki
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- CiteFactor (Impact Factor 2020-2021: 1,84)
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Index Copernicus Journals Master List
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- Most Wiedzy
- POL-Index
- Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
- Repozytorium Instytucjonalne KUL (ReKUL)
- Scimago Journal and Country Rank (SJR)
- SCOPUS

Table of Contents/Spis treści

EDITORIAL/OD REDAKCJI

JACEK GOLEŃ Ludzka seksualność w posoborowym nauczaniu Kościoła	1
--	---

OLD TESTAMENT/STARY TESTAMENT

JANUSZ LEMAŃSKI Być kobietą i być mężczyzną czy być człowiekiem po Edenie? Rdz 3,16–19 raz jeszcze przemyślane	21
KRZYSZTOF NAPORA “Snake,” “Life” or “Mother of All Living”? The Meaning of the Name חַוָּה (Eve) and Its Role in Gen 3	37

NEW TESTAMENT/NOWY TESTAMENT

MATTEO CRIMELLA Martha, the Hostess, and Mary, the Listener. A Discussion with the Feminist Interpretation of Luke 10:38–42	51
---	----

THE CHURCH FATHERS AND LIFE OF THE CHURCH/OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA

SYLWESTER JAŚKIEWICZ Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego	69
JAROSŁAW KUPCZAK O oblubieńczym i rodzicielskim sensie ludzkiego ciała	85
KAZIMIERZ LUBOWICKI Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II	99
MARZENA JADWIGA MAKUCHOWSKA Znaczenie słowa <i>geniusz</i> w wyrażeniu <i>geniusz kobiety/kobiocy</i> w czterech tekstach Jana Pawła II	117
MAURIZIO PIETRO FAGGIONI Teologia małżeństwa w adhortacjach <i>Familiaris consortio</i> i <i>Amoris laetitia</i> . Aspekty duszpasterskie	133
JAN KOBĄK Ujęcie duchowości małżeńskiej w adhortacjach <i>Familiaris consortio</i> i <i>Amoris laetitia</i>	147
SŁAWOMIR BUKALSKI, ADAM FALEWICZ The Conjugal <i>communio amoris</i> in the Apostolic Exhortations <i>Familiaris Consortio</i> and <i>Amoris Laetitia</i>	159
ANDRZEJ PRYBA Naturalne planowanie rodziny wewnętrznym aspektem odpowiedzialnego rodzicielstwa	177
KAMILA RZEPKA Regulacja poczęć a cykl życia rodziny w świetle badań małżonków	193
JACEK GOLEŃ, JULIA GORBANIUK, MAŁGORZATA SZYSZKA Postrzeganie dzietności rodziny na podstawie badań porównawczych z lat 2013 i 2021. Wskazania dla katolickiego duszpasterstwa rodzin	209

TABLE OF CONTENTS/SPIS TREŚCI

JACEK GOLEŃ, JAN KOBAK

Assessing Kenyan Catholics' Understanding of Human Sexuality on the Basis of Individuals
Associated with Shalom Center in Mitunguu: A Theological-Pastoral Perspective 235

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT

L'accompagnement pastoral des couples et des familles.
La perspective du ministère paroissial 251

REVIEW ARTICLES/ARTYKUŁY RECENZyjNE

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Natchnienie, prawda i zbawienie w ujęciu Henryka Witczyka 263

HENRYK WITCZYK

Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie?
W odpowiedzi Sławomirowi Zatwardnickiemu 279

REVIEWS/RECENZJE

BOGDAN CZYŻEWSKI

Mariusz Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesza* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2021) 301

OD REDAKCJI

Ludzka seksualność w posoborowym nauczaniu Kościoła

Human Sexuality in the Church's Post-conciliar Teaching

JACEK GOLEŃ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, jacek.golen@kul.pl

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest ukazanie ludzkiej seksualności w świetle posoborowego nauczania Kościoła katolickiego. Najpierw autor dokonuje wyjaśnienia najważniejszych terminów, a potem ukazuje drogę do pozytywnego i całościowego ujęcia ludzkiej seksualności w nauczaniu Kościoła. Następnie ukazuje osobowy sens ludzkiej płciowości oraz naturalną celowość w niej zawartą. W ramach metody dedukcyjnej wykorzystano metody szczegółowe: analizy tekstów źródłowych, interpretacji, porównawczą, syntezy, wnioskowania. Główną konkluzją z podjętych badań jest to, że przez szereg wieków Kościół katolicki bardzo powoli odczytywał prawdę o ludzkiej seksualności, podkreślając cel prokreacyjny. Najpełniej i w sposób pozytywny została ona ujęta dopiero w posoborowym nauczaniu Kościoła, a zwłaszcza przez papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka.

Słowa kluczowe: płciowość, seksualność, miłość, płodność, prokreacja, sens seksualności, celowość seksualności, teologia ciała, teologia małżeństwa

Abstract: The aim of the article is to discuss human sexuality in the context of the post-conciliar teachings of the Catholic church. First, the article clarifies the employed terminology to subsequently focus on the positive and comprehensive image of human sexuality in the church's teachings. Further, the personal orientation and purposefulness of human sexuality is analyzed. Within the deductive method the following strategies have been deployed: analysis of source texts, interpretation, comparative analysis, synthesis, and deduction. The main conclusion of the article is that the Catholic church has been slowly uncovering the truth of human sexuality, for centuries having underscored its procreative goal. Human sexuality has been most fully and positively rendered in the post-conciliar teachings of the church, especially in the thought of Popes John Paul II, Benedict XVI, and Francis.

Keywords: sexuality, love, fertility, procreation, sense of sexuality, purposefulness of sexuality, theology of the body, theology of marriage

Posoborowe ujęcie ludzkiej seksualności bazuje na wcześniejszym nauczaniu Kościoła¹, a przede wszystkim stanowi kontynuację wykładni soborowej². Obejmuje ono nauczanie papieży, począwszy od Pawła VI poprzez Jana Pawła II, Benedykta XVI aż po Franciszka, a także Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza zaś Kongregacji Nauki Wiary,

¹ Zob. Leon XIII, *Arcanum divinae sapientiae*; Pius XI, *Casti connubi*.

² Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 14, 48–51.

Kongregacji Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady ds. Rodziny oraz Papieskiej Komisji Biblijnej.

Prezentację zasadniczych myśli posoborowego nauczania Kościoła na temat ludzkiej seksualności warto rozpocząć od kilku wyjaśnień terminologicznych. W języku polskim na oznaczenie męskości i kobiecości zasadniczo używa się terminu „płciowość”, odpowiadającego łacińskiemu terminowi *sexualitas* (płciowość, popęd płciowy; *sexus* – płeć) i włoskiemu *sessualità* (zespół cech i zjawisk dotyczących płci)³. Zarówno znaczenie łacińskiego terminu *sexualitas*, jak i używanie w oryginalnej, włoskojęzycznej wersji dokumentów Kościoła terminu *sessualità* sprawiły, że na polskim gruncie teologicznym zaczęto używać zamiennie terminów „płciowość” i „seksualność” na określenie tej samej rzeczywistości, czyli męskości i kobiecości oraz ich przejawów. Z racji wspólnego terminu źródłowego takie stosowanie wydaje się w pełni zasadne⁴. Na potwierdzenie warto przytoczyć częste stosowanie terminu „seksualność” na tłumaczenie włoskiego *sessualità* w oficjalnych tłumaczeniach tekstów magisterium Kościoła (por. WW 31)⁵. Pomimo iż na gruncie polskim dotąd terminu „seksualność” używano raczej na określenie części ludzkiej płciowości, jaką jest sfera zachowań seksualnych⁶, wydaje się, że dzięki tłumaczeniom tekstów nauczania Kościoła, warto używać tego terminu także na oznaczenie płciowości, zgodnie ze znaczeniem, jakie posiada on w językach łacińskim i włoskim oraz innych należących do tej grupy językowej. Przy powyższym założeniu nie zachodzi niebezpieczeństwo zawężenia znaczenia ludzkiej płciowości i redukcjonowania jej (depersonalizacji) do popędu, aktywności i przeżyć seksualnych lub koncentracji na nich, które to zawężenie należałoby kojarzyć raczej z terminami „seksualizm” lub „seksualizacja”. Wręcz przeciwnie, używanie terminu „seksualność” w znaczeniu szerszym niż tylko na określenie zachowań seksualnych może przyczynić się do przewyciężania obecnych tendencji do redukcyjnego rozumienia ludzkiej płciowości dzięki ukazaniu zarówno jej istoty, jak i wszelkich jej przejawów w kontekście osobowym. Takie integralne, personalistyczne podejście do seksualności człowieka obejmuje zarówno ludzkie ciało, określone przez płeć, jak również wszelkie jej przejawy w wymiarze cielesnym, emocjonalnym, psychicznym, społecznym oraz transcendentnym życia człowieka. Personalistyczne ujmowanie ludzkiej seksualności jest bez wątpienia intencją nauczania kościelnego (por. FC 37; WW 18, 31, 32; LdR 8; DCE 11; AL 80, 150–153, *passim*).

³ Zob. włoskie wydanie dokumentów: Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana*, nr 1, 10; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytuczne wychowawcze*, nr 4–6; Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*, nr 10–13, 46; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2332–2337; Kongregacja Nauki Wiary, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*, nr 8; Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 67, *passim*.

⁴ Por. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, 25–27.

⁵ W wersji włoskiej adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* termin *sessualità* występuje 28 razy, przy czym został przetłumaczony na język polski przy pomocy obydwu terminów, w zależności od kontekstu, w tym 23 razy jako „seksualność” i 5 razy jako „płciowość”.

⁶ Por. Kornas-Biela, „Ku dojrzałemu przeżywaniu płciowości”, 130–131.

Warto dodać, że w niektórych przypadkach niemożliwe jest trafne zastąpienie w języku polskim terminu „seksualny” innymi pojęciami, i nie wydaje się to zasadne ze względu na wspólny łaciński termin źródłowy (*sexualis* – płciowy). Czytelny przykładem jest tłumaczenie występującego w nauczaniu Kościoła terminu *l'educazione sessuale* jako „wychowanie seksualne” na określenie wychowania chłopca i dziewczyny do życia w zgodzie z własną płcią oraz do miłości (por. *DWCh* 1; *FC* 37)⁷. Próby omijania terminu „seksualne” poprzez tłumaczenia: „wychowanie do płciowości” czy „wychowanie w aspekcie płci”, wydają się bezzasadne i dają dziwaczne efekty. Przedstawione powyżej przesłanki zdają się upoważniać do zamiennego używania terminów „płciowość” i „seksualność”, co też ma miejsce w niniejszym artykule, podobnie jak w innych polskojęzycznych tłumaczeniach i opracowaniach⁸.

Niepełne odczytywanie przez wieki Bożego zamysłu dotyczącego ludzkiego ciała i seksualności, a także współczesne tendencje zagrażające ich postrzeganiu domagały się pilnie czytelnego sformułowania całościowego i pozytywnego ujęcia tych zagadnień. Naprzeciw tym wyzwaniom wyszło posoborowe nauczanie Kościoła. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie tegoż nauczania na temat ludzkiej seksualności, a szczególnie nowych jego aspektów, takich jak jej osobowy sens oraz relacyjne i prokreacyjne ukierunkowanie. Realizuje ten cel poprzez ukazanie drogi Kościoła, zmierzającej do całościowego i pozytywnego spojrzenia na ludzką seksualność, a następnie jej osobowego charakteru oraz celowości w nią wpisanej.

1. Droga do pozytywnego ujęcia ludzkiej seksualności

Na początku trzeba stwierdzić, że u podstaw chrześcijaństwa leży prawda o wcieleniu Syna Bożego (por. J 1,14; 1 J 4,2). Bóg, stając się człowiekiem, przyjął z miłością wszystkie aspekty ludzkiej kondycji⁹ i do tegoż wzywa także swoich wyznawców. Wyraził to św. Franciszek Salezy, pisząc, że chrześcijanin musi mówić swoje ciało jako żywy obraz wcielonemu Zbawicielowi¹⁰. Kościół już w swojej starożytności mierzył się z błędnymi poglądami na temat ludzkiego ciała. Pomimo że usilnie zwalczał on, zwłaszcza w IV i V wieku, błędy arianizmu i nestorianizmu, doktryna o wcieleniu odwiecznego Słowa Bożego i połączeniu dwóch natur (boskiej i ludzkiej) przyjmowana była z oporami, a błędne nauki szerzyły się. Kościół katolicki zawsze odnosił się z szacunkiem i troską do ciała ludzkiego i dlatego na przestrzeni wielu wieków

⁷ W polskim tłumaczeniu dokumentu Kongregacji Wychowania Katolickiego *Wytuczne wychowawcze* termin „wychowanie seksualne” użyty został ponad 50 razy.

⁸ Por. Bołoz, „Rozwój i integracja”, 34–58; Augustyn, *Wychowanie do integracji seksualnej*, 5; Semen, *Seksualność*.

⁹ Por. Semen, *Seksualność*, 12–13, Jaśkiewicz, „Płeć ludzka”, 77–81.

¹⁰ Franciszek Salezy, *Filotea* III, 8.

potępiał kolejne prądy kwestionujące jego godność, jak choćby manicheizm, katarysta, jansenizm¹¹. Jednak dominacja elementu duchowego przy jednoczesnym niedocenianiu cielesnego przetrwała niemal do naszych czasów¹². Prawdopodobnie trzeba zgodzić się z Xavierem Lacroix, iż chrześcijaństwu łatwiej było zaakceptować ciało cierpiące, pracujące czy też celebrujące liturgię niż ciało doznające rozkoszy¹³.

Także kształtująca się przez wieki tradycyjna teologia małżeństwa napotykała poważne trudności z pozytywnym spojrzeniem na cielesność i seksualność. Zwłaszcza św. Augustyn – nie w pełni wolny od wpływu dualizmu platońskiego – pomimo zasług dla rozwoju teologii małżeństwa, nie potrafił wyzbyć się pesymizmu dotyczącego moralnej wartości współżycia małżeńskiego i traktował je co najmniej w kategoriach grzechu lekkiego. W IV wieku ojcowie zasadniczo widzieli w małżeństwie ustępstwo na rzecz słabości ciała, drogę dla niepotrafiących oprzeć się popędowi seksualnemu i sposób na zaspokojenie pożądliwości. Przekonanie to dominowało przez szereg wieków i występowało jeszcze w XIII wieku u św. Bonawentury. Z kolei św. Tomasz z Akwinu w swojej *Summa theologiae* nie zdołał opracować sakramentu małżeństwa w przyjętym przez siebie kluczu teologicznym, a po jego śmierci zamieszczone w niej zostały wyjątki z okresu początków jego rozważań filozoficznych. Z tego powodu w jego koronnym dziele znalazły się znane wcześniej twierdzenia, że głównym celem małżeństwa jest rodzenie i wychowanie potomstwa, a drugorzędnymi – wzajemna pomoc i uśmierzenie pożądliwości w sposób uporządkowany. Taka wizja małżeństwa, choć niekompletna i nie dająca podstaw do traktowania małżeństwa jako powołania, uchodziła za oficjalną naukę Kościoła właściwie aż do Soboru Watykańskiego II. Niestety takie podejście wytworzyło u wielu wierzących w Chrystusa postawę nadmiernego koncentrowania uwagi na słabościach natury cielesnej, nierzadko odrażliwiających sumienia na inne poważne grzechy. Wielu mogło dojść do błędnego przekonania duchowego, że małżeństwo jest tym bardziej chrześcijańskie, im mniej się z niego korzysta¹⁴. Na tym tle ówczesną potrzebę całościowego, pozytywnego ukazania teologii ciała i małżeństwa oraz duchowości małżeńskiej można określić jako nabrzmiałą i pilną.

Sobór Watykański II przyniósł reinterpretację tradycyjnej doktryny dotyczącej małżeństwa, „otwierając drzwi” do dalszych pozytywnych przemian. Ojcowie soborowi wyraźnie potwierdzili wezwanie mężczyzny i kobiety do świętości w małżeństwie. Wyakcentowali także rolę głębokiej wspólnoty osób oraz miłości małżeńskiej, stanowiącej duszę instytucji małżeństwa oraz wszystkich aktów, jakie podejmują małżonkowie (por. *KDK* 48)¹⁵. Następnym krokiem wskazującym na nowe rozumienie miłości małżeńskiej jest encyklika Pawła VI *Humanae vitae* oraz inne jego

11 Por. Semen, *Seksualność*, 13, 23.

12 Troska, *Moralność*, 18.

13 Lacroix, *L'avenir*, 145.

14 Por. Semen, *Seksualność*, 20–24.

15 Por. Semen, *Seksualność*, 25.

wypowiedzi¹⁶. W encyklice tej wyraźnie wyeksponowano miłość małżeńską i ukazano jej zasadnicze cechy (por. *HV* 8–9). Natomiast współżycie małżonków nazywano aktem osobowym, głęboko angażującym i jednoczącym kobietę i mężczyznę, które jednocześnie powinny zachować swoje naturalne przeznaczenie do przekazywania życia i rodzicielstwa (por. *HV* 11–13).

Bez wątplenia największy wkład w rozumienie sensu ludzkiego ciała, seksualności, miłości, małżeństwa i rodziny wniosło bogate nauczanie Papieża Rodziny, a zwłaszcza jego przełomowy w historii Kościoła, ponad czteroletni cykl katechez poświęconych teologii i pedagogii ciała oraz duchowości małżeńskiej¹⁷. Jak stwierdza Yves Semen, papież Jan Paweł II „dał Kościołowi i światu najbardziej kompletne i pozytywne nauczanie na temat znaczenia ludzkiego ciała oraz seksualności”¹⁸. Cykl ten autor nazywa skarbem, gdyż dotąd brakowało w Kościele całościowego teologicznego ujęcia (*corpus theologicum*) dotyczącego sensu seksualności oraz miłości i duchowości małżeńskiej¹⁹. Oprócz teologii ciała warto wspomnieć choćby kilka najważniejszych dokumentów nauczania Papieża Polaka, podejmujących omawiane zagadnienia²⁰. W adhortacji *Christifideles laici* (nr 50–51) stwierdza on, że przemiany ostatnich kilkudziesięciu lat przyniosły między innymi dwa pozytywne skutki, czyli otwarte spojrzenie na relacje między płciami oraz pozytywne spojrzenie na ludzką seksualność (*ChL* 50–51; por. *EV* 99). Papież Franciszek nazwał nauczanie Jana Pawła II „kompleksową wizją powołania mężczyzny i kobiety do miłości” (*AL* 69). Ponadto podczas jego pontyfikatu przez Stolicę Apostolską zostały wydane znaczące dokumenty dotyczące ludzkiej płciowości i wychowania seksualnego²¹.

Rozwój myśli Papieża Rodziny dostrzegamy w nauczaniu Benedykta XVI, a zwłaszcza w encyklice *Deus caritas est*. Analizując zagadnienie miłości *eros* papież odważnie nawiązuje do sugestii Friedricha Nietzschego i stawia pytanie: „Czy chrześcijaństwo rzeczywiście zniszczyło *eros*?”. Odpowiadając, stwierdza, że go nie odrzuca, ale przeciwstawia się jedynie jego wypaczeniu, bowiem „fałszywe ubóstwienie *erosu* [...] pozbawia go jego godności, czyni go nieludzkim” (*DCE* 4; por. *AL* 147). Odnosząc się do źródeł błędnych poglądów, stwierdza, iż „Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwie wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość – *eros* – może dojrzewać,

¹⁶ Zob. Paweł VI, *Humanae vitae*; Paweł VI, „Rodzina szkołą świętości”.

¹⁷ Por. Semen, *Seksualność*, 14–15.

¹⁸ Semen, *Seksualność*, 17.

¹⁹ Por. Semen, *Seksualność*, 28–29.

²⁰ Zob. Jan Paweł II: *Familiaris consortio*; *List do rodzin*; *Evangelium vitae*; *Mulieris dignitatem*; *Redemptoris custos*; *Christifideles laici*.

²¹ Zob. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze*; Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*; Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitatis problema*; Kongregacja Nauki Wiary, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*

osiągając swoją prawdziwą wielkość” (DCE 5). Z tego względu wskazuje na konieczność oczyszczenia i dojrzewania *erosu* na drodze ascezy, wyrzeczeń i uzdrowień, a przede wszystkim poprzez przenikanie go miłością *agape*²². Benedykt XVI stwierdza, że natura miłości polega na tym, iż „*eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej” (DCE 7)²³.

Pogłębione, obszerne nawiązanie i kontynuację nauczania św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI na temat ludzkiej seksualności i miłości małżeńskiej znajdujemy w posynodalnej adhortacji Franciszka *Amoris laetitia*. Papież uczynił pozytywne ujęcie miłości małżeńskiej centralnym tematem adhortacji, poświęcając jej obszerny czwarty rozdział. Stwierdza tam, że „sam Bóg stworzył płciowość, która jest wspaniałym darem dla Jego stworzeń” (AL 150) oraz że „Bóg miłuje radość człowieka” (AL 147; por. 149). Nawiązując do Jana Pawła II teologii ciała, Franciszek podkreśla, iż Papież Rodziny odrzucił pogląd, jakoby nauczanie Kościoła prowadziło do zaprzeczenia wartości ludzkiej płci lub tylko ją tolerowało z powodu „konieczności prokreacji”. Wskazuje za Janem Pawłem II, iż potrzeba seksualna małżonków nie jest obiektem pogardy i żadną miarą nie chodzi o jej zakwestionowanie. Seksualność postrzega on jako język interpersonalny, gdzie druga osoba powinna być traktowana z jej świętą i nienaruszalną wartością (AL 150–151). Dodaje, że „zdrowy erotyzm, chociaż byłby złączony z poszukiwaniem przyjemności, zakłada podziw, a zatem może uczłowieczyć impulsy” (AL 151). W tym kontekście Franciszek podkreśla walor erotycznego wymiaru miłości, którego żadną miarą nie należy rozumieć jako dozwolonego zła lub jako ciężaru, który trzeba tolerować dla dobra rodziny. Wymiar ten jest darem Boga, upiększającym spotkanie małżonków. Namietność znajduje swoje miejsce w małżeństwie, jeśli łączy się z bezwarunkowym szacunkiem i miłością rozumianą jako wzajemny dar z siebie, która podziwia godność drugiego (por. AL 148, 151–152). Wyjaśnia także, iż małżeństwo nie zostało ustanowione jedynie w celu zrodzenia dzieci, ale jest ukierunkowane przede wszystkim na jedność (zjednoczenie) osób, aby wzajemna miłość małżonków, okazywana we właściwym porządku, rozwijała się i dojrzewała. Jedność ta, oparta na przyjaźni i obejmująca całościowo męczyznę i kobietę, powinna być wyłączna, wierna i otwarta na przyjęcie potomstwa, a bliskość

²² Por. Mattheeuws, *Eros, Agapè*, 24–27.

²³ Benedykt XVI (*Deus caritas est*, nr 7) wyjaśnia, że: „Jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądaną, wstępującą — fascynacją ze względu na wielką obietnicę szczęścia — w zbliżeniu się potem do drugiej osoby będzie stawał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął «być dla» niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może — jak mówi nam Chrystus — stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7,37–38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34)”.

seksualna małżonków domaga się zachowania wzajemnego szacunku (por. AL 125; KDK 50, 156)²⁴. Stwierdza także, iż wypaczenia seksualności i erotyki nie powinny nigdy prowadzić do pogardzania nimi czy lekceważenia, gdyż w miłości ważne jest nie tylko czynienie dobra dla drugiej osoby, ale także własna satysfakcja i przyjmowanie od drugiego cielesnych wyrazów miłości (AL 157; por. DCE 7). Przestrzega jednak z realizmem, że obecnie często seksualność ulega depersonalizacji i patologiom, stając się narzędziem samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Jako duże zagrożenie postrzega manipulację ludzkim ciałem i pogardę dla niego, gdy traci ono atrakcyjność i przestaje zapewniać satysfakcję (por. AL 153)²⁵.

Osobno, w dziewiątym rozdziale adhortacji *Amoris laetitia* – po raz pierwszy w nauczaniu Kościoła – ukazane zostały charakterystyczne cechy duchowości małżeńskiej, nawiązujące głęboko do wcześniejszego nauczania o miłości. Ukazując zjednoczenie duchowe małżonków w świetle Paschy Pana, papież Franciszek stwierdza, że „Chwile radości, odpoczynku i święta, a także seksualności są doświadczane jako udział w pełni życia Jego zmartwychwstania. Małżonkowie poprzez różne codzienne gesty tworzą przestrzeń teologalną, w której można doświadczyć mistycznej obecności zmartwychwstałego Pana” (AL 317). Ponadto w rozdziale siódmym dokument ukazuje między innymi wychowanie seksualne, analizując to zagadnienie w kontekście integralnego wychowania osoby w rodzinie oraz ukazanych w rozdziale drugim współczesnych wyzwań antropologiczno-kulturowych (zob. AL 280–286, 274–279, 31–45, 52–56). Warto też przywołać dwa wydane podczas pontyfikatu Franciszka dokumenty dotyczące bezpośrednio lub pośrednio ludzkiej seksualności²⁶. Pozytywne jej rozumienie odsłania przede wszystkim jej osobowy charakter, jak i wpisana w nią celowość, czyli jej naturalne, wewnętrzne ukierunkowanie.

2. Osobowy sens ludzkiej płciowości

Człowiek jest osobą jednocześnie poprzez swoje ciało i przez ducha dzięki jedności substancjalnej (por. KDK 14; *LdR* 19). Jedną naturą ludzką opiera się na tym, że ciało

²⁴ Franciszek (*Amoris laetitia*, nr 156) stwierdza, że jest „[w]ażne, aby jasno odrzucić wszelkie formy podporządkowania seksualnego. Dlatego należy unikać błędnej interpretacji tekstu z *Listu do Efezjan*, w którym jest wezwanie: «żony niechaj będą poddane swym mężom» (*Ef* 5, 22). Św. Paweł wyraża się tutaj w kategoriach kulturowych właściwych tej epoce, ale nie powinniśmy podejmować takiej szaty kulturowej, lecz orędzie objawione, które wypływa z całej perykopy. Podejmijmy mądre wyjaśnienie św. Jana Pawła II: Miłość wyklucza każdy rodzaj poddaństwa, przez które żona stawałaby się sługą czy niewolnicą męża”.

²⁵ Papież (*Amoris laetitia*, nr 153) pyta: „Czy można zignorować lub ukryć ustawiczne formy dominacji, arogancji, wyzysku, perwersji i przemocy seksualnej, które są produktem wypaczonego rozumienia seksualności, grzebiące godność innych osób oraz wezwanie do miłości pod mrocznym poszukiwaniem siebie samych?”.

²⁶ Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę* oraz Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek*.

utworzone z materii jest dzięki duszy ciałem żywym i ludzkim (KKK 365)²⁷. Karol Wojtyła stwierdza, że dusza złączona substancjalnie z ciałem ożywia materię i stanowi podstawę funkcji wegetatywnych i zmysłowych²⁸. Natomiast poprzez ciało dusza wyraża się, kontaktuje ze światem zewnętrznym i ma możliwość samouświadomienia siebie²⁹. Co więcej, w ten sposób elementy materialne zostają w człowieku włączone w oddawanie chwały Bogu (KDK 14).

Ponieważ cielesność jest specyficznym sposobem istnienia i działania właściwym ludzkiemu duchowi (WW 22)³⁰, zjednoczenie duszy i ciała w człowieku sprawia, iż ciało ludzkie jest „ciałem uduchowionym”, a duch głęboko zjednoczony z ciałem jest „duchem ucieleśnionym” (LdR 19)³¹. Ponadto ciało objawia Boga i Jego miłość, gdyż jest świadkiem stworzenia i daru miłości Boga wobec człowieka. Dlatego Boża miłość, objawiająca się w ludzkim ciełe, uzdalnia go do miłości (WW 23)³². Na tej podstawie każdy człowiek, w jedności duszy i ciała, jest powołany do miłości (FC 11, 21; LdR 9, 20; LP 3). Może on odkrywać to powołanie, poznając jednocześnie sens swojego życia, właśnie dzięki ciału, będącemu pierwotnym sakramentem, przekazującym tajemnicę ukrytą w Bogu od wieków (WW 22).

Zarysowana prawda o człowieku stanowi podstawę rozumienia ludzkiej płciowości – męskości i kobiecości. Przede wszystkim warto zauważyć równość natury i godności osobowej mężczyzny i kobiety, wynikającą ze stworzenia (por. Rdz 2,23; WW 25; KDK 49), oraz ich podstawowe (radykalne) podobieństwo w człowieczeństwie. Natomiast ich zróżnicowanie płciowe jest skonkretyzowaniem bytu ludzkiego, ukierunkowanym na wzajemną relację (por. CzJcz 150, 153, 155–157). Według Kongregacji Wychowania Katolickiego, płcie jednocześnie są podobne do siebie i równe w godności osobowej, a przy tym niepodobne i nieidentyczne: „Są równe, żeby się porozumieć, różne, żeby się wzajemnie uzupełniać” (WW 22).

Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (37) wyjaśnia, że płciowość jest „bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy”. Osoba ludzka „jest tak dogłębnie przeniknięta płciowością, że należy ją uznać za jeden z głównych czynników kształtujących życie człowieka. Rzeczywiście, z płci wynikają cechy charakterystyczne, które w dziedzinie biologii, psychologii i duchowości czynią osobę mężczyzną i kobietą, i które z tego powodu mają ogromne znaczenie dla rozwoju dojrzałości poszczególnych ludzi i ich włączenia się w życie społeczne” (PH 1; WW 4). Oznacza to, iż mężczyzna i kobieta są naznaczeni odmiennością w płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i duchowej (WW 5). Dlatego problematykę ludzkiej seksualności trafnie ujmuje personalizizm, który gwarantuje zachowanie naczelnej pozycji osoby, będącej jednocześnie

27 Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, 52–54.

28 Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, 86.

29 Krąpiec, *Ja – człowiek*, 139.

30 Por. Jan Paweł II, „Objawienie i odkrycie”, 4.

31 Zob. Lacroix, *Le corps*, 89–125.

32 Por. Jan Paweł II, „Objawienie i odkrycie”, 4.

w relacji³³. Dopiero na poziomie osobowym odsłania się najgłębszy sens i znaczenie ludzkiej seksualności, gdyż to osoba ludzka jest istotą płciową (*WW 4; PH 1*). Płciowość stanowi istotną właściwość i przenika wszystkie naturalne działania człowieka: poznaje on, myśli, chce i czuje jako mężczyzna lub kobieta. Jednocześnie płciowość podlega jego rozumnym siłom³⁴. Męskość lub kobiecość stanowi sposób istnienia osoby, pozwala realizować istotne wartości, tworzyć osobowe relacje, kształtuje sposób przeżywania miłości. Jako taka domaga się odpowiedzialnego traktowania, które dla osoby jest nie tylko możliwe, ale przede wszystkim właściwe, gdyż człowiek jest stworzony na obraz Boży (por. Rdz 1,27).

Dokumenty papieskie i Stolicy Apostolskiej na podstawie Księgi Rodzaju ukazują zakorzenienie konstytutywnego zróżnicowania płci w dziele stwórczym. Kongregacja Wychowania Katolickiego stwierdza, że „kobieta i mężczyzna stanowią dwa sposoby, według których człowiek jako stworzenie realizuje swój określony udział w Byciu Boskim” (*WW 28*), a Papieska Rada ds. Rodziny wyjaśnia, że różnica istniejąca między mężczyzną a kobietą odzwierciedla miłość i płodność samego Boga (*LP 122*). Papież Franciszek zwraca uwagę, że dopiero oboje jako para są obrazem Boga³⁵.

Zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety jako osób jest ukierunkowane na wspomniane dopełnianie się obu płci (*WW 5; MD 7*). Papież Jan Paweł II – nawiązując do Księgi Rodzaju – ukazał je jako uszczęśliwiające poczucie sensu ciała, które człowiek czerpie z komplementarności tego, co w nim męskie i kobiece³⁶. Wzajemne dopełnianie się i uzupełnianie mężczyzny i kobiety obejmuje wszystkie wymiary: fizyczny, psychiczny i osobowy³⁷. Bardzo cenne wyjaśnienie kwestii dopełniania się płci znajdujemy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, która podkreśla, że zróżnicowanie płci nie służy uzupełnianiu jakichś niedoborów, ale skłania do odkrywania

³³ Nicola – Danese, *Mężczyzna i kobieta*, 43; por. Kupczak, „O oblubieńczym”, 95–97; zob. Nagórny, „Płciowość ludzka”, 19–117.

³⁴ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 168–169; Troska, *Moralność*, 7–15.

³⁵ Franciszek, „Kreatywność i śmiałość”, 45–46; por. Goleń, „Rola świadectwa”, 429–430.

³⁶ Jan Paweł II, „Wymiana daru”, nr 2. Adhortacja *Amoris laetitia* (nr 56) ukazuje jako wyzwanie współczesną ideologię zwaną „gender”, która zaprzecza różnicy i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety. Ukazuje ona społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje antropologiczne podstawy rodziny. Wprowadza także projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w całkowitym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Tożsamość byłaby wówczas zdana na indywidualistyczny wybór.

³⁷ Por. Jan Paweł II, „Jedność i nierozzerwalność”, nr 1. Można tutaj przywołać stwierdzenie Kongregacji Nauki Wiary, że do pojawiających się współcześnie problemów różnicy płci należy podchodzić w kontekście relacji i uzupełniania się mężczyzny i kobiety, a nie konkurencji czy rywalizacji (por. *LMK 8*). Na ten problem zwracają uwagę włoscy personalisci, stwierdzając, że w podejściu feministycznym pojęcie różnicy płci raczej oznacza walkę płci oraz odrzucenie wzajemności. Różnicę rozumie się jako „przepastną odmiennność”, która uwytłumia trudności komunikacyjne między płciami postrzeganymi jako dwie odrębne rasy, skazane na nieuchronne niepowodzenie w relacjach. Taki fundamentalizm samej różnicy stanowi zasadnicze ograniczenie w postrzeganiu męskości i kobiecości. Natomiast skrajnym ograniczeniem jest używanie pojęcia różnicy jako alternatywnego i przeciwstawnego wobec równości i świadomości przynależenia do tego samego rodzaju ludzkiego. Nicola – Danese, *Mężczyzna i kobieta*, 37–38.

dobra duchowego, płynącego ze wzajemnego poznania mężczyzny i kobiety, oraz powstania wspólnoty miłości, a przede wszystkim zaradzenia samotności istoty ludzkiej jako takiej (CzJcZ 153). Czytamy: „Jedno nie jest chciane jako środek mający zapobiec jakiemuś brakowi albo dowartościowywane po prostu jako komplementarny wkład, ale będzie kimś upragnionym i przyjętym, w duchu zafascynowanej wdzięczności, jako osoba, nie podporządkowana potrzebie drugiego, i będzie wychwalane za to, że jest doskonałym ‘dobrem’, stworzonym przez Boga” (CzJcZ 156). Nie chodzi zatem o wzajemne uzupełnianie się z powodu deficytów czy niedoskonałości którejś z płci, ale o możliwość tworzenia relacji, która jest głębokim pragnieniem obojga, oraz realizację powołania do miłości wpisanego w człowieczeństwo (por. RH 10; FC 11)³⁸. Według Jana Pawła II mężczyzna i kobieta są powołani do miłości oblubieńczej, w której człowiek staje się darem dla drugiego, oraz do rodzicielstwa. Jednak różnica polega na tym, że w różny sposób przeżywają oni rodzicielstwo. Kobieta jest bowiem wezwana do macierzyństwa, a mężczyzna do ojcostwa (por. FC 22–25; MD 20; RC 19–21)³⁹.

Pomimo iż grzech pierworodny zniekształcił postrzeganie płciowości, konstytutywnie związanej z człowieczeństwem tak, że stała się ona miejscem słabości i pokusu (LP 122), to naturalne dyspozycje kobiety i mężczyzny nie zostały zanegowane. Bywają one jednak zahamowane, gdyż grzech spowodował egoistyczne nastawienie osób obojga płci, które prowadzi do manipulacji i dominacji, czyniąc mężczyznę i kobietę niezdolnymi do prawdziwej komunii⁴⁰. Mężczyzna i kobieta wskutek grzechu doświadczają trudności w postrzeganiu własnej seksualności jako daru, umożliwiającego głęboką komunię osób. Podobnie małżeństwo mogą traktować jedynie jako sposób łączenia przyjemności i prokreacji, a nie uprzywilejowaną przestrzeń wzajemnego daru osób⁴¹. Także prokreację i rodzicielstwo mogą oni postrzegać jako ciężar, a nie jako możliwość udziału w rodzicielstwie samego Boga (por. LdR 16). Zatem po grzechu seksualność nie przestała być wielkim darem, ale stała się dla mężczyzny i kobiety także zadaniem, wymagającym wysiłku umożliwiającego dojrzewanie osobowe.

Wobec dezintegracji spowodowanej przez grzech pojawia się zatem pilne zadanie integracji seksualności w osobie, czyli scalenia, powiązania sfery erotycznej z emocjonalną i duchową⁴². Integracja ta umożliwia konstruktywne włączenie seksualno-

³⁸ Papież Franciszek (*Amoris laetitia*, nr 285) stwierdza, że „[e]dukacja seksualna powinna również obejmować poszanowanie i docenienie różnicy, pokazując każdemu możliwość przezwyciężenia zamknięcia się w swoich ograniczeniach, aby się otworzyć na akceptację drugiej osoby [...]. Docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie. W ten sposób można z radością przyjąć specyficzny dar drugiego czy drugiej jako dzieła Boga Stwórcy i wzajemnie się ubogacić”.

³⁹ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 231–233.

⁴⁰ Semen, *Seksualność*, 97; por. Lemański, „Być kobietą”, 33. Na temat wpływu grzechu na relacje mężczyzny i kobiety zob. Goleń, *Motywy zawarcia małżeństwa*, 65–66.

⁴¹ Semen, *Seksualność*, 103.

⁴² Augustyn, *Wychowanie do integracji seksualnej*, 137.

ści, zmysłowości i uczuciowości w przeżywanie miłości⁴³. Scalenie to dokonuje się dzięki łasce wysłużonej przez Chrystusa oraz osobistemu zaangażowaniu w realizację wartości duchowych i moralnych, służących rozwojowi miłości (por. *AL* 282, 284). Dzięki temu możliwe jest odczytanie i realizacja naturalnego ukierunkowania wpisane w ludzką seksualność.

3. Celowość wpisana w ludzką seksualność

Człowiek został stworzony przez Boga z miłości i jednocześnie jest powołany do miłości (por. *FC* 11)⁴⁴. Dlatego jego godności i powołania nie można w pełni zrozumieć bez Boga (por. *FC* 11; *RH* 10). Ludzka płciowość określa misję człowieka wynikającą zarówno ze stworzenia, jak i z odkupienia przez Chrystusa, którą jest powołanie do wypełnienia miłości wlanej przez Ducha Świętego w serca odkupionych (*WW* 5; *LP* 12–13). W tym kontekście warto rozpatrywać celowość płciowości, czyli wewnętrzne jej ukierunkowanie i dążenie do jej pełnej aktualizacji.

Według Kongregacji Wychowania Katolickiego, płciowość powołana jest do wyrażania różnych wartości, jednak miłość i płodność nadają jej pełne znaczenie i wartość. Przy czym jedna w drugiej się mieści i jedna drugą przyzywa, dlatego miłość i płodności nie można tutaj oddzielać ani przeciwstawiać. Płciowość jest zatem: 1) ukierunkowana na międzyosobowy dialog; 2) otwiera człowieka na dar samego siebie w miłości, przyczyniając się do jego pełnej dojrzałości; 3) jest związana z płodnością i przekazywaniem życia (*WW* 32).

1) Ukierunkowanie płciowości na międzyosobowy dialog nawiązuje do relacyjności wynikającej ze stworzenia mężczyzny i kobiety, którzy dzięki sobie mogą odkrywać duchowe dobro płynące ze wzajemnego poznania oraz narodzin wzajemnej miłości, zaradzającej pierwotnej samotności istoty ludzkiej (por. *CzJCz* 153)⁴⁵. Relacja z płcią przeciwną pozwala mężczyźnie i kobiecie przede wszystkim odnajdywać w pełniejszy sposób siebie samego. Jan Paweł II wyjaśnia, że „kobiecość odnajduje w pewnym sensie samą siebie wobec męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”⁴⁶. Wskazuje to, iż mężczyzna nie potrafiłby w pełni zrealizować swego człowieczeństwa tylko w ramach swojej płci, natomiast kobieta nie osiągnęłaby swojej doskonałości poza zrozumieniem i realizacją swego ukierunkowania na

⁴³ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 124–125, 155, 185; Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 284.

⁴⁴ Zob. Kobak, „Anthropological Foundations”, 114–120.

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary (*List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, nr 6) podkreśla, że w perspektywie stworzenia cała ludzkość jawi się jako rzeczywistość relacyjna.

⁴⁶ Jan Paweł II, „Jedność i nierozzerwalność”, nr 1.

mężczyznę. We wzajemnym zmierzaniu do pełni człowieczeństwa tkwi bowiem sens różnicowania płci⁴⁷.

Międzyosobowe, relacyjne ukierunkowanie płciowości oznacza, że mężczyzna i kobieta posiadają specyficzne dyspozycje do wzajemnej komunikacji oraz szczególnego spotkania międzyosobowego. Płciowość jest energią mobilizującą osoby do poszukiwania własnej realizacji w relacjach z innymi ludźmi poprzez tworzenie więzi społecznych (por. *WW* 4; *LP* 13)⁴⁸. Męskość i kobiecość powodują wzajemne przyciąganie się osób, sprzyjają kształtowaniu się postaw i uczuć społecznych. Płciowość ujawnia się w tworzeniu się związków koleżeńskich, przyjaźni, miłości małżeńskiej i rodzicielskiej oraz rozwoju miłości w ogóle⁴⁹. Ludzka seksualność ze swej istoty otwiera na drugiego człowieka – otwiera na miłość. Natomiast miłość międzyludzka jest zawsze naznaczona męskością i kobiecością (por. *LP* 10–11)⁵⁰. Z tego względu płciowość zajmuje sobie właściwe miejsce, gdy jest tworzywem dialogu i komunii międzyosobowej⁵¹.

2) Oblubieńcze ukierunkowanie płciowości oznacza, że otwiera ona człowieka na dar samego siebie w miłości, a przez to przyczynia się do pełnej dojrzałości mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II wyjaśnia, że sens i znaczenie ludzkiej płciowości ujawnia się w miłości, polegającej na obdarowaniu sobą i przyjęciu daru drugiej osoby (*FC* 37; *LP* 11)⁵². Stwierdza, że „ciało ludzkie, jego płciowość, jego męskość i kobiecość, jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji [...], lecz jest także w tym ciełe od początku zawarta właściwość oblubieńcza, czyli zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek – osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”⁵³. Z jednej strony zatem człowiek dojrzewa dzięki miłości, która ukierunkowuje i integruje seksualność tak, że staje się ona prawdziwie ludzka, a z drugiej – dzięki płciowości dojrzewa on do pełni miłości, gdyż w niej odnajduje sposób wyrażania miłości, jej znak i język (*WW* 6; *EV* 23)⁵⁴.

Kongregacja Wychowania Katolickiego stwierdza, że „ciało w swojej seksualności wyraża powołanie człowieka [...] do miłości i wzajemnego daru z siebie samego” (*WW* 24). Tę myśl jeszcze dobitniej wyraża Papieska Komisja Biblijna, zaznaczając, że celem różnicowania między mężczyzną i kobietą jest budowanie przymierza małżeńskiego, tej jedności („jedno ciało” – *Rdz* 2,24), która jest źródłem nowego życia (por. *CzJcZ* 157). Franciszek podkreśla, że miłość otwiera się na płodność, która ją

47 Grześkowiak, „Centralne idee”, 26–27, 30.

48 Por. Bołoz, „Rozwój i integracja”, 51–58.

49 Grzywak-Kaczyńska, „Erotyka a rozwój osobowości”, 20–21.

50 Por. Augustyn, *Wychowanie do integracji seksualnej*, 134–135.

51 Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 169–170.

52 Jan Paweł II, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”, 41.

53 Por. Jan Paweł II, „Człowiek – osoba”, nr 1; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 24.

54 Por. Cozzoli, „Dall’*Humanae vitae*”, 237–238.

przedłuża (AL 80). Podobną myśl znajdujemy u św. Jana Pawła II, który naucza, że małżonkowie, „zgodnie ze swoją męskością i kobiecością, realizują poprzez przymierze małżeńskie tę komuniję osób, której Bóg chciał po to, by życie ludzkie było poczęte, rodziło się i rozwijało” (FC 11). Píše, że w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety wpisane są zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Jako małżonkowie mogą oni przeżywać wspólnotę z Bogiem poprzez drugą osobę oraz uczestniczyć w stwórczej miłości Boga (FC 11; por. WW 26), a także realizować swoje powołanie jako wspólnota miłości dwóch osób (por. KDK 12; FC 11; WW 26; MD 7). Warto tutaj przywołać nauczanie papieża Franciszka, który stwierdza, że pomimo iż współcześnie małżeństwo, cechujące się wyłącznością, nierozzerwalnością i otwartością na życie, jest niszczone przez różne kaprysy i jawi się jako propozycja staromodna, jako chrześcijanie nie możemy zrezygnować z jego proponowania i przedstawiania motywacji. Ewangelia rodziny bowiem „jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka” i – nie głosząc jej – pozbawialibyśmy świat wartości, które możemy i musimy wnosić (por. AL 53, 34–35, 201). Papież dobitnie wyjaśnia także, iż związków nieformalnych oraz między osobami tej samej płci nie można zrównywać z małżeństwem” (AL 52).

Jedność małżeńska mężczyzny i kobiety posiada ogromny walor – jest bowiem znakiem i odblaskiem komunii miłości Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. AL 11, 63). Oznaczające i umacniające tę jedność zjednoczenie seksualne małżonków powinno – według Jana Pawła II – być wyrazem osobowej jedności w prawdzie i miłości (por. LdR 8). Wówczas małżeństwo zaspokaja podstawową ludzką potrzebę miłości i więzi z drugim człowiekiem⁵⁵. Oddanie seksualne należy tylko do miłości małżeńskiej, gdyż urzeczywistnia się ono „w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci” (LP 14, 16; por. FC 11; KKK 2337). Wówczas miłość mężczyzny i kobiety wyraża się najpełniej, gdyż całkowite oddanie małżonków wyraża się komplementarnie poprzez ciało (por. LP 11). Papież Franciszek podkreśla jeszcze mocniej rangę bliskości seksualnej małżonków, stwierdzając, że „zjednoczenie seksualne, przeżywane po ludzku i uświęcone przez sakrament, jest [...] dla małżonków drogą wzrastania w życiu łaską” (AL 74). W ten sposób małżonkowie, posługując się językiem swojej płciowości, wyrażają jej sens, komunikują się i przekazują określone wartości⁵⁶. Dla chrześcijanina kluczowe wydaje się to, że w małżeństwie, opartym na nieodwołalnej zgodzie, płciowość jest zintegrowana z drogą świętości (LP 30).

⁵⁵ Grzeškowiak, „Sakramentalność małżeństwa”, 62.

⁵⁶ Por. Meissner, „Rola płciowości”, 36. Warto jednak przywołać tutaj nauczanie adhortacji *Amoris laetitia* (nr 292, 298, 305, przyp. 351), podkreślające rolę bliskości seksualnej w parach przypominających małżeństwo. Czytamy tam, iż Kościół docenia konstruktywne elementy w sytuacjach, które nie w pełni odpowiadają jego nauczaniu o małżeństwie (sytuacjach nieuregulowanych). Franciszek, przywołując nauczanie soborowe wskazuje, iż – także w takich związkach – jeśli brakuje pewnych wyrazów intymności, nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone.

Małżeństwo stanowi zatem pierwszy i podstawowy wymiar realizacji powołania człowieka do miłości, choć nie jedyny, gdyż można je realizować także na drodze dziewictwa dla królestwa Bożego oraz w duchu służby Bogu i bliźniemu. Również na tych drogach możliwa jest realizacja swojej płciowości poprzez oblubieńczą relację miłości z Chrystusem (por. *FC* 16). Jednak – jak stwierdza Jan Paweł II – większość członków Ludu Bożego podejmuje powołanie małżeńskie (*LdR* 18). Warto przy tym pamiętać, że w istocie na każdej z wybranych dróg pełny sens własnej seksualności, a zarazem cel dojrzewania osobowego, odnaleźć można w realizacji własnego powołania do świętości (por. *LP* 26; *AL* 134).

3) Ludzka seksualność łączy się ściśle z płodnością i jest ukierunkowana na przekazywanie życia. Człowiek, stworzony jako mężczyzna i niewiasta w dwoistości płci, wyraża obraz Boga, który postanowił, by podobnie jak On, był źródłem życia⁵⁷. Bóg stworzył w organizmie człowieka dynamizm płodności, wbudowany w naturę ludzką. Anatomiczna i funkcjonalna struktura narządów płciowych mężczyzny i kobiety wskazuje na ich wewnętrzną celowość, którą jest skierowanie na powstanie nowego życia. Zatem już samo ciało wzywa mężczyznę i kobietę do spełnienia ich podstawowego powołania do płodności (*WW* 22–24)⁵⁸. Jednak współczesne wzorce kulturowe uznają ciało kobiety za przyczynę jej odsunięcia na margines społeczny ze względu na powołanie do wydawania na świat potomstwa. Ciało kobiety i jej płodność stają się obecnie czymś, co należałoby zanegować, aby zaistnieć w świecie symboli kulturowych⁵⁹.

Należy zauważyć także, iż miłość małżonków, będąca odbiciem Bożej miłości i wierności oraz stwórczej mocy, z natury dąży do wyrażenia i przedłużenia się w nowym życiu ludzkim⁶⁰. Płodność jest jedną z podstawowych cech miłości (por. *HV* 9). Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (nr 28) stwierdza, że „płodność jest owocem i znakiem miłości małżeńskiej, żywym świadectwem pełnego oddania się małżonków”. Istnieje więc analogia między komunią miłości Osób Boskich i płodnością Boga a życiem małżonków. Płodność małżonków wyróżnia i nobilituje ludzi spośród wszystkich ziemskich stworzeń oraz nadaje sens i wartość ich życiu⁶¹. *Katechizm* naucza, że Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę, powołał ich do wzniosłego zadania płodności i przekazywania życia. Jako małżonkowie i rodzice mają się uzupełniać w realizacji tego dzieła i współdziałać ze swoim Stwórcą (*KKK* 1607, 372; por. *KDK* 50; *HV* 8; *FC* 28; *RLP* 14).

Człowiek jest jednocześnie wolny od jakiegokolwiek przymusu w dziedzinie prokreacji. Nie podlega ona prawom instynktu, ale jest kierowana rozumnym działaniem człowieka i jego odpowiedzialnością za siebie i innych (por. *EV* 43; *FC* 28–29;

57 Por. Paweł VI, „Rodzina szkołą świętości”.

58 Por. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, 80–81; Marcol, *Etyka życia seksualnego*, 28.

59 Por. Nicola – Danese, *Mężczyzna i kobieta*, 30.

60 Por. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, 102; Grzeškowiak, „Sakramentalność małżeństwa”, 64.

61 Zob. Grzeškowiak, „Centralne idee”, 33.

LdR 12)⁶². Odpowiedzialna postawa domaga się jednak respektowania ścisłego związku seksualności z miłością i płodnością (WW 32; LP 11)⁶³. Związek ten wypływa z cielesno-duchowej struktury człowieka, kryjącej w sobie obraz Boga Stwórcy. Także samo rodzicielstwo, rozumiane w kontekście relacji z Bogiem, jest dziedziną świętą, gdyż jest włączone w służbę stwórczego planu Boga wobec ludzkości. W encyklice *Evangelium vitae* (nr 44) znajdujemy wyraźne potwierdzenie ingerencji Boga w przekazywanie życia przez rodziców: „Przeświadczenie, że życie przekazywane przez rodziców ma źródło w Bogu, czego świadectwo można znaleźć na wielu stronach *Biblii*, które ze czcią i miłością mówią o poczęciu, o kształtowaniu się życia w łonie matki, o narodzinach i o ścisłej więzi, jaka zachodzi między pierwszą chwilą istnienia a działaniem Boga Stwórcy”.

Płodność małżeńska przyczynia się do otwarcia na drugiego człowieka. Owocuje ona rodzicielstwem nie tylko w wymiarze fizycznym, ale także duchowym, polegającym na duchowym „rodzeniu”, którym jest kształtowanie dusz i wychowanie⁶⁴. Jan Paweł II naucza, że płodność miłości małżeńskiej „poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, które ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci Kościołowi i światu” (FC 28)⁶⁵. Płodność duchowa małżonków może zatem owocować także w wymiarze apostołskim, charytatywnym i społecznym (por. FC 41)⁶⁶. Warto zauważyć, że odkrycie przez małżonków swojej duchowej płodności i rodzicielstwa może im wydatnie pomóc odnaleźć sens swego życia i powołania do miłości w sytuacji niepłodności małżeńskiej, która z powodu wielu przyczyn zdarza się obecnie coraz częściej (AL 178). Dzięki temu mogą oni łatwiej przyjąć prawdę, że małżeństwo nie daje im prawa do posiadania dziecka, lecz tylko do współdziałania ze Stwórcą poprzez naturalne akty przekazywania życia. Mogą wówczas łatwiej przyjąć doświadczane cierpienie i dostrzec w nim źródło duchowej płodności oraz otworzyć się na inną ważną służbę życiu ludzkiemu (FC 74; DV 8).

Ukierunkowanie męskości i kobiecości na miłość i płodność nie ogranicza się zatem do miłości małżeńskiej ani do fizycznego rodzenia. W małżeństwie seksualność znajduje możliwość realizacji poprzez miłość małżeńską oraz płodność fizyczną i duchową, natomiast w życiu poświęconym Bogu oraz w samotności przyjętej w duchu służby⁶⁷ realizuje się ona w miłości oraz poprzez płodność i rodzicielstwo duchowe, w zależności od powołania. Praktykowaną w Kościele formą realizacji męskości i kobiecości jest duchowe ojcostwo i macierzyństwo, rozumiane jako życie poświęcone Bogu i ludziom⁶⁸. Dziewictwo i konsekracja w stanie zakonnym lub

⁶² Por. Smykowski, „Theological-Moral Foundations”, 78–81.

⁶³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 56.

⁶⁴ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 232; Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, nr 18.

⁶⁵ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 10.

⁶⁶ Por. Semen, *Seksualność*, 98.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 16.

⁶⁸ Augustyn, *Wychowanie do czystości i celibatu*, 201.

kapłańskim są także formą realizacji siebie przez miłość oblubieńczą i dar z siebie (por. *KDK* 24; *MD* 20; *LP* 34; *LdR* 19). W życiu tych osób polega ona na bezpośrednim ofiarowaniu siebie Bogu i więzi osobowej z Nim, dlatego dziewictwo dla królestwa Bożego uważane jest za najwyższą formę daru z siebie (por. *FC* 37). Ważnym przejawem celowości ludzkiej seksualności jest dążenie osoby do coraz pełniejszego odczytywania i realizacji miłości i płodności.

Podsumowanie

Celem artykułu była próba ukazania charakterystycznych cech całościowego i pozytywnego ujęcia ludzkiej seksualności, zawartych w nauczaniu posoborowym. Wydaje się, że na miarę możliwości jakie stwarzały ramy artykułu, cel ten został zrealizowany, na co wskazują poniższe wnioski:

1. W kontekście wcześniejszego nauczania Kościoła nauczanie posoborowe na temat ludzkiego ciała i seksualności zawiera personalistyczne, pozytywne ujęcie tych zagadnień. Jest to widoczne szczególnie w nauczaniu papieża Jana Pawła II, zwłaszcza w katechezach na temat teologii małżeństwa oraz w innych jego dokumentach. Nauczanie to kontynuują papieże Benedykt XVI oraz Franciszek. Cenne uporządkowanie i uszczegółowienie wielu kwestii znajdujemy także w nauczaniu dykasterii Stolicy Apostolskiej.
2. Nauczanie posoborowe wydobywa z cienia jednoczący cel małżeństwa, w odróżnieniu od dotychczas eksponowanego celu prokreacyjnego. Znajduje to odbicie w odnowionym rozumieniu ludzkiej seksualności jako wartości osobowej i relacyjnej, ukierunkowanej przede wszystkim na tworzenie i umacnianie międzyosobowej więzi miłości małżeńskiej oraz na prokreację. W nauczaniu Benedykta XVI dowartościowany został erotyczny wymiar miłości, zaś w nauczaniu Franciszka – pozytywna rola namiętności i bliskości seksualnej małżonków w służbie ich osobowej komunii miłości. Od czasu soboru kolejni papieże akcentują, iż autentyczna miłość ze swej natury jest płodna.
3. Eksponowane w ostatnich dziesięcioleciach nowe rozumienie cielesności i płciowości (męskości i kobiecości) ukazuje je w kontekście życia osobowego, a jednocześnie pozwala odkrywać głęboki interpersonalny sens zarówno jej istoty, jak i przejawów. Płciowość wyraża się jednocześnie w wymiarze fizycznym, psychicznym i duchowym. Ujęcie osobowe pozwala widzieć ją jako tworzywo relacji oblubieńczej, czyli miłości opartej na darze z siebie, a także jako wartość duchową, związaną z powołaniem mężczyzny i kobiety. Dzięki temu wpisane w konkretny sposób w męskość i kobiecość powołanie do miłości oblubieńczej znajduje pełną możliwość realizacji w przymierzu małżeńskim. W małżeństwie kobieta i mężczyzna realizują swoje powołanie do rodzicielstwa poprzez macierzyństwo

i ojcostwo. Nie jest to jednak jedyny sposób, gdyż oblubieńczą miłość można realizować także na drodze powołania do służby Bogu, na drodze dziewictwa dla królestwa Bożego, w życiu konsekrowanym lub celibacie kapłańskim, a także w samotności wybranej dobrowolnie w duchu służby.

4. Integralne ujęcie celowości wpisanej w ludzką płciowość pozwala dostrzegać nie tylko jej cel prokreacyjny, ale pozwala spojrzeć na nią jako na możliwość tworzenia więzi i dialogu międzypersonalnego, przede wszystkim w formie przyjaźni, oraz innych więzi. Następnie pozwala widzieć własną płciowość jako możliwość dojrzewania osobowego poprzez miłość, co najpełniej może dokonywać się w miłości oblubieńczy i nieodwołanym darze z siebie w małżeństwie, nie wykluczając wspomnianych, wyłącznie duchowych więzi oblubieńczych. Prokreacyjne ukierunkowanie ludzkiej seksualności znajduje swoją głęboką podstawę osobową w jej ścisłym związku z miłością. Wówczas akcent położony jest na płodną miłość, która pragnie przedłużyć się w nowym życiu oraz macierzyństwie i ojcostwie. Natomiast płodność i rodzicielstwo, widziane w perspektywie osobowej, posiadają nie tylko wymiar fizyczny, ale także duchowy, realizowany poprzez wychowanie, przekazywanie wartości oraz troskę o rozwój wiary.

Bibliografia

- Augustyn, J., *Wychowanie do integracji seksualnej* (Kraków: Wydawnictwo M 1994).
- Augustyn, J., *Wychowanie do czystości i celibatu kapłańskiego* (Kraków-Ząbki: Wydawnictwo M – Apostolicum 2000).
- Bajda, J., „Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej”, *Teologia małżeństwa i rodziny* (red. K. Majdański; Warszawa: ATK 1980) I, 7–156.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005) (= DCE).
- Bołoz, W., „Rozwój i integracja płciowości człowieka”, *Wychowanie do życia w rodzinie* (red. K. Ostrowska – M. Ryś; Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej 1999) 34–58.
- Cozzoli, M., „Dall’*Humanae vitae* all’*Amoris Laetitia*. Parte prima. Il bene del matrimonio e della famiglia”, *Studia Moralia* 55/2 (2017) 225–241.
- Franciszek Salezy, *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego* (tł. M.B. Bzowska; Kraków: Siostry Wizytki 2000).
- Franciszek, „Kreatywność i śmiałość. Audiencja generalna (15.04.2015)”, *L’Osservatore Romano* 36/5 (2015) 45–46.
- Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia* (2016) (= AL).
- Goleń, J., *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Goleń, J., „Rola świadectwa w rodzinie”, *Verbum Vitae* 28 (2015) 423–458.

- Grzeškowiak, J., „Centralne idee teologii małżeństwa”, *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii* (red. A.L. Szafranski; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1985) 19–53.
- Grzeškowiak, J., „Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej «Familiaris consortio» Jana Pawła II”, *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii* (red. A.L. Szafranski; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1985) 55–98.
- Grzeškowiak, J., *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi* (Poznań: Hlondianum 1996).
- Grzywak-Kaczyńska, M., „Erotyka a rozwój osobowości”, *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego* (red. M. Grzywak-Kaczyńska; wyd. 5; Warszawa: Pax 1985) 11–25.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979) (= RH).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* (1988) (= ChL).
- Jan Paweł II, List *Mulieris dignitatem* (1988) (= MD).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Redemptoris custos* (1989) (= RC).
- Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994) (= LdR).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995) (= EV).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała* (red. T. Styczeń; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987; dodruk 1998).
- Jan Paweł II, „Człowiek – osoba w wolności miłowania staje się darem (16.01.1980)”, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (red. W. Zega; Kraków: Wydawnictwo M 1999) 54–58.
- Jan Paweł II, „Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w świetle początku (21.11.1979)”, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (red. W. Zega; Kraków: Wydawnictwo M 1999) 38–41.
- Jan Paweł II, „Objawienie i odkrycie oblubieńczego sensu ciała (09.01.1980)”, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (red. W. Zega; Kraków: Wydawnictwo M 1999) 51–54.
- Jan Paweł II, „Wymiana daru tworzy autentyczną wspólnotę (06.02.1980)”, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (red. W. Zega; Kraków: Wydawnictwo M 1999) 61–64.
- Jaśkiewicz, S., „Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 69–84.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992) (= KKK).
- Kobak, J., „Anthropological Foundations”, *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (red. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 107–120.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej, „*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji* (2019).
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana* (1975) (= PH).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* (1987) (= DV).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych Homosexualitatis problema* (1986) (= DOH).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004) (= LMK).

- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego* (1983) (= WW).
- Kornas-Biela, D., „Ku dojrzałemu przeżywaniu płciowości”, *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła* (red. J. Nagórny – M. Pokrywka; Lublin: Wydawnictwo KUL 2005) 119–164.
- Krąpiec, M.A., *Ja – człowiek* (Dzieła 9; Lublin: Redakcja Wydawnictwo KUL 1998).
- Kukołowicz, T., *Rodzina wychowuje* (Stalowa Wola: Oficyna Wydawnicza Fundacji Uniwersyteckiej 1998).
- Kupczak, J., „O oblubieńczym i rodzicielskim sensie ludzkiego ciała”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 85–98.
- Lacroix, X., *Le corps de l'esprit* (Paris: Cerf 1999).
- Lacroix, X., *L'avenir c'est l'autre* (Paris: Cerf 2000).
- Lemański, J., „Być kobietą i być mężczyzną czy być człowiekiem po Edenie? Rdz 3,16–19 raz jeszcze przemyślane”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 21–36.
- Leon XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae* (1880).
- Marcol, A., *Etyka życia seksualnego* (Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1995).
- Mattheeuws, A., *Eros, Agapè... Allégresse et joie. Une théologie évolutive et cohérente de l'amour et du mariage de Benoît XVI à François* (Sion: Parole et Silence 2019).
- Meissner, K., „Rola płciowości w ludzkim życiu”, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne* (red. E. Materski et al.; Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997) 27–42.
- Mroczkowski, I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała* (Płock: Instytut Papieża Jana Pawła II 1994).
- Nagórny, J., „Płciowość ludzka – z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu”, *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła* (red. J. Nagórny – M. Pokrywka; Lublin: Wydawnictwo KUL 2005) 19–117.
- di Nicola, G.P. – Danese, A., *Mężczyzna i kobieta z perspektywy personalizmu* (tł. A. Radziszewska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej* (2019) (= Cz/Cz).
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* (1995) (= LP).
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja* (2006) (= RLP).
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968) (= HV).
- Paweł VI, „Rodzina szkołą świętości. Przemówienie do ruchu Équipes Notre-Dame (4.05.1970)”, *Ateneum Kapłańskie* 83 (1975) 3–13.
- Pius XI, Encyklika *Casti connubi* (1930).
- Pokrywka, M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Sarmiento, A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny* (tł. P. Rak; Kraków: Wydawnictwo M 2002).
- Semen, Y., *Seksualność według Jana Pawła II* (tł. Z. Denkowska – J. Urbaniak; Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2008).
- Smykowski, K., „Theological-Moral Foundations”, *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (red. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 74–81.

JACEK GOLEŃ

Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis* (1965) (= DWCh).

Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* (1965) (= KDK).

Troska, J., *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego* (Poznań: Redakcja Wydawnictw PWT 1998).

Troska, J., *Moralność życia cielesnego* (Poznań: Wydawnictwo UAM 1999).

Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność* (wyd. 4; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1986).

Wojtyła, K., *Rozważania o istocie człowieka* (wyd. 2; Kraków: Wydawnictwo WAM 2003).

STARY TESTAMENT

Być kobietą i być mężczyzną czy być człowiekiem po Edenie? Rdz 3,16–19 raz jeszcze przemyślane

After Eden, Be a Women and Be a Man, or Be a Human?
Gen 3:16–19 Reconsidered

JANUSZ LEMAŃSKI 

Uniwersytet Szczeciński, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Streszczenie: Rdz 3,(14–)16–19 w tradycyjnej interpretacji rozumiane jest jako opis wyroku za złamanie Bożego zakazu. Wypowiedzi zawarte w tych wierszach najczęściej rozumiane są więc jako kara nałożona na węża (w. 14–15), kobietę (w. 16) i mężczyznę (w. 17–19). W artykule podjęta jest jednak i analizowana sugestia, aby wypowiedzi te interpretować najpierw wyłącznie jako etiologię rzeczywistości społecznej aktualnej w czasach autora biblijnego, a potem także jako opis sytuacji dotyczący całej ludzkości (w obu wypadkach kobiet i mężczyzn), a nie samej kobiety (cierpienie z powodu licznych ciąż) czy samego tylko mężczyzny (ciężka praca na roli i śmierć).

Kluczowe słowa: płeć, kobieta, mężczyzna, ludzkość, rola społeczna, etiologia

Abstract: Gen 3:(14–)16–19, in the traditional interpretation, is understood as a description of the sentence for breaking God's prohibition. The various statements contained in these verses are therefore most often all understood as punishments imposed upon the serpent (v. 14), women (v. 16), and men (v. 17–19). The present article, however, offers and analyzes the suggestion that these statements should be interpreted only as the etiology of social realities in the times of the biblical author and as a description of the whole of humanity, encompassing both men and women, and not only the woman (suffering the pains of childbirth) or the man himself (hard work in the field, and death) in isolation.

Keywords: sex/gender, woman, man, humanity, social role, etiology

Biblijne opisy stworzenia człowieka z Rdz 1; 2–3 wyraźnie zaznaczają fakt stworzenia go jako mężczyzny i kobiety (Rdz 1,27; 2,21–24). Akcentuje się w nich, że zasadniczo to wyłącznie płeć (ang. *sex*) stanowi jedyną istotną różnicę w obrębie gatunku ludzkiego¹. Niemniej kontekst tych wypowiedzi i sam przebieg zdarzeń, zwłaszcza w tak zwanym drugim opisie stworzenia (por. Rdz 2,18–25), a potem także opisane w nim konsekwencje ludzkiego nieposłuszeństwa wobec Boga (por. Rdz 3,16–19), muszą prowadzić również do postawienia pytanie o tzw. rolę społeczną obu płci (ang. *gender*). Z jednej strony akcent pada bowiem na ich równość i komplementarność, wyznaczone w akcie stworzenia, a z drugiej ta „równość” wydaje się być niejako zburzona po wydarzeniach opisanych w Rdz 3,1–7 (por. Rdz 3,16.17–19).

¹ Na ten temat por. Lemański, „Człowiek”, 97–118.

Czy zatem sekwencja zdarzeń opisanych w Rdz 2–3 prowadzi od stwórczego ideału zakładającego równość płci, do znanego autorom biblijnym realnego stanu rzeczy, jakim był patriarchalny system społeczny? Idąc dalej, musimy sobie postawić pytanie o to, czy te – aktualne wówczas – realia rozumiane były jako konsekwencja „grzechu”, a więc swoista kara, oznaczająca koniec pierwotnej równości płci,² czy raczej cały ciąg zdarzeń opisanych w Rdz 2–3 należy jednak rozumie inaczej. Odpowiedzi na te pytania mają potem swoje dalsze konsekwencje w kontekście współczesnej dyskusji nad wspomnianą już społeczną rolą przypisywaną płci i związanymi z tym uwarunkowaniami społecznymi (strój, zadania)³.

1. Kontekst

Zarówno Rdz 1, jak i Rdz 2 zawierają opis pewnego rodzaju stwórczego ideału. Stworzenie człowieka w drugim z nich, w odróżnieniu od wersji kapłańskiej (Rdz 1,26–29), opisane jest jednak nie jako jednorazowy akt, ale jako proces. Zostaje w nim urealniona, a tym samym skorygowana⁴ kapłańska wizja człowieka, powołanego według P do spełniania roli *imago Dei*. W niekapłańskim opisie pierwszym krokiem jest stworzenie człowieka jako takiego (Rdz 2,7: *ʾādām*), a sam opis tego aktu przypomina starożytne (zwłaszcza mezopotamskie) tradycje⁵. Niemniej rozróżnienie płci pojawia się tu dopiero w drugim etapie stworzenia (Rdz 2,18–24). Przedstawiony jest on w dwóch aktach. Najpierw zachodzi „nieudana” próba znalezienia „odpowiedniej pomocy” (w. 18) dla człowieka/mężczyzny (ww. 19–20). Zwierzęta okazują się tu być istotami żywymi, podobnie jak sam człowiek, ale intelektualnie od niego niższymi i tym samym niestanowiącymi „odpowiedniej pomocy” dla niego (w. 20). Ta swoista metoda „prób i błędów” stanowi w rzeczywistości środek retoryczny, przygotowujący czytelnika do lepszego zrozumienia tego, kim w istocie jest owa „odpowiednia pomoc”⁶. Opis stworzenia „kobiety” (ww. 21–24) jest potem nie tylko inny niż tradycyjne, starożytne opisy stworzenia człowieka⁷, ale równocześnie pozwala – mimo dokonującego się wówczas rozróżnienia płci – dostrzec w kobiecie równorzędną partnerkę dla mężczyzny i tym samym poszukiwaną „odpowiednią pomoc”. Kolejny rozdział (Rdz 3) wydaje się zaburzać te pierwotne założenia i tym

² Janowski, *Anthropologie*, 102.

³ Kwestia ta pojawia się już choćby w niektórych przepisach prawnych; por. Lemański, „(Post-)deuteronomistyczny zakaz”, 77–104. Por. również Fischer, „Verhältnis”, 309–324.

⁴ Por. Lemański, „Imago Dei”, 121–154.

⁵ Lemański, „Opis stworzenia”, 5–24.

⁶ Lemański, „Człowiek”, 108–110. Zob. także Napora, „Odpowiednia”, 33–48. Ciekawa jest też interpretacja zaproponowana przez Zionyego Zevita (*What Really*, 136: „helper like his kin”).

⁷ Lemański, „Człowiek”, 110–113.

samym równorzędny charakter w relacjach obu płci. Czy jednak tak w istocie jest? Wielu badaczy sądzi dziś, że augustiański sposób postrzegania wydarzeń opisanych w Rdz 3,1–6 przez pryzmat „grzechu pierworodnego”, mający swoich prekursorów w biblijnej tradycji mądrościowej (por. Mdr 2,24)⁸, nie musi być właściwy, zważywszy na to, że słowo „grzech” się tu nie pojawia. Kiedy zaś zostaje użyte (Rdz 4,7), to pojawiają się podejrzenia o wtórny charakter tej wypowiedzi⁹. Brak słowa nie oznacza jednak braku samej idei nieposłuszeństwa wobec Boga i związanych z tym konsekwencji – zauważa z kolei John Day¹⁰ – i trudno odmówić mu racji (por. Ez 28,16). W istocie konsekwencje wymieniane po opisie wydarzeń z Rdz 3,1–6 wydają się jednoznacznie negatywne zarówno dla sfery relacji międzyludzkich, jak i w relacjach ludzi z Bogiem (Rdz 3,7–8).

Po przesłuchaniu uczestników zdarzenia (Rdz 3,9–13) pojawia się seria etiologii rozumiana tradycyjnie jako kara za to, co się stało (Rdz 3,14–19). Według tradycyjnej i najszerzej przyjmowanej interpretacji dotyka ona węęa (ww. 14–15), kobiety (w. 16) i mężczyzny (ww. 17–19). Każda z tych wypowiedzi ma dwa wymiary: indywidualny – związany z pewnego rodzaju egzystencjalną redukcją, i kolektywny – związany z wrogością/dominacją pojawiającą się w relacjach pomiędzy bohaterami¹¹. Zaburzone zostają zatem pierwotnie stosunki w świecie żywych stworzeń. Ostateczną konsekwencją jest wygnanie ludzi z ogrodu Eden/Edenu (w. 23) na wschód od niego (w. 24) i życie w realiach będących skutkiem „boskiego wyroku”. Ostatecznym efektem tego biegu zdarzeń jest jednak sytuacja zgodna z realiami życia w czasach, gdy ten tekst powstawał. Jest to wyjaśnienie powodów, dla których obecny świat jest taki, jaki jest, swoista „etiologia rzeczywistości”¹². Nie zmienia to faktu, że nadal można, a nawet trzeba zapytać, czy etiologiczny opis z Rdz 3,14–19 należy postrzegać

⁸ Badacze są zgodni co do tego, że chodzi o odniesienie do Rdz 2,17; 3,19, ale też wskazują, by „śmierć” rozumieć tu nie tyle w sensie śmierci fizycznej, ile eschatologicznej (por. Mdr 1,13–16). Dotyka ona wyłącznie grzeszników. Dla sprawiedliwych śmierć stanowi jedynie przejście do nowej rzeczywistości (por. Mdr 3,1–9). Por. m.in. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 195; Mazzinghi, *Weisheit*, 99–100.

⁹ Z nowszych publikacji wspomnieć można komentarz Andreasa Schüle *Die Urgeschichte*. Autor z jednej strony postuluje w nim, by opis z Rdz 3 postrzegać nie tyle jako relację o „upadku” człowieka, ile jako kolejny krok w jego formowaniu i emancypacji, a zarazem wykazanie, że to nie „boski ogród” jest jego właściwym światem, lecz rzeczywistość poza Edenem (*ibidem*, 89–100). W tym względzie zresztą interpretacja taka pokrywa się z wnioskami płynącymi choćby z opowiadania o Gilgameszu i jego próbie zdobycia nieśmiertelności. Z drugiej strony Schüle sugeruje, że reinterpretacja tych wydarzeń w kluczu „grzechu” dokonała się znacznie później, poprzez dodanie glosy ze słowami opisującymi grzech w Rdz 4,7 (*ibidem*, 109). W podobnym duchu o „skarzeniu”, a nie „ukaraniu” w Rdz 3,14–19 pisze Zevit (*What Really*, 226). Według niego (*ibidem*, 232) wygnanie z Edenu nie jest aktem gniewu czy złości, lecz życzliwości ze strony Stwórcy. Same wydarzenia w Edenie rozumie on jako zdobycie mądrości, a nie opis upadku (*ibidem*, 243–259). „Atak” węęa (*generic figure*) na kobietę Zevit interpretuje jako akt zemsty za to, że zmieniła ona relacje pomiędzy „człowiekiem” i zwierzętami (*ibidem*, 166). Por. też Zevit, „Of What”, 29–38.

¹⁰ Day, *From Creation*, 44–45.

¹¹ Janowski, *Anthropologie*, 419.

¹² Schüle, *Die Urgeschichte*, 94.

wyłącznie jako „karę”¹³, czy raczej – nie wykluczające tej interpretacji – jako powrót do tego, co w istocie przynależy do ludzkiej natury (por. Rdz 2,5–7), po tym, jak wykazano, że człowiek nie pasuje „jeszcze” do „boskiego świata”, reprezentowanego tu przez ogród (w) Eden.

2. Kobieta (w. 16)

Kobieta (i jej potomstwo) była już wspomniana w wersecie 15 w relacji do węża i jego potomstwa. *Waw-copulativum* (por. w. 17a) nie jest tu więc konieczne. Mając na uwadze najbliższy kontekst, w w. 16 zwraca uwagę przede wszystkim brak rdzenia czasownikowego oznaczającego „przekleństwo” (ww. 14.17: *’rr*). W słowach skierowanych do kobiety obecne są natomiast dwa wątki i tym samym dwie konsekwencje związane z jej dalszym życiem. Pierwszy (w. 16a) to tzw. *constructio praegnans*: czasownik *rbh* – „czynić licznym/pomnażać” (hifil *imperfectum*), wzmocniony powtórzeniem w formie *infinitivus absolutus*. Taka konstrukcja intensyfikuje sens wyrażany przez dany czasownik. Dalej stwierdza się, że pomnożeniu ulec ma *’iššbônēk* – „twój trud/cierpienia” i *wehērōnēk* – „twoje ciążę” (*hapax legomenon*). W konsekwencji *be’ēšeb tēledî bānîm* – „w bólach rodzić będziesz synów”. Część badaczy sugeruje, by widzieć tu typową hebrajską figurę retoryczną – *hendiadys*¹⁴. Wielu jednak dostrzega też w pierwszej części analizowanego tu wiersza trzy osobne doświadczenia: „liczne cierpienia/trudy, ciążę i porody”¹⁵. Jeszcze inni¹⁶ z kolei podejrzewali, że drugi z rzeczowników stanowi tu późniejszą głosem uzupełniającą (tzw. *Einzelwortglosse*)¹⁷. Interpretacja dotyczyć musi jednak aktualnej wersji tekstu.

Nie trudno zauważyć, że dominujący jest tu rdzeń *’šb*. W formie czasownikowej opisuje on stan umysłu lub emocjonalnego stresu. Jako rzeczownik – jak obecnie – może mieć sens podobny do czasownika, od którego się go wyprowadza (emocjonalne lub mentalne cierpienie). Wtedy też często towarzyszą mu inne rzeczowniki, niuansujące jego znaczenie. Istnieje jednak także druga grupa znaczeń opisywana za jego pomocą, powiązana z ciężką pracą fizyczną, i do niej zalicza się interesujące nas obecnie wypowiedzi (Rdz 3,16.17; 5,29; Iz 14,3; 58,3; Prz 5,10; 10,22; 14,23). W tym wypadku chodzi być może o słowo pochodzące od innego rdzenia¹⁸ lub przynajmniej o odmienne znaczenie rdzenia wspomnianego poprzednio. Tradycyjna interpretacja

¹³ Przeciwny takiej interpretacji był m.in. Benno Jacob (*Das Buch Genesis*, 116).

¹⁴ Westermann, *Genesis 1–11*, 356; Wenham, *Genesis 1–15*, 81; Bühner, *Am Anfang*, 251.

¹⁵ Por. dyskusję w: Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–24; Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

¹⁶ Tak Levin, *Der Jahwist*, 88; por. też GKC § 154a, przyp. 1b.

¹⁷ Tak m.in. Jacob, *Das Buch Genesis*, 116; Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–34. Por także van Ruiten, „Eve’s Pain”, 20–34.

¹⁸ Meyers, „’šab”, 279.

Rdz 3,16 (wspomniane *hendiadys*) łączy się z rozumieniem dwukrotnie użytego tu tego rdzenia w formie rzeczownikowej, jako bólu fizycznego związanego z porodem, a ściślej mówiąc – z licznymi (pomnożonymi przez Boga) porodami. Taka interpretacja dobrze pasuje do dwóch kolejnych zastosowań tego rzeczownika, w których oznacza on bez wątpienia trudności/trudną pracę natury fizycznej (Rdz 3,17; 5,29).

Obecnie czasownikowy rdzeń *rbh* – „pomnażać” odnosi się do dwóch rzeczy: cierpienia i ciąży¹⁹. W kolejnych zastosowaniach oznacza obietnicę pomnożenia potomstwa (Rdz 16,10: Hagar; 22,17: Abraham). Rzeczownik *hērōn* (*hapax legomenon*) może jednak oznaczać tu zarówno „poczęcie”, jak i „stan błogosławiony”. Pierwszy problem wynika jednak z faktu, że liczne ciężę trudno potraktować tu jako karę²⁰. W kontekście kulturowym ST były one raczej pożądane i traktowano je jako efekt błogosławieństwa Bożęgo. Pomnażanie potomstwa to ponadto pierwsze i podstawowe zadanie wyznaczone człowiekowi przez Stwórcę (por. Rdz 1,28). Drugi problem wiąże się z tym, że oba powyższe stany nie są związane z bólem porodowym, który zwykle ma się na myśli (por. Rdz 25,22; 35,16–18; 1 Sm 4,19–20; potem, też Hi 39,1.3: poród łani i koziorożca)²¹. W konsekwencji, jak słusznie zauważa Carol Meyers²², pierwsza część wypowiedzi odnosi się tu raczej do ciężkiej pracy kobiety w kontekście rolniczej wspólnoty, a nie do cierpienia związanego z porodem. Druga część w istocie nawiązuje do rodzenia potomstwa, ale też nie musi mieć na uwadze samego momentu porodu. Zwrot *jld + bānīm* dotyczy bowiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny. W tym wypadku – uważa Meyers – *be'ēšeb* może zatem oznaczać cierpienie związane z ciężką pracą, ale i mentalny stres związany z codziennym życiem rodzinnym. W podobnym sensie zresztą, w związku z ciężką pracą na roli, zwrot *be'iššābōn* pojawi się za chwilę (w. 17) w odniesieniu do pracy mężczyzny. W obu wypadkach chodzi o życie (rodzenie, zdobywanie pokarmu) i trud, z jakim zmagają się ludzie (kobiety i mężczyźni) na co dzień. W Rdz 3,16 być może w istocie chodzi o podkreślenie wkładu kobiet w ten zakres ludzkiej egzystencji²³. Kolejne zastosowanie tego zwrotu pojawia się bowiem w związku z nadaniem imienia Noemu, co tłumaczy się tam nadzieją, że przyniesie on pociechę w trudzie wspomnianej pracy na roli²⁴.

¹⁹ Tak Levin, *Der Jahwist*, 88; por. też GKC § 154a, przyp. 1b. W istocie chodzi jednak o dwa oddzielne doświadczenia: z jednej strony zapowiadane są liczne cierpienia, a z drugiej – ciężę oraz zrodzenia; tak m.in. Jacob, *Das Buch Genesis*, 116; Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–34. Por. także van Ruiten, „Eve's Pain”, 20–34; Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

²⁰ Schüle (*Die Urgeschichte*, 95) wskazuje, że z syntaksy zdania wynikają dwa możliwe rozumienia: liczba ciężę jest zła lub zły jest ból związany z porodem. W sumie jednak, przy nieco innej interpretacji, nie musi chodzić ani o jedno, ani o drugie, o czym poniżej. Por. też tłumaczenie słowa *hērōn* w LXX: *stevagmos* – „jęczenie; wzdychanie”. Na temat ambiwalencji w. 16 por. również Dieckmann, „Viele vervielfachen”, 11–38.

²¹ Obraz takich bólów stał się metaforą sądu Bożęgo por. Iz 21,3; 26,17; Jr 4,31; 6,24; Ps 48,7.

²² Meyers, „āšab”, 280.

²³ Tak Meyers, „Gender Roles”, 118–141, zwł. 131.

²⁴ Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 329.

Wspomniany już rzeczownik *hērōn*, to *hapax* pochodzący od rdzenia *hrh* – „po-
cząć”, „być ciąży”. W Księdze Rodzaju ten ostatni pojawia się bardzo często (24 razy
na 56 wszystkich zastosowań w Biblii Hebrajskiej). O takim masowym zastosowaniu
(kolejna pod tym względem jest Księga Izajasza: 7 razy) decydują przede wszystkim
genealogie (Rdz 5; 10; 11 + informacje genealogiczna z Rdz 4). Na te wszystkie dane
spojrzeć należy potem także pod kątem boskiego błogosławieństwa (z Rdz 1,28) i te-
matu niepłodności (Rdz 11,30)²⁵. Podwójne, rzeczownikowe zastosowanie rdzenia *šb*
(*‘iššbônēk* – *be’ēšeb*) stanowi niewątpliwie zamierzoną grę słów²⁶. Egzegeci zauważają
jednak, że bóle porodowe częściej opisuje się w Biblii rdzeniem *hjl*²⁷ lub liczbą mnogą
rdzenia *hbl* IV (por. Iz 13,8; 26,17; wyjątek Iz 66,7)²⁸ i *šjr* III (1 Sm 4,19; Dn 10,16)²⁹.
Wybór innego rdzenia zatem nie jest tu przypadkowy. Umberto Cassuto³⁰ uważa,
że dokonał się on ze względu na fonetyczne podobieństwo ze słowem „drzewo” (*‘ēš*;
por. Rdz 3,1–12). Nie można wykluczyć, że mogła być to jedna z motywacji. Dalszy
kontekst pozwala sądzić, że chodzi jednak głównie o wpisanie trudu bycia matką
w szeroki kontekst wysiłku i trudu życia w ogóle³¹. Zdaniem Jana Gertza³² chodzi
teraz o odzwierciedlenie mądrościowych trendów opisujących ambiwalentny cha-
rakter ludzkiego życia, którego rytm wyznaczają radości i cierpienia. Trafnie ujmuje
to Kenneth A. Mathews³³: „bolesny poród sygnalizuje nadzieję, ale służy również
jako nieustanne przypomnienie o grzechu i dziele w nim kobiety”. W istocie – po-
dobnie jak w przypadku węża – nie zachodzi tu jakaś istotna zmiana co do pozycji
kobiety. Wąż pozostaje nadal najsprytniejszym/najprzebieglejszym ze wszystkich
zwierząt lądowych, ale staje się odąd jednocześnie także najbardziej wśród nich po-
niżonym stworzeniem (por. ww. 1.14). Kobieta również kontynuuje swoją rolę rodzi-
cielki (por. Rdz 2,23), ale doświadczać zacznie jednocześnie w wypełnianiu tej roli
„cierpienia” z nią związanego.

Również dalsza część wypowiedzi sugeruje pozytywny raczej niż negatyw-
ny sens. To swoista obietnica licznego potomstwa (*tēledî bānîm*) w linii mę-
skiej. Liczbę mnogą „synowie” często tłumaczy się bardziej ogólnie, jako „dzieci”
(Rdz 21,7; 30,1; 31,17). Niemniej trudno przeoczyć fakt, że autor biblijny ma jed-
nak na uwadze w pierwszym rzędzie patriarchalną linię genealogiczną³⁴. Połączenie

25 Fischer, *Genesis 1–11*, 252.

26 Inną wokalizację stosuje się również w 1 Krn 4,9–10. Tam imię Jabes (*ja’bbēs*) uzasadnia się bólami poro-
dowymi matki (*be’ōšeb*).

27 KBL, I, 295.

28 KBL, I, 272.

29 KBL, II, 101,

30 Cassuto, *A Commentary*, 165.

31 Podobnie Fischer, *Genesis 1–11*, 252 ze wskazaniem na innych badaczy.

32 Gertz, *Das erste Buch*, 142: „Die Anbivalenz menschlichen Lebens zwischen Freude und Leid tritt im so-
zialen und historischen Kontext des weisheitlichen Erzählers wohl nirgendwo sonst so deutlich zu Tage”.

33 Mathews, *Genesis 1–11*, 26, 250.

34 Słusznie podkreśla to Georg Fischer („Verhältnis”, 312).

jld + bānīm jest potem charakterystyczne dla Księgi Rodzaju (121 razy na 264 zastosowania w Biblii Hebrajskiej). Akt poczęcia i w konsekwencji zrodzenie potomstwa – jakkolwiek cały proces dokonuje się głównie za sprawą i w ciele kobiety – nie zachodzi bez udziału mężczyzny (por. Rdz 5)³⁵. Zatem i w tym aspekcie akcenty położone są tym razem na zasadniczą rolę kobiety w tym wspólnym – i w sumie najważniejszym – ludzkim osiągnięciu. Jednak tylko ona doświadczy w związku z tym także cierpienia. Jest to swoiste „poniżenie” (podobnie, jak w przypadku węża!), którego ilustracją są także dalsze konsekwencje.

Drugą część wiersza (w. 16b) ponownie charakteryzuje niezwykle rzadkie słowo *tešûqâ* – „pragnienie, tęsknota”³⁶. Często nadaje mu się negatywny sens, zwłaszcza w połączeniu z użytym za chwilę rdzeniem *mšl* – „władać/rządzić”. Teraz opisuje ono uczucia kobiety wobec mężczyzny. W Rdz 4,7 podmiotem jest grzech, którego pragnieniem jest wejść na człowieka. Jednak kolejne, trzecie i ostatnie zastosowanie tego rzeczownika w Pnp 7,11 jest całkowicie pozytywne. Tam – inaczej niż obecnie – oznacza on tęsknotę mężczyzny za kobietą. Nie musi to oznaczać, że w Rdz 3,16b chodzi o „pragnienie niepohamowane, niemal ślepe, które zderza się z arogancką zmysłowością i męską dominacją”, a w Pnp 7,11 chodzi o „uczuciową egzaltację tego samego popędu seksualnego, pragnienia, ale... karmione i przemieniane zacznem miłości”³⁷. Takie przeciwstawne rozumienie nie jest jednak konieczne. W sumie chodzi bowiem w obu wypadkach o słowo opisujące wzajemną egzaltację obojga zakochanych³⁸. W interesującym nas przypadku nie trzeba więc nadawać mu negatywnych konotacji. Słowem tym opisuje się tu jedynie ścisły związek kobiety i mężczyzny (przy okazji jest to zarazem odwrotna sytuacja niż w Rdz 2,24)³⁹. W obecnym miejscu rzecz idzie raczej o okazanie czegoś, co pozwala się uzupełnić w pragnieniach i uczuciach; przezwyciężyć wzajemne obawy (por. Rdz 3,6). Choć niewątpliwie może wyrażać także jakąś nie zawsze odwzajemnioną tęsknotę i wyczekiwanie (por. Iz 4,1), sugerujące patriarchalne stosunki społeczne⁴⁰ i poligamiczny charakter niektórych związków.

W pełnym znaczeniu dopiero druga informacja akcentuje hierarchiczność we wzajemnych relacjach⁴¹. Jednak i tu rdzeń *mšl* („rządzić, władać, panować”) nie nosi zwykle jakichś negatywnych znamion (por. Rdz 1,16.18.28). Wyraża natomiast różne formy sprawowania władzy i egzekwowania posiadanego autorytetu. Można to robić w zły (por. Prz 28,15; Iz 3,4.12) lub dobry sposób (Rdz 45,8;

³⁵ Lemański, *Księga Rodzaju*, 323.

³⁶ KBL, II, 713.

³⁷ Ravasi, *Il Cantico*, 593. Por. też nieco inne polskie tłumaczenie tego komentarza: Ravasi, *Pieśń nad Pieśniami*, 122.

³⁸ Zakovitch, *Das Hohelied*, 256.

³⁹ Gertz, *Das erste Buch Mose*, 142–143.

⁴⁰ Seebass, *Genesis*, 126; Fischer, „Verhältnis”, 311–312.

⁴¹ Fischer, *Genesis 1–11*, 253.

Pwt 15,6; 2 Sm 23,3–4). Rdzeń ten opisuje także odpowiedzialność za powierzone komuś dobra (por. Rdz 24,2; 45,8–26). Jego pole semantyczne nie obejmuje zatem tylko sensu usługi wobec innych lub okazywania przemocy i wyższości. Wyraża on raczej przede wszystkim troskliwe przewodzenie innym, poczucie odpowiedzialności za podwładnych i mądre wobec nich postępowanie. To funkcja przypisywana królom i mędrcom (por. Prz 17,2; 29,12)⁴². Zapowiedź ta może być mimo wszystko odczytana jako zniesienie pierwotnej równości płci i wprowadzenie realiów charakterystycznych dla życia patriarchalnych społeczności. Równocześnie zmiana ta w stosunku do opisu z Rdz 1–2 nie jest aż tak radykalna. W sumie chodzi bowiem w w. 16 o podkreślenie obopólnej odpowiedzialności kobiety i mężczyzny w realizacji życiowych obowiązków⁴³. W konsekwencji można zatem obie kwestie (tęsknota i rządzenie) uznać za odzwierciedlenie dwóch aspektów tej samej rzeczywistości, jakimi są wzajemna współpraca i troska o siebie nawzajem⁴⁴. Słowa skierowane do kobiety akcentują przede wszystkim silne ukierunkowanie na życie – wskazując je jako główne spektrum jej życiowej aktywności we współpracy z mężczyzną. Zarazem sposób opisu odzwierciedla realia codziennego życia z czasów autora biblijnego. Nie ma w przesłaniu tej wypowiedzi jakiegos negatywnego czy pesymistycznego aspektu. Wręcz przeciwnie, wypowiedź jest raczej naznaczona realistycznym, może nie optymistycznym, ale na pewno pozytywnym i niepozbawionym nadziei spojrzeniem w przyszłość⁴⁵. To etiologiczne uzasadnienie opisu realnej sytuacji kobiety (zwłaszcza w stosunku do wspomnianego już opisu sytuacji z Rdz 2,24: odwrotna hierarchia). Na jej życie składa się ból i radość związane z posiadaniem dzieci, trud codziennej pracy i błogosławieństwo, które jej towarzyszy. Choć nie jest to powiedziane wprost, to sugerują to przede wszystkim ten macierzyński wymiar jej egzystencji oraz brak wzmianki o przekleństwie (por. w. 14: wąż; w. 17: ziemia).

3. Człowiek czy mężczyzna (ww. 17–19)

W samym centrum zainteresowania znajduje się teraz „uprawna ziemia/rola” (*hā'ādāmā*), która zostaje przeklęta z powodu ludzi (w. 17b) i z której teraz z trudem zdobywać będą oni pokarm (ww. 18.19a1). Sekwencja zdarzeń i słownictwo nawiązują do momentu stworzenia człowieka (por. Rdz 2,7), jego pierwotnego przeznaczenia (por. Rdz 2,5) oraz zakazu spożywania owoców z drzewa życia (Rdz 2,17). Pierwszy problem związany z interpretacją tych wierszy stanowi jednak kwestia tego, jak

⁴² Bühner, *Am Anfang*, 251; Schüle, *Die Urgeschichte*, 96.

⁴³ Tak już Jacob, *Das Buch Genesis*, 118; Westermann, *Genesis 1–11*, 357. Por. też Lemański, *Księga Rodzaju*, 255; Fischer, *Genesis 1–11*, 253, przyp. 37.

⁴⁴ Magonet, „The Themes”, 42; Collins, *Genesis 1–4*, 160.

⁴⁵ Zimmerli, *1. Mose 1–11*, 173–174; Cassuto, *A Commentary*, 163–164.

zrozumieć *wel'ādām*, i pytanie o to, czy tu w ogóle chodzi o samego tylko mężczyznę? W opowiadaniu o wydarzeniach w Edenie słowo *ādām* w tekście masoreckim (TM) występuje z reguły z rodzajnikiem. Ma więc sens kolektywny i gatunkowy – „ludzie”. Wyjątek stanowią zwroty z przyimkiem *le* (Rdz 2,20b; 3,17.21). W tych trzech przypadkach zachodzi zatem możliwość zrozumienia go jako imię własne. Odpowiada to zauważalnej w LXX (*anthrōpos*) i Targumach (*enāš*) tendencji do indywidualizacji *ādām* (por. potem Rdz 5,1–5 = P TM). Egzegeci mają zatem do wyboru dwa warianty: oddanie tego rzeczownika zgodnie z wokalizacją w TM jako imię własne⁴⁶ lub zachowanie stałej tendencji w Rdz 2–3 i tłumaczenie go w liczbie mnogiej – „ludzie”⁴⁷.

Słowa skierowane do *ādām* mają wyraźne powiązanie z tym, co zostało powiedziane do kobiety (por. *we* na początku zdania; w. 17a)⁴⁸. W LXX chodzi jednak już o interpretację związaną z własnymi zainteresowaniami tłumaczy. Tak więc w Rdz 2,19b.20a.23; 3,22 – wbrew wokalizacji z TM – również ignorują oni rodzajnik i dodatkowo umieszczają imię *Adam* (bez rodzajnika) w pytaniu Boga (Rdz 3,9). Ponadto stosują na oznaczenie ludzi nie tylko rzeczowniki *ādām* oraz *iš* (2,23b.24; 3,6.16), jak TM, ale także wspomniane już dodatkowe określenie „człowiek” (*anthrōpos*) i imię własne (*Adam*). Tłumacze oddają ponadto *iš* jako *anēr* (2,23b; 3,6.16), a więc poprzez słowo wskazujące wprost na mężczyznę. Zatem stan rzeczy jest taki, że TM oscyluje ku znaczeniu gatunkowemu: „ludzie” (por. Rdz 1,26–27; 5,1b.2) z lekką tendencją do zmiany (widoczna już w tekstach P) na imię własne (Rdz 5,1a.3–5), zaś LXX (w sumie starsza niż TM) jedynie wyostreza tę zmianę poprzez zastosowanie w tłumaczeniu słowa *anthrōpos*, zarówno gdy mowa jest ogólnie o stworzeniu ludzi (Rdz 2,5.7.8.15), jak i w bardziej indywidualnym sensie (Rdz 2,18.24). Kompletna indywidualizacja (imię *Adam*) pojawia się w LXX, kiedy dochodzi do personifikacji pierwszego człowieka i u jego boku pojawia się kobieta. Słowo *anēr* stosuje się tu natomiast, gdy rzecz idzie o małżeństwo lub relacje seksualne. W wersji greckiej chodzi zatem o etiologiczną opowieść o praludziach (pracłowiek i jego żona). Oni tylko stali się tu jak bogowie, ale nie stała się taką – składającą się z mężczyzn i kobiet – ludzkość, co z kolei wynika z TM⁴⁹.

Jak wobec powyższego rozumieć zastosowanie słowa *ādām* w obecnym miejscu? Rzeczownik ten pojawia się najpierw z rodzajnikiem w Rdz 2,20a, ale zostaje zaraz potem powtórzony bez rodzajnika (w. 20b). Oznacza tam zatem pojedynczą istotę, która nie znajduje odpowiedniej dla siebie pomocy wśród zwierząt. „Brak rodzajnika może dodatkowo uwydatniać izolację, osamotnienie ludzkości”⁵⁰. W Rdz 3,17.21 człowiek, tj. mężczyzna (brak rodzajnika), stoi obok kobiety (Rdz 3,16; 3,21). Jeśli mowa jest ogólnie o „kobiecie”, to w tym wypadku stojący obok niej człowiek może

⁴⁶ Tak m.in. Hendel, *The Text*, 124–127; Fischer, *Genesis 1–11*, 254.

⁴⁷ Tak m.in. Gertz, *Das erste Buch Mose*, 81, przyp. 10.

⁴⁸ Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

⁴⁹ Bühner, *Am Anfang*, 187–188.

⁵⁰ Bühner, *Am Anfang*, 188.

być rozumiany ogólnie jako mężczyzna. Niemniej uwagę zwraca fakt, że we wszystkich trzech miejscach bez rodzajnika TM stosuje konsekwentnie przyimek *le*. Pytanie zatem, jakie należy sobie postawić w tym miejscu, dotyczy intencji masoretów zawartej zarówno w tej konsekwencji, jak i ewentualnego sensu wersji przedmasoreckiej. Walter Bühner⁵¹ – idąc śladem analizy dokonanej przez Umerto Cassuto – uzupełnia jego spostrzeżenia odnośnie do zastosowania przyimków w połączeniu z rzeczownikami (Cassuto rozważał to w odniesieniu do słowa *ʾelōhīm*). Zauważa więc z jednej strony, że w obu wypadkach zastosowanie przyimków (*be, ke, le*) łączy się z brakiem rodzajnika. Jednak w przypadku zastosowania rzeczowników, nazw własnych lub wezwań, które jako takie powinny być określone rodzajnikiem, jego brak przy zastosowaniu wymienionych przyimków może wiązać się z tym, że w tym samym tekście leksem był już wcześniej określony za jego pomocą. W konsekwencji – uważa Bühner – „Adam stoi tu za ludzkość”⁵². Z drugiej strony pierwotna wersja opowiadania zakładała jednak prawdopodobnie kwalifikator ([*û*]lāādām), który zniknął w wersji masoreckiej. Nie był to jednak błąd. Masoreci skorzystali z okazji, aby zindywidualizować i personifikować (praojciec Adam) tę kolektywne rozumianą ludzkość. Tendencje tego rodzaju widoczne były zresztą nie tylko we wspomianej już LXX, ale i w Pięcioksięgu Samarytańskim⁵³. Bühner – jak wielu innych – uważa więc, że przedmiotem egzegezy powinien być ten postulowany „oryginalny” sens tekstu. Z drugiej strony zauważa on jednak, że w kontekście Rdz 2–3 zachodzi pewne wahanie pomiędzy zastosowaniem *ādām* w roli reprezentanta całej ludzkości i w roli jednostki. To ostatnie szczególnie wybija się w tekstach, gdzie obok *ādām* pojawia się kobieta, jak obecnie. Tam, gdzie nie ma o niej mowy (Rdz 2,5; 3,22–24), rzeczownik ten oznacza jednak bez wątpienia ludzkość: mężczyzn i kobiety.

Zaaplikujmy teraz tę dwuznaczność do ww. 17–19. Mamy tu do czynienia z najdłuższą z trzech mów Boga (ww. 14–19). Już na jej początku pojawia się kwestia odpowiedzialności za przekroczenie zakazu (por. Rdz 2,17; 3,12) i związane z tym podwójne uzasadnienie. Najpierw zarzut dotyczy tego, że Adam „posłuchał głosu swej żony/kobiety” (w. 17a1). Konieczność jednostkowego rozumienia analizowanego przed chwilą rzeczownika narzuca się tu sama. Problem nie polega jednak na tym, że człowiek–mężczyzna usłuchał swojej żony (por. Rdz 21,12), lecz przede wszystkim na tym, że ten głos był dla niego ważniejszy niż głos Boga. Druga część zarzutu (w. 17a2) wskazuje na konkretne wykroczenie: spożycie owocu z drzewa zakazanego (por. Rdz 2,17). Za tymi dwoma zarzutami i zarazem uzasadnieniami idzie seria negatywnych stwierdzeń (ww. 17b–19). W pierwszym z nich powraca (por. w. 14: wąż) motyw przekleństwa (*rr qal participium passivum fem. sing.*). Imiesłów akcentuje jego permanentny charakter. Tym razem jednak dotyczy ono „niewinnej” uprawnej

51 Bühner, *Am Anfang*, 189.

52 Bühner, *Am Anfang*, 189.

53 Bühner, *Am Anfang*, 189, przyp. 91.

roli (*hāādāmā*), a nie samego „podsądnego”. Wspominany już komentarz towarzyszący nadaniu imienia Noego (Rdz 5,29) wydaje się potem nieco łagodzić obecny wyrok (por. też Rdz 8,21). Człowiek został wzięty z ziemi (Rdz 2,7) i powiązania z nią stanowią wyraźnie jeden z motywów przewodnich w Rdz 2–3. To swoista wspólnota losów („z twego powodu”), mająca wydzźwięk starożytnej, teologicznie uzasadnionej ekologii. Przekleństwo to ma bowiem skutki dla całego – fundamentalnego dla egzystencji (por. Rdz 1,29–30) – otoczenia, które „cierpi” z powodu zachowania człowieka. Dlatego aż pięć razy wspomina się tu (ww. 17–19, z tego 3 razy w w. 17) o jedzeniu (*ʾkl*), którego ziemia jest dostarczycielką. Trudno przeoczyć ponadto fakt, że chodzi o zaprzeczenie błogosławieństwa (por. Rdz 1,12.29; 2,9.16). Zadanie podporządkowania sobie ziemi (por. Rdz 1,28) staje się teraz walką o przetrwanie na niej. Praca na roli od tego momentu dokonywać się będzie „w trudzie/cierpieniu” (*baʾiṣṣābôn*). To ten sam „trud”, jaki dotyczył wcześniej kobiety. Autor biblijny aluzyjnie nawiązuje tu do idei płodności łona i ziemi (por. Pwt 28,2–4)⁵⁴. Trudno jednak zapomnieć zarazem o starożytnych realiach, w których na roli pracowali nie tylko mężczyźni, ale też kobiety i dzieci⁵⁵. W tym miejscu zatem niepewność co do właściwego rozumienia słowa *ʾādām* wydaje się najbardziej uwydatniona. Jeśli bowiem chodzi o ludzkość jako taką, to czas trwania skutków tego przekleństwa („wszystkie dni twego życia”) znacznie się wydłuża, jeśli zaś o jednostkę – to znacznie się skraca⁵⁶. Z drugiej strony chodzi jednak o paradygmat – nawet jednostkowe rozumienie pozwala przenieść skutki przekleństwa na każde kolejne ludzkie pokolenie⁵⁷.

Konsekwencje (*waw-copulativum* na początku w. 18a + *dativus incommodi lāk* – „tobie”) przekleństwa ziemi są takie, że rodzi (*smh*) ona „cierń i osty” (*qôṣ wedarddar*). To w sumie rzadka formuła⁵⁸. Znajdujemy ją jeszcze w Oz 10,8. Tam też z jej pomocą opisuje się skutki kary. Sytuacja w każdym razie stanowi teraz kontrast wobec tej opisanej wcześniej (por. Rdz 2,9). Powraca temat „jedzenia” i zwrot *ʿēṣeb haṣṣādeh* – „polna trawa” (por. Rdz 2,5). To ona, a nie ciernie i osty, stanowić miała pokarm ludzi i zwierząt (Rdz 1,29–30). Jakkolwiek nawiązanie do tekstu kapłańskiego jest w tym wypadku niepewne⁵⁹, to już jakościowa i ilościowa zmiana w stosunku do sytuacji opisanej w Rdz 2,9 jest wyraźna i radykalna. Zdobywaniu pokarmu towarzyszy teraz ciężka praca „w pocie czoła” (dosł. „nosa”; nawiązanie do oddechu życia tchniętego

⁵⁴ Słusznie zauważa to Walter Bührer (*Am Anfang*, 252).

⁵⁵ Dieckemann, „Viel vervielfachen”, 29–30.

⁵⁶ Jacob, *Das Buch Genesis*, 118–119.

⁵⁷ Słusznie zauważa to Irmtraud Fischer (*Genesis 1–11*, 256).

⁵⁸ Ten sam sens wyraża częściej stosowana w BH para *šāmīr wāšājīt*. W Księdze Izajasza (7x w sumie na przestrzeni od 5,6 do 27,4) to sam Bóg przeciwdziała temu zjawisku. Por. Fischer, *Genesis 1–11*, 256, przyp. 40.

⁵⁹ Por. argumenty w: Bührer, *Am Anfang*, 254, przyp. 370: m.in. w P (Rdz 1,29) brak jest słowa *haṣṣādeh* i mowa jest o „nasieniu” (*zrʾ*).

w nozdrza; por. Rdz 2,7⁶⁰), mającą na celu zdobycie pokarmu (*leḥem*; dosł. „chleb”, tu w szerokim znaczeniu „pokarm”; w. 19a; por. Rdz 37,25; Jr 41,1). Nic nie przyjdzie już jednak łatwo. W pewnym sensie to sytuacja, która będzie wymagać od człowieka większej kreatywności, aby zdobyć pokarm z ziemi⁶¹. Nowe wyzwanie stanowi zatem nie tylko pogorszenie warunków pracy, ale także przyczynek do rozwoju ludzkich zdolności i możliwości w tym zakresie. Zwrot „jeść chleb” (*'kl + leḥem*) powróci potem jako „warunek” postawiony Bogu przez Jakuba, aby JHWH stał się jego Bogiem (por. Rdz 28,20–21). Często jednak wyraża on po prostu tylko sposób opisania jakiejś wspólnoty (por. Rdz 31,54; 37,25). Zatem i w tym zakresie wymagana jest międzyludzka współpraca.

Kolejna konsekwencja to „powrót do ziemi” (w. 19b). W tym miejscu z kolei trudno przeoczyć fakt, że nie chodzi o samego tylko mężczyznę, lecz o człowieka (ludzkość) jako takiego. Zwrotem tym często opisuje się powrót do swojej ziemskiej ojczyzny (por. Rdz 28,15; 1 Krl 8,34; Jer 16,15). Tym razem chodzi jednak o rzadki sposób opisania śmierci (por. Ps 146,4), który nawiązuje do idei „powrotu do ziemi” rozumianej jako „powrót do domu” (por. ziemia jako łono matki; Hi 1,20). Stwierdzenie to ma podwójne uzasadnienie (2x *kî*). Najpierw w fakcie, że człowiek jest z niej, tj. z ziemi, wzięty, a potem w fakcie, że jest prochem i do prochu powróci. Proch (*āpār*)⁶² opisuje jakość, nietrwałość ludzkiego ciała. W Rdz 2,7 chodziło nie tyle o materię, z której został uczyniony człowiek („proch z ziemi”, a nie „z prochu ziemi”⁶³), ile właśnie o jego kondycję przed dokonaniem aktu stworzenia. Podniesienie z prochu to czynność majestatyczna, przywrócenie komuś godności (Ps 113,7), a odwrócenie tej sytuacji oznacza unicestwienie, rozproszenie i powrót do sfery śmierci, nieistnienia (por. Ps 7,6; 18,47; 22,16; 30,10; 103,4; 104,29). W tym miejscu wielu badaczy dość pochopnie sądzi, że słowa te oznaczają w sumie karę śmierci. Deklaracja, na co wskazuje szerszy kontekst, nie ma jednak tu takich konotacji⁶⁴. Powrót do prochu, zwrot popularny zwłaszcza w tekstach mądrościowych (por. Hi 10,9; 34,15; Ps 104,29; Koh 3,20; 12,7), w istocie oznacza śmierć (por. Ps 22,16.30; 30,10; 103,14), ale nie oznacza, że dopiero tu została ona zaaplikowana ludzkiej naturze. Nie chodzi bowiem o skutek zjedzenia owocu z drzewa „poznania dobrego i złego” (por. Rdz 2,17)⁶⁵ ani tym bardziej o karę za przekroczenie boskiego zakazu. To raczej

⁶⁰ Fischer, *Genesis 1–11*, 257. Fischer (*ibidem*, 256) zwraca też uwagę na szeroki sens słowa *ap*; por. KBL, I, 74–75: nos, twarz, gniew.

⁶¹ Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 255.

⁶² Ziony Zevit (*What Really*, 180–182) tłumaczy „proch” jako *clod* (grudka), ale jego argumenty nie są przekonujące.

⁶³ Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 219.

⁶⁴ Można tu widzieć jedynie granice wyznaczona owej ciężkiej pracy na roli; tak: Jacob, *Das Buch Genesis*, 121; Westermann, *Genesis 1–11*, 362; por. potem też Fischer, *Genesis 1–11*, 257: przepaść dzieląca człowieka od Boga.

⁶⁵ C. John Collins (*Genesis 1–4*, 161) sądzi, że w Rdz 2,17 chodziło o zapowiedź śmierci duchowej (z powodu przekroczenia boskiego zakazu), a obecnie (w. 19b) o śmierć fizyczną. Autor biblijny sięga tu jednak

powrót do tego, co stanowi fundamentalny element ludzkiego istnienia, zawieszonych na moment poprzez umieszczenie człowieka w ogrodzie Eden i umożliwienie mu przystępu do drzewa życia (por. Rdz 2,8–9) – perspektywicznego przywileju utraconego po wygnaniu z tegoż ogrodu (por. Rdz 3,22)⁶⁶. Innymi słowy, pobyt w ogrodzie mógłby być rozumiany jako kolejny etap stwarzania człowieka, ale został przerwany nieposłuszeństwem czy raczej brakiem zaufania ze strony człowieka, który – w konsekwencji – pozostał na swoim pierwotnym poziomie egzystencji (por. Rdz 2,7). Bóg w tej sytuacji jedynie wycofuje tu swoją łaskę, bonus, który chciał dodać do ludzkiej natury⁶⁷. A wszystko to z tej racji, że człowiek „moralnie” jeszcze nie jest gotowy do przyjęcia odpowiedzialności za swoje wybory dobra lub zła (por. Rdz 3,9–13). Lakończa informacja o „zabraniu” Henocha (por. Rdz 5,24) i pominięcie informacji „i umarł” (por. Rdz 5,5 vs. 11,13 itd.) w dalszej części Prehistorii sugerują jednak, że Stwórca po wydarzeniach w Edenie całkiem ze swoich planów nie zrezygnował. Dalsza część Pięcioksięgu może być rozumiana zatem jako proces uzdalniania człowieka (najpierw Izraela) do dojrzałości moralnej, pozwalającej korzystać mu z nowej jakości, a w konsekwencji powrotu do pierwotnych planów Boga wobec niego.

Z jednej strony mamy zatem w Rdz 3,(14–)16–19) bardziej serię etiologii dotyczących aktualnej rzeczywistości niż wywód na temat skutków ludzkiego „grzechu”, a z drugiej jednak – trudny do przeoczenia fakt, że te etiologie mają mimo wszystko swoje korzenie w braku moralnej dojrzałości człowieka, którą należy uleczyć, jeśli ma on właściwie korzystać z nabytej zdolności „poznania dobra i zła”. Końcowe konsekwencje (w. 19b) mogą być w istocie efektem późniejszego poszerzenia jakiejś pierwotnej wersji tekstu (razem z dodaniem motywu „drzewa życia” i słowa „proch” w Rdz 2,7). Niemniej w obecnej wersji temat życia i kwestia śmiertelnej natury człowieka, która odróżnia go od Boga, stanowi nic przewodziącą całego tekstu Rdz 2–3 (por. Rdz 2,[5]8.9.16.17; 3,1–6)⁶⁸. Jedyną konsekwencją (nie karą!) jest utrata (nie permanentna jednak!) szansy na przezwyciężenie ograniczeń związanych z cielesnością człowieka, który powstał z prochu i bez przystępu do drzewa życia w proch się obróci.

przede wszystkim do obrazu z Rdz 2,7 i przywołuje stwórczą kondycje człowieka – jest on „prochem wziętym z ziemi”, a nie Bogiem (por. Rdz 3,5). Śmiertelność należy do jego natury i słowa z Rdz 2,17 są ostrzeżeniem przed taką fizyczną śmiercią w sytuacji (pobyt w ogrodzie), gdy istnieje możliwość zawieszenia tych uwarunkowań. Z drugiej strony ten sam autor ma rację, pisząc, że Bóg nie chciał zostawić człowieka w jego wyjściowej kondycji i chciał dać mu permanentny przystęp do „drzewa życia”. Tym samym wskazał, że te stwórcze uwarunkowania i ograniczenia ludzkiej natury (por. Ps 90,3; Syr 17,1–2) nie są ostateczne.

⁶⁶ John Day (*From Creation*, 45) słusznie zwraca uwagę na ten wiersz, wskazując go jako argument za tym, że śmierć od początku była w naturze człowieka, a pobyt w ogrodzie stanowił jedynie potencjalne zawieszenie tych jej uwarunkowań.

⁶⁷ Gertz, *Das erste Buch Mose*, 144–145 ze wskazaniem na Aurelius, *Du bist der Mann*, 54.

⁶⁸ Bühner, *Am Anfang*, 208.

Wnioski

1. Tradycyjne rozumienie Rdz 3,16–19 jako opis kary nałożonej odpowiednio na kobietę i mężczyznę po naruszeniu boskiego zakazu (Rdz 2,17; 3,1–6) spotyka się dziś z szeregiem zarzutów natury logicznej i egzegetycznej. Mimo braku słowa „grzech”, w Rdz 2–3 opowiada się jednak o wydarzeniu, które nosi znamiona „nieposłuszeństwa” lub przynajmniej „braku zaufania” człowieka wobec Boga. Same konsekwencje opisane w zbadanym powyżej fragmencie należy postrzegać jednak nie tyle w kategoriach kary, ile skutków, czyli powrotu do realiów wynikających z ułomności związanej z cielesnością człowieka (Rdz 2,5.7), a wcześniejszą sytuację (Rdz 2,9–24) jako bonus, którym Stwórca chciał tę naturę ubogacić i uwznioślić (Rdz 2,15–16; 3,22). Innymi słowy, człowiek z własnego wyboru nie pozwolił Stwórcy sobie udoskonalić.
2. Konsekwencje nieposłuszeństwa, z wygnaniem z ogrodu na czele, w odniesieniu do sytuacji w Edenie można potem postrzegać na dwa sposoby. Albo jako urealnienie uwarunkowań ludzkiej egzystencji (etiologia aktualnej sytuacji, patriarchalne relacje społeczne) i krytyka marzeń o byciu jak Bóg (śmiertelność ludzkiej natury). Innymi słowy, jako stwierdzenie, że ogród – symbol boskiego świata – nie jest dla ludzi, albo – mimo wszystko – jako stratę szansy na zrobienie kolejnego kroku w kierunku uwznioślenia ludzkiej egzystencji i poprawy ludzkiego bytu, związaną z brakiem dojrzałości moralnej. Dalszy kontekst (por. Rdz 5,24) – nie wykluczając pierwszej propozycji interpretacyjnej – sugeruje pierwszeństwo raczej tej drugiej opcji.
3. Opis konsekwencji pozwala zakładać, że w istocie chodzi tu z jednej strony o paradygmatyczną parę ludzką (kobieta i mężczyzna) i najważniejsze aktywności przypisywane każdej z płci. Z drugiej strony jednak już sama forma tego opisu niekoniecznie pozwala aż tak radykalnie polaryzować sytuacje opisane odpowiednio w w. 16 i ww. 17–19. Wynika to zwłaszcza ze sposobu użycia rzeczownika *ʾādām*, z samego opisu czynności (płodzenie potomstwa, praca na roli dotyczą obojga płci), jak i w końcu przypomnienia o śmiertelności człowieka (powrót do prochu – śmierć dotyczy obojga płci). Jakkolwiek w tle tego opisu nietrudno dostrzec odbicie patriarchalnego systemu społecznego, to jednocześnie zachowuje się w nim nadal, obecną w obu opisach stworzenia z Rdz 1–2, ideę partnerskiej współpracy obojga płci. Umieszcza się ją jedynie w realiach społecznych właściwych czasom autora biblijnego.

Bibliografia

- Aurelius, E., „*Du bist der Mann*”. *Zum Charakter biblischer Texte* (Biblich-theologische Schwerpunkte 23; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Bührer, W., *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 256; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014).
- Cassuto, U., *A Commentary on Genesis. I. From Adam to Noah* (Jerusalem: Magne Press 1961).
- Collins, C.J., *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P & R 2006).
- Day, J., *From Creation to Babel. Studies in Genesis 1–11* (London: Bloomsbury 2013).
- Dieckmann, D., „Viel vervielfachen werde ich deine Mühe – und deine Schwangerschaft. Mit Mühe wirst du Kinder gebären, *Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen* (red. D. Dieckmann – D. Erbele-Küster; Biblich-theologische Studien 75; Neukirchen: Neukirchener Verlag 2006) 11–38.
- Fischer, G., *Genesis 1–11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018)
- Fischer, I., „Verhältnis der Geschlechter”, *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen* (red. W. Dietrich; Stuttgart: Kohlhammer 2017) 309–324.
- Gertz, J.C., *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018).
- Hendel, R.S., *The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition* (New York – Oxford: Oxford University Press 1998).
- Jacob, B., *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer 2000).
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Kautzsch, E. – Cowley, A.E. (red.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (wyd. 2; Oxford: Clarendon Press 1910) (= GKC).
- Koehler, L. et al. (red.) *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Lemański, J., „Opis stworzenia jako *conditio humana* (Rdz 2,7)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (Komentarz Biblijny Stary Testament 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Lemański, J., „Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej”, *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym* (red. T. Maziarka; Kraków: Copernicus Center Press 2019) 121–154.
- Lemański, J., „(Post-)deuteronomistyczny zakaz transwestytyzmu (Pwt 22,5)? Pytanie o jego właściwy sens i motywacje”, *Collectanea Theologica* 90/1 (2020) 77–104. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.1.03>.
- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej. Ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.9699>.

- Levin, C., *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- Magonet, J., „The Themes of Genesis 2–3”, *A Walk in the Garden* (red. P. Morris – D. Sawyer; Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136; Sheffield: Academic Press 1992) 39–46.
- Mathews, K.A., *Genesis 1–11,26* (New American Commentary; Nashville: Broadman & Holman 1996).
- Mazzinghi, L., *Weisheit* (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2018).
- Meyers, C., „āṣab”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren; tł. J.T. Willis – G.W. Bromiley – D.E. Green; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001) XI, 278–280.
- Meyers, C., „Gender Roles and Genesis 3.16 Revisited”, *A Feminist Companion to Genesis* (red. A. Brenner; Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) 118–141.
- Napora, K., „«Odpowiednia dla niego pomoc»? Kobieta w Rdz 1–2”, *Symposium* 21 (2017) 33–48.
- Ravasi, G., *Il Cantico dei Cantici* (Bologna: Edizione Dehoniane 1992); tł. pol. *Pieśń nad Pieśniami* (tł. K. Stopa; Kraków: Salwator 2005).
- van Ruiten, J., „Eve’s Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3,16a in Biblical and Early Jewish Texts”, *Eve’s Children* (red. G.P. Luttikhuisen; Themes in Biblical Narrative 5; Leiden: Brill 2003) 3–26.
- Schüle, A., *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürcher Bibelkommentare. AT 1/1; wyd. 2; Zürich: TZV 2020).
- Seebass, H., *Genesis. I. Urgeschichte (1,1–11,26)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996).
- Vílchez Líndez, J., *Sapienza* (Roma: Borla 1990).
- Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Waco, TX: Word Book 1987).
- Westermann, C., *Genesis 1–11* (Biblicher Kommentar 1/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983).
- Zakovitch, Y., *Das Hohelied* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2004).
- Zevit, Z., „Of What Was Eve guilty?”, *Built by Wisdom. Established by Understanding. Essays on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin* (red. M.L. Grossman; Bethesda, MD: University Press of Maryland 2013) 29–38.
- Zevit, Z., *What Really Happened in the Garden of Eden* (New Haven, CT: Yale University Press 2013).
- Zimmerli, W., *1. Mose 1–11. Urgeschichte* (Zürich: TVZ 1943; wyd. 5; 1991).

“Snake,” “Life” or “Mother of All Living”? The Meaning of the Name חַוָּה (Eve) and Its Role in Gen 3

KRZYSZTOF NAPORA 

The John Paul II Catholic University of Lublin, krzysztof.napora@kul.pl

Abstract: In Gen 3:20, the redactor of the Book of Genesis reports for the second time the scene of naming the woman created by God from Adam’s rib (cf. Gen 2:21–23). The name אִשָּׁה (*woman*) used by Adam in Gen 2:23 obviously relates—at least phonetically—to the noun אִישׁ (*man*). In this way, the editor expresses the idea of a certain relationship between man and woman. The existence of a similar, simple connection between the name חַוָּה (*Eve*) and the title אִמַּתְּ כָּל־הַחַיִּים (*the mother of all living*) is far less obvious and this conundrum has been noticed by translators and exegetes for at least 2000 years. An echo of these difficulties seems to be perceptible in the text of the Septuagint, in the writings of Philo and Josephus, in the Targums, as well as in the writings of some ancient Christian writers. This article represents one further attempt to present the panorama of modern hypotheses concerning Eve’s name and the role this naming play in Gen 3.

Keywords: Gen 3:20; Gen 3; Eve, naming, the mother of all living

The Hebrew name חַוָּה (*Eve*) appears only twice in the pages of the Hebrew Bible. While used in Gen 4:1 (“Now Adam knew Eve his wife, and she conceived and bore Cain, saying, ‘I have gotten a man with the help of the Lord’”) is generally not debated by scholars, its appearance in Gen 3:20 has often been the subject of much scholarly controversy. The difficulty essentially involves two issues. First, the exegetes ponder the meaning of the name חַוָּה and its relationship to the title “mother of all living” which was given by Adam to his wife. Second, since the naming of Eve constitutes a clear interruption in the course of the narrative in Gen 2–3, and it seems to be a doublet to Gen 2:23, the question that arises concerns the role of חַוָּה naming in the context of Gen 3. This paper will present the current state of exegetical research on the calling of the first woman in Gen 3:20. To achieve that goal we will (1) examine the textual situation of Gen 3:20; (2) discuss the etymology of the Hebrew name חַוָּה; and (3) give some thought to its significance in the context of the entire narrative in Gen 2–3.

This article is a thoroughly revised, updated and expanded version of my study written in Polish and published as a chapter in an edited volume: Napora, “Waż,” 15–27.

1. Textual Observations

The Critical Apparatus of the BHS does not provide any textual comments concerning Gen 3:20. In the BHQ, the only information concerning this verse relates to the form of the verb **הָיָה**. Nonetheless, even a cursory glance at the ancient translation of Genesis allows us to make some interesting observations. In the Greek text of the LXX, Adam gives his wife the name Ζωή (i.g. “life”), on account of her role “of the mother of all living” (μήτηρ πάντων τῶν ζώντων).¹ This modification of the Hebrew text illuminates the translation technique. The translator of the LXX changes the name of the first woman in order to preserve the elements of Hebrew wordplay, between the proper name **חַוָּה** and the adjective **חַיָּה**.² It is worth mentioning that in other ancient Greek translations we also find a change of the name instead of a simple transcription of the Hebrew **חַוָּה**: in Symmachus it assumes the form of ζωογόνοϛ and Aquila renders it as Αὔα in addition to ζωογόνοϛ.³

Interestingly enough, the Greek name Εὔα, being a transcription of Hebrew **חַוָּה**, appears twice in the text of the LXX: in Gen 4:1 and 4:25. Although it is an accurate translation of the MT in Gen 4:1, in Gen 4:25 it appears to be an addition, not attested in the Hebrew text.

Another difference that can be noted when comparing the MT and the LXX concerns a subordinate clause in the second part of Gen 3:20. In the MT, it is a verbal clause with the verb **הָיָה**, “to be,” used in the *qal perfectum* form, whereas in the LXX we find a nominal clause, without the verb “to be”: αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων (literally: “she mother of all living”). We may presume that the translator was attempting to avoid the difficulty provoked by the use of the perfectum form **הָיָה** in the MT. Furthermore, the usage of the plural form in the expression πάντων τῶν ζώντων also differs from the singular form of the adjective **חַיָּה** in the MT, even though it correctly conveys the meaning of the Hebrew phrase.

The Aramaic translations of the MT (Targums) are worth further noting. The variants noticed here refer especially to Eve’s title as “mother of all that lives” (**אם כל־חַי**). Targum Neofiti seems to be closest to the MT when it renders it as **אמהון דכל חייא**. The difference concerns the number of the adjective: where the MT uses the singular form: **חַיָּה**, the Aramaic text has the plural form **חייא**.⁴ In this way, the translator of TgNeof preserves the wordplay evident in the Hebrew text between the woman’s proper name and the adjective “living” (**חַוָּה** – **חַיָּה**). Instead

1 We find a similar version in Vetus Latina. Instead of transcribing the Hebrew *hawwāh* (appearing as *Hava* in the text of Vulgate), the translator uses the noun *vita*, “life.”

2 See Barr, *Comparative Philology*, 47; Wevers, Notes, 47.

3 See Field, *Origenis Hexaplorum*, I, 17.

4 In the TgNeof the noun “mother” appears with suffix of third person masculine plural. In this case, it does not seem to be an addition or a change of the MT, but the Aramaic way of expressing the genitive relationship by the use of so-called *proleptic pronominal suffix*. See Rosenthal, *A Grammar*, § 48.

of the general adjective חַי, “alive,” “living,” TgOnq and TgPsJ use the expression בְּנֵי־אָנָשָׁא (or בְּנֵי־נִשְׂאָא in the case of the TPs-J), literally “sons of man.” Therefore, the authors of these Targums solve the problem of the ambiguity of the Hebrew text, since the adjective חַי can be used for both human beings and animals.⁵ According to the TgOnq and TgPsJ, Eve became “the mother of all humans,” and not “the mother of all living.”⁶ This part of our analysis can be summed up with Jan Heller’s statement: while from the perspective of textual criticism the sentence in Gen 3:20 is clear, its content and meaning are certainly not.⁷

2. The Etymology of the Name חַוְוָה

The first problem that we need to face in the exegesis of Gen 3:20 is the etymology of Eve’s name. The identification of its root seems to be rather simple, since in Biblical Hebrew we find the verb חוּוה. In *pi’el*, this verb means “to make known,” “to declare” (e.g. Ps 19:3; Job 32:6.10.17; Sir 16:25; 42:19), “to inform someone” (e.g. Job 15:17; 36:2).⁸ In the Hebrew Bible, it appears exclusively in poetic books, that is, in texts considered to be late.⁹ Hence the verb is sometimes identified as an example of an Aramaism in the Hebrew Bible.¹⁰ Consequently, it seems that the possibility of easily explaining the name of the first woman by referring to the Hebrew root חוּוה becomes problematic.

Solving the enigma of the etymology of the name חַוְוָה evidently seems uncomplicated due to the fact that the redactor of Genesis explains the meaning of the name that Adam gives his wife. In his view, “the man called his wife’s name Eve (חַוְוָה, ḥawwā^h), because (כִּי)¹¹ she was the mother of all living (חַיָּתָהּ אִם כָּל־חַי), ḥāytāh ʾēm kol-ḥāy)” (Gen 3:20). The basis for this explanation, then, is supposed to

⁵ As Jan Heller (“Der Name Eva,” 85) notes, the expression כָּל־חַי “bedeutet nämlich gewöhnlich das Tierleben oder mindestens auch das Tierleben,” e.g. Gen 6:19; 8,21; Ps 145:16; Job 12:10; 28:21; 30:23. It seems that only in Ps 143:2 this expression is used with reference to humans solely.

⁶ See Maher, *Genesis*, 29, n. 42.

⁷ See Heller, “Der Name Eva,” 85.

⁸ See BDB, 296; KBL, 295.

⁹ To this list we should probably also add Ps 52:11 as well as Hab 3:2, where the verb חוּוה is proposed as a possible correction of the MT. Furthermore, in the Hebrew Bible we also find the noun related to the verb חוּוה, namely אִתְּחַוָּה, “declaration” or “exposition” (see Job 13:17). It is worth mentioning that the verb הִשְׁתַּחֲוֶה and its derivatives are considered to be the *hištap’el* form of the root חוּוה (it used to be considered a *hitpalel* form of the root שְׁחַוָּה). See Lambdin, *Wprowadzenie*, 424.

¹⁰ See KBL, *sub loco*.

¹¹ The nature of this explanation depends on how we understand the ambiguous conjunction כִּי in Gen 3:20. Although the causative meaning (“because”) is the one that most often appears in the commentaries, perhaps we should not rule out the possibility that the conjunct may have *concessive meaning* (“even though”) or *exclamative meaning* (“how!”).

be a wordplay between the name חַוְּוָה , “Eve” and the adjective חַי , meaning: “living” or “alive.” Thus, the name חַוְּוָה would refer directly to the noun חַיִּית , meaning “life.” An echo of this understanding of Eve’s name can be found in ancient translations of the biblical narrative into Greek, Aramaic, and or Latin, as we saw above. The issue that needs to be faced in such explanations consists in the necessity of explaining the difference between the middle consonants of the nouns חַוְּוָה and חַיִּית . The problem of finding a convincing solution to this difficulty led Frank Zimmermann, who published his article in 1965, to the conclusion that modern studies for the most part reject this biblical etymology linking *havvah* with *hay*.¹²

The problematic nature of the simple relationship between the nouns חַוְּוָה and חַיִּית can hardly be considered an original idea of twentieth-century scholarship. Already ancient Jewish exegetes as well as early Christian writers made attempts to explain this liaison more precisely or develop alternative solutions to the riddle of the first woman’s name. In his *Antiquitates iudaicae*, Flavius Josephus (ca. 37 – ca. 100) mentions the name “Eve” already at the moment of creation of the first woman: “Adam knew her when she was brought to him, and acknowledged that she was made out of himself. Now a woman is called in the Hebrew tongue Issa; but the name of this woman was Eve, which signifies ‘the mother of all living’” (*Ant.* 1,36). In this way, Josephus recalls the biblical etymology of Eve’s name, underlining a maternal dimension of it: Eve = mother of all living. And before Josephus, Philo of Alexandria (ca. 25 B.C. – ca. A.D. 50) repeatedly refers to the etymology mentioned in the LXX, according to which the name Eve means “life” (Ζωή).¹³ At the same time, Philo is wrestling with the question: “why did he who was born of the earth called his wife Life?” Answering it he states, that first, she was called Life, inasmuch as she was destined to be the fountain of all the generations which should ever arise upon the earth after their time” (*QG* 1,52). Then, she deserves this name, “because she did not derive the existence of her substance out of the earth, but out of living creature, namely, out of one part of the man” (*QG* 1,52). Finally, Philo attempts to solve the secret of Eve’s name by resorting to allegorical interpretation of the Scripture. According to this interpretation Eve become a symbol of sensory perception. As Philo states, it is sensory perception that distinguishes living beings from non-living beings; it is from it that ideas and impulses are born. As he states: “in real truth the outward sense is the mother of all living creatures, for as there could be no generation without a mother, so also there could be no living creature without sense” (*QG* 1,52).¹⁴ There is also another interesting motif in Philo’s writing that connects the figure of the first woman with the figure of the serpent. In his work *De agricultura*, Philo writes about

¹² Zimmermann, “Folk Etymology,” 317.

¹³ See Philo, *QG* 1,52 (*Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 34A, 118–119); Philo, *Her.* 1,53 (*Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 15, 190–191).

¹⁴ “Et revera sensus est mater viventium omnium: sicut enim sine matre nulla fuit generatio, sic et sine sensu vivens (animal)” (*Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 34A, 120).

the serpent of Eve being the symbol of pleasure (ἡδονῆς ὢν σύμβολον) (*Agr.* 1:108).¹⁵ It seems that in this case, Philo’s exegesis is again based on allegory rather than on any philological method.¹⁶

The motif of the serpent in the interpretation of the first woman’s name also appears clearly in rabbinic exegesis. In the *Midrash Rabbah*, we read that the woman was given to the man as an advisor, yet “she played the eavesdropper like the serpent” (*Gen. Rab.* XX, 11). As Freedman comments, this play on her name חַוָּה is connected here with both the verb חָוָה , “to show forth,” i.e., “state (an opinion)” and the Aramaic noun חַוָּה ,¹⁷ “serpent.”¹⁸ In the same *Midrash Rabbah*, we find a famous phrase by Rabbi Akiva ben Yosef: “The serpent was thy [Eve’s] serpent [i.e. seducer], and thou art Adam’s serpent.”¹⁹

In searching for the sources of the idea present in rabbinic exegesis, regarding the name of the first woman and its connection with the serpent, it should first be noted that this exegesis is built upon certain intuitions of a philological nature ($\text{חַוָּה} \rightarrow \text{חָוָה}$). As A.J. Williams states, however, when studying midrash, one gets the impression that the rabbis examined the biblical material “less on the ground of philological exactitude but more on an attitude of speculation on an already fixed tradition in an attempt to answer some of the puzzling questions concerning it.”²⁰

Interestingly enough, the connection between Eve’s name and the serpent can also be found in the Christian literature of the first centuries. In his *Exhortation to Greeks*, Clement of Alexandria in such way describes “the absurdity and impiety of pagan mysteries and myths”: “[Bacchants] wreathed with snakes, they perform the distribution of portions of their victims, shouting the name of Eve, that Eve through whom error entered into the world; and a consecrated snake is the emblem of the Bacchic orgies”²¹.

Clement pays attention to the similarity between the first woman’s name and the Hebrew (or Aramaic rather) term for serpent: “according to the correct Hebrew speech, the word ‘hevia’ with an aspirate means the female snake.”²² Apart from this phonetical observation. Clement does not develop the issue of the relationship between Eve and serpent. In his other writings, he follows

¹⁵ See *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 9, 68–69; see also Philo, *Leg.* (*Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 2, 146–147).

¹⁶ Williams, “The Relationship,” 361.

¹⁷ Marcus Jastrow (*Dictionary*, 452) also lists the forms: חַוָּה , חַוָּה and חַוָּה .

¹⁸ See Freedman, *Midrash Rabbah*, 170, n. 1.

¹⁹ *Gen. Rab.* XX, 11. See also Skinner, *Genesis*, 85 note to verse 20. It should also be mentioned that in the Midrashic literature, the serpent does not appear with an explicitly negative connotation. It seems that this ambiguity should also be taken into account in the context of the study of rabbinic exegesis of *Gen* 3:20.

²⁰ See Williams, “The Relationship,” 359.

²¹ Clemens Alexandrinus, *Protr.* 2,11 (LCL 92, 30).

²² Clemens Alexandrinus, *Protr.* 2,12 (LCL 92, 31).

the interpretation of the LXX in pointing out the connection between the name of the first woman and life.²³

Certain attempts at an alternative interpretation of the name Eve are made by Jerome. In his *Onomasticon*, we come across translations of this Hebrew name into Greek as ὄφις or θηλεῖα, or into Latin, as *calamitas*, *vae* or *vita*.²⁴ The Latin nouns *calamitas*, “misfortune” and *vae*, “woe” seem to indicate that Jerome connects the name עֵוָה with the noun עֵוָה (the slight difference regards only the first consonant of the root!), meaning “abyss,” “ruin,” “destruction.”²⁵ Interestingly, Zimmermann comes to similar conclusions in the twentieth century when he tries to explain the riddle of Eve’s name through its similarity to the Arabic root *ḥavvah*, which conveys the idea of “emptiness,” “lack,” “hunger,” and “ruin.”²⁶

The development of biblical philology and archaeological discoveries in the nineteenth and twentieth centuries have provided biblical scholars with a vast amount of comparative material from the ancient Near East. This has resulted in many new theories regarding the etymology of the name of the first woman.²⁷

In the search for this etymology, attempts have been made to look for its origins in ancient Mesopotamia. Scholars have pointed out a possible relationship between the Hebrew *ḥawwāh*, Sumerian *ama*, and Akkadian *awa*, meaning “mother.”²⁸ William R. Smith claims that the name עֵוָה can be considered just a phonetic variant of the word אִם with a feminine form ending. As he notes, in Arabic the word *ḥyy* meant a group of female relatives. Presented in Gen 3:20 as *the mother of all/of each ḥyy*, Eve becomes “the Great Mother,” and “the universal eponym” from which all relationships are derived. She becomes a personification of family ties—particularly of the female line (just as Adam is a symbol of the male line).²⁹

Likewise, Hans Bauer refers to the analogy from Arabic culture. He links the name of the first woman with the noun [עֵוָה], “tent,” “settlement, tent village,” that appears in the Hebrew Bible only in the plural form עֵוָה (Num 32:41; Deut 3:14; Josh 13:30; Judg 10:4; 1 Kgs 4:13; 1 Chr 2:23). Since in Arabic the noun “tent” (*ahl*)

23 Williams, “The Relationship,” 361–362. The same phonetic similarity is pointed also out by Eusebius of Caesarea (*Praep. ev.* 2,3,7) and Epiphanius of Salamis (*Exp. Fid.* 10,7). About a similar observation in the writing of Theophilus of Antioch, see Zeegers-Vander Vorst, “Satan, Ève,” 152–169.

24 See Lagarde, *Onomastica sacra*, 5,16–17; 164,65.

25 The same idea is taken up by Isidore of Seville, who emphasizes the complementarity of the different variants of the translation of Eve’s name Eve. As he writes: “Eva interpretatur vita sive calamitas sive vae. Vita, quia origo fuit nascendi: calamitas et vae, quia praevaricatione causa extitit moriendi. A cadendo enim nomen sumpsit calamitas” (Isidorus, *Etymologiae*, VII, 6, 5).

26 See Zimmermann, “Folk Etymology,” 318.

27 The reader will find extensive summaries of existing theories in: Vriezen, *Onderzoek*, 192–193. Zimmermann, “Folk Etymology,” 317; Heller, “Der Name Eva,” 84–102.

28 See Heller, “Der Name Eva,” 88.

29 See Smith – Cook – Goldziher, *Kinship and Marriage*, 208.

can mean “family” or “wife,” Bauer hypothesizes that in the case of Gen 3:20 הַחַיָּה understood as a “tent” can similarly refer to the term “wife.”³⁰

Johannes Meinhold believes that the original vocalization of the name הַחַיָּה was הַחַיָּה. That *hiwwāh*, in Meinhold’s view, refers to “the mother of the tribe,” which is known in the Bible as Hivites (see Gen 10:7; Exod 3:8.17; Deut 2:23).³¹

On the basis of his study of Phoenician inscriptions, Mark Lidzbarski suggests that the Hebrew הַחַיָּה may be related to the Phoenician goddess הַחַיָּה, considered a serpent-goddess and/or deity of the underworld.³² In view of this theory, the biblical הַחַיָּה would be “a ‘depotentiated’ deity, whose prototype was a Phoenician goddess of the Under-world, worshipped in the form of a serpent, and bearing the title of ‘Mother of all living.’”³³ This idea is also taken up by Israel Eitan who links Eve’s name with the Arabic *hawā*, “to beget,” “to bring forth.” In his view, the purpose of this verse was not “to specify the root or word from which הַחַיָּה was derived.” The redactor of Genesis intended above all to convey “etymological meaning” of this name as “mother of all humans.” As he writes, “הַחַיָּה indeed, seems to represent an archaic Hebrew equivalent of the [...] Latin *genetrix*, ‘one who brings forth, or bears, a mother,’ or figuratively ‘one who produce.’”³⁴ This equivalence relies on the relationship between הַחַיָּה and the Arabic *hawā*, “to bring forth.”³⁵

A similar hypothesis was suggested by Heller in the conclusion of his detailed analysis of the name Eve. In his view, the title אִמַּתְּ כָל־הַיָּהוּדִים may have been an honorific name or title for a particular female figure. Heller believes that the name may have had its distant roots in the worship of the Great Mother or Mother of the Gods.³⁶ In his article, however, Heller did not point to texts that might provide evidence to support or verify his hypothesis. This absence is rectified by Isaac M. Kikawada, who suggests that an expression similar to the title used in Gen 3:20 can be found in the narrative of Atra-ḥasis. In this tale, the goddess Mami is given the honorific title *bēlet-kala-ilī*,

³⁰ See Bauer, “Kanaanäische Miszellen,” 413.

³¹ See Meinhold, “Die Erzählungen,” 128.

³² See Lidzbarski, *Ephemeris*, 30. He refers to the works by Julius Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*) and Theodor Nöldeke (“Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,” 487). See also Gressmann, “Mythische Reste,” 345–367.

³³ Skinner, *Genesis*, 85–86, note to verse 20.

³⁴ Eitan, “Two Onomatological Studies,” 31. Halévy (“Annexe,” 523) even hypothesizes that the name הַחַיָּה is equivalent to the verb הַחַיָּה, with the difference that, by changing ך into ך the idea of “giving birth,” “bringing forth new life” is emphasized. הַחַיָּה becomes synonymous with the Hebrew form יוֹלֵדֶת. The expression “mother of all [living]” also appears in Sir 40:1: “Much labor was created for every man, and a heavy yoke is upon the sons of Adam, from the day they come forth from their mother’s womb till the day they return to the mother of all (εις μητέρα πάντων).” It is also worth mentioning that in Hebrew apocalyptic literature, the name of Eve is clearly interpreted in terms of motherhood: “And I put sleep into him and he fell asleep. And I took from him a rib, and created him a wife, that death should come to him by his wife, and I took his last word and called her name mother, that is to say, Eva” (2 En. 30:16).

³⁵ Israel Eitan (“Two Onomatological Studies,” 31) also mentions two other related Arabic words: *hawiya* “to be delivered” and *hawīn* “empty bellied.”

³⁶ See Heller, “Der Name Eva,” 102.

i.e., “Lady of all the Gods” (I:247). Herbert B. Huffmon and Wolfram von Soden also point to the presence of analogous formulas used as proper names in the languages of the ancient Near East. Huffmon mentions the name *Būnu-kala-ilī*, “the Noble-one of all Gods,” confirmed in Amorite onomastics.³⁷ Von Soden provides some examples from the Akkadian language area (e.g. *Bin-kali-šarri*).³⁸ To the same group we can also add the Akkadian *Šar-kali-šarri*, “king of all the kings.” As Kikawada states, in all of these cases, we are dealing with a name consisting of three elements, where in the middle there is word *kala* or *kali*—an equivalent of the Hebrew כָּל, “everything,” “the whole.”³⁹ The title אִם כָּל־חַי, “mother of all living,” that Eve receives in Gen 3:20 is exactly of the same nature.

According to Kikawada, it is noteworthy that the moment of naming the goddess Mami in the sequence of the Atra-ḫasis narrative corresponds exactly with the moment at which Eve receives her name in the Genesis account. This moment occurs at the end of the episode, which talks about the creation, just prior to episode about the first birth. All these observations lead Kikawada to conclude that behind the figure of Eve in the biblical narrative we can identify the figure of the creator or mother goddess Mami, and that the name חַוָּה used by the biblical redactor is an onomastic form rooted in the title אִם כָּל־חַי.⁴⁰

Kikawada also quotes the conclusions of Jonas Greenfield, who states that the form *ḥawwāh* “may represent a sort of *qattāl* form based on *ḥwy*.” Since in Ugaritic and Phoenician *ḥwy* is the factitive of *hyy*, it can be assumed that *ḥawwāh* denotes “the one who gives life.”⁴¹

The opinions of the exegetes mentioned above reveal to us a rich network of possible connections and interrelationships between the various traditions of the ancient Near East. Nonetheless, it is difficult to resist the impression that as a result, they lead to conclusions that are apparent even to a reader who has only a rudimentary knowledge of biblical Hebrew and is not armed with the weapons of modern comparative philology. The association of Eve’s name with life, or mother, i.e. “the one who gives life,” comes from a simple reading of the biblical text. This association seems to be planned and intended by the biblical editor. It appears to be a part of the so-called *folk etymology*.⁴² This is occasionally rejected by some exegetes due to its unscientific nature. However, perhaps the decision to discard folk etymology is made too hastily.

³⁷ See Huffmon, *Amorite*, 127.

³⁸ See von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 127a.

³⁹ See Kikawada, “Two Notes,” 34.

⁴⁰ See Kikawada, “Two Notes,” 34. The author also notices a contrast between the Akkadian Mami and the Biblical Eve. As he points out, the biblical material contains significant corrections to the Akkadian epic. Whereas Mami in the Atra-ḫasis story is the creatress, the woman who receives the honorific title in Gen 3:20 is the creature. The Hebrew Bible explicitly demythologizes the figure of the “mother of all that lives.” See *ibidem*, 35.

⁴¹ Kikawada, “Two Notes,” 34, n. 9. See also Layton, “Remarks,” 31.

⁴² The term comes from German term *Volksetymologie*, coined by Ernst Förstemann in 1852.

The biblical redactor does not seem to aim at producing an etymological treatise of a scientific nature in the modern sense of the word. A lack of relevant scientific competence seems to be only one of the reasons in this regard—and not the most important one. If we would like to describe in scholarly language what the biblical redactor is doing in Gen 3:20, we could define it as a paronomastic game, a so-called pseudoe-tymological figure. It occurs in the case, when the similarity in sound between adjacent words in a sentence creates the appearance of their etymological bond. In our view, it is exactly the phonetical similarity between הַיָּהוּבָה i יָבִי lub הַיָּהוּבָה (and not exact etymology!) that was intended as sufficient for the listener or reader of the biblical narrative to grasp the significance of the naming the first woman “Eve” in the context of Gen 3. We will attempt to explore this significance in the third part of our article.

3. The Meaning of the Name הַיָּהוּבָה in the Context of Gen 2–3

Gen 3:20 is sometimes considered an editorial insertion⁴³ and the proponents of this thesis present at least three arguments in support of it. First, the naming of Eve appears to be a duplicate of Gen 2:23, where the woman’s name is first mentioned. Furthermore, the positive tone of this verse seems to be in sharp contrast with the material both preceding and following it. The naming of הַיָּהוּבָה occurs in the context of punishment and cursing, which are the consequences of the first parents’ fall (see Gen 3:14–19). Then, almost immediately after the naming (separated only by the mysterious scene of Adam and Eve being dressed in clothes made of animal skins, Gen 3:21), the motif of exile from Paradise follows (Gen 3:22–24). Lastly, we must mention a grammatical problem. In the context of Gen 3:20, the expression “she became (הַיָּהוּבָה) the mother of all that lives” seems a bit premature: here, it would be much more natural to use the phrase “she will become הַיָּהוּבָה the mother of all that lives.”⁴⁴

Starting with the latter of stated arguments, the problem in Gen 3:20 is the verb הָיָה , used in the *perfectum* form. According to Hermann Gunkel’s opinion, shared by Gerhard von Rad as well, the use of the *perfectum* form suggests that Eve had indeed already given birth to offspring.⁴⁵ The sentence seems to fit better after Gen 4:1, where we find mention of Eve actually becoming a mother: “Adam knew Eve his wife, and she conceived and bore Cain, saying, ‘I have gotten a man with the help of the Lord.’” As reported by Victor P. Hamilton, this difficulty can be solved in two

⁴³ See Zob. Cassuto, *Genesis*, 170; Vriezen, *Onderzoek*, 191; Westermann, *Genesis*, 268.

⁴⁴ It should be noticed that this maternal role of the first woman has already been signaled in Gen 3:16.

⁴⁵ See Gunkel, *Genesis*, 19; von Rad, *Genesis*, 96.

ways.⁴⁶ First, this form can be understood as *perfectum propheticum*,⁴⁷ that is, as a form of *perfectum*, which is an announcement of what will happen in the future. The biblical editor, speaking from the position of an omniscient narrator, reveals a glimpse of the mystery concerning the future. The use of the form *perfectum*, according to researchers, emphasizes the certainty and inevitability of the announced future. Second, the form הַיְיָ֑יִן can be understood as the so-called *precativa (optative) perfect*; in this case it could be understood as a kind of wish or request (prayer?) that his spouse become a mother: “the mother of all that lives.”

The alleged doublet of Gen 3:20 in relation to Gen 2:23 does not seem to present a serious difficulty. These verses are clearly different. Whereas הַיְיָ֑יִן in Gen 2 is rather a name or generic name, הַיְיָ֑יִן in Gen 3 is a personal name. This name defines the specific vocation of the first woman: she is to become the mother of the living.⁴⁸ To specify the name of this pre-mother while describing the beginnings of the human family tree seems fully understandable. It is worth noting that the naming of the woman follows immediately after the words addressed by God to the first man, where his relationship to the earth is emphasized (Gen 3:17–19). This is a natural allusion and a kind of etiology linked to the name אֶדֶן . Gen 3:20 contains a similar explanation in relation to the first woman. Finally, as the naming of Eve by Adam is framed with the consequences of the first parents’ fall, formulated by God, it may signify one element of the man’s domination over woman.⁴⁹ In this sense, Gen 3:20 seems to be an integral part of the narrative unfolding in Gen 3.

Exegetes’ opinions about the meaning of Gen 3:20 in the context of punishment and expulsion from Paradise vary depending on how the name הַיְיָ֑יִן is interpreted. Zimmermann explains this scene as Adam’s bitter statement, who holds his wife responsible for the fall described in Gen 3. It is because of her that the transition from אֶדֶן (Eden) to הַיְיָ֑יִן happens, which, according to Zimmermann, conceals the idea of “emptiness,” “lack,” “hunger” and “ruin.”⁵⁰ It seems that the proponents of the “snake” interpretation of the name הַיְיָ֑יִן also follow a similar direction.

An alternative solution perceives in Gen 3:20 a kind of irony. Tribble thinks that Adam ironically defines the woman with a name referring to “life,” but at the same time, in a sense, “robs” her of this life and reduces her to the level of animals by

⁴⁶ See Hamilton, *Genesis*, 205.

⁴⁷ This form is also sometimes described as *perfect of certitude*, *rhetorical future*, *accidental perfective*, or *perfect of confidence*. More on this issue see GKC, § 106–107; Van der Merwe – Naudé – Kroeze, *A Biblical Hebrew*, § 19.2.5(ii) and page 364; Arnold – Choi, *A Guide*, § 3.2.1d; Walke – O’Connor, *Hebrew Syntax*, § 30.5.1e; Joüon – Muraoka, *A Grammar*, §112 h; Rogland, *Non-Past Uses*, 53–114.

⁴⁸ Richard S. Hess (*Studies*, 111–112) points out that despite the controversy over both, the meaning of the name and the role of Gen 3:20 in the present context, the name Eve is the first personal name to appear in Scripture. It defines Eve as someone distinct from the first man (though “bone of bones and flesh of flesh” at the same time; cf. Gen 2:23) and identifies her as “the mother of all life.”

⁴⁹ Zob. Cassuto, *Genesis*, 170.

⁵⁰ See Zimmermann, “Folk Etymology,” 318.

the fact of giving her a name.⁵¹ Williams locates the ironic aspect slightly differently. He believes that it lies in the fact of “condemning” a woman to the role of the mother of all that lives. What is supposed to be an element of punishment for the fall becomes at the same time a blessing, thanks to which Adam and Eve not only survive outside the garden: they also constitute the beginning of the human race.⁵²

It seems, however, that Gen 3:21 can be understood without having to resort to irony or to somewhat sophisticated hypotheses about the possible etymology of this name. The emphasis on the connection of the woman’s name with the idea of life and the title “mother of all that lives” become a sign that, despite humanity’s fall, God does not take away the gift of life. In a dramatic situation of disobedience, which should inevitably bring death to people, a new chapter in the life of humankind begins. Although it is Adam and not God who gives the woman the name “life” or “she who gives life,” there is no doubt as to who is ultimately the Author and the Giver of life. It is to Him that the final word belongs. The same God, who punishes disobedience and expels from Eden, is also the one who upholds His blessing of life (Gen 3:20) and clothes people in order to let them to survive beyond Paradise (Gen 3:21).

Conclusion

Although it is mentioned only twice in the pages of the Hebrew Bible, the name of the first woman is one of the best known, not only among biblical scholars, theologians, or people of higher religious culture, but also among those who do not read or know the Bible. This almost universal familiarity with the name “Eve” is not matched by a general awareness regarding the richness of possible associations and connections of the Hebrew name חַוָּה, with the wider cultural context of the ancient Near East.

As we have seen, the tension between the form חַוָּה and the explanation of it presented in Gen 3:20, “the mother of all that lives,” has resulted in the multiplicity of forms of the first woman’s name that we find in ancient translations and the writings of ancient authors. This tension also became the impulse for researchers to carry out etymological searches among other languages belonging to the same cultural circle as Hebrew. These studies have made it possible for us to appreciate the multidimensionality of the name Eve, while pointing to possible sources of the inspiration of the biblical redactor. Without questioning the results of these studies, and while acknowledging the need for still more analysis of the question, we suggest that in the explanation of the name Eve in Gen 3:20 we are dealing with a pseudoetymological figure to

⁵¹ See Tribble, *God and the Rhetoric*, 133. Cf. Ramsey, “Is Name-Giving,” 24–35.

⁵² See Williams, “The Relationship,” 373–374.

wit an element of folk etymology. Its use, we propose, allowed the listeners and readers of the biblical text to discover an unbreakable connection between the figure of the first woman and the life that continues and develops despite the crisis described in Gen 3.

This richness of the Hebrew name חַוָּה , laboriously discovered over the centuries and concisely presented in this paper, has most often been available only to a narrow group of specialists and enthusiasts of the biblical text. We now hope that this modest study will contribute, at least to some extent, to its further dissemination. However, should these hopes prove to be misplaced, the results obtained in this study allow us to believe that the message of the biblical text is not reserved exclusively for philologists and exegetes. They make it possible to believe that the biblical redactor is leading the reader towards the recognition of the deepest truth about a God who is a lover of life, about a blessing that lasts, about a life that is stronger than death.

Bibliography

- Arnold, B.T. – Choi, J.H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1987).
- Bauer, H., “Kanaanäische Miszellen,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 71 (1917) 410–313.
- Baumgartner, W. *et al.*, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill 1994–2000) I–IV (= KBL).
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody, MA: Hendrickson 2003) (= BDB).
- Cassuto, U., *Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Genesis I – VI.8* (Jerusalem: Magnes 1961).
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, in: Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks. The Rich Man’s Salvation. To the Newly Baptized* (trans. G.W. Butterworth; Loeb Classical Library 92; Cambridge, MA: Harvard University Press – London: Heinemann 1960).
- Eitan, I., “Two Onomatological Studies: The Name Eve – The Name Abraham,” *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929) 30–33.
- Field, F. (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (Oxford: Clarendon 1875) I–II.
- Freedman, H. (trans.), *Midrash Rabbah. Genesis* (ed. 3; London – New York: Soncino 1983) I.
- Gressmann, H., “Mythische Reste in der Paradieserzählung,” *Archiv für Religionswissenschaft* 10 (1907) 345–367.
- Gunkel, H., *Genesis* (Handkommentar zum Alten Testament 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901).

- Halévy, J., “Annexe au procès-verbal de la séance du 13 novembre 1903: 1. Le nom d’Eve. 2. Nabuchodonosor. 3. Juges, VI, 37. 4. Psaumes, XVII, 13, 14,” *Journal asiatique* 10 (1903) 522–528.
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Heller, J., “Der Name Eva,” *An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament* (eds. J. Heller – W. H. Schmidt; Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentum 10; Frankfurt am Main et al.: Lang 1988) 83–103.
- Hess, R.S., *Studies in the Personal Names of Genesis 1–11* (Alter Orient und Altes Testament 234; Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993).
- Huffman, H.B., *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study* (Baltimore, MD: Johns Hopkins UP 1965).
- Isidorus, *Etymologiae*, in: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum Libri XX* (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis; Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1911).
- Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Judaica Treasury 2004).
- Joüon, P.M., – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica 27; Roma: PIB 2006).
- Kautzsch, E. (ed.), *Gesenius’ Hebrew Grammar* (trans. A.E. Cowley; ed. 2; Oxford: Clarendon 1910).
- Kikawada, I.M., “Two Notes on Eve,” *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 33–37.
- Lagarde, P.D., *Onomastica sacra* (Hildesheim: Olms 1966).
- Lambdin, T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2011).
- Layton, S.C., “Remarks on the Canaanite Origin of Eve,” *Catholic Biblical Quarterly* 59/1 (1997) 22–32.
- Lidzbarski, M., *Ephemeris für semitische Epigraphik. I. 1900–1902* (Giessen: Ricker 1902).
- Maher, M., *Targum Pseudo-Jonathan. Genesis* (The Aramaic Bible 1B; Collegeville, MI: Liturgical Press 1992).
- Meinhold, J., “Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall,” *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Karl Budde zum Siebzigsten Geburtstag am 13. April 1920 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Namen* (ed. K. Marti; Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 34; Giessen: Töpelmann 1920).
- Napora, K., “«Wąż», «Życie» czy «Matka wszystkiego, co żyje»? Znaczenie imienia אֵוָה (Ewa) i jego funkcja w Rdz 3,” “Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (*Prz* 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (eds. A. Kubiś – K. Napora; Analecta Biblica Lublinsensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 15–27.
- Nöldeke, T., “Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israel’s und die Götter der Heiden by Friedr. Baethgen,” *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42/3 (1888) 470–487.
- Philo D’Alexandrie, *De agricultura* (ed. J. Pouilloux; Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 9; Paris: Cerf 1961).
- Philo D’Alexandrie, *Legum allegoriae I–III* (ed. C. Mondésert; Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 2; Paris: Cerf 1962).

- Philo D'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca* (ed. C. Mercier; Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 34A; Paris: Cerf 1979).
- Philo D'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit* (ed. M. Harl; Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 15; Paris: Cerf 1966).
- von Rad, G., *Genesis. A Commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1973).
- Ramsey, G.W., "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?," *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) 24–35.
- Rogland, M., *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (Studia Semitica Neerlandica 44; Assen: Royal Van Gorcum 2003).
- Rosenthal, F., *A Grammar of Biblical Aramaic* (ed. 6; Wiesbaden: Harrassowitz 1995).
- Skinner, J., *Genesis* (International Critical Commentary 1; Edinburgh: Clark 1910).
- Smith, W.R. – Cook, S.A. – Goldziher, I., *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Black 1903).
- von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden: Harrassowitz 1965) I–III.
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality* (Overtures to Biblical Theology 2; Philadelphia: Fortress 1978).
- Van der Merwe, C.H.J. – Naudé, J.A. – Kroeze, J.H., *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Biblical Languages: Hebrew 3; London: Sheffield Academic Press 1999).
- Vriezen, T.C., *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken* (Wageningen: Veenman & Zonen 1937).
- Waltke, B.K. – O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums* (Berlin: Reimer 1897).
- Westermann, C., *Genesis 1–11* (A Continental Commentary; Minneapolis, MN: Fortress Press 1994).
- Wevers, J.W., *Notes on the Greek Text of Genesis* (Septuagint and Cognate Studies Series 35; Atlanta, GA: Scholars Press 1993).
- Williams, A.J., "The Relationship of Genesis 3.20 to the Serpent," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977) 357–374.
- Zeegers-Vander Vorst, N., „Satan, Éve et le serpent chez Théophile d'Antioche,” *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 152–169.
- Zimmermann, F., "Folk Etymology of Biblical Names," *Volume du Congrès – Genève 1965* (eds. G.W. Anderson – P.H. De Boer – G.R. Castellino; Supplements to Vetus Testamentum 15; Leiden: Brill 1966) 311–326.

NOWY TESTAMENT

Martha, the Hostess, and Mary, the Listener. A Discussion with the Feminist Interpretation of Luke 10:38–42

MATTEO CRIMELLA 

The Theological Faculty of Northern Italy in Milan, matteo.crimella@gmail.com

Abstract: This article examines the pericope of Luke 10:38–42 following the gender approach. It presents the contributions of E. Schüssler Fiorenza and of M. Perroni who have interpreted the passage according to a feminist approach. The former has developed some hermeneutical criteria while the latter has insisted on female discipleship, claiming that, for Luke, the women are believers but not missionaries. The article turns critically on the essential points of the two contributions, showing that a careful philological and contextual analysis does not allow the episode to be read as a representation of ministry in the Church. Instead, Mary's behaviour appears alienating, for, placing herself the Lord's feet, she performs an action which is surprising and not inscribed in the social canons. The episode lays stress on precisely this difference, showing that the two poles are not "service" and "listening" but "distracting preoccupations" and a "disciple's attitude." The behaviour of the two sisters thus functions as a mirror in which the reader is invited to discern different attitudes towards Jesus.

Keywords: Luke 10:38–42; feminist criticism; gender approach

The Lucan episode of Martha and Mary (cf. Luke 10:38–42) does not cease to raise questions among scholars. It intrigues historians of the Early Church¹ who find themselves faced with the depiction of two female characters who are siblings. With the addition of their brother, Lazarus, they are also mentioned in the Fourth Gospel (cf. John 11:1–12:8). What is the relationship between Luke's account and that of John?² What tradition lies behind the two narratives? Is it possible to establish, through rigorous criteria, the underlying historical nucleus? The pericope has also attracted the attention of Lucan specialists because the encounter between the two sisters and Jesus belongs to the Third Evangelist's *Sondergut*³ and has been analysed according to the perspective of *Redaktionsgeschichte*.⁴ For some years now, it has been subjected to feminist criticism which has chosen it as a typical example to

¹ Cf. Ernst, *Martha from the Margins*.

² Cf. Koet – North, "The Image of Martha," 47–66. Walker, "Martha and Mary," 129–147.

³ I refer to Crimella, *Marta, Marta*, 135–234.

⁴ Cf. Brutscheck, *Die Maria-Marta-Erzählung*.

demonstrate the clear conflict between the patriarchal and matriarchal elements.⁵ It is precisely this perspective we have chosen for our article. First of all, we shall present a brief *status quaestionis* of the subject. Then, we shall offer our own point of view. We do not intend to provide a detailed exegetical analysis of the episode; simply to underline those elements that are fundamental for a reading according to the perspective of *gender*.

1. Feminist Approach

Although the *gender* perspective already boasts a good exegetical tradition, we are taking as our starting point a paper by Elisabeth Schüssler Fiorenza, standard-bearer of feminist interpretation. She has raised a series of typically methodological questions about the exegesis of the Lucan episode.⁶ She lays down four hermeneutical models: the *hermeneutics of suspicion* rather than that of acceptance; the *hermeneutics of critical remembrance*; the *hermeneutics of proclamation*; and the *hermeneutics of actualization and ritualization*. These heuristic criteria, distinct in theory, can interact reciprocally in the interpretative process.

First of all, Schüssler Fiorenza points out that the traditional reading of the pericope has operated according to an *abstractionist* process which has reduced the two sisters to theological principles and types, namely, “action” (Martha) and “contemplation” (Mary): in the Catholic tradition, this corresponds to two styles of life (active and contemplative), while, in the Protestant tradition, Martha is the model of hospitality and Mary the one who learns from Jesus. By contrast, the apologetic feminist interpretation counterposes Jesus’ readiness to include a woman among the disciples and the rabbinic regulations which excluded women. However – notes Schüssler Fiorenza – in this way there is a falling back into the classic opposition between Judaism and Christianity. The real problem is that, by placing in the centre the Lord portrayed in masculine terms, the event “is clearly androcentric, i.e. male centered. Moreover, Mary who receives positive approval is the silent woman, whereas Martha who argues for her interest is silenced.”⁷

The *hermeneutics of remembrance* focus on the place of women in the life of the historical Jesus rather than in the Lucan writings. The threefold presence of the title κύριος is a very strong clue with which to orient the reader: here we are not looking at the historical Jesus but rather at the glorious Christ. This perspective

⁵ I refer only to the recent summary works of Satoko Yamaguchi (*Mary and Martha*) and Jennifer S. Wyant (*Beyond Mary or Martha*).

⁶ Cf. Schüssler Fiorenza, “Theological Criteria,” 1–12.

⁷ Schüssler Fiorenza, “Theological Criteria,” 7.

considers the missionary movement of the primitive Church and the so-called house churches. The stress on *διακονία* implies the thought that there was already a clear separation of roles. The women act within the domestic walls while the men act in the public sphere. Moreover, a comparison with Acts 6:1–6 reveals a common vocabulary and the same opposition between “word” and “service”: “Luke not only divides the diakonia of the word from that at tables and assigns each to different groups, but also subordinates one to the other in Acts 6:1–6.”⁸ It follows, therefore, that the evangelical witness, at the end of the first century, is already showing a series of patriarchal restrictions with regard to female leadership within the Christian community. To be direct: “Luke 10:38–42 pits the apostolic women of the Jesus movement against each other and appeals to a revelatory word of the resurrected One in order to restrict women’s ministry and authority.”⁹

At the conclusion of her analysis, Schüssler Fiorenza looks for a biblical interpretation which takes up the feminist criticism in a radical way so as to demonstrate the androgynous and oppressive structures that are already operating in the text.

Schüssler Fiorenza’s analysis risks being a *petitio principii*: the hermeneutics of suspicion encourages distrust of the texts in order to seek clues which reveal something different. Moreover, the objective is to rediscover the forgotten story of the role of women in the primitive Church. However, that leads to a short circuit because it actually rejects the content of the inspired texts in favour of an hypothetical historical reconstruction in which there is absolute equality between the genders. What are lacking, however, are serious, historically probative clues.

2. Disciples Who Are Believers but Not Missionaries

Still within the feminist perspective, Marinella Perroni pays greater attention to the text and to the context of the Lucan episode.¹⁰ Her cogent article focuses on three problems: the *critica textus*, the parallelism between Luke 10:38–42 and Acts 6:1–7, and the meaning of words with the root *διακον*-.

A first series of observations concerns the textual criticism. Perroni concentrates on the expression *ὑπεδέξατο αὐτόν* (Luke 10:38) which knows three readings: a shorter one, which makes no mention of the place where Martha entertained Jesus, whereas the detail concerning the “house” returns in different ways in other, longer

⁸ Schüssler Fiorenza, “Theological Criteria,” 8.

⁹ Schüssler Fiorenza, “Theological Criteria,” 8.

¹⁰ Marinella Perroni (“Il Cristo maestro,” 57–78; “Discepoli di Gesù,” 197–240, especially 231–240; “Discepoli, ma non apostole,” 177–214, especially 182–189) has returned to the episode of Martha and Mary several times.

versions.¹¹ Despite the uncertainty of the external evidence, Perroni goes for the long variant εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, recalling that, for Luke, the *motif* of the house has a strong ecclesiological importance so that it can be a precise characterisation of the life of the Christian communities.

Moreover, for v. 39, Perroni prefers the reading with the proper name (παρακαθίσασα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ) to that with the title (παρακαθίσασα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ κυρίου). The manuscript tradition is tangled and not at all easy to decide. Perroni chooses the proper name – favouring the important papyrus \mathfrak{P}^{75} – maintaining that Luke represents a stage in the process of Christological intensification which leads to the replacement of the proper name with the Christological title so as to resolve the conflict within the community on the basis of an authoritative sentence of the Risen Lord.

The third variant studied concerns the complex question of vv. 41–42. The manuscript tradition has transmitted four forms:

1. The first form omits the entire phrase in vv. 41b–42a and reads: Μάρθα Μάρθα, Μαριάμ. This reading is attested by some witnesses of the *Vetus latina*, by the *Vetus syra*, and by Ambrose and Possidius. We can also include in this form some manuscripts (among them, the *codex Bezae*) which read Μάρθα Μάρθα θορυβάζῃ, Μαριάμ...
2. The second form plays on the opposition between πολλά and ὀλίγων. It runs: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία. This reading is attested by Θ, by the *Peshitta*, by some *Bohairic* manuscripts, by the Armenian and Georgian versions, and by Origen.
3. The third form is attested by the more important uncials. It goes thus: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνός. We find this form in \mathfrak{P}^3 (of the VI–VII cents.), in κ (where χρεία is a later addition), B (with the inversion χρεία ἐστιν), in Origen, Basil, Jerome, *et alii*.
4. Finally, the fourth form is attested by two ancient and important papyri: \mathfrak{P}^{45} (3rd cent.) and Bodmer XIV [\mathfrak{P}^{75}] (dated between 175 and 225); also in W, Θ*, in some witnesses of the *Vetus latina*, of the *Sahidic* and the *Bohairic*. It says: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἐνός δέ ἐστιν χρεία.

Perroni chooses the third form (ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία), claiming that it is very plausible; rather, that such an expression fits in fully with Jesus but could no longer be satisfactory for a later generation which intervened to change ὀλίγων into ἐνός.

The second series of observations concerns the similarity between Luke 10:38–42 and Acts 6:1–7. Between the episode of the Third Gospel and that of Acts there are not a few similarities of vocabulary as all the commentators observe. Perroni underlines the formal difference between an historical aetiology (the account of Acts) and a foundational parabolic story (the episode of Martha and Mary). Assuming some of

¹¹ There are two forms: εἰς τὴν οἰκίαν (\mathfrak{P}^{3vid} κ* C L Ξ 33. 579) + αὐτῆς (κ^{1a} C²) and εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς (A D K P W Γ Δ Θ Ψ 070 *et al.*).

the events really happened, the account of the choosing of the Seven is reinterpreting the Christian story and depicting the first division of functions within the Early Church in terms of a conflict of leadership; the possible real details of the gospel episode are very secondary and the importance of the text is wholly in the way in which Jesus interprets the exercise of discipleship by Martha and Mary. Reading the gospel pericope in the light of that of Acts, Perroni asks why Marta's *διακονία* has to be focused on domestic chores, and why the discipleship of women is praised only when it is silent. In other words, the Lord's warning would not be about their discipleship but rather their leadership, that is, it would concern their ecclesial role.

At the basis of this second group of observations, there is, however, a third clarification: according to Perroni, within the Christian community, the terms with the root *διακον-* had already acquired a specific meaning. In other words, the substantive *διακονία* would not indicate "service" and, in particular, "table service," but would have a sense similar to Acts 6:2, referring to a ministry, that ministry instituted within the community and indicating internal leadership. That is, Luke would be concerned to affirm the centrality of the Word and, above all, of the Word as an apostolic ministry. In Acts 6, however, the conflict leads to an enlargement of the apostolic ministry whereas, in Luke 10, it is placed under his control.¹²

The conclusion of the article points the finger at Luke. Despite the tradition (also exegetical) which has described him as the evangelist of women, he portrays a feminine discipleship which is very far from the activity of evangelisation. For the Lucan church, the silence of women in the assembly would be a given: within the ecclesial groups, they are no longer dispensers of the Word insofar as theirs is a discipleship exclusively of listening. They are believers but not missionaries.

3. A Parable on Roles in the Church?

The debate that we have briefly summarised calls to be assessed. There are many elements in play: the *critica textus*, philology and social customs.

3.1. Critica Textus

We begin with textual criticism. Perroni insists¹³ on reconstructing a text which prefers some variants. However, we must question the arguments adduced. In connection

¹² The same idea is maintained by Barbara E. Reid (*Choosing the Better Part*, 144–162). A valuable overview is provided by Veronica Koperski ("Luke 10,38–42 and Acts 6,1–7," 517–544), where the author gives a critical review of the positions of Elisabeth Schüssler Fiorenza, Adele Reinhartz, Turid Karlsen Seim, Barbara E. Reid, and Robert M. Price.

¹³ Cf. Perroni, "Il Cristo maestro," 60–74; Perroni, "Discepolo, ma non apostolo," 185–186.

with the *lectio longa* of v. 38 (εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς), the reasons produced do not appear to be convincing. In the subject of textual criticism, it is necessary to proceed by sticking rigorously to the basic principles of the method: in addition to the external criteria (weight of manuscripts), the internal criteria have to be considered, and these can be summarised in two basic principles: *lectio brevior* and *lectio difficilior*, without forgetting that the reading held to be the oldest (and, therefore, original) must be able to explain the others. The bifurcation (εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς and εἰς τὴν οἰκίαν [αὐτῆς]) appears to be a gloss of some zealous scribe.¹⁴

Much more uncertain, on the other hand, is the decision over the second variant, that of v. 39: how do we choose between the proper name Ἰησοῦ and the title κυρίου? Important witnesses read the proper name Ἰησοῦ (among these, $\mathfrak{P}^{45.75}$ A *et alii*), others read κυρίου (x D L *et alii*), B has been made a mess of (the codex was revised in the medieval period and the so-called *nomina sacra* abbreviated which makes it still more difficult to distinguish clearly). Naturally, the difference is not insignificant because the title gives the whole page a notably Christological stamp. We note two arguments different from those maintained by Perroni. The first is the evidence of the *codex Bezae* which has a certain tendency to replace the title κύριος with the name Ἰησοῦς (in Luke alone, we have observed the following cases: 7:13; 10:41; 13:15; 22:61). In our text, however, D offers us κυρίου, probably attesting a more ancient and original reading, whereas, in v. 41, it changes the title into the proper name. The second argument is that the title corresponds to the *lectio difficilior* in that the name of the person is more widespread. At any rate, the choice is delicate, and we have to reckon with a high level of uncertainty.

Equally thorny is the question regarding v. 42. We limit ourselves to discussing the two most important forms: ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνός ἀνδ ἐνός δέ ἐστιν χρεία. The form with ὀλίγων is supported – as seen above – by important uncials and also by Origen who, in his *Fragmentum 171 in Lucam*, declares: “[Mary] has chosen in the Law the few things useful or has reduced them all to the single: “you shall love.” And concerning [the expression] “there is need of one thing only” (ἐνός δέ ἐστιν χρεία), it is necessary to interpret: “you shall love your neighbour as yourself.” On the other hand, concerning [the expression] “there is [need] of little” (ὀλίγων ἐστίν) through “you know the commandments: do not commit adultery, do not kill” and the rest.” Gordon D. Fee has tried to maintain the original nature of this *lectio*¹⁵ through an argument which could be summarised thus: he explains the agreement of the different versions (Armenian, Georgian, Syriac and *Bohairic*) around the formula ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία as an “accidental agreement with regard to the variant”

¹⁴ As finely noted by Carlo M. Martini (*Il problema della recensionalità*, 81): “La lezione lunga, che appare in due modi diversi nella tradizione, fa pensare ad una glossa riverenziale del tipo di quella presente in Gs 2,3.”

¹⁵ Cf. Fee, “One Thing Is Needful,” 61–75. It is interesting to observe how almost all the commentaries that appeared before 1961 (year of the publication of \mathfrak{P}^{75}) follow this form.

among various manuscripts, and he interprets it as evidence of a clear misunderstanding of the more extended reading. Thus, the originality of this form is clear. How, then, do we explain the other reading? Fee's view is that the origin of this reading can be ascribed to the very subtle meaning of the form with ὀλίγων, something incomprehensible to many interpreters. Hence the conclusion that the longer reading is to be considered *lectio difficilior potior* and to be understood thus: "Martha, Martha, you are concerned and worried about *many* things. However, *few* things are really necessary or, if you wish, *one alone*; therefore, Mary has really chosen the good part." Finally, the fact that, at this point, Φ^{75} marks a bifurcation with respect to B is explained by Fee as the sign of a more ancient witness (lost today) which came between the papyrus and the uncial.

Fee's arguments are certainly not to be minimised; however, they do not appear to be wholly compelling. We believe that the weakness in Fee's demonstration lies in the insufficient consideration he gives to the important Φ^{75} . The text of the papyrus is shorter. In textual criticism, it is a good rule to recognise that a brachylogous reading could have been expanded precisely because it was difficult. This seems a perfect match to our case. Naturally, it is codex B and the whole of the tradition that maintains the form with ὀλίγων which pays the price.

It remains to say a few words about this form which presents itself as the *lectio difficilior*, or as the reading whose difficulty enables us to understand the origin of the easier readings. In fact, its very brevity could have been the cause of the successive explanatory interventions attested by the manuscript tradition. To justify this *lectio*, beyond the external reasons (Φ^{75} and other codices), it is essential to refer to the context.¹⁶ On the one hand, Martha is occupied with many things to do (πολλήν διακονίαν), on the other hand, she is on her own (μόνην) in serving (διακονεῖν). It seems quite natural to imagine that Jesus' response to Martha's question takes up this opposition. The contrast between πολλήν and μόνην (v. 40) prepares for the contrast between πολλά and ἐνός (vv. 41–42). Structural parallelism characterises both what the narrator says about Martha, as well as the word of Jesus. If we then consider more closely the response of the κύριος, and especially the expression ἐστιν χρεῖα, we can say with Jacques Dupont that "il ne s'agit pas de ce dont Jésus a besoin [...] mais du jugement à porter sur la tâche qui s'impose en ce moment: qu'est-ce qui est vraiment nécessaire?"¹⁷ At this point, it is not clear what sense the expression ὀλίγων could have: "cette leçon, qui s'intéresse aux besoins de Jésus, ne correspond pas au problème réellement posé."¹⁸

¹⁶ We follow here the lucid study of Jacques Dupont, "De quoi est-il besoin," 115–120, especially 118–119.

¹⁷ Dupont, "De quoi est-il besoin," 119.

¹⁸ Dupont, "De quoi est-il besoin," 119. This is the same reason adopted by the editorial committee of the *Greek New Testament* and summarised by Bruce M. Metzger (*A Textual Commentary*, 129): "Most of the other variations seem to have arisen from understanding ἐνός to refer merely to the provisions that Martha was preparing for the meal; the absoluteness of ἐνός was softened by replacing it with ὀλίγων."

It is pointless hiding that the readings discussed are complex and that a definitive decision is difficult to take. However, Perroni's arguments do not seem convincing for reasons that are essentially methodological. Thus, we prefer to support the standard text, sharing the reasons leading the editors to those choices.

3.2. The Debate About *διακονία*

The positions of the feminist exegetes have been extensively reviewed. Beyond the questions bound up with the hermeneutical assumptions of feminist exegesis, it is the philological detail that interests us. In fact, the whole construction has its cornerstone in the interpretation of the word *διακονία*, understood in the sense of "ecclesial ministry."

In 1990, John N. Collins published an essay devoted precisely to this subject.¹⁹ Collins takes his cue from the analysis of the New Testament. Then he searches the non-Christian sources, ending up with an investigation of the oldest patristic documents. His research leads to the understanding that the words with the root *διακον-* have, substantially, three contexts of usage. A first area is connected with the "message": thus, the substantive means "intermediary, spokesman, messenger (or courier)," the verb, "to be an intermediary, to carry out a commission, to deliver"; a second area is connected with "agency": the substantive means "representative, agent, go-between," the verb "to officiate, mediate"; a third area is connected with "service" (*attendance*): the substantive renders the idea of "attending," the verb, "to carry out a commission for someone, to go out to do something." Collins concedes that these meanings are approximate, for modern languages do not have an equivalent. Instead of the words, "*servant, to serve*," he prefers "*minister, ministry, to administer*."²⁰ From these considerations it follows that the Christian designation "deacon" to indicate one who exercises the ministry of the diaconate does not derive its meaning from table service but, rather, from service to people.²¹ Moreover, Collins emphasises that the use of the terms with this root focuses on the mode rather than on the status of a person who carries out the activity. Nor can it be said that these words express the notion of humility or servitude. On the contrary, they are

However, in view of the difficulties recalled above, the same editors gave this reading a grade C (considerable doubt), well expressing the labour of escaping from the problem.

¹⁹ Cf. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. This thesis was written at the beginning of the nineteen-seventies and had its viva in 1976. However, for various reasons, it appeared in print only 14 years later (cf. *Ibidem*, vii–xi). In the first part (pp. 3–72), he corrects what has been said and constantly repeated, namely, that the fundamental significance of the term *διακονία* is "table service." Collins thus takes his distance from Hermann W. Beyer's article of 1935 ("*διακονία*," 87–88) in which this meaning appeared to be the basic one. In 2014, John N. Collins updated his dossier with another publication: cf. Collins, *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*.

²⁰ Cf. Collins, *Diakonia. Re-interpreting*, 335.

²¹ Cf. Collins, *Diakonia. Re-interpreting*, 243–244.

often applied to people who have roles of authority and prestige. From this analysis, it is clear that the edifice of feminist exegesis is built on sand. As Collins puts it: “feminist scholarship has been disparaging the Lukan *diakonia* of Martha as typically oppressive of a woman in a Christian community at a time when the scholarly indications are that *diakonia* needs to be read more subtly than this.”²²

The fundamental principle of interpretation is to read the words in their context. Since the words with the *διακον-* root do not have a determined or constant reference, the referent can be clarified only within each particular context. If we come to our text, the reader recognises that, in the story of Martha and Mary, the narrator is portraying the scene of a guest in the house of two women, one of whom is completely occupied in providing something, and the other is seated at the guest’s feet listening to what he is saying. Luke’s words are clear. It is the scene that has to be interpreted, not the words. To use Collins’s words again: “The scene is not and never was about ecclesial ministry.”²³ The *διακονία* is not an ecclesial office suppressed by Luke, as Schüssler Fiorenza and Perroni argue. Instead, it emphasises the need to listen to the word of the Lord, an attitude exemplified by Mary.

In the context of Luke 10:40, therefore, the term *διακονία* has to be understood as “table service.”²⁴ To the objection of those who would like to give to this lemma too a polysemic value we oppose the reasons expressed magisterially by Collins concerning the context of the episode. The introduction of a new semantic field regarding the ministry would require an allegorical reading which presents more problems than those which it intends to resolve. We, therefore, believe that the meaning of the term is clear.

3.3. Social Customs

We now pose ourselves some critical questions about the actions performed by the women: Martha’s welcome of the guest and Mary’s listening. Hence, in order to avoid reading these choices in the light of criteria foreign to Luke’s *Sitz-im-Leben*, it is necessary to make some details clear.

The verb *ὑποδέχομαι* (v. 39) indicates the warm welcome of someone within the space of one’s own house.²⁵ In connection with this hospitable act, there is a precise instruction of Jesus: in sharp contrast with the disciples’ discussion over who was the greatest, he reminds them that to welcome a little child corresponds to

²² Collins, “Did Luke Intend,” 109.

²³ Collins, “Did Luke Intend,” 110.

²⁴ Very similar conclusions are also reached by Anni Hentschel (*Diakonia im Neuen Testament*, 236–258 and 294–297).

²⁵ In the New Testament, only in Luke 10:38; 19:6; Acts 17:7; Jas 2:25 to indicate the entertainment of a guest. Cf. the memorable translation of Franz Zorell (*Lexicon graecum Novi Testamenti*, 1372): “sub (protectionem meam aut) tectum meum recipio, hospitem suscipio.”

welcoming him himself, and, in turn, the one who sent him (cf. Luke 9:48). Then, in the so-called missionary discourses, two different situations are evoked. Speaking to the Twelve, whom he has commissioned to proclaim the Kingdom of God, Jesus foresees the possibility that some may not receive his messengers (cf. Luke 9:5). The same scenario is repeated for the Seventy Two (cf. Luke 10:10) who are ordered to eat anything (as a sign of communion) in the cities where they have been welcomed (cf. Luke 10:8). Particularly significant, however, is the shared vocabulary between our text and the narrative of the beginning of the journey towards Jerusalem: as well as the indications about the road (cf. Luke 9:51.52.53.56) and the village (cf. Luke 9:52), there is also a reference to hospitality but with an inversion of significance. If, in fact, the Samaritan village did not receive Jesus (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν [Luke 9:53]), Martha, on the contrary, welcomed him as a guest: the counterpoint is clear. Thus, Martha's hospitality contrasts with the Samaritans' refusal and is in line with the indications given to the disciples: in welcoming Jesus, the woman is also creating space for his mission.

In the face of these comparisons, Martha's hospitable welcome appears to be entirely positive. However, we have to ask how the ancient world and society in the time of Jesus regarded the fact that a woman received a man within the walls of her house, and, moreover, a man on his own. More precisely: what is the personal encyclopaedia of the reader in the face of such an action? Does it arouse approval, scandal, surprise, suspicion? For example, François Bovon writes: "On voit mal, dans le judaïsme, une femme gérer ses biens, diriger sa maison et surtout y accueillir un homme."²⁶ This observation is of the greatest importance and has notable consequences. If, indeed, the woman's action were in contradiction to the social customs of the time, then the reader would take a certain distance from Martha, although asking about the meaning of Jesus' action. We have to ask, however, if Bovon's claim is true or not. First of all, the text is silent about some details: for example, it does not

²⁶ Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, 101. Unfortunately, François Bovon does not support his statement with texts. The only citation he makes (4 *Macc* 18:7) does not refer so much to a man's visit as to virginity. Pierre Grelot (*La condition de la femme*, 112) also asks if the entertainment of Jesus can be considered entirely natural in a society in which the meeting of men and women was severely regulated. Grelot refers explicitly to the work of Joachim Jeremias but he paints a picture that is much more nuanced and variegated. Jeremias (cf. *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 232–250) distinguishes, first of all, between cities (where the rules were stricter) and the country (where life was simpler and economic conditions less comfortable). There is nothing strange about Jesus' welcome by Martha (pp. 29 and 235), by contrast with the detail, absolutely unparalleled, that some women followed him (cf. Luke 8:2–3) (p. 250). Jeremias (and others in his wake) quotes a passage of Philo of Alexandria: "The domestic life and diligence at the hearth is appropriate for women. [...] Therefore, a woman should concern herself only with the management of the house (οἰκονομία)" (Philo, *De specialibus legibus* 3,170–171). The question arises as to whether there is not a sexual background to the scene (a man with two women competing for his attention). The exclusion of this horizon seems to be the preoccupation of some manuscripts which have introduced some glosses (εἰς τὴν οἰκίαν [αὐτῆς] or εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς).

speak of another male character.²⁷ Further, Martha's state is not made clear: was she unmarried? A widow? Did the two sisters live together on their own? The pericope does not satisfy this curiosity.

Investigation of the book of Acts sheds light on our expression: for a few days, Peter is the guest of Simon, the tanner, at Jaffa (cf. Acts 9:43; 10:32), then of Cornelius (cf. Acts 10:48). At Philippi, by the river, Paul and Luke meet a woman called Lydia who invites the two of them to go to her house, pressing them to accept her invitation (cf. Acts 16:14–15). At Thessalonica, Paul and Silas are guests in the house of Jason (cf. Acts 17:7). At Corinth, the apostle settles in the house of Aquila and Priscilla (cf. Acts 18:3). At Caesarea, Paul and Luke repair to the house of Philip, one of the Seven (cf. Acts 21:8). This brief review reveals that the hosts are often men; however, there are also some women. In particular, the episode at Philippi (cf. Acts 16:15) contains expressions which retrace the instructions to the Seventy Two (cf. Luke 10:5–7). Lydia invites Paul and Luke to stay (μένετε) with her, exactly as Jesus commanded the disciples to stay (μένετε) in the houses (Luke 10:7); the woman of Philippi bade the itinerant preachers enter her dwelling (εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον), just as Jesus laid down for the preachers (Luke 10:5). There is, however, a problem of interpretation: the text of Acts records that Lydia was baptised with all her family (καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς). If the metaphorical function of the term οἶκος is quite clear (it refers, that is, to the family), it is more difficult to understand why Luke speaks of *her* (αὐτῆς) house.²⁸ What is the juridical position of this woman to be entitled thus? In all probability, she is a widow who, after her husband's death, has become the usufructuary of his property and so mistress of the house and head of the family.²⁹ These details (particularly the last) show that Bovon's observation is floating in mid-air. Even if we are not aware of Martha's juridical position, we cannot conclude that the reader considers Jesus' welcome by the woman as something suspect. On the contrary, such hospitality is consistent with and part of the social customs of the time and of the surrounding culture.

What, then, is the position of Mary, sitting at the feet of one whom the narrator calls "Lord"? The verb employed (παρακαθεσθαισα) is a *hapax legomenon* that indicates an action with a decided reflexive sense which can render: "she put herself to sit near, she sat herself down,"³⁰ close to Jesus' feet. According to the information available to us, it was normal to sit on the ground (cf. Luke 7:32; 18:35; 22:55); teachers were seated (cf. Matt 26:55) as were those learning lessons from a master

²⁷ Luke's silence is particularly striking in the light of the Fourth Gospel which speaks of Lazarus, the brother of Martha and Mary (John 11:2.5).

²⁸ In fact, he always refers to the house (and, therefore, to the family) in relation to the man: cf. Acts 10:2; 11:14 (Cornelius); 16:31 (the jailer); 18:8 (Crispus).

²⁹ Cf. the discussion with references to studies and papyrus documents in Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, 783.

³⁰ Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatik*, § 101, n. 37 translates: "die sich daneben gesetzt hatte."

(cf. Luke 2:46); the judge and the sovereign sat on a chair or a raised throne as a symbol of their authority; this is also how God is pictured who “sits on the cherubim” (Ps 79:2^{LXX}). If, then, the expression is polyvalent and employed in different contexts, it is the explanation of Mary’s position “at the feet” which serves as a key for the understanding. The feet are a symbol of a person’s authority or power³¹: one prostrates oneself before the healer in order to express a prayer (cf. Luke 8:35.41; 17:16), and people offer their property, placing it at the disposition of the community led by the apostles (cf. Acts 4:35.37; 5:2.10). There is, however, an expression that illuminates our text: during his speech before the Jews of Jerusalem, Paul says that he was educated “at the feet of Gamaliel” (παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ) in the strictest provisions of the Law (Acts 22:3). The apologetic context makes explicit reference to the time of Saul’s formation and so to his apprenticeship as a Pharisee. The sitting position does not only describe the posture of the pupil at the feet of his master; more profoundly, it expresses the veneration for the Torah which impels the student to adopt this attitude. The parallel clarifies our passage: we understand that Luke does not intend just to communicate information about Mary’s posture; by means of that, the evangelist informs us about the woman’s devotion to her Master and shows her attention to Jesus’ teaching. In brief: Mary has the posture of the disciple.

If, then, the expression employed by Luke describes Mary’s behaviour quite precisely, we must ask how such an action was perceived. In the texts, the disciple-relationship is always established between a teacher and a student, that is, between two persons of the male sex. Here, instead, it is a woman who is assuming the disciple’s posture.³² Although it is not at all easy, around this question, to reconstruct exactly the social context of that time, on account of the scant documentation available to us, we can bring to light some elements.³³ The most interesting text appears to us to be the tractate of the *Sifre Devarim*:

“«And you shall teach these things to your sons» (Dt 11,19); to your sons and not to your daughters” are the words of Rabbi Jose ben Aqiba (46,1).

³¹ Cf. Bergmeier, “πούς,” 343–345.

³² Dupont (“Marta e Maria,” 220) writes: “Siamo in un ambiente giudaico: mai un rabbino avrebbe accettato che una donna prendesse davanti a lui l’atteggiamento di un discepolo. Un rabbino non insegna ad una donna.”

³³ Leaving Luke’s text, we find the testimony of the Fourth Gospel; the detail about the amazement of the disciples before Jesus who is speaking with the Samaritan woman expresses well the current climate (cf. John 4:27). Moreover, Paul, whose *milieu* is certainly different, witnesses to a similar position (cf. 1 Cor 14:35) which makes clear the position of women at that time. A passage of *m.Avot* attests the same sensibility: “Yose ben Johanan of Jerusalem said: «Let your house be open to all; let the poor be like children in your house and do not have much conversation with women»” (1,5). For the condition of women in the time of Jesus, cf. the study of Tal Ilan, (*Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, 190–204) on whom we are depending in great measure.

This clarification is interesting in that it refers to Deut 11:19, the second of the three texts of the prayer of the *shema*. The reference to sons is also present in the first text cited (Deut 6:7), but it is the second (Deut 11:19) which is interpreted by the *Sifre Devarim* with an explicit reference to the distinction between young men and young women. There is also a discussion among two famous teachers of the Tannaitic period concerning the appropriateness of teaching the Torah to one's own daughters. On the one hand, Ben Hazzai maintains the need, rather, the obligation to pass on the Torah to young women. He says:

A man is obliged to teach his own daughter the Torah so that if she drinks she knows that her merit is suspended (*m.Sota* 3,4).

He was opposed by Rabbi Eliezer who maintained the opposite:

One who teaches his own daughter the Torah is like one who teaches her an obscenity (*m.Sota* 3,4).

We must not forget that the discussion concerns daughters without specifying their age. However, it is reasonable to suppose it refers to young girls who have not yet reached the age of puberty (which usually coincided with marriage). Furthermore, the setting is clearly domestic, relating to the transmission of the tradition of faith typical of Judaism. From these texts, we cannot conclude that women were excluded from all forms of instruction or that they were ignorant of the Torah and of the laws that they themselves had to keep. Rather, we have indications that there was an instruction of daughters in the family environment, probably by the parents, in particular the mother. Otherwise, the place of women was within the walls of the home, concerned with everyday tasks and the education of the children. In fact, in the Jewish writings, there is no suggestion that women took part in the masters' schools or discussed with them. The numerous examples we have always and only record male figures. No contemporary text reveals that women took part in schools or were in the *entourage* of famous masters as disciples.

In the face of this information, we understand that the detail provided by Luke about Mary turns out to be suspicious to say the least. The woman's behaviour is alienating, contravening the rules imposed by the culture of the time. Richard A. Culpepper's assessment is to the point: "By sitting at Jesus' feet, Mary is acting like a male. She neglects her duty to assist her sister in the preparation of the meal, and by violating a clear social boundary she is bringing shame upon her house."³⁴ In narrative terms, we can speak of defamiliarisation and alienation: the information about Martha's

³⁴ Culpepper, "The Gospel of Luke," 231.

hospitable welcome and the explanation of Mary's *status* (she too a woman, and sister into the bargain) have given rise to an expectation which is met with a surprise.

We must add another clarification.³⁵ With regard to Martha, Luke introduces an enigmatic term which increases the tension: the verb *περισπάζομαι* (Luke 10:40) is a *hapax legomenon*, used in the imperfect with the clear sense of duration. It has a double value: on the one hand, it signifies "to be completely occupied, to be heavily overburdened," on the other hand, "to be distracted, diverted." The difference between the two meanings is fine but decisive. Luke is playing on the subtle ambivalence, creating a polysemic effect. There are two consequences of this rhetorical artifice: either the ambiguity is later removed during the account or else the ambivalence remains. If the reader is forced to choose (between the two meanings), he retains the memory of the interpretation which he has discarded but remains possible. In our case, if, on the one hand, the narrator states that Martha "is very occupied," on the other, he means to suggest that this occupation takes the form of "distraction." On the intradiegetic level, the alienation caused by Mary's behaviour points in the direction of choosing the first meaning (to be occupied) and rejecting the second (to be distracted) as inappropriate. However, on the extradiegetic level, the effect is much more variegated: Martha is characterised as a person occupied and/or distracted without the reader's being able to opt for one or the other meaning. The ambiguity remains.

Conclusion

Our brief analysis has been limited to a review of the studies and a clarification of some particulars essential for the interpretation of the pericope according to the perspective of gender.

On the level of the story, everything hangs on the difference between the behaviour of Martha and that of Mary. Martha welcomes the guest and behaves according to the social rules of the time. Mary, on the other hand, breaks these same rules, thus creating an alienating situation which provokes Martha's reaction and her intervention with Jesus. The reader, however, is let in on a series of data of which the characters are unaware. He understands that Mary's posture and attitude are appropriate precisely because they correspond to the attitude of a disciple. Undoubtedly, what we have here is an alienation with respect to the rules of the time, but, precisely for this reason, the reader is invited to think and discern, placing the social customs represented by hospitality on one side of the balance and, on the other, the listening to the word. Moreover, by means of the polysemic verb *περιεσπάζω*, the reader

³⁵ I refer to Crimella, "À propos de *περισπάζομαι* en Luc 10, 40."

grasps the subtle irony of the description of Martha as well as the paradoxical nature of her request.

Jesus' response to Martha leaves no room for doubt as to the choice to be made, but, at the same time, indicates that a welcome in the name of (socially appropriate) cultural codes is inadequate and must, therefore, evolve towards a dimension more suited to discipleship. Then, the open finale, frustrating the reader's desire to know how things ended up, obliges him to focus on the behaviour of the two women, to recognise their difference and so to decide where to place himself. The reader can only find himself mirrored in these opposed dynamics with regard to the one whom the narrator calls ὁ κύριος. This identification has traditionally taken place through standardisation on an allegorising base: the two sisters have probably become the proverbial figures of action and contemplation in a radical opposition which has imposed on the text a set of problems and a language foreign to it. Instead, what appears more substantial and important is the difference between careful listening, the sign of a disciple's attitude, and a whole series of distractions which impede a real welcome. The episode lays stress on precisely this difference, showing that the two poles are not "service" and "listening" but "distracting preoccupations" and a "disciple's attitude." The behaviour of the two sisters thus functions as a mirror in which the reader is invited to discern different attitudes towards Jesus. The women's social rules of behaviour are opened to debate in the name of authentic welcome or listening to the Lord.

Translated by Michael Tait

Bibliography

- Barrett, C.K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. II. Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII* (The International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1998).
- Bergmeier, R., "ποῦς," *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (eds. H. Balz – G. Schneider; 2 ed.; Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1992) III, 343–345.
- Beyer, H.W., "διακονία," *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (eds. G. Kittel – G. Friedrich; Stuttgart: Kohlhammer 1935) II, 87–88.
- Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (18 ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001).
- Bovon, F., *L'Évangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)* (Commentaire du Nouveau Testament 3b; Genève: Labor et Fides 1996).
- Brutscheck, J., *Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42* (Bonner biblische Beiträge 64; Frankfurt am Main – Bonn: Hanstein 1986).
- Collins, J.N., *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources* (New York – Oxford: Oxford University Press 1990).

- Collins, J.N., "Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?," *Biblical Theology Bulletin* 28 (1998) 104–111. DOI: <https://doi.org/10.1177/014610799802800303>.
- Collins, J.N., *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry* (Oxford et al.: Oxford University Press 2014).
- Crimella, M., *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»* (Studi e ricerche. Sezione biblica; Assisi: Cittadella 2009).
- Crimella, M., "À propos de περισπάομαι en Luc 10, 40. Entre philologie et narratologie," *Revue biblique* 117 (2010) 120–125.
- Culpepper, R.A., "The Gospel of Luke," R.A. Culpepper – G.R. O'Day, *The Gospel of Luke. The Gospel of John* (The New Interpreter's Bible 9; Nashville, TN: Abingdon 1995) 1–490.
- Dupont, J., "De quoi est-il besoin (Lc x.42)?," *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black* (eds. E. Best – R.McL. Wilson; Cambridge: Cambridge University Press 1979) 115–120.
- Dupont, J., "Marta e Maria. Lc 10,38–42," *La Scala* 46 (1992) 213–225.
- Ernst, A.E., *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 98; Leiden – Boston, MA: Brill 2009).
- Fee, G.D., "One Thing Is Needful? Luke 10:42," *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (eds. E.J. Epp – G.D. Fee; Oxford: Clarendon 1981) 61–75.
- Grelot, P., *La condition de la femme d'après le Nouveau Testament* (Paris: Desclée de Brouwer 1995).
- Hentschel, A., *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.226; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Ilan, T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (Texte und Studien zum antiken Judentum 44; Tübingen: Mohr Siebeck 1995).
- Jeremias, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (2 ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958).
- Koet, B.J. – North, W.E.S., "The Image of Martha in Luke 10,38–42 and in John 11,1–12,8," *Miracles and Imagery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse* (eds. J. Verheyden – G. Van Belle – J.G. Van der Watt; Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 218; Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters 2008) 47–66.
- Koperski, V., "Luke 10,38–42 and Acts 6,1–7: Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts," *The Unity of Luke-Acts* (ed. J. Verheyden; Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 142; Leuven: Leuven University Press – Peeters 1999) 517–544.
- Martini, C.M., *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (Analecta Biblica 26; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1966).
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies 1994).
- Perroni, M., "Il Cristo maestro (Lc 10,38–42). L'apoteigma di Marta e Maria: problemi di critica testuale," *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer* (eds. M. Löhrer – E. Salmann; Studia Anselmiana 116; Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1995) 57–78.

MARTHA, THE HOSTESS, AND MARY, THE LISTENER.

- Perroni, M., "Discepoli di Gesù," *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (ed. A. Valerio; La Bibbia nella storia 21; Bologna: Dehoniane 2006) 197–240.
- Perroni, M., "Discepoli, ma non apostole: l'opera di Luca," *I Vangeli. Narrazioni e storia* (eds. M. Navarro Puerto – M. Perroni; La Bibbia e le donne 2.1; Trapani: Il pozzo di Giacobbe 2012) 177–214.
- Reid, B.E., *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN: Liturgical Press 1996).
- Schüssler Fiorenza, E., "Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary, Luke 10:38–42," *Protocol of the Fifty-Third Colloquy. 10 April 1986* (ed. H. Waetjen; Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 1987) 1–12.
- Walker, W.O., "Martha and Mary in the Third and Fourth Gospels: An Exercise in Source Criticism," *Gospels, Jesus, and Christian Origins. Collected Essays* (Santa Rosa, OR: Polebridge 2015) 129–147.
- Wyant, J.S., *Beyond Mary or Martha. Reclaiming Ancient Models of Discipleship* (Emory Studies in Early Christianity 21; Atlanta, GA: SBL 2019).
- Yamaguchi, S., *Mary and Martha. Women in the World of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis Books 2002).
- Zorell, F., *Lexicon græcum Novi Testamenti* (5 ed.; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1999).

OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA

Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego

Augustine's View of the Male and Female Sexes as Seen in His Teaching on the Mystery of the Incarnation

SYLWESTER JAŚKIEWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, sylwester.jaskiewicz@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie spojrzenia św. Augustyna na płeć ludzką (*sexus*), obecnego w jego nauczaniu na temat wcielenia Syna Bożego. Z uwagi na znaczną rozpiętość zagadnienia artykuł koncentruje się na najbardziej reprezentatywnym komentarzu Augustyna do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju: *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Dzieło to jest cennym świadectwem nauczania o boskim pochodzeniu płci. „Człowiek” (*homo*) w dostępnej Augustynowi wersji łacińskiej Rdz 1,26–27 to zarówno „mężczyzna” (*mas, masculus*), jak i „kobieta” (*femina, mulier*). Kobieta różni się od mężczyzny fizjonomią i cechami biologicznymi, inne różnice wynikają z uwarunkowań życia społecznego, jednak co do godności bycia stworzoną na obraz Boży kobieta jest równa mężczyźnie. Tak jak w Chrystusie objawia się pełna godność płci męskiej, tak w Matce Chrystusa objawia się pełna godność płci kobiecej. Zdaniem Augustyna Chrystus, choć mógł z żebra czy z jakiegoś innego członka ciała Maryi stworzyć własne ciało, a więc pokazać w swoim ciele, iż po raz wtóry potrafiłby zdziałać to, co się stało przez cud stworzenia, to jednak przez wcielenie unaoczniał, że w czystym ciele matki, tym samym jej płci kobiecej, nie ma nic zawstydzającego. Kobiety zmartwychwstaną w swoich ciałach kobiecych, w których uwydatni się ich piękno otrzymane w momencie stworzenia.

Słowa kluczowe: *sexus*, mężczyzna, kobieta, stworzenie, wcielenie, św. Augustyn

Abstract: The aim of the article is to present St. Augustine's view of the male and female sexes (*sexus*) as reflected in his teaching on the Incarnation of the Son of God. The article focuses first on Augustine's commentary on the first chapters of Genesis: *De Genesi ad litteram libri duodecim*. This work is a precious testimony to the divine origin of human gender. The “man” (*homo*), in the Latin version of Genesis 1:26–27 available to Augustine, is both “man” (*mas, masculus*) and “woman” (*femina, mulier*). A woman differs from a man in both physiognomy and biological features, with still other differences belonging to the social realm, nevertheless, as to the dignity stemming from being made according to the image of God, women are equal to men. Just as in Christ the full dignity of the male sex is revealed, so in the Mother of Christ is the full dignity of the female sex made manifest. According to Augustine, Christ, although he could have created his own body from a rib (or from any member) of Mary – thus showing in his body that he was able to replicate what had occurred in the miracle of creation – he instead chose to show that in his mother's pure body, in the female sex itself, there is nothing embarrassing. Women will be resurrected in their female bodies, in which their essential beauty, bestowed at the time of creation, will be highlighted.

Keywords: *sexus*, sex, gender, man, woman, creation, incarnation, St. Augustine

W ukazywaniu relacji mężczyzn do kobiet, a zwłaszcza kwestii dominacji mężczyzn nad kobietami, tak wyraźnie obecnej w społeczeństwie zachodnim, nie można ignorować zdaniem Johna J. O'Meara opisu stworzenia z Księgi Rodzaju i łązonego

z nim stanowiska biskupa Hippony, szczególnie w odniesieniu do kobiet¹. Richard J. McGowan zauważa, że krytyka św. Augustyna czy też podejrzewanie go o mizoginię ma związek z niewystarczającą znajomością jego poglądów na temat płci². Poglądy te nie jest łatwo przedstawić w całości, gdyż problematyce tej biskup Hippony nie poświęcił żadnego odrębnego opracowania, a jego wypowiedzi rozsiane są po licznych dziełach. Fakt ten, o ile z jednej strony utrudnia całościową wizję płciowości Hipponczyka, o tyle z drugiej wskazuje na wiele kontekstów tej problematyki.

Stephen J. Duffy zauważa, że św. Augustyn nie potrafi mówić o historii, w tym zwłaszcza o człowieku, bez mówienia o stworzeniu, wcieleniu i ostatecznej jedności w Chrystusie, który na końcu czasu odnowi całe stworzenie i przedstawi je Ojcu³. W odniesieniu do Chrystusa, nowego Adama⁴, a zwłaszcza całego *mysterium* inkarnacji Słowa, uwidacznia się w pełni zainteresowanie biskupa Hippony problematyką godności człowieka, a także uczestnictwa ludzkiej cielesności i płciowości w zbawieniu⁵. Należy zapytać: w jaki sposób św. Augustyn patrzy na genezę podstawowego podziału ludzi na mężczyzn i kobiety? jak rozumie tożsamość płci? czy w swych poglądach opowiada się za równością czy też nierównością płci? jakie znaczenie ma dla człowieka fakt, że Syn Boży stał się mężczyzną? Odpowiedzi na te i na inne pytania są niezwykle cenne dla teologii współczesnej, która jest głęboko przekonana o tym, że dyskurs o człowieku jest prawdziwy tylko wtedy, gdy wychodzi od Jezusa Chrystusa⁶.

1. Źródła rozumienia płciowości przez św. Augustyna

Choć zainteresowanie biskupa Hippony ludzką płciowością było związane najpierw zapewne z naturalnym procesem dorastania, to jednak wkrótce przybrało kształt poglądów religii Maniego⁷. Były to przekonania pozbawione odniesienia do Starego Testamentu, a budowane na bardzo skrajnych zasadach moralnych, ujmowały ciało ludzkie i związaną z nią płciowość zdecydowanie negatywnie⁸, upatrując m.in. w narządach płciowych odrazażące dzieło diabła⁹.

1 Por. O'Meara, *The Creation*, 38. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski*, 171.

2 Por. McGowan, „Augustine's Spiritual Equality”, 256.

3 Por. Duffy, „Antropologia”, 203. Zob. Madec, *La patria e la via*, 16.

4 Por. Haynes, „The Transgression”, 310–311; Madec, *La patria e la via*, 128.

5 Por. Daley, „Incarnazione”, 828–829; Gilski, „Kontekst antropologiczny”, 222–225; Gilski, *Mariologia*, 171–175.

6 Por. Laudazi, „L'uomo nel progetto di Dio”, 357–358.

7 Por. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, 405–412.

8 Por. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 29, 2. Zob. Gilski, „Kontekst antropologiczny”, 222–223. Manicheizm, z jakim spotkał się Augustyn na początku, przedstawiał mu się jako „chrześcijaństwo oświecone”. Por. Madec, *La patria e la via*, 27.

9 Por. Chadwick, *Augustyn*, 23; Gilski, *Mariologia*, 172.

Najważniejszym punktem odniesienia dla Augustyna w jego rozważaniach o stworzeniu człowieka, podobnie jak dla całej refleksji patrystycznej¹⁰, są teksty z pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju, komentowane zwłaszcza w poświęconych tej księdze dziełach¹¹. Podstawowe przekonanie, które biskup Hippony opiera na Biblii, to prawda o tym, że mężczyzna i kobieta nie są dziełem przypadku, lecz w swej naturze zostali nie tylko stworzeni przez Boga, ale i przez Niego takimi chciani¹². W rozumieniu występującego w opisie stworzenia słowa „Adam” Hipponczyk kieruje się językiem hebrajskim: „znaczy człowiek [...] zarówno mężczyznę, jak i niewiastę”¹³. W rozumieniu kolektywnym utwierdza go również język grecki, gdyż w tym języku „Adam” składa się z czterech liter, które oznaczają różne strony świata, a bardziej jeszcze – wszystkie narody, które od niego wzięły początek¹⁴. Adam to pierwszy człowiek uczyniony przez Boga bez ojca i matki. Nie dane mu było być dzieckiem. Od niego rozpoczyna się historia ludzkości¹⁵.

W wyjaśnieniu terminu „kobieta” (*mulier*) Augustyn sięga do języka hebrajskiego, gdyż „u Hebrajczyków [...] *mulier* oznacza płeć”¹⁶. Kobieta swym ciałem jest kobietą¹⁷. Płeć kobieca, jak widać to w zestawieniu Ewy z Adamem, jest płcią słabszą¹⁸. Tak jak mężczyzna została powołana, aby czynić sobie ziemię poddaną. Jest dziełem Bożym chcianym i celowym¹⁹. Jest nazywana „Życiem” i „matką żyjących”²⁰. Ewa jako pierwsza kobieta na ziemi była żoną, teściową i matką²¹.

Płciowość jest cechą ludzi²², zwierząt²³, ale nie rzeczy, które płci nie mają²⁴. Każdy człowiek składa się z dwóch elementów istotowo różnych: duszy i ciała²⁵. Myśliciel z Tagasty był pod szczególnym urokiem duchowego świata człowieka (*homo interior*), a także pod wielkim wrażeniem dobroci i piękna ludzkiego ciała (*homo exterior*)²⁶.

10 Por. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, 16–17.

11 Komentarz do opisu stworzenia Adama i Ewy obejmuje wiele ważnych elementów aż do wypędzenia ich z raju. Por. Augustinus, *De Genesi adversus Manichaeos libri duo* I, 17–20; II, 1,7–9,11–22,27; Augustinus, *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* 55–62; Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 22.34; VI–XI. Zob. Augustinus, *Confessionum* XIII, 22–24; 32; Augustinus, *De civitate Dei* IX, 17; XXII, 12.

12 Por. Gilski, *Marilogia*, 172.

13 Augustinus, *De civitate Dei* XV, 17 (Kubicki, 574).

14 Por. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 14. Zob. Madec, *La patria e la via*, 128; Żurek, „Ewa – pierwsza kobieta”, 141–142.

15 Por. Augustinus, *De Trinitate* IV, 4.7.

16 Augustinus, *Sermo* 49 A: „(apud Hebraeos, [...], *mulier* nomen est significandi sexus)”.

17 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 22.34.

18 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 13.23.

19 Por. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 220.

20 Por. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 120, 2.

21 Por. Augustinus, *De civitate Dei* XV, 16.1.

22 Por. Augustinus, *Sermo* 51, 3.

23 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 16.29.

24 Por. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 30, 5.

25 Por. Augustinus, *De Trinitate* XV, 7.11.

26 Por. Eckmann, *Symbol Apostolski*, 149–156; Turzyński, *Piękno*, 212–235.

Dostrzegął jego szeroko rozumianą harmonię, porządek i proporcję, ale zwracał też uwagę na gładką twarz niewiast czy brodę na twarzy mężczyzn²⁷.

W świecie tajemnic również różność płci pozostaje tajemnicą, na którą odpowiedzi należy szukać w Biblii, nie pomijając przy tym każdej istoty ludzkiej wziętej indywidualnie²⁸. Bliźnięta różnej płci, które pod względem fizjonomii są do siebie bardzo podobne, różnią się jednak zarówno wynikającymi z natury funkcjami męskimi i kobiecymi, jak i sposobem i urządzeniem życia²⁹.

2. Stworzenie mężczyzny i kobiety na podstawie Rdz 1,26–27 w *De Genesi ad litteram libri duodecim*

Drugi z rzędu komentarz słowny biskupa Hippony do Księgi Rodzaju *De Genesi ad litteram libri duodecim*, który zwłaszcza w średniowieczu cieszył się wielkim powodzeniem, jest nazywany *Heksaameronem*. Tak, zdaniem Johna J. O'Meara, nazywał go w IX wieku znakomity myśliciel i erudyta Jan Szkot Eriugena³⁰. Komentarz ten, który składa się z trzech części i obejmuje zaledwie pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju, a w ostatniej dwunastej księdze mówi o raju w nawiązaniu do 2 Kor 12,2–4, jest cennym źródłem informacji na temat początku świata aż do wypędzenia Adama z raju³¹.

Dla zrozumienia biblijnej prawdy o stworzeniu człowieka pierwszoplanową rolę pełni Rdz 1,26–27, w którym, w dostępnej Augustynowi wersji łacińskiej, występuje słowo *homo* oznaczające mężczyznę (*masculus*) i kobietę (*femina*), a także kończący frazę zaimek osobowy *eos*³². Mając na uwadze drugi opis stworzenia, rodzi się jednak pytanie: a co z prawdą o kobiecie uczynionej z żebra Adama?³³ Augustyn wobec tekstów, które wydają się być przeciwstawne, kieruje się podstawową zasadą egzegezy, która wyraża się w zachowaniu jedności całego Pisma Świętego, a teksty trudne każe odczytywać poprzez odniesienie ich do tekstów bardziej jasnych i zrozumiałych³⁴. W pierwszej kolejności Augustyn odwołuje się więc do Syr 18,1 i utwierdza w przekonaniu, że Bóg stworzył wszystkie rzeczy równocześnie (*simul*)³⁵. Stanowisko to

27 Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 24.4; Augustinus, *De ordine* 1, 8.25.

28 Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 12.19.

29 Por. Augustinus, *De civitate Dei* V, 6.

30 Por. O'Meara, *The Creation*, 11–12.

31 Por. Teske, „*Genesi ad Litteram, De*”, 743.

32 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 19.29; III, 22.34.

33 Fragment Rdz 2,21–23 o stworzeniu kobiety z żebra mężczyzny komentuje Augustyn w IX księdze swojego komentarza słownego do Księgi Rodzaju i widzi w tym fakcie także zapowiedź zaręczyn przy-
szłych. Por. Manelli, *Il parallelismo*, 109.

34 Por. Margerie, *Introduction*, 57–58.

35 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 9.16–10.17. Zob. Maćkowska, „*Obraz kobiety*”, 209; Teske, „*Creazione*”, 497.

proceeds to the point of creation as a dynamic, two-stage process. He gladly uses in this context the concept of causes or causal reasons (*rationes causales* or *rationes seminales*)³⁶, which indicate the possibilities of development hidden in things created, but which do not mean that the whole past history is already present in them, but that containing natural possibilities of development, they also determine the ways in which God can act on them in the world³⁷. In this way Augustine, striving to affirm the immutability of God and the perfection of His work, also places emphasis on His will and providence over the world³⁸.

Similarly in the question of the description of the creation of man John J. O'Meara believes that one should take into account two aspects of creation, which Augustine describes as *prima conditio* and *administratio*³⁹, which correspond respectively to the first and second description of creation⁴⁰. In another place the bishop Hippolytus speaks of a two-stage creation of the world: in a way that is invisible (*invisibiliter*) and visible (*visibiliter*)⁴¹. Where else Hippolytus, having on his mind the simultaneous creation of the world, distinguishes the cause, the reason of creation (*ratio*) and the act of creation (*actio*), of which the first existed before time, and the second in time⁴². That, which man understands as the succession of time – in God, in the divine nature things happen simultaneously, and that means, that between God's thought and action there is no dichotomy.

3. Stworzenie człowieka na obraz Boży

Great credit goes to St. Augustine, who emphasizes especially Emanuel Prinzivalli and Manlio Simonetti that the return of both sexes to the image of God is

³⁶ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 14.25; VI, 15.26; VI, 17.29; IX, 17.31–32. Samo pojęcie *rationes seminales* trudno jest przetłumaczyć jednoznacznie. Plotyn terminu *logoi genetikoi* używa – podobnie jak przed nim stoicy – w znaczeniu czysto naturalnym. Por. Plotyn, *Enneady* II, 3.16; II, 3.18; II, 7.3. Zob. Chadwick, *Augustyn*, 129–130; Kijewska, *Święty Augustyn*, 198–202; Łukomski, „Augustyna teoria rozwoju organizmów”, 163–164; Mazzarella, „Le «rationes seminales»”, 3. Ponadto Augustyn odróżnia *rationes seminales*, nazywane też *rationes primordiales*, od *rationes aeternae*, tj. od odwiecznych idei rzeczy istniejących w boskim Słowie. Por. Boersma, „The Rationes Seminales”, 414.

³⁷ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* V, 23.45. Zob. Williams, „Creazione”, 492.

³⁸ Por. Kijewska, *Święty Augustyn*, 200. Stanowisko Augustyna bywa różnie interpretowane – od oponenta ewolucjonizmu po zwolennika jego skrajnej formy w postaci transformizmu. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg*, 55–56.

³⁹ *Prima conditio* – to według Augustyna działanie Boga przy pierwszym stworzeniu swych dzieł, a *administratio* – to rządzenie przez Boga swoimi dziełami, jak to czyni aż do chwili obecnej, przy czym stworzenie miało miejsce bez żadnych zmian czasowych, podczas gdy obecnie Bóg działa zgodnie z prawem czasu. Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* V, 11.27.

⁴⁰ Por. O'Meara, *The Creation*, 41.

⁴¹ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 6.10. Zob. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 208–209.

⁴² Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 9.16. Zob. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 209.

na podstawie interpretacji aleksandryjskiej, która rozdzielała dwa opisy Księgi Rodzaju, ani nie poprzez wykluczenie charakterystyki płci z prototypu (Rdz 1,26), jak czynił to Grzegorz z Nyssy, ale poprzez egzegezę słowną i całościową Księgi Rodzaju⁴³. Biskup Hippony wielokrotnie podejmuje prawdę zawartą w Rdz 1,27 o stworzeniu człowieka na obraz Boży (*ad imaginem Dei*)⁴⁴. Wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Stwórcy⁴⁵. Według tradycji łacińskiej biskup Hippony, podobnie jak przed nim św. Ambroży⁴⁶, widzi obraz Boży w duszy rozumnej i duchowej człowieka, tzn. w tej jej części, „która zwie się umysłem, *mens*, albo duchem, *spiritus*”⁴⁷. To wyraźne podkreślenie związku rozumnej części duszy albo właściwiej umysłu z obrazem Bożym w człowieku należy mieć na uwadze, gdyż duszę (*anima*) mają także zwierzęta⁴⁸. Ponieważ dusza ludzka (*humana*), tj. dusza rozumna (*anima rationalis*)⁴⁹, jest duszą mężczyzn i kobiet, dlatego też według św. Augustyna również kobieta została stworzona na obraz Boga, a łaska odnowy tegoż obrazu także i jej nie ominęła⁵⁰.

Niełatwym problemem egzegetycznym w tym zagadnieniu było dla Augustyna uzgodnienie wypowiedzi Pawła Apostoła, który twierdzi jakoby tylko mężczyzna był obrazem Boga i nie musiał nakrywać głowy (por. 1 Kor 11,5–7), ze stwierdzeniem Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na obraz Boży, o stworzeniu mężczyzny i niewiasty (1,26–28). Według biskupa Hippony Księga Rodzaju podkreśla, że to natura ludzka została stworzona na obraz Boży, a ponieważ ta składa się z dwu płci, dlatego też nie pozbawia kobiety godności bycia obrazem Boga⁵¹. Wysiłek wyjaśnienia przez Augustyna równej godności mężczyzny i kobiety w byciu obrazem Boga znajduje swoje ukoronowanie w biblijnej prawdzie o jedności ludzkiej natury, a więc

⁴³ Por. Prinzivalli – Simonetti, *La teologia*, 382.

⁴⁴ Por. Augustinus, *Confessionum* VI, 3.4; VI, 4.5; XIII, 22.32; XIII, 23.34; XIII, 32.47; Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 34, 3–4; Augustinus, *De civitate Dei* XI, 26; XI, 28; XII, 23; XII, 27.1; XIII, 20; XIV, 15.1; XVII, 5.3; XXII, 1.2. Zob. Gilski, *Marilogia*, 174; Prinzivalli – Simonetti, *La teologia*, 382. Problematyka obrazu Bożego u św. Augustyna jest obszerna, a jedną z charakterystycznych jej cech jest wymiar trynitarny tegoż obrazu, na który zwraca uwagę w swoim opracowaniu m.in. Piotr Kołacz („Obraz Boży”, 88).

⁴⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 23. W wielu miejscach biskup Hippony mówi także o podobieństwie (*similitudo*). Podczas gdy każdy obraz zawiera w sobie podobieństwo tego, kogo jest obrazem, tak nie wszystko, co zawiera w sobie jakieś podobieństwo do czegoś, jest jego obrazem. Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* XVI, 57.

⁴⁶ Por. Ambrosius, *Hexaemeron* 6, 7.40.

⁴⁷ Augustinus, *De Trinitate* XV, 1.1 (Stokowska, 458). Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 23; Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* X, 2.3. Zob. Haynes, „The Transgression”, 300; Kijewska, *Święty Augustyn*, 161–162; Madec, *La patria e la via*, 264–265.

⁴⁸ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV, 1.1.

⁴⁹ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VII, 9.12. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski*, 172. Na innym miejscu biskup Hippony powie, że podobieństwo stworzonego człowieka do Boga polega „nie na strukturze ciała, ale na określonej formie intelektualnej umysłu oświeconego” (Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 20.30 [PSP 25, 162]).

⁵⁰ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 22.34. Zob. Adamiak, „Kobieta w Kościołach”, 96; Eckmann, *Symbol Apostolski*, 172.

⁵¹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 7.10. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski*, 172; Gilski, *Marilogia*, 174.

w prawdzie o jednym obrazie Boga tak w mężczyźnie, jak i w kobiecie⁵². Tak jak obraz Boży odnosi się do całości ludzkiej natury, tak również wiąże się on z całością ludzkiego ducha, umysłu. Jeśli duch ludzki w całości poświęca się kontemplacji prawdy, to jest obrazem Boga, jeśli zaś w jakiejś części dotyczy działania w odniesieniu do spraw doczesnych i przyziemnych, to nie jest obrazem Boga⁵³. W ten sposób biskup Hippony posiłkuje się interpretacją alegoryczną w odniesieniu do 1 Kor 11,7 i – co więcej – mocno ją rozwija⁵⁴. Umysł kobiety „obrazem Bożym jest jedynie w tej części, która rozważa prawdę, a nie w tej, która jest zaprzętnięta działaniem i sprawami niższymi”⁵⁵. Bycie przez umysł obrazem Boga ma w sobie też pewne cechy procesu, a to oznacza, że winien on coraz bardziej dążyć do tego, co wieczne.

Powracając do kwestii nakrycia głowy przez mężczyznę, Augustyn dodaje, że nie ma potrzeby, aby jego umysłowi stawiać jakieś ograniczenia, stąd też mowa o nie-nakrywaniu głowy przez mężczyzn. W przypadku natomiast spraw materialnych i doczesnych zawsze grozi umysłowi niebezpieczeństwo osunięcia się ku niższym sprawom, przez co musi mieć on nad sobą ustanowioną władzę. Symbolem tej dynamiki jest welon na głowie kobiety, który jest zarazem oznaką wymaganej powściągliwości⁵⁶. Zjednoczenie dwu funkcji umysłu: kontemplatywnej i ukierunkowanej na rzeczywistości wieczne oraz praktycznej i ukierunkowanej na rzeczy doczesne – porównuje Augustyn do zjednoczenia małżeńskiego⁵⁷.

4. Cieleśne zróżnicowanie płci

Jednym z elementów doskonałości Adama jest akcentowana przez Augustyna jego wyprostowana postawa ciała, dzięki której jest mu dane kontemplować niebios⁵⁸. Jego ciało było śmiertelne, bo mógł umrzeć, i nieśmiertelne zarazem, bo mógł nie umrzeć⁵⁹. Wiele uwagi poświęca św. Augustyn stworzeniu niewiasty z boku mężczyzny (Rdz 2,18–24). W pierwszej kolejności podkreśla, że stworzenie niewiasty było

⁵² Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 7.10. Zob. Gasparro, „Donna e creazione”, 232; Kołacz, „Obraz Boży”, 78; McGowan, „Augustine’s Spiritual Equality”, 257.

⁵³ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 7.10. Zob. O’Meara, *The Creation*, 51–52.

⁵⁴ Por. Gilski, *Marilogia*, 174; Prinziavalli – Simonetti, *La teologia*, 382.

⁵⁵ Augustinus, *De Trinitate* XII, 7.10 (Stokowska, 364). Por. Kołacz, „Obraz Boży”, 78–79.

⁵⁶ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 7.10.

⁵⁷ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 12.19: „Haec itaque disputatio qua in mente uniuscuiusque hominis quae sit ratio quoddam rationale coniugium contemplationis et actionis” (Stokowska, 372: „Staraliśmy się wykazać w tej analizie, że w duszy każdego człowieka zachodzi jakby związek małżeński pomiędzy rozumem kontemplacyjnym i rozumem praktycznym”). Umysł (*mens*) uznaje Augustyn za władzę rozumniejszej duszy ludzkiej, o czym mówi wyraźnie na innym miejscu, podkreślając, że „umysł nie jest duszą, ale jest tym, co w duszy jest najszlachetniejsze” (*De Trinitate* XV, 7.11 [Stokowska, 472]). Zob. Cipriani, *La teologia*, 218.

⁵⁸ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 7.22. Zob. O’Meara, *The Creation*, 55.

⁵⁹ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI, 25.36.

wolą Boga, gdyż bez niej mężczyzna byłby w swoim człowieczeństwie niekompletny⁶⁰. Od Boga, a nie od Adama niewiasta otrzymała duszę⁶¹.

Tekst biblijny misję kobiety wobec mężczyzny określa słowem „pomoc” (Rdz 2,18). Pomoc ta, jak zauważa Augustyn, nie mogła odnosić się do pomocy w uprawianiu ogrodu, gdyż trud z nim związany jest konsekwencją grzechu. Stąd Augustyn najpierw mówi o wymiarze duchowym tej pomocy, „ażeby z duchowego współżycia wydawała duchowe potomstwo, czyli dobre uczynki chwały Bożej”⁶². Powołaniem człowieka stworzonego na obraz Boży jest żyć dla Jego chwały. Najbardziej jednak, i to w sposób niezastąpiony, niewiasta jest pomocą dla mężczyzny w wypełnianiu polecenia zawartego już w pierwszym opisie stworzenia (por. Rdz 1,28), którego mężczyzna nie jest w stanie wypełnić sam⁶³.

Choć Augustynowi znane jest zjawisko hermafrodytyzmu, to jednak sprzeciwia się twierdzeniu jakoby androgynia była czymś więcej jak tylko dziełem przypadku, jak to się czasami dzieje⁶⁴. Zdaniem Emanuela Prinzivalli i Manlio Simonetti należy się dziwić temu uszczegółowieniu z uwagi na – zrodzoną głównie w oparciu o mit Arystofanesa, opowiedziany przez Platona w dialogu *Uczta* – hipotezę androgynicznej natury Adama⁶⁵.

Ważnym elementem, który towarzyszy rozważaniom Augustyna o stworzeniu niewiasty, jest to, że analizuje jej uczynienie z żebra mężczyzny wraz z prawdą o wcieleniu⁶⁶. Wyjściowym punktem tych rozważań jest posługa aniołów wobec Boga. Nawet jeśli nie mamy na to dowodów, to czyż aniołowie nie służyli Bogu w Jego tak imponującym dziele stworzenia niewiasty?⁶⁷ Tak stworzenie niewiasty, jak i wcielenie Syna Bożego są całkowicie nie do pojęcia przez tych, którzy nie mają wiary. Dlaczego więc – pyta Augustyn – „wierzący uważają, że opowiadanie o narodzeniu Chrystusa należy rozumieć zgodnie z wymaganiami historii, zaś to o Ewie w znaczeniu metaforycznym?”⁶⁸. I tak jak zaskakujące jest pytanie Augustyna, tak równie zaskakującej udziela on odpowiedzi: „Pan również mógł z żebra stworzyć własne ciało lub z jakiegoś członka dziewicy je utworzyć. Ten, który mógł pokazać w swoim ciecie, iż po raz wtóry potrafiłby zdziałać to, co się stało, pokazał, że w czystym ciecie matki nie ma nic zawstydzającego”⁶⁹.

60 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 2.4. Zob. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 212.

61 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* X, 1.2. Zob. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 223–224.

62 Augustinus, *De Genesi adversus Manichaeos libri duo* I, 11.15 (PSP 25, 62). Por. Eckmann, *Symbol Apostolski*, 174; Maćkowska, „Obraz kobiety”, 225.

63 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 3.6; IX, 9.15. Zob. Maćkowska, „Obraz kobiety”, 226.

64 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* III, 22.34. Zob. Gilski, *Marilogia*, 177.

65 Por. Prinzivalli – Simonetti, *La teologia*, 375.

66 Innym porównaniem użytym przez Augustyna jest otwarty bok Chrystusa i wypływające z niego krew i woda. Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 18.34. Zob. O'Meara, *The Creation*, 60.

67 Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 16.28–29. Zob. O'Meara, *The Creation*, 59.

68 Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 16.30. Por. O'Meara, *The Creation*, 59.

69 Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IX, 16.30. Por. O'Meara, *The Creation*, 59.

5. Związek pomiędzy celowością wcielenia a ludzką płciowością

Ponieważ biskup Hippony wierzył mocno w dzieło zbawcze Chrystusa⁷⁰, a zwłaszcza w Jego wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie, dlatego też często mówi o tej tajemnicy innym⁷¹. Prawda o tym, że w osobie Chrystusa natura boska zjednoczyła się z naturą ludzką, rzuca nowe światło na cały rodzaj ludzki, który wywodzi się od Adama. Jego grzech, zwany też pierwotnym (*peccatum originale*)⁷², oznacza tak grzech pierwszych rodziców⁷³, jak i grzeszny stan, który staje się udziałem wszystkich ludzi aż do momentu chrztu świętego⁷⁴. Wprawdzie Syn Boży mógł w inny sposób przyjść na świat, a tym samym stać się człowiekiem bez narodzin z niewiasty, to jednak Jego doczesne narodziny jako mężczyzny z kobiety Maryi należy odczytać w kontekście sytuacji, w jakiej znaleźli się wszyscy mężczyźni i kobiety po upadku⁷⁵. Chrystus narodził się z kobiety, aby wyzwolenie człowieka było widoczne w obu płciach⁷⁶. Tak jak obydwie płcie uległy zepsuciu i zmieniły się na gorsze, tak obydwie też musiały zostać naprawione⁷⁷, uleczone⁷⁸. Pychę Adama Chrystus Lekarz uzdrowił swoją pokorą⁷⁹.

Biskup Hippony objaśniając tajemnicę narodzin Chrystusa wyraźnie naucza o Jego odwiecznym synostwie Bożym. Ten, którego Ojcem jest wyłącznie Bóg, stając się człowiekiem, obie płcie przyszedł odkupić i uczcić⁸⁰. Pełna godność płci męskiej widoczna jest w ciele Chrystusa, zaś płci kobiecej w Matce Chrystusa⁸¹.

W *Mowie (Sermo) 51*, wygłoszonej w dniu bliżej nieznanego święta pogańskiego (*dies muneris*) obchodzonego kilka dni po Bożym Narodzeniu, najprawdopodobniej 1 stycznia 417 roku⁸², biskup Hippony wyjaśnia tajemnicę narodzin Syna Bożego z niewiasty. Przez ten sposób narodzin Syn Boży chciał utwierdzić nadzieję na zbawienie w odniesieniu do obu płci, aby w żadnej płci istota ludzka nie rozpaczła nad sobą⁸³. Gdyby Chrystus, stając się mężczyzną, nie narodził się z kobiety, to kobiety

⁷⁰ Por. Jaśkiewicz, „Sulla retta fede”, 913–926.

⁷¹ Wyrażeniem „wcielenie Słowa Bożego” posługuje się Augustyn w sumie 91 razy. Por. Daley, „Incarrazione”, 827. Biskup Hippony uwidatnia różne wymiary wcielenia Syna Bożego i związane z nim dobrodziejstwa dla ludzkości, jak np. poznanie Boga. Por. Eckmann, „*Incarnatio Christi*”, 239.

⁷² Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simlicianum* 1, 10.

⁷³ Jako przyczynę grzechu obok chciwości wymienia Augustyn przede wszystkim pychę. Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 6.

⁷⁴ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 18.23.

⁷⁵ Por. Madec, *La patria e la via*, 194.

⁷⁶ Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11.

⁷⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 289, 2.

⁷⁸ Por. Madec, *La patria e la via*, 128.

⁷⁹ Por. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 25, 16. Zob. Eckmann, „*Incarnatio Christi*”, 241; Madec, *La patria e la via*, 43.

⁸⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 190, 2.2. Zob. Gilski, „Kontekst antropologiczny”, 223; Madec, *La patria e la via*, 195.

⁸¹ Por. Augustinus, *Sermo* 190, 2.2.

⁸² Por. Verbraken, „Le sermon LI”, 22.

⁸³ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 3. Zob. Gilski, *Marilogia*, 174.

straciłyby nadzieję na zbawienie, pamiętając swój własny grzech, poprzez który został oszukany pierwszy mężczyzna. W Chrystusie jest zbawienie dla wszystkich, gdyż Zbawiciel, wybierając płć męską i rodząc się z kobiety, chciał pocieszyć także płć żeńską⁸⁴. Do wszystkich swoich słuchaczy, mężczyzn i kobiet, biskup Hippony kieruje mocne wezwanie, aby umieli rozpoznać swoją godność w Chrystusie, a wyznając swoje nieprawości, mieli nadzieję na zbawienie⁸⁵.

6. Nauka płynąca dla obu płci z wcielenia Słowa Bożego

Sprzyjającą okazją do rozważań biskupa Hippony o tajemnicy wcielenia (*incarnationis mysterium*) była zwłaszcza obchodzona rokrocznie uroczystość Narodzenia Pańskiego. W jego bożonarodzeniowych kazaniach⁸⁶ dominującym motywem jest prawda o wcieleniu, czyli o zjednoczeniu dwu natur w jednej Osobie Syna Bożego⁸⁷. Syn Boży stał się Człowiekiem, aby człowiek nie był umarły na wieczność, ale aby żył dla chwały Bożej⁸⁸. Augustyn Eckmann zwraca uwagę w nauczaniu Hipponczyka na usunięcie przez Chrystusa moralnego niepodobieństwa, jakie zaistniało pomiędzy człowiekiem a Bogiem⁸⁹. W napisanym ok. 396/397 roku traktacie moralno-dogmatycznym *De agone christiano*, Augustyn ukazuje, jak wielka jest nadzieja rodzaju ludzkiego⁹⁰. Rodzaj ludzki, jego natura ma uprzywilejowane miejsce w dziełach Bożych⁹¹. Tak mężczyźni (*viri*), jak i kobiety (*feminae*) nie powinni pogardzać sobą, ponieważ Syn Boży stał się mężczyzną i narodził się z kobiety. Nowe życie w Chrystusie, jako owoc nowego stworzenia, stanowi duchowe bogactwo chrześcijan⁹².

Prawdziwą listę „rzeczy”, których możemy nauczyć się z wcielenia Słowa Bożego, jak zauważa Brian Daley, przedstawia zakończenie XIII księgi *De Trinitate*⁹³. Na pierwszym miejscu biskup Hippony mówi o wielkim przywileju i wyniesieniu rodzaju ludzkiego, od momentu kiedy natura ludzka została zjednoczona z naturą boską w jednej osobie Syna Bożego. Następnie oczywistym jest, że złe duchy, które

⁸⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 3. Zob. Gilski, *Marilogia*, 174.

⁸⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 3. Zob. Gilski, *Marilogia*, 174.

⁸⁶ Z uznawanych za autentyczne zachowało się trzynaście (184–196). Noszą one tytuł „In Natali Domini nostri Jesu Christi” albo „In Natali Domini”. Zwykle dołącza się do nich jeszcze dwa (369–370) znajdujące się w części „Sermones dubii” w *Patrologii Migne’a*, a zatytułowane „De Nativitate Domini”, oraz *Sermo* 140 dedykowane słowom Ewangelii Jana (12,44–50) i *Sermo* 196A poświęcone sprawie obrzezania.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 184, 1. Zob. Eckmann, „*Incarnatio Christi*”, 241.

⁸⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 185, 1.

⁸⁹ Por. Eckmann, „*Incarnatio Christi*”, 240.

⁹⁰ Por. Torchia, „*Agone christiano, de*”, 124.

⁹¹ Por. Augustinus, *De agone christiano* 11, 12.

⁹² Por. Augustinus, *De agone christiano* 11, 12. Zob. Gilski, „Kontekst antropologiczny”, 224.

⁹³ Por. Daley, „*Incarnazione*”, 829.

wobec ludzi udają pośredników, w rzeczywistości nie są czymś więcej od nich i nie powinno się im okazywać czci. Tajemnica wcielenie uwidacznia wielkość łaski Bożej wobec ludzkości i jej niezasażoność. Wcielenie odsłania także największą ludzką chorobę, jaką jest pycha, a którą leczy pokora Boga. Ponadto uwidacznia, jak daleko ludzie oddalili się od Boga zanim przyszedł Chrystus, co powinno skłaniać do prawdziwych wyrzutów sumienia i skruchy, gdy Pośrednik umożliwił ludzkości powrót do Boga. Niewątpliwie wcielenie uwidacznia także sprawiedliwość Boga, jako że diabeł zostaje ostatecznie pokonany przez reprezentanta tego samego rodzaju ludzkiego, którego on kiedyś doprowadził do upadku. W końcu wcielenie objawia także prawdziwy wymiar posłuszeństwa należnego Bogu i utwierdza w przekonaniu, że prawdziwą nagrodą za nie będzie zmartwychwstanie umarłych⁹⁴.

Sposób powstania Ewy z żebra Adama jest dla biskupa Hippony doskonałą okazją do pouczenia o Chrystusie i o Kościele. Tak jak dla Hipponczyka zaśnięcie mężczyzny jest alegoryczną figurą śmierci Chrystusa, tak również „zbudowanie” kobiety z żebra Adama jest figurą „zbudowania” Kościoła na wypływających z boku Chrystusa krwi i wodzie (por. J 19,34)⁹⁵.

W kwestii zmartwychwstania św. Augustyn wyraźnie sprzeciwia się poglądom tych, którzy na swój sposób interpretując wybrane teksty (Ef 4,13; Rz 8,29), uważają, że niewiasty nie zmartwychwstaną w swojej płci, ale w męskiej, ponieważ Stwórca tylko mężczyznę stworzył z ziemi, a kobietę z mężczyzny⁹⁶. Zdaniem biskupa Hippony tak mężczyzna, jak i kobieta zmartwychwstaną we własnych płciach⁹⁷, a ciałom uwolnionym od pożądliwości nie będzie towarzyszył wstyd. Boży zamysł wobec płci dopełni się w zmartwychwstaniu, gdyż Ten, który ustanowił obydwie płcie, obydwie też przywróci⁹⁸. Podstawą takiego twierdzenia jest odpowiedź Pana Jezusa na pytanie saduceuszów o przyszły los kobiety, którą siedmiu braci miało za żonę (por. Mt 21,23–33). Nawet jeśli Pan Jezus, mówiąc o tych, co powstaną z martwych, zaznaczył, że nie będą się już żenić ani za mąż wychodzić (por. Łk 20,35), to jednak nie powiedział, że nie będzie niewiast⁹⁹. W potwierdzeniu tego faktu Augustyn idzie o krok dalej i dodaje, że „niewieście członki nie będą wtedy służyć do użytku dawnego, lecz ku nowej ozdobie”¹⁰⁰.

⁹⁴ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII, 12.17; Augustinus, *Confessionum* VII, 9.13–VII, 18.24; Augustinus, *De civitate Dei* IX, 17. Zob. Eckmann, „*Incarntio Christi*”, 244–245.

⁹⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17. Zob. O'Meara, *The Creation*, 60–61.

⁹⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17. Zob. Chadwick, *Augustyn*, 131.

⁹⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17. Zob. G. Filoramo, „*Lescatologia*”, 307; Gilski, *Marilogia*, 178.

⁹⁸ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIII, 20; XXII, 17.

⁹⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17. Zob. Gilski, *Marilogia*, 178.

¹⁰⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 17 (Kubicki, 936). Por. Maćkowska, „*Obraz kobiety*”, 226.

Konkluzja

Klamrą spinającą w całość rozważania św. Augustyna poświęcone problematyce ludzkiej cielesności i płciowości są dwie tajemnice: stworzenia i wcielenia. Pierwsza chronologicznie w historii zbawienia i wyprzedzająca drugą, przez tę drugą została ostatecznie nie tylko dopełniona, zyskując pełniejszy sens, ale i przywrócona do pełnej godności. Również jednak i *mysterium* inkarnacji Słowa domagało się całościowego ujęcia człowieczeństwa Chrystusa, nierozdzielnie połączonego z Jego bóstwem.

Nieodzowne światło dla rozjaśnienia tajemnic biskup Hippony czerpie z Biblii, a w zrozumieniu jej przesłania w odniesieniu do ludzkiej cielesności i płciowości konieczna jest znajomość interpretacyjnych założeń Hipponczyka, które w całej pełni odnajdujemy w jego *opus magnum* poświęconym opisom stworzenia w Księdze Rodzaju, jakim jest *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Tym, co pozwala Augustynowi uzgodnić ze sobą dwa różne opisy stworzenia, przy założeniu równoczesnego stworzenia (*simul*), jest przede wszystkim dwustopniowość stworzenia, która przyjmuje różne nazwy: *prima conditio* i *administratio*, stworzenie świata na sposób niewidzialny (*invisibiliter*) i widzialny (*visibiliter*), *ratio* i *actio*. Cenne w tym kontekście jest również zaczerpnięcie z filozofii pojęcia racji przyczynowych albo załączkowych.

Słowem, które w rozważaniach o tajemnicy stworzenia jest dla biskupa Hippony wyjątkowo ważne, jest słowo „człowiek” (*homo*), które w Rdz 1,26–27 oznacza nie tylko mężczyznę (*masculus*), ale i kobietę (*femina*) – stworzonych na obraz Boży (*ad imaginem Dei*). W ten sposób Augustyn, głęboko przekonany o boskim pochodzeniu płci, dowartościowuje równą godność kobiety w byciu stworzoną na obraz Boga, a przy tym stara się odnaleźć *aurea mediocritas* w odniesieniu tej prawdy do nauki św. Pawła z 1 Kor 11,5–7. Różnicę obu płci w kontekście ich struktury cielesnej dobrze uwydatnia biblijne stwierdzenie o byciu przez kobietę pomocą dla mężczyzny (por. Rdz 2,18). O ile bowiem w życiu rajskim chodziło o duchowe owoce i pomnożenie chwały Bożej, tak w życiu poza Edenem owa pomoc jest utożsamiana z niemożliwym dla mężczyzny macierzyństwem. Na szczególne podkreślenie zasługuje IX księga augustynowego *Heksaameronu*, w której zestawia on stworzenie niewiasty z żebra Adama z prawdą o wcieleniu, akcentując przy tym ważną rolę aniołów.

Pojęciem, które w nowym świetle ukazuje aktualną kondycję płci ludzkiej, jest „wcielenie” (*incarnatio, carnis assumptio*). Biskup Hippony był szczególnie zainteresowany uszanowaniem kondycji człowieka przez Chrystusa i celem Jego wcielenia. Bo choć Chrystus mógł z żebra uczynić swoje ciało albo utworzyć je z jakiejś innej części ciała ludzkiego, nawiązując do cudu stworzenia, to jednak zechciał narodzić się z *Virgo Mater*, aby pokazać pełne dostojeństwo płci. Obie płcie winny uświadomić sobie odrodzoną godność (*honor, dignitas*) swojej natury, a uznając swoją niegodziwość (*iniquitas*), winny żyć nadzieją i zabiegać o zbawienie (*salus*). Do implikacji

antropologicznych płynących z wcielenia należy również przysła chwała nieba, do której wraz z mężczyznami zmartwychwstaną także kobiety.

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, w: Sant'Agostino, *Le confessioni* (tł. M. Pellegrino et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 1; wyd. 7; Roma: Città Nuova 2000) 4–503; tł. pol.: Święty Augustyn, *Wyznania* (tł. Z. Kubiak; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978).
- Augustinus, *De agone christiano liber unus*, w: Sant'Agostino, *Il combattimento cristiano* (tł. V. Tarulli et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 7/2; Roma: Città Nuova 2001) 78–125.
- Augustinus, *De bono coniugali liber unus*, w: Sant'Agostino, *La dignità del matrimonio* (tł. A. Trapè et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 7/1; Roma: Città Nuova 1978) 10–63.
- Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, w: Sant'Agostino, *La città di Dio* (tł. A. Trapè et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1–3; Roma: Città Nuova 1978, 1988, 1991) I, 6–771; II, 66–765; III, 8–421; tł. pol.: Święty Augustyn, *Państwo Boże* (tł. W. Kubicki; Kęty: Antyk 1998).
- Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simlicianum libri duo*, w: Sant'Agostino, *Questioni diverse a Simpliciano* (tł. G. Ceriotti et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 6/2; Roma: Città Nuova 1995) 278–389.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, w: Sant'Agostino, *Ottantatré questioni diverse* (tł. G. Ceriotti et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 6/2; Roma: Città Nuova 1995) 32–261.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*, w: Sant'Agostino, *Opera incompiuta sulla Genesi* (tł. A. Di Giovanni – A. Penna – L. Carrozzi; Nuova Biblioteca Agostiniana 9/1; Roma: Città Nuova 1988) 198–265; tł. pol.: Św. Augustyn, „Niedokończony komentarz słowny do księgi Rodzaju”, Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (tł. J. Sulowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 25; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1980) 83–112.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, w: Sant'Agostino, *Genesi alla lettera* (tł. L. Carrozzi; Nuova Biblioteca Agostiniana 9/2; Roma: Città Nuova 1989) 12–727; tł. pol.: Św. Augustyn, „Komentarz słowny do księgi Rodzaju”, Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (tł. J. Sulowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 25; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1980) 113–382.
- Augustinus, *De Genesi adversus Manichaeos libri duo*, w: Sant'Agostino, *Genesi contro i manichei* (tł. A. Di Giovanni – A. Penna – L. Carrozzi; Nuova Biblioteca Agostiniana 9/1; Roma: Città Nuova 1988) 58–181; tł. pol.: Św. Augustyn, „Przeciwko manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju”, Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (tł. J. Sulowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 25; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1980) 21–82.
- Augustinus, *De ordine libri duo*, w: Sant'Agostino, *Ordine* (tł. D. Gentili; Nuova Biblioteca Agostiniana 3/1; Roma: Città Nuova 1970) 248–359.

- Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus centum viginti quator*, w: Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni* (tł. A. Vita et al.; Nuova Biblioteca Agostiniana 24/1–2; wyd. 2; Roma: Città Nuova 1985) I, 2–1013; II, 1014–1625.
- Augustinus, *Sermo 49A*, w: P.P. Verbraken (red.), „Le fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin”, *Revue Benedictine* 84 (1974) 252–253. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.00797>.
- Augustinus, *Sermo 51*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Imprimerie Catholique 1887) 38, 332–354.
- Augustinus, *Sermo 184*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Imprimerie Catholique 1887) 38, 995–997.
- Augustinus, *Sermo 185*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Imprimerie Catholique 1887) 38, 997–999.
- Augustinus, *Sermo 190*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Imprimerie Catholique 1887) 38, 1007–1009.
- Augustinus, *Sermo 289*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Imprimerie Catholique 1887) 38, 1308–1312.
- Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, w: Sant'Agostino, *La Trinità* (tł. A. Trapè – M.F. Sciacca – G. Beschin; Nuova Biblioteca Agostiniana 4; wyd. 2; Roma: Città Nuova 1987) 6–719; tł. pol.: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (tł. M. Stokowska; Kraków: Wydawnictwo Znak 1996).

Źródła pomocnicze

- Ambrosius, *Hexaameron*, tł. pol.: Ambroży, *Hexaameron* (tł. W. Szoldrski; Pisma Starochrześcijańskie Pisarzy 4; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1969).
- Plotinus, *Enneades*, tł. pol.: Plotyn, *Enneady* (tł. A. Krokiewicz; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1959) I–II.

Studia

- Adamiak, E., „Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 11 (2001) 91–114.
- Boersma, G.P., „The *Rationes Seminales* in Augustine's Theology of Creation”, *Nova et Vetera English Edition* 18/2 (2020) 413–441. DOI: <https://doi.org/10.1353/nov.2020.0030>.
- Brown, P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie* (tł. I. Kania; Kraków: Homini 2006).
- Chadwick, H., *Augustyn* (tł. T. Szafranski; Warszawa: Prószyński i S-ka 2000).
- Cipriani, N., *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2015).
- Daley, B.N., „Incarnazione”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 827–829.
- Duffy, S.J., „Antropologia”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 202–213.
- Eckmann, A., „Incarnatio Christi w pismach świętego Augustyna: istota i cel”, *Vox Patrum* 38–39 (2000) 237–245. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.7244>.
- Eckmann, A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999).

- Filoramo, G., „L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)”, *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* (red. M. Cimosà; Roma: Borla 1997) XVI, 195–316.
- Gasparro, G.S., „Donna e creazione negli scritti dei Padri: aspetti e problemi dell'esegesi patristica di Gen 1–3”, *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* (red. F. Carcione; Roma: Borla 1995) XI, 217–238.
- Gilski, M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).
- Gilski, M., „Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna”, *Salvatoris Mater* 8/1–2 (2006) 214–230.
- Grossi, V., *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma: Borla 1983).
- Haynes, D., „The Transgression of Adam and Christ the New Adam: St. Augustine and St. Maximus Confessor on The Doctrine of Original Sin”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 55/3 (2011) 293–317.
- Jaśkiewicz, S., „Sulla retta fede intorno all'unigenito Figlio di Dio nei *Commenti al Prologo* (Gv. 1,1–18) di Giovanni Crisostomo ed Agostino”, *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 93; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2005) 913–926.
- Kijewska, A., *Święty Augustyn* (Warszawa: Wiedza Powszechna 2007).
- Kończak, P., „Obraz Boży w człowieku w tajemnicy stworzenia według św. Augustyna”, *Studia Theologica Varsoviensia* 34/2 (1996) 75–89.
- Kowalczyk, S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna* (Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1987).
- Królikowski, J., „La salvezza dell'uomo come manifestazione della gloria di Dio nelle *Confessioni*”, *Le „Confessioni” di Agostino (402–2002). Bilancio e prospettive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 85; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2003) 499–512.
- Laudazi, C., „L'uomo nel progetto di Dio”, *Teresianum* 39/2 (1988) 339–373.
- Łukomski, J., „Augustyna teoria rozwoju organizmów w świetle współczesnego ewolucjonizmu”, *Studia Philosophiae Christianae* 7/2 (1971) 151–182.
- Maćkowska, A., „Obraz kobiety w komentarzach do Księgi Rodzaju św. Augustyna”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 207–232. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.2025>.
- Madec, G., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino* (tł. wł. G. Lettieri – S. Leoni; Roma: Borla 1993).
- Manelli, G.M., *Il parallelismo Eva-Maria. Analisi dei testi e delle fonti* (Frigento: Casa Mariana 2016).
- de Margerie, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin* (Paris: Cerf 2009).
- Mazzarella, P., „Le «rationes seminales» di S. Agostino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70/3 (1978) 3–9.
- McGowan, R.J., „Augustine's Spiritual Equality: the Allegory of Man and Woman with Regard to Imago Dei”, *Revue des Études Augustiniennes* 33 (1987) 255–264.
- O'Meara, J.J., *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram* (Villanova, PA: Villanova University Press 1980).
- Prinzivalli, E. – Simonetti, M., *La teologia degli antichi Cristiani (secoli I–V)* (Letteratura Cristiana Antica 26; Brescia: Morcelliana 2012).

- Teske, R.J., „Creazione: i resoconti della Genesi”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 496–499.
- Teske, R.J., „Genesi ad Litteram, De”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 743–744.
- Torchia, N.J., „Agone christiano, de”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 124–125.
- Turzyński, P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej* (Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej 2013).
- Verbraken, P.-P., „Le sermon LI de saint Augustin sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc”, *Revue Bénédictine* 91 (1981) 20–45.
- Williams, R., „Creazione”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 491–496.
- Żurek, A., „Ewa – pierwsza kobieta w świetle pism świętego Augustyna”, *Vox Patrum* 36 (2016) 139–153. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.3451>.

O oblubieńczym i rodzicielskim sensie ludzkiego ciała

On the Nuptial and Parental Meaning of the Body

JAROSŁAW KUPCZAK 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, kupczak@dominikanie.pl

Streszczenie: Charakterystyczny dla współczesnej kultury dualizm antropologiczny, który rozdziela człowieka na dwie różne sfery: materialną i duchową, uniemożliwia rozmowę na fundamentalne dla współczesności tematy dotyczące ciała, płci, seksualności. W swojej filozoficznej i teologicznej antropologii Jan Paweł II zmierzył się z tym błędem, tworząc pojęcie sensu ciała, oblubieńczego i rodzicielskiego. Artykuł jest próbą zastosowania tego pojęcia, kluczowego dla tzw. „teologii ciała” Jana Pawła II, do krytycznej refleksji na temat rozszerzonego rozumienia ojcostwa i macierzyństwa, zrywającego więź pomiędzy biologicznym pochodzeniem dziecka i emocjonalną, realną więzią z rodzicami.

Słowa kluczowe: ciało, dualizm antropologiczny, Jan Paweł II, macierzyństwo, ojcostwo, osoba, płeć, sens ciała, teologia ciała

Abstract: The anthropological dualism characteristic of contemporary culture divides the human being into two distinct spheres: material and spiritual. As a result, it is almost impossible to talk meaningfully today about certain topics of fundamental importance: the body, sex, and sexuality. In his philosophical and theological anthropology, John Paul II challenged this error by creating the concept of the spousal and parental sense of the body. The present article is an attempt to apply this concept, key to the so-called “Theology of the Body” of John Paul II. Through critical reflection we can arrive at a broader understanding of fatherhood and motherhood, a way of thinking that breaks the bond between the biological origin of a child and the emotional, real bond formed with his or her parents.

Keywords: anthropological dualism, body, fatherhood, gender, John Paul II, meaning of the body, motherhood, person, theology of the body

Kilkanaście lat temu, gdy w Stanach Zjednoczonych zaczynała się publiczna dyskusja na temat legalizacji związków homoseksualnych oraz możliwości adopcji dzieci w takich związkach, w prestiżowym *The Washington Post* ukazał się artykuł: „My Life as a Sperm Donor Dad” (Moje życie jako dawcy spermy, który stał się tatą)¹.

¹ Livingston, „My Life as a Sperm Donor Dad”. Warto wskazać na trudność adekwatnego przetłumaczenie sformułowania „Sperm Donor Dad”. Od kiedy w niektórych krajach istnieje możliwość sztucznego zapłodnienia kobiet materiałem genetycznym pochodzącym od dawców nasienia, nierzadko z tzw. banków nasienia, dawca pozostaje na ogół anonimowy, w celu wykluczenia ewentualnych późniejszych zobowiązań prawnych w relacjach pomiędzy dzieckiem i rodzicem. W tym znaczeniu istnieje radykalna różnica pomiędzy osobą anonimowego dawcy nasienia, który najczęściej angażuje się w tą aktywność ze względów finansowych, i tatą (Dad). Koniecznym warunkiem użycia zdrobniałej formy „tata” przez dziecko jest na ogół istnienie emocjonalnej i intymnej więzi zaufania. Omawiany tutaj artykuł dokonuje

Artykuł rozpoczyna się od prostego pytania, które ktoś postawił autorowi: „Czy masz dzieci?”, i jego odpowiedzi: „Wydaje się, że to jest proste pytanie, ale wszystko zależy od tego, jak rozumiesz słowo ‘masz’. Jestem biologicznym ojcem dwójki dzieci lesbijskiego związku. To dwie dziewczynki urodzone rok po roku. Kocham je. One kochają mnie – wystarczająco, żeby zasnąć na moim ramieniu, kiedy im śpiewam. Mieszkają kilkaset kilometrów ode mnie. Odwiedzam je tak często, jak tylko mogę”.

Dalej autor opowiada, jak doszło do takiej sytuacji, w której te dwie dziewczynki mają dwie „mamy” (słowa tego używam w cudzysłowie) i jednego tatę. Pewnego razu jego dobra znajoma z pracy – nie kryjąca się ze swoją orientacją homoseksualną – zapytała go, czy mógłby pomóc jej i jej „narzeczonej” (również to słowo używam w cudzysłowie, tak jak wszystkie analogiczne, niezależnie od tego, że osoby, o których piszę, używają je w ich mocnym znaczeniu) w poczęciu dzieci. Tak, kobiety mogły skorzystać z anonimowego dawcy, czyli z tzw. banku nasienia, ale zdecydowały, że lepiej będzie dla ich dzieci, jeśli będą znały swojego ojca i będą mogły utrzymywać z nim kontakt.

Artykuł kończy się następująco. Autor raz jeszcze powraca do początkowego pytania: „Czy masz dzieci?”, i odpowiada na nie: „Tak, jestem ojcem dwóch mądrych, zdrowych, cudownych dziewczynek. Nie są one politycznym manifestem ani społecznym eksperymentem; są małymi dziewczynkami. Mamy zdjęcia ze świętym Mikołajem, uczę je, żeby nie przytulały kota zbyt mocno. Mają dwie mamy, które je kochają, kochają siebie nawzajem i tworzą radosny dom. To szczęśliwa rodzina i jestem wdzięczny, że jestem jej częścią”.

To szczerze wyznanie amerykańskiego dziennikarza stawia pytanie o rodzicielstwo każdego z tej trójki „rodziców” oraz ich jako całości: dwóch mam i jednego taty, jak siebie nazywają. Z całą pewnością słowa „mama” i „tata” używane są w tym tekście inaczej, niż były one używane dotąd, w wielowiekowej tradycji różnych kultur. Czy można dokonać takiej zmiany w jednych z najbardziej znaczących słów dla każdego człowieka: mama i tata? Co może usprawiedliwić taką zmianę? Jakie konsekwencje taka zmiana będzie miała dla edukacji, pedagogiki, a przede wszystkim dla ludzkiego samo-zrozumienia?

Kolejny cytat jest już pozbawiony tego emocjonalnego ładunku, któremu trudno się oprzeć; niemniej, mówi o tym samym. Australijska dziennikarka i działaczka LGBT Masha Gessen powiedziała jakiś czas temu w wywiadzie radiowym:

Mam trójkę dzieci z pięcioma rodzicami, mniej więcej, i nie rozumiem tego, dlaczego od strony prawnej nie mogą mieć pięciu rodziców... Spotkałam moją nową partnerkę,

połączenia tych dwóch sprzecznych określeń: „dawca nasienia” i „tata”, ponieważ opowiada o sytuacji, kiedy nie-anonimowy dawca nasienia przyjął w związku lesbijskim w jakiejś mierze funkcję taty i został jako taki zaakceptowany przez resztę rodziny. Warto zauważyć, że w tym rozszerzającym znaczeniu bycia tatą pomiędzy biologicznymi rodzicami nie ma relacji miłości, mężczyzna po prostu chciał „pomóc” koleżance z pracy w spełnieniu jej macierzyńskich pragnień.

która właśnie urodziła dziecko, jego biologicznym ojcem jest mój brat. Biologicznym ojcem mojej córki jest mężczyzna, który mieszka w Rosji, a mój adoptowany syn również uważa go za ojca. A więc, piątkę rodziców można podzielić na dwie grupy po troje... Naprawdę, chciałabym żyć w takim systemie prawnym, który jest zdolny do uznania tej rzeczywistości. Nie sądzę, aby dało się to pogodzić z instytucją małżeństwa [podkr. – JK]².

Mniej więcej 20 lat przed tą wypowiedzią radiową, wzywającą do likwidacji monogamicznego małżeństwa w imię miłości, w Międzynarodowym Roku Rodziny 1994 Jan Paweł II opublikował jeden ze swoich najważniejszych tekstów na temat małżeństwa i rodziny, *List do rodzin*, w którym znajdujemy ważne stwierdzenie: „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”³. Celem tego artykułu jest refleksja nad tym stwierdzeniem i próba jego wyjaśnienia. W przekonaniu autora, to stwierdzenie Jana Pawła II zawiera chrześcijańską odpowiedź na współczesne próby oderwania rodzicielstwa od aktu małżeńskiego mężczyzny i kobiety. Te próby dokonują się – jak widzimy – w imię miłości i dobra, zarówno dzieci, jak i rodziców. Tekst, który czytelnik ma przed sobą, stawia w tym kontekście pewne konieczne znaki zapytania.

Warto zauważyć na początku, że ta chrześcijańska odpowiedź nie dotyczy w pierwszym rzędzie etyki, czyli tego, co wolno, a co nie. Raczej dotyczy antropologii, czyli tego, kim jest człowiek, kim jesteśmy jako mężczyźni i kobiety. Etyka wynika z antropologii, ma strzec prawdy o osobie, ontologii osoby. Z powyżej zacytowanego stwierdzenia z *Listu do rodzin* wynika fundamentalne pytanie: co rodzenie, czyli sposób, w jaki przychodzimy na świat, mówi nam o osobie? Wydaje się, że możemy wskazać na dwie takie prawdy. Po pierwsze, biologiczna struktura naszego ciała wiąże nas z rodzicami, a przez to pomaga nam w odkryciu własnej tożsamości. Po drugie, naturalnym sposobem poczęcia człowieka jest akt małżeński. Tym dwom tematom poświęcimy dwie części tego artykułu. Zakończymy go refleksją na temat wyłaniającej się z tego sposobu podejścia do ciała metody myślenia o sensie ciała, oblubieńczym i rodzicielskim.

1. Biologiczna struktura ciała a więź z rodzicami

Osoba to ktoś, kto potrafi postawić pytanie: kim jestem? Kluczowa w odpowiedzi na to pytanie jest wiedza o własnym pochodzeniu: skąd jestem? Dlatego tak ważnym, czasem bolesnym pytaniem jest pytanie o to, kim są moi rodzice, gdzie się urodziłem, po kim mam nos, oczy, włosy, a czasami też inteligencję, zdolności artystyczne,

² Por. Hunnell, “Breaking the Bonds”.

³ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 9.

mocne i słabe cechy charakteru? Wiemy, że nierzadko po wielu latach dorośli już ludzie potrafią dokonywać nieludzkich wysiłków, żeby odnaleźć, dowiedzieć się czegoś, spotkać się z nieznanym dotychczas ojcem lub matką. Po co? Aby dowiedzieć się czegoś o sobie.

Pytanie o rodziców konfrontuje więc każdego człowieka, nawet nieświadomie bądź na poziomie podświadomości, z dwiema rzeczywistościami: z własnym ciałem oraz z komplementarnością płci. Spróbujmy najpierw pogłębić refleksję na temat związku relacji do rodziców z relacją do własnego ciała. W swojej biologicznej strukturze ciało jest pamiętką naszego pochodzenia. W najbardziej oczywisty sposób dotyczy to koloru skóry czy rasy: łatwo w Polsce rozpoznać kogoś, kogo jeden z rodziców pochodził z Afryki, Korei czy Japonii, nawet jeśli ta osoba mówi biegle po polsku. Pamięć ciała jest jednak znacznie głębsza; widzimy to często, gdy dorosły syn bądź córka pojawiają się obok swojej podeszłej wiekiem matki czy ojca: podobne rysy twarzy, sylwetka, ruchy, intonacja głosu. Widząc dziecko o pięknych blond czy kruczoczarnych włosach, pytamy siebie: po kim je ma, po mamie czy po tacie?

DNA każdego człowieka jest unikalną kombinacją materiału genetycznego pochodzącego od matki i ojca, mężczyzny i kobiety. Oznacza to, że w każdym człowieku jest pamięć tego mężczyzny i tej kobiety, ich jedności, która doprowadziła do zaistnienia „ja”. Ciało to pamięć. Ta pamięć, zakorzeniona w biologii człowieka, jest bardzo ważna dla każdej osoby⁴.

Skoro ciało jest biologiczną pamiętką naszego pochodzenia, to dla każdej osoby pytającej się: „kim jestem?” i „skąd jestem?”, kluczowe jest „pojednanie się” ze swoim ciałem. Właśnie ciało jako pamiętką naszego pochodzenia nosi na sobie „pieczęć” naszych rodziców; dlatego też istnieje związek pomiędzy relacją do swojego ciała oraz własnej płci a relacją do mamy i taty. Otwiera się tutaj bardzo szeroki zakres tematów, m.in. akceptacji siebie bądź agresji wobec siebie, akceptacji własnego ciała i własnej płci, korzeni orientacji homoseksualnej bądź transseksualnej. Ciało wskazuje na rodziców, a sposób, w jaki je traktujemy jest wypadkową relacji z rodzicami. Tutaj możemy tę drogę refleksji tylko wskazać; temat naszego tekstu nie pozwala na jej podjęcie⁵.

Pytanie o własną tożsamość (kim jestem? skąd jestem?) konfrontuje więc każdego człowieka z własnym ciałem, ale też z komplementarnością płci. W świadomości dzieci, chłopców i dziewczynek, ojciec i matka są dwoma zasadami, od których pochodzi każdy człowiek. Dorosły wie, że jest zbudowany na poziomie chromosomów z materiału genetycznego mężczyzny i kobiety – „nosi” mamę i tatę w sobie. Ta prawda już małemu dziecku pokazuje, że męskość i kobiecość wzięte osobno

⁴ José Granados („Philosophical Personalistic Reflection on the Body”) celnie ukazuje czasowe i społeczne znaczenie ludzkiego ciała.

⁵ Czytelnik znajdzie bogate źródło do dalszej refleksji na ten temat w: Melina – Belardinelli, *Amare nella differenza*.

to tylko połowa prawdy o człowieku. Każdy mężczyzna i każda kobieta muszą być otwarci na tę drugą połowę. Dorosłe życie w każdym stanie życia – w małżeństwie i w celibacie – polega na umiejętności spotkania z drugą płcią i integracji w swoim życiu, a nawet w sobie samym tego, co męskie i kobiece.

Jak przypomniał błogosławionej pamięci rabin Jonathan Sacks, w czasach biblijnych pobożny Żyd zobowiązany był płacić pół drachmy jako podatek na świątynię. Dlaczego pół drachmy? Między innymi dlatego, jak mówią rabini, aby przypomnieć mu, że jest tylko połową, jest niepełny i musi znaleźć swoją drugą połowę w miłosnej relacji z Bogiem i z żoną⁶.

W polskiej literaturze znajdujemy niezwykle refleksyjną na temat znaczenia rodzicielstwa i komplementarności płci w dramacie Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa*⁷. Druga część tego utworu poetyckiego: „Doświadczenie dziecka”, jest opowieścią o Monice, dziewczynce, której żyjący ojciec, Adam, jest nieobecny w jej życiu; dramat mówi o jej potrzebie spotkania z ojcem.

Dlaczego Monika tak bardzo potrzebuje obecności ojca? Chyba dlatego, że zdaje sobie sprawę z tego, że ojciec, choć nieobecny fizycznie, i tak ją kształtuje od wewnątrz, jest w niej obecny wewnętrznie. Pytanie o ojca i potrzeba obecności ojca są więc pytaniem o siebie samą, swoją tożsamość, swoje „ja”⁸:

jakże bardzo cię kocham mój ojcze,
dziwny ojcze zrodzony w mej duszy,
Ojcze, który we mnie się urodziłeś, by mnie urodzić –
Nie wiedziałam przez tyle lat, że tak bardzo się we mnie rozrosłeś,
nie znałam długo twój twarz, ciepłych oczu, schyłonego profilu,
aż do chwili, w której skojarzyłam przeogromne pragnienie mej duszy
właśnie z tobą –
aż do dnia, w którym nieobecność musiała stać się obecnością,
bo ona była wcześniej –
Ojcze mój, ja walczę o ciebie. Bądź ty we mnie, jak ja chcę być w tobie.
[...]
z niewidzialnych bowiem korzeni rozrosło się we mnie to wszystko,
co w sobie noszę dzisiaj⁹.

⁶ Por. Sacks, „Family is Most Humanizing Institution in History”.

⁷ Por. Wojtyła, „Promieniowanie ojcostwa”.

⁸ Co ważne, autor dramatu – pisząc o ludzkiej potrzebie więzi z ojcem – myśli równocześnie na dwóch analogicznych płaszczyznach: potrzeby więzi z rodzicami i potrzeby religijnej więzi z Ojcem Niebieskim. Zdaniem Karola Wojtyły, te dwie potrzeby, naturalna i nadprzyrodzona, oraz te dwa kierunki realizowania się ludzkiego spełnienia są ze sobą głęboko powiązane (por. Kupczak, „Teologiczne korzenie”, 291–303).

⁹ Wojtyła, „Promieniowanie ojcostwa”, 459–460.

Monika myśli o swoich rodzicach, o ojcu i matce jako o dwóch pniach rozszczonego drzewa, które przy ziemi zраста się w jeden pień – właśnie w nią, ich córkę. Monika jest więc jednością swoich rodziców i do zrozumienia siebie potrzebuje wiedzy o każdym z rodziców, o ojcu i o matce. Karol Wojtyła mistrzowsko ukazuje proces emocjonalnego nawiązywania więzi między ojcem i córką oraz ich wzajemnej duchowej transformacji i dojrzewania dzięki tej nowej więzi. Adam mówi: „Przetwarzam to delikatne wnętrze, w którym coraz swobodniej przebywam, mieszkam jak gdyby u siebie. Ileż ona otwarła mi drzwi”¹⁰.

Bardzo podobnie wygląda refleksja Moniki na temat tej nowo odnalezionej więzi: „Kiedy myślę o tobie ‘mój’ [ojciec – JK], nie za sobą idę, lecz za tobą, a równocześnie jakoś idę w siebie, ażeby ciebie tam znaleźć”¹¹. Pragnienie nawiązania więzi z drugą osobą prowadzi do zaproszenia jej do wejścia w swój świat, w świat wartości, które są ważne dla osoby zapraszającej. To zaproszenie jest równocześnie wezwaniem, aby osoba zapraszana potrafiła dostrzec w odsłaniającym się świecie wartości elementy prawdziwego dobra i piękna, a równocześnie poddała je swojej ocenie i refleksji oraz zaprosiła osobę wcześniej zapraszającą do świata własnych przeżyć. W tej podwójnej wędrówce tworzy się jedność umysłów (*unio*) dwóch osób, co jest istotą przyjaźni.

Dla pogłębienia refleksji na temat relacji dziecka do rodziców cenna może być refleksja na temat pewnego „przypadku granicznego”: tzw. „matek surogatek”, czyli kobiet, które odpłatnie noszą ciężę innej pary¹². Ta refleksja na temat skrajnej, choć przecież akceptowanej w wielu krajach procedury, pozwoli nam pozytywnie wskazać na pewne istotne elementy macierzyństwa. Zapewne w większości przypadków skorzystania z „usług” matki surogatki prawni rodzice będą chcieli ukryć przed dziećmi fakt, że przez pierwsze dziewięć miesięcy życia znajdowały się w ciele obcej, nieznannej kobiety¹³. Czy jednak, w przypadku poznania tej prawdy przez dziecko, będzie to miało konsekwencje dla jego tożsamości? Trudno przypuszczać, aby taki sposób przyjscia na świat nie doprowadził do zaburzenia relacji dziecka z tym, co nazywamy „naturalnym”. Dlaczego?

Mama to ta, która kocha. Miłość to bezpieczeństwo. Co ważne, miłość matki – i analogicznie ojca – ma swoje zakorzenienie w biologii i materialności człowieka. Matka kocha dziecko – w pewien sposób – tak jak się kocha siebie: własną rękę, własną nogę, własne ciało, bo doświadcza nowego życia jako czegoś, co dzieje się

¹⁰ Wojtyła, „Promieniowanie ojcostwa”, 468.

¹¹ Wojtyła, „Promieniowanie ojcostwa”, 468.

¹² Podczas pierwszej fazy pandemii, wiosną 2020 roku, świat obiegły drastyczne zdjęcia pokoju szpitalnego pełnego tak właśnie poczętych dzieci na Ukrainie, które na skutek ograniczeń w podróżowaniu, nie mogły trafić do swoich prawnych rodziców. Płynące z różnych części świata głosy wzbурzenia i żądania rozwiązania tej sytuacji sprawiły, że podróże do wielu miast najbogatszej części Europy zostały ułatwione i dzieci trafiły do swoich domów, ale sam temat takiego sposobu przyjscia na świat nie został wystarczająco podany refleksji.

¹³ Podobnie jak – odnosząc się do wcześniej podanego przykładu – rodzice będą ukrywali przed dzieckiem fakt skorzystania przy jego poczęciu z banku nasienia.

w niej, czego nierzadko nie jest świadoma w pierwszych tygodniach życia dziecka. Od momentu poczęcia dziecko jest odrębnym organizmem z własnym, unikalnym DNA, ale równocześnie, fizycznie jest obecne wewnątrz ciała kobiety. Odkrywając nowe życie w sobie, matka uczy się zaprzyjaźniać z własnym dzieckiem; kiedy dziecko podrosta, matka coraz bardziej doświadcza w sobie jego własnej, podmiotowej aktywności i niezależności.

Z drugiej strony, „matka surogatka” to obca kobieta, która zarabia pieniądze. Prawo zobowiązuje ją do „zniknięcia”, rozplynięcia się w anonimowości, kiedy nastąpią narodziny dziecka; tak aby nie pojawił się konflikt z prawnymi rodzicami. Jak opisać tę niezwykłą intymność dziecka z obcą businesswoman, która za pieniądze wynajmuje swoją macicę i swoje ciało? Mieszkanie w ciele nieznanej kobiety, stanowienie z nią jedności? W jaki sposób taką więź można wytłumaczyć i pozwolić na nią poza kontekstem miłości?

Nasuwają się w tym miejscu trudne pytania. Czy takie zaburzenie początku ludzkiego życia i jego znaczenia – intymność dziecka z „matką surogatką”, która dokonuje się poza miłością – nie będzie prowadzić w dziecku do postawy buntu i odrzucenia? Wydaje się, że w tej sytuacji naruszenia relacji dziecka z matką ten bunt może dotyczyć samego macierzyństwa i kobiecości, a następnie – cielesności i płci. To są bardzo trudne pytania, ale być może bez ich postawienia nie można wytłumaczyć ludzkiego smutku, zagubienia i rozpacz. Co ważne, do postawienia takich pytań potrzebny jest właściwy kontekst prawdziwej antropologii. Jak pisał o tym Jan Paweł II, do zrozumienia człowieka potrzebna jest „hermeneutyka daru” czy też „hermeneutyka miłości”; neo-darwinizm, neuronauki czy antropologia kulturowa niewiele nam tutaj pomogą¹⁴.

2. Akt małżeński jako naturalny sposób poczęcia człowieka

Człowiek poczyną się z mężczyzny i kobiety. Co więcej, w sposób naturalny człowiek poczyną się w akcie seksualnym, akcie małżeńskim. Czy ten związek początku ludzkiego życia z seksualnością ma znaczenie dla tożsamości poczętej osoby? Ważne stwierdzenie Jana Pawła II z *Listu do rodzin*, które jest przewodnikiem w tych rozważaniach: „W biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”, wydaje się zawierać pozytywną odpowiedź na to pytanie. Niemniej domaga się ona wyraźniejszej eksplikacji.

Być poczętym podczas stosunku seksualnego oznacza mieć swój początek w miłości. W swoich rozważaniach o obrazie Bożym w człowieku (*imago Dei*) św. Tomasz z Akwinu stwierdza za św. Augustynem, że obraz Boży znajduje się w racjonalności

¹⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 55–56; por. Kupczak, *Dar i komunია*, 45–62.

człowieka, każdej pojedynczej osoby¹⁵. Jednak w pewnej małej wzmiance Tomasz dokonuje istotnego odstępstwa od swojej głównej tezy. Otóż w jednym z artykułów *Sumy teologii* stawia pytanie: gdzie obraz Boży jest doskonalszy – w człowieku czy w aniele?¹⁶ Zgodnie ze swoim augustyńskim założeniem, że *imago Dei* kryje się w niematerialnym rozumie, Tomasz musi oczywiście opowiedzieć się za większą doskonałością obrazu Bożego w niematerialnym, bezcielesnym i a-seksualnym aniele. Równocześnie jednak Tomasz pozwala sobie na pewną małą niekonsekwencję, która jest znakiem wyróżniającym wielkich myślicieli, ceniących sobie bardziej prawdę niż spójność swoich teorii. Nadmieniam, że pod jednym względem obraz Boży w człowieku jest doskonalszy niż w aniele: podobnie jak Ojciec rodzi Syna w tajemnicy Trójjedynego Boga, tak matka rodzi swoje dziecko. Wśród aniołów nie ma rodzenia, stwarza ich bezpośrednio Bóg. Właśnie ze względu na ludzkie rodzicielstwo *imago Trinitatis* jest w człowieku – w tym jednym aspekcie – doskonalsze niż w aniele. Trudno o teologicznie ważniejsze wskazanie na godność ludzkiego macierzyństwa i ojcostwa, płci i ludzkiego ciała¹⁷.

O ile w przypadku odwiecznego procesu rodzenia Syna z Ojca, proces rodzenia jest całkowicie niematerialny, to w przypadku człowieka rodzenie ma charakter materialno-duchowy, jest zakorzenione w biologii ludzkiego ciała, ale równocześnie ten wymiar materialno-biologiczny przekracza, transcenduje. W jaki sposób proces ludzkiego rodzenia przekracza rodzenie charakterystyczne dla innych zwierząt? Po pierwsze, kobiecy akt rodzenia – pośrednio także męski – jak wszystkie ważne ludzkie czyny, musi być aktem ludzkim (*actus humanus*), tzn. aktem wolnym i rozumnym¹⁸. Jak wiemy, w odróżnieniu od zwierząt, kobieta może odmówić zrodzenia swojego dziecka, a współczesna kultura – w oparciu o fałszywe rozumienie wolności, emancypacji kobiety i tzw. praw reprodukcyjnych – niestety wspiera takie negatywne decyzje. Niemniej kiedy chciane i akceptowane dziecko przychodzi na świat, w tle znajduje się wolna i rozumna, duchowa decyzja co najmniej samej matki.

Sposób ludzkiego rodzenia przekracza sposób rodzenia charakterystyczny dla zwierząt także w tym, że chodzi w nim od samego początku o przyjęcie i akceptację drugiego człowieka, syna lub córki. Przejmując o tym personalistycznym znaczeniu ludzkiej biologii związanej z poczęciem i narodzinami dziecka pisał w latach 70. ubiegłego wieku kardynał Karol Wojtyła, zauważając, że od samego początku, nawet jeszcze w ciele swojej matki, dziecko wchodzi do rodziny jako osoba:

dziecko – choć pozbawione przez długi czas osobowej pełni działania – wchodzi od razu do wspólnoty jako osoba, to znaczy jako ktoś uzdolniony nie tylko do przyjmowania,

¹⁵ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, 93, 2.

¹⁶ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, 93, 3.

¹⁷ Por. Kupczak, „Trynitarny wymiar teologii”.

¹⁸ Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II, 1, 1.

ale także do dawania. Tak więc nowy mały członek rodziny od samego początku obdarowuje swoich rodziców, a także, jeśli nie jest pierwszym dzieckiem, i rodzeństwo – swoim człowieczeństwem. Poszerza krąg tego obdarowania, jaki istniał przed jego urodzeniem i wnosi weń nową, całkowicie oryginalną, treść¹⁹.

Fundamentalnym założeniem dla widzenia aktu małżeńskiego jako naturalnego sposobu poczęcia człowieka jest więc przekonanie, że bycie poczętym podczas stosunku seksualnego oznacza mieć swój początek w miłości. Tylko rodzice wiedzą (czasem), jak doszło do poczęcia dziecka. Czy stosunek seksualny był wyrazem miłości i wzajemnego obdarowania, czy był pełną niepokoju próbą ratowania związku, a może wiązał się z przemocą i agresją? Szczęśliwie te prawdy są zakryte przed dziećmi; rodzice sami mierzą się z nim podczas wzajemnych rozmów, rachunków sumienia i sesji terapeutycznych. Dzieci normalnie nie pytają o to rodziców; czasami rodzice sami powiedzą o tym dzieciom, ale zasadnicza wiedza o początku naszego życia jest prosta: być człowiekiem to znaczy pochodzić z miłości.

W tym znaczeniu miłość tworzy centrum genealogii każdej osoby, a przez to definiuje nie tylko nasze biologiczne DNA, ale także duchowe DNA, nadaje sens ludzkiemu życiu. W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* z 1979 roku tak pisał o tym Jan Paweł II: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”²⁰. To, co ważne to prawda, że dla każdego poczętego człowieka źródłem, zasadą i początkiem życia, które nadają ludzkiemu życiu sens, jest akt miłości jednego mężczyzny i jednej kobiety, którzy całkowicie oddają się sobie. Każdy człowiek tak chciałby myśleć o początku swego życia i – jeśli tylko nie posiada wystarczająco mocno dowodów, że było inaczej – tak właśnie myśli. Dlatego tak ważna jest monogamia: jeden mężczyzna i jedna kobieta. Dar musi być całkowity, niepodzielony między wielu mężczyzn i wiele kobiet.

Ten tekst rozpoczął się od przedstawienia historii trojga rodziców i ich miłości do swoich dwóch córek. Nie chodzi tutaj o podważanie szczerości ich uczuć i troski o dzieci; każda ludzka miłość i troska o drugiego zasługuje na szacunek. Niemniej należy postawić pewne krytyczne uwagi w kontekście rozdźwięku między opisaną sytuacją a prawdą zapisaną w naszych ciałach. Co oznaczają praktyki zwiększenia liczby mam czy tatusiów dla tożsamości dzieci, dla ich samo-zrozumienia, dla ich duchowego DNA? Czy naprawdę powiększenie liczby rodziców czy też rozerwanie męsko-kobiecej struktury rodzicielstwa pozostają bez konsekwencji dla psychiki i duchowości dziecka?

¹⁹ Wojtyła, „Rodzicielstwo a *communio personarum*”, 21.

²⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

Podczas konferencji na temat komplementarności kobiety i mężczyzny, zorganizowanej w Watykanie w listopadzie 2014 roku przez Kongregację Nauki Wiary, rabin Jonathan Sacks zwrócił uwagę na niezwykle rozrzutność i nielogiczność przyrody, która w procesie ewolucji właśnie związek samca z samicą uczyniła podstawowym sposobem zachowania gatunku w świecie zwierząt:

jeśli weźmiemy pod uwagę, ile wysiłku i energii zabiera to spotkanie samca i samicy, nawet w świecie zwierząt, jeśli chodzi o prezentację, rytuały uwodzenia, rywalizację i przemoc, to jest zadziwiające, że seksualna reprodukcja w ogóle się wydarzyła. Biologowie wciąż nie wiedzą, dlaczego. Niektórzy mówią, że chodziło o obronę przed pasożytami lub chorobami. Inni mówią, że spotkanie przeciwności generuje pożądaną różnorodność²¹.

Bez względu na hipotezy ewolucyjnej biologii możemy dać chrześcijańską odpowiedź na pytanie: dlaczego zwierzęta, także człowiek, rozmnażają się poprzez stosunek seksualny samca i samicy? To, co w świecie zwierząt jest częścią natury i dokonuje się na drodze determinacji i instynktu, w świecie ludzi wkracza w świat wolności i nazywa się miłością, czyli wolnym darem z siebie dla drugiej osoby. Tylko człowiek jest zdolny do takiej wolnej, świadomej i wiernej miłości, do aktu bezinteresownego oddania, który odbija w świecie materialnym duchową, trynitarną miłość Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Fundujące rozważania w tym tekście stwierdzenie Jana Pawła II z *Listu do Rodzin*: „W biologię rodzenia wypisana jest genealogia osoby”, zakłada personalistyczną interpretację ludzkiej cielesności i biologii; związek pomiędzy tym, co duchowe i tym, co materialne, biologiczne. Dlatego warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt bycia poczętym przez rodziców. Żaden z małżonków nie może być pewien, że w akcie małżeńskim rzeczywiście dokonało się poczęcie dziecka. Kobieta może coś przeczuwać, jej obserwacja własnego ciała przez kolejne tygodnie potwierdzi jej przeczuca bądź nie. To jest radykalna różnica między naturalnym poczęciem dziecka a innymi początkami ludzkiego życia.

Kluczowe dla technologii jest wyeliminowanie niepewności; należy tak udoskonalic techniczne procedury, aby dały w sposób pewny oczekiwane rezultaty zawsze, kiedy jej bezbłędnie zastosujemy. W naturalnym poczęciu nie da się zlikwidować niepewności, choć jest to nierzadko źródłem cierpienia zwłaszcza dla tych małżonków, którzy mają trudności z poczęciem dziecka. Niemniej w naturalnym poczęciu to przychodzące na świat nowe życie jest suwerenne, jest od początku wolne, w kwestii własnego istnienia ma władzę nad małżonkami. Może się począć lub nie, mimo najlepszych chęci i usilnych prób. W naturalnym poczęciu nowe życie jest od początku wolne. Ma początek w miłości i w wolności. Kiedy przychodzi, jest zawsze darem, a dar jest niezaskuszony, niespodziewany, nawet jeśli czasami trudny. Nowe życie jest

²¹ Sacks, „Family is Most Humanizing Institution in History”.

darem, a nie produktem, bo bierze się z poczęcia i rodzenia. W ten sposób „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”.

Wolność rozpoczynającego się życia i związek tej wolności dziecka z wolnością i miłością rodziców to fascynujący temat, choć nierzadko bolesny. Czasami rodzice, całkowicie zdrowi od strony medycznej, bardzo starają się o poczęcie swoich dzieci, ale bezskutecznie. Jak wiemy, często w takich sytuacjach podejmują decyzję o adopcji dziecka. Nierzadko właśnie wtedy, po adopcji dziecka, często nawet w trakcie procedury adopcyjnej, następuje poczęcie ich własnego dziecka, nierzadko kilku kolejnych. Taka prawidłowość ma miejsce na tyle często, że warto postawić pewne pytania, nawet jeśli nie potrafimy obecnie udzielić na nie ścisłej odpowiedzi.

Dlaczego właśnie po podjęciu decyzji o adopcji następuje poczęcie dziecka? Czyżby decyzja o stworzeniu domu dla jakiegoś cierpiącego, ale „nieswojego” dziecka otworzyła w sercach i ciałach małżonków jakieś zamknięte drzwi, odkryła jakieś nowe rezerwuary energii i miłości? Chyba tylko wzrok wiary może jakoś oświetlić te przestrzenie.

3. Uwagi końcowe o znaczeniu ciała w strukturze osobowego podmiotu

Na koniec tego tekstu warto dokonać pewnej refleksji na temat zastosowanej tu metody myślenia. Czytelnik może być zdziwiony, że biologicznym strukturom i procesom ludzkiego ciała autor przypisuje personalistyczne znaczenie: ciało oznacza pamięć, stosunek seksualny wskazuje na miłość, poczęcie dziecka w wyniku naturalnego stosunku seksualnego wskazuje na wolność i suwerenność poczynającego się życia. Dlaczego?

Zdzisław Krasnodębski pokazuje w swojej książce *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, jak w nowożytności rozeszły się dwie płaszczyzny rozumienia człowieka²². Ludzkie ciało stało się przedmiotem badań nauk przyrodniczych, które dzięki swojej redukcjonistycznej perspektywie, odniosły wielkie sukcesy; współczesna medycyna potrafi leczyć choroby do tej pory uważane za niewyleczalne, myślimy o poważnym wydłużeniu ludzkiego życia czy nawet o stworzeniu epoki post-ludzkiej²³. Takie „naukowe” widzenie świata nieuchronnie doprowadziło jednakże do dualizmu antropologicznego, gdyż poza „matematycznym uniwersum” nowożytnego przyrodoznawstwa

²² Por. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*.

²³ Por. Fukuyama, *Koniec człowieka*.

pozostał „człowiek jako istota duchowa, wszystkie zjawiska kultury i fenomeny życia społecznego, a także cała sfera życia”²⁴.

Jan Paweł II doskonale zdawał sobie sprawę z redukcyjnego charakteru współczesnego światopoglądu naukowego, opartego na matematycznym paradygmacie nauk przyrodniczych. Jak pisał w swoich katechezach o teologii ciała: „Jesteśmy bowiem dziećmi epoki, w której integralna wizja człowieka w wyniku postępu wielu różnych nauk z łatwością może być wyparta i zastąpiona przez różne ujęcia cząstkowe, które zatrzymując się na takim lub innym aspekcie «*compositum humanum*», nie osiągają «*integrum*» człowieka lub pozostawiają je poza swoim polem widzenia”²⁵.

Tą antropologiczną przestrzenią, gdzie antropologiczny redukcjonizm nauk przyrodniczych, a zwłaszcza współczesnej biologii, jest szczególnie niebezpieczny, są dzisiaj zagadnienia związane z ludzką cielesnością, płcią i seksualnością. Jan Paweł II precyzyjnie pokazuje ograniczenia tak zdobywanej wiedzy o człowieku:

Wiedza ta sama z siebie nie rozwija jeszcze świadomości ciała jako znaku osoby będącego wyrazem ducha. Raczej bowiem cały rozwój współczesnej wiedzy o ciele jako organizmie ma charakter poznania przyrodniczego, bazując na rozdzieleniu tego, co cielesne, od tego, co duchowe w człowieku. Nietrudno też przy pomocy takiej jednostronnej wiedzy o funkcjach ciała jako organizmu dojść do mniej lub bardziej systematycznego traktowania tego ciała jako przedmiotu zabiegów manipulacyjnych, w których człowiek poniekąd przestaje podmiotowo utożsamiać się ze swoim ciałem, odbierając mu to znaczenie i tę godność, jaka wynika z faktu, że jest ono ciałem osoby²⁶.

Aby przeciwstawić się redukcyjnemu i ostatecznie utylitarnemu rozumieniu ludzkiego ciała Jan Paweł II szuka inspiracji dla swojej teologicznej antropologii w Piśmie Świętym; zauważa, że szczególnie lektura pierwszych dwóch opisów stworzenia w Księdze Rodzaju (Rdz 1–2)

uświadamia nam znaczenie i potrzebę „teologii ciała”. „Początek” mówi nam stosunkowo bardzo niewiele o ciele ludzkim we współczesnym przyrodniczym znaczeniu tego słowa. Pod tym względem znajdujemy się w obrębie tego studium na poziomie całkowicie przednaukowym. Prawie niczego nie dowiadujemy się o wewnętrznych strukturach i prawidłowościach, jakie panują w ludzkim organizmie. Równocześnie jednak – może właśnie ze względu na tę pierwotność tekstu – tym prościej i tym pełniej odsłania się jedna prawda, która jest ważna dla integralnej wizji człowieka. Prawda ta dotyczy znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu. Z kolei zaś refleksja nad tymi pierwotnymi

²⁴ Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, 17.

²⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 94–95.

²⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 235.

tekstami pozwala nam rozszerzyć to znaczenie na całą sferę ludzkiej intersubiektywności (międzypodmiotowości), zwłaszcza zaś w odwiecznej relacji mężczyzna – kobieta²⁷.

W powyższym cytacie znajdujemy zarys antropologicznego projektu Jana Pawła II, który został zrealizowany w czasie jego słynnych katechez środowych o teologii ciała, wygłoszonych podczas środowych audiencji generalnych w Watykanie w okresie między 5 września 1979 roku a 28 listopada 1984 roku. Filozoficzną podstawą tych katechez było to, co w powyższym cytacie Jan Paweł II nazywa odczytywaniem „znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu”. To właśnie takie czytanie znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu umożliwia intelektualny zabieg zastosowany w tekście, który czytelnik ma przed sobą: nadawanie biologicznym strukturom i procesom ludzkiego ciała personalistycznego znaczenia. Dlatego też w takim personalistycznym odczytaniu ciało oznacza pamięć, stosunek seksualny wskazuje na miłość, a poczęcie dziecka w wyniku naturalnego stosunku seksualnego – na wolność i suwerenność poczynającego się życia. Innymi słowy, staraliśmy się w tym tekście, za Janem Pawłem II, zapisać dane „świadomości ciała jako znaku osoby będącego wyrazem ducha”²⁸. Czytelnik wybaczy, mamy nadzieję, aspektowy i cząstkowy charakter tych analiz²⁹.

Bibliografia

- Fukuyama, F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* (tł. B. Pietrzy; Kraków: Znak 2004).
- Grabowski, M., „Antropologia adekwatna Jana Pawła II. Między dowolnością a przymusem płci”, *Kwartalnik Filozoficzny* 24/3 (1998) 83–102.
- Grabowski, M., „Symbol «nagości» w historii upadku: fragment antropologii adekwatnej”, *Wstyd i nagość* (red. M. Grabowski; Toruń: Wydawnictwo UMK 2003) 219–245.
- Grabowski, M., „W stronę antropologii adekwatnej”, *O antropologii Jana Pawła II* (red. M. Grabowski; Toruń: Wydawnictwo UMK 2004) 15–67.
- Grabowski, M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej* (Kraków: WAM 2006).
- Granados, J., „Philosophical Personalistic Reflection on the Body as a Contribution to Theology”, *Teologia w Polsce* 13/2 (2019) 5–26. DOI: <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.01>.
- Hunnell, D., „Breaking the Bonds of Biological Parenthood”, <https://zenit.org/2013/05/08/breaking-the-bonds-of-biological-parenthood/> (dostęp 08.05.2013).

²⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 95.

²⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 235.

²⁹ Więcej na ten temat w: Kupczak, *Dar i komunია*. Jedną z najciekawszych prób zastosowania w antropologii zarysowanej powyżej metody Jana Pawła II możemy znaleźć w twórczości prof. Mariana Grabowskiego, por.: Grabowski, „Antropologia adekwatna Jana Pawła II”; Grabowski, „Symbol «nagości» w historii upadku”; Grabowski „W stronę antropologii adekwatnej”; Grabowski, *Historia upadku*.

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986).
- Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994).
- Krasnodębski, Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych* (Warszawa: PIW 1986).
- Kupczak, J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (Kraków: Znak 2006).
- Kupczak, J., „Trynitarny wymiar teologii imago Dei: możliwość różnych interpretacji”, *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbawcza* (red. A. Baron – J. Kupczak – J. Szczurek; Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2015) 269–299.
- Kupczak, J., „Teologiczne korzenie współczesnego kryzysu ojcostwa, płci i rodziny. Na marginesie «Promieniowania ojcostwa» Karola Wojtyły”, *Roczniki Humanistyczne* 68/1 (2020) 291–303. DOI: <https://doi.org/10.18290/rh.2068s-20>.
- Livingston, M., „My Life as a Sperm Donor Dad”, *The Washington Post*, <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/2006/12/17/my-life-as-a-sperm-donor-dad/1bfb06a-0e37-4686-a169-efdaaceac82d/> (dostęp 17.12. 2006).
- Melina, L. – Belardinelli, S. (red.), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cristiano: studio interdisciplinare* (Siena: Cantagalli 2012).
- Sacks, J., „Family is Most Humanizing Institution in History. A Look at 7 Key Moments in the Idea of Love That Brings New Life”, <https://zenit.org/2014/11/19/rabbi-sacks-family-is-most-humanizing-institution-in-history/> (dostęp 19.11.2014).
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae cum textu ex recensione Leonina* (red. P. Caramello; Torino: Marietti 1962–1963) I–III.
- Wojtyła, K., „Rodzicielstwo a communio personarum”, *Ateneum Kapłańskie* 84/1 (1975) 17–31.
- Wojtyła, K., „Promieniowanie ojcostwa”, K. Wojtyła, *Poezje, dramaty szkice* (Kraków: Znak 2007) 447–480.

Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II

The Sacrality of Life in the Body in the Teaching of John Paul II

KAZIMIERZ LUBOWICKI 

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, kazimierz.lubowicki@pwt.wroc.pl

Abstrakt: Na podstawie katechez śródowych Jana Pawła II, poświęconych teologii ciała, artykuł ukazuje zasadnicze elementy etosu cielesności człowieka. Uwypukla nowatorskie podejście papieża, który zmienił perspektywę nauczania w tym względzie, i mówiąc o życiu małżeńskim, wychodzi nie od obowiązków i zasad, ani na nich nie poprzestaje, lecz ukazuje je jako wzniosłe powołanie do świętości, którego te obowiązki i zasady są konsekwencją. W sobie właściwy sposób „wypływa na głębiej” i uczy wolności nie tyle „od”, co „do”. W trosce o realizm poznawczy punktem wyjścia tego nauczania uczynił Pismo Święte, gdzie, szczególnie w Księdze Rodzaju, odczytuje „Boży plan względem małżeństwa i rodziny”. Charakteryzując etos ciała, najpierw zwraca się uwagę na piękno ciała, ściśle związane z godnością człowieka, chociażby był on zmiażdżony chorobą i słabościami; piękno, wobec którego dojrzałą odpowiedzią wiary jest wzruszenie i zachwyt. Następnie omawia się dar płciowości, którą charakteryzuje jedność w różnorodności, bezwzględna równość oraz wzajemna komplementarność. Czystość ukazuje się w oryginalny sposób jako konsekwencję poczucia *sacrum* ludzkiego ciała. Odrzuca się manichejską pogardę dla ciała jako herezję obcą chrześcijaństwu. Ciało ludzkie nie może być *podejrzane*, ale *wezwane*. Wymownym znakiem powołania ciała do świętości jest fakt, że współżycie w ciele stanowi integralną część sakramentalnego znaku małżeństwa (*ratum et consumatum*).

Słowa kluczowe: piękno, płciowość, czystość, manicheizm, sakramentalność

Abstract: Based on the Wednesday catecheses of John Paul II on the theology of the body, the article presents the essential elements of the ethos of human corporeality. It highlights the innovative approach of the Pope, who changed the perspective of teaching in this realm. When speaking of married life, for example, it does not start with duties and principles, nor does it stop at them, but instead shows those obligations and principles as an expression of a sublime call to holiness. In its own way, this approach “flows into the deep,” teaching not so much “freedom from” as “freedom to.” For the sake of cognitive realism, the Pope made Scripture the starting point for this teaching, where, especially in the Book of Genesis, he finds “God’s plan for marriage and family.” In characterizing the ethos of the body, attention is drawn to the beauty of the body, closely related to human dignity, even if it is crushed by disease and weakness. To this essential beauty, the mature response of faith is emotion and delight. As to the gift of sexuality, it is characterized by unity in diversity, by absolute equality, and by mutual complementarity. Purity is presented in an original way, as a natural consequence of one’s sense of the sacredness (*sacrum*) of the human body. Manichean contempt for the body is dismissed as a heresy alien to Christianity: The human body cannot be held suspect, but only summoned. An eloquent sign of the body’s call to holiness is the fact that sexual intercourse is an integral part of the sacramental sign of marriage (*ratum et consumatum*).

Keywords: beauty, sexuality, purity, Manichaeism, sacramentality

Nauczanie Jana Pawła II o ludzkiej cielesności stanowi rzeczywisty skok jakościowy w historii antropologii teologicznej. Wprowadził on do oficjalnego języka teologii nowy sposób mówienia o małżeństwie i rodzinie, a przede wszystkim głębszą

perspektywę w spojrzeniu na ciało. Już w 1961 roku Karol Wojtyła zwracał uwagę, że w ostatnich wiekach zasadniczo ograniczano się do rozważań *de sexto*, wzywając, aby unikać grzechów nieczystości, nie podejmowano natomiast zagadnienia doskonałości życia w ciele, jakby ta doskonałość nie była powołaniem małżonków.

Małżeństwo w teologii katolickiej – pisał w *Przewodniku Katolickim* – nie jest wyjęte z orientacji nadprzyrodzonej. Nie żywi ona natomiast przekonania co do orientacji w kierunku doskonałości samego stanu małżeńskiego. [...] nauka o doskonałości została nieco przesłonięta przez naukę o „stanie doskonałości”, z czego wyniknął w odniesieniu do małżeństwa pewien prawie programowy minimalizm. Małżeństwo jest instytucją szanowaną, nawet jakoś w teorii gloryfikowaną – w *teorii*, gdyż to uznanie i gloryfikacja dotyczy raczej samej Bożej idei małżeństwa [...]. Gdy natomiast od idei wypada przejść do rzeczywistości, wówczas obraz nam się przyćmiewa. [...] Podręczniki traktujące o doskonałości chrześcijańskiej milczą na ten temat, a w ogóle podają metody doskonalenia się w zastosowaniu do tych warunków, jakie istnieją w *stanie doskonałości*. [...] Wychodzi więc na to, że wiążemy świętość z Bożą ideą małżeństwa, natomiast od małżonków ani jej nie wymagamy, ani też nie próbujemy w tym kierunku pracować. Sugestia, iż małżeństwo raczej trzeba traktować *od strony grzechu*, jest tak mocna i tak przytłaczająca, że mało kto myśli, by traktować je *pod kątem doskonałości*. Nie mamy do tego przygotowania myślowego, nie mamy też do tego przekonania. Tymczasem praktyka i uzyskane przez nią doświadczenie nasuwają refleksję, że chyba to jest właściwa i bodajże jedyna droga do wyjścia z tego impasu, jaki się wokół małżeństwa coraz bardziej tworzy¹.

Paweł VI podjął tę kwestię w encyklice *Humanae vitae*, przy istotnym udziale Karola Wojtyły². Jednak dopiero Jan Paweł II ukazał jej pełną głębię teologiczną. Oryginalność jego nauczania o ciele i o małżeństwie polega właśnie na tym, że podejmuje tę problematykę nie „od strony grzechu”, ale „pod kątem doskonałości”. Należy podkreślić, że nie jest to ani tzw. *myślenie holistyczne*, ani *pozytywne myślenie*. Jest to realizm poznawczy, którego odrzucenie – jak przestrzega – prowadzi do brzemiennego w skutki *błędu antropologicznego* (CA 13, 37). Jan Paweł II uczy o ludzkiej cielesności w kluczu św. Pawła Apostoła: „Napominam was..., abyście postępowali w sposób godny powołania, które otrzymaliście” (Ef 4,1). Bądźcie tym, kim jesteście. W swoim nauczaniu – przede wszystkim w katechezach środowych o teologii ciała – wychodzi nie od powinności i zasad, ale od ukazanego w Piśmie Świętym powołania, z którego te zasady wypływają. Odczytując „Boży plan względem małżeństwa i rodziny” (FC 4) ukazuje – praktycznie nieobecny dotąd w Magisterium Kościoła – wzniosły

¹ Wojtyła, „Miłość”, 50–51.

² Zob. Wojtyła, „Nauka encykliki”; Wojtyła, „Antropologia encykliki”; Gałuszka, *Karol Wojtyła*; Lubowicki, *Kontekst teologiczny*, 85–88.

etos ludzkiego ciała, którego piękno, płciowość, czystość i sakramentalność stanowią zasadnicze elementy.

1. Piękno ciała

Pierwszą reakcją Jana Pawła II na świat, a przede wszystkim na człowieka³, jest zachwyt jego pięknem⁴. Mówi on o urzeczeniu⁵ i zauroczeniu pięknem⁶, czuje jego majestat⁷ oraz głęboką cześć wobec tego piękna⁸. Utrzymuje, że obcowanie z pięknem wzbogaca duchowo. Naucza, że czymś ważnym i potrzebnym jest nacieszyć się tym pięknem oraz spotykać w nim Boga⁹. Zachęca, aby mieć oczy szeroko otwarte nie tylko na piękno świata, ale także na piękno drugiego człowieka. Powiada wręcz, że „zachwyt jest jedyną adekwatną postawą” w obliczu świętości życia i człowieka¹⁰. Zwraca uwagę, że „oblicze człowieka jest najpiękniejszą ikoną Boga”, a równocześnie „zwierciadłem duszy”. Podziwia i uczy zachwycać się ludzkim ciałem. Mówi o jego wspaniałości i dostojności, blasku i pięknie¹¹. Przypomina, iż „wszyscy wierzący są powołani, by dawać świadectwo”, że świat, człowiek i ciało ludzkie są odkupione przez Chrystusa¹², a wobec tego zainteresowanie człowiekiem i ciałem ludzkim „nie jest zagrożeniem dla wiary”. Ona sama skupia się przecież wokół misterium Wcieleń, w którym Bóg objawia człowiekowi wartość człowieka i godność jego ciała¹³.

Papież równocześnie jednak zachęca, aby „poprzez piękno form, które można poznać zmysłami”, docierać do niewyrażalnej tajemnicy, jaką kryje człowiek. Podkreśla, że dopiero odkrycie i obcowanie z wewnętrznym pięknem człowieka pozwala w pełni uchwycić piękno jego ciała. W konsekwencji zachęca, aby nie zatrzymywać się na tym, co zewnętrzne i powierzchowne, lecz dostrzegać to, co kryje się w głębi serca człowieka – radość i cierpienie, siłę i słabość, nadzieję oraz poszukiwanie zrozumienia i miłości¹⁴.

³ Zob. Świeżawski, *Przebłycki*, 213: „Zdumienie nad człowiekiem, który znajduje swą pełnię wyłącznie wtedy, gdy przekracza samego siebie – wydaje się punktem wyjścia, a zarazem i punktem centralnym całej refleksji filozoficznej Karola Wojtyły”.

⁴ Takie ujęcie jest powrotem do teologii piękna ojców Kościoła. Synteza zagadnienia: Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 36–43; Jan Paweł II, „Boże piękno”, 42–43.

⁵ Zob. Jan Paweł II, „Piękno waszym powołaniem”, 29.

⁶ Zob. Jan Paweł II, „Istota stworzona”, 496.

⁷ Zob. Jan Paweł II, „Dziękujemy za piękno”, 37–38.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 11.

⁹ Zob. Jan Paweł II, „Duchowy wymiar”, 40; Jan Paweł II, „Dziękujemy za piękno”, 37–38.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 16.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, „Kaplica Sykstyńska”, 33.

¹² Zob. Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 14.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 8.

¹⁴ Zob. Giovanni Paolo II, „Un mondo senza arte”, 1562.

Koncepcję piękna człowieka zdecydowanie pogłębiają jego wypowiedzi na temat odnoszenia się do ciała ludzi chorych. Staje się jasne, że Jana Pawła II nie interesuje jedynie ciało zdolne dostarczać wzruszeń przez swoje walory estetyczne. Wiadomo, że choroba potrafi uwydatnić wewnętrzne piękno, które w obliczu cierpienia, bezradności i śmierci staje się jeszcze bardziej wymowne i osiąga aspekty niedostępne dla zdrowych. Zdarzają się jednak również sytuacje, gdy np. poważna choroba psychiczna upokarza człowieka i ogołaca go nie tylko z zewnętrznego, ale nawet i wewnętrznego piękna. Jan Paweł II nalega, aby – niezależnie od jakichkolwiek okoliczności – rozwijać w sobie poczucie *sacrum* ciała ludzkiego i coraz bardziej humanizować medycynę. Podkreśla, że w relacji do ciała ludzkiego mamy do czynienia nie z „biernym przedmiotem”, lecz z osobą, która – choć cierpiąca, kaleka czy jakkolwiek upośledzona – zawsze zachowuje „szlachetność osoby ludzkiej”¹⁵. Zwraca uwagę, że w oczach wiary ciało ludzkie nabiera szczególnej godności przez wściepienie w Chrystusa oraz udział w Jego zbawczej misji. Przytacza wymowne w tym względzie teksty Pawłowe: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6,15); „W moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24) (SD 24, 27, 30). Przypomina w tym kontekście obraz Męża boleści, który „nie miał [...] wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć” (zob. Iz 53,2–6), uwydatnia piękno ludzkiego ciała, którego źródło tkwi poza wszelkimi kanonami estetyki z tego świata (SD 17).

Ten dyskurs o pięknie nie ma za przedmiot jakiegoś piękna ekskluzywnego i wysublimowanego. Są to rozważania zrodzone z miłości do człowieka i z realistycznego poczucia jego *sacrum*. Chodzi zatem o umiejętność patrzenia – owoc czystego serca (zob. Mt 5,8; 1 Tym 1,5), które potrafi dostrzegać piękno obecne w każdym człowieku, również pośród codzienności¹⁶. Jan Paweł II zauważa, że miłość, która prowadząc do małżeństwa, sprawia, że ciało staje się darem dla drugiego, a ciało drugiego przyjmuje jako dar, „rozpoczyna się właśnie od zmysłowego doświadczenia piękna wcielonego w *kształt* drugiej osoby”. To dzięki temu ludzie mogą się zauważyć i spotkać¹⁷. Piękno godne chrześcijanina nie musi być zatem wyłącznie duchowe. Papież, wierny nieprzerwanej Tradycji Kościoła, zdecydowanie odrzuca dychotomiczne traktowanie człowieka. Uświadamia, że życie w *ciele* pod żadnym pozorem nie może być utożsamiane z życiem *według ciała* ani pojmowane jako coś, co nie jest godne być materialem życia duchowego. Naucza wprost przeciwnie, że ponieważ życie duchowe małżonków musi ogarniać całą rzeczywistość ich powołania, nie dopuszcza ono ucieczki

15 Zob. Jan Paweł II, „Humanizujcie medycynę”, 288. Nie chodzi o szlachetność jako przymiot moralny (szlachetny człowiek), lecz o stwierdzenie doskonałości ontycznej (w tym sensie mówi się np. *kamień szlachetny*, który chociaż zniszczony czy nawet zmiażdżony, pozostaje *szlachetny*); zob. Jan Paweł II, „W leczeniu”, 41.

16 Zob. Jan Paweł II, „Podnieście oczy”, 713.

17 Zob. Jan Paweł II, „Istota stworzona”, 495–497.

od ciała, lecz domaga się przeobstwienia również tego, co w życiu małżeńskim jest cielesne *par excellence*.

Zdolność zachwytu pięknem człowieka i jego ciała jest jednym z koniecznych i istotnych elementów dojrzałego życia chrześcijańskiego. Jan Paweł II twierdzi, że świat nieczuły na piękno z trudem otwiera się na Ewangelię i na miłość¹⁸. Nie chodzi jednak tylko o doznania estetyczne. Istnieje również ontyczne piękno ludzkiego ciała – piękno jego powołania i misji realizowanej pośród codzienności.

2. Dar płciowości

Pierwszy cykl katechez środowych, których tematykę Jan Paweł II wybrał samodzielnie, nosi tytuł „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”¹⁹. Wskazuje on, że płciowość odgrywa bardzo ważną rolę oraz że zrozumieć ją w pełni można tylko w kontekście stwórczej woli Boga. Zasadnicze linie papieskiego nauczania na temat płci, można streścić w następujących słowach: celowa odrębność, całkowita równość w różnorodności, konieczna komplementarność, prowadząca do komunii międzyosobowej.

Gdy chodzi o celową odrębność, Ojciec Święty zwraca uwagę, że skoro Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (zob. Rdz 1,27; Mt 19,4), to odmienność płci nie jest ani przypadkowa, ani nieistotna, a tym bardziej nie jest *przeciw* człowiekowi, lecz stanowi *element pierwotnego zamysłu Stwórcy*²⁰. Wobec tego zarówno *być mężczyzną*, jak *być kobietą* jest równocześnie darem i zadaniem, którego wypełnienie stanowi najbardziej pierwotny kształt powołania.

Wierność powołaniu, aby *jako mężczyzna* i *jako kobieta* być obrazem Boga (zob. Rdz 1,27), domaga się „poszanowania głębokiej natury” męskości i kobiecości zarówno na płaszczyźnie ciała, jak i na płaszczyźnie emocji, uczuć i życia wewnętrznego. Przez „szacunek dla prawdy o tym, co znaczy być człowiekiem”, nie wolno – naucza Ojciec Święty – banalizować płci, pozbawiając ją jej głębokiego sensu. Z zanegowaniem *głębi* płciowości mamy do czynienia wówczas, gdy relacje seksualne przeżywa się wyłącznie na płaszczyźnie emocji i instynktów²¹ albo też sprowadza się męskość i kobiecość jedynie do wymiaru seksualnego²². Papież ukazuje płciowość jako *wartość* istotną i rzeczywistą, gdyż „obecność pierwiastka kobiecego obok

¹⁸ Zob. Giovanni Paolo II, „Un mondo senza arte”, 1563.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę*, 3.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, „Miłość mężczyzny i kobiety”, 360.

²¹ Zob. Jan Paweł II, „Miłość mężczyzny i kobiety”, 360.

²² Zob. Balthasar, *Theodramatik*, 334: „Aż po każdą z osobna komórkę, ciało mężczyzny ma cechy męskie, zaś ciało kobiety – cechy kobiece, podobnie też wszelkie empiryczne doświadczenia i świadomość siebie każdej z osób ludzkich”.

męskiego, i wspólnie z nim, posiada znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego dziejów – również i dziejów zbawienia²³.

Gdy chodzi o ontyczną równość mężczyzny i kobiety, Jan Paweł II przypomina, że głoszą ją „już pierwsze stronicie Biblii”²⁴. Przestrzega jednak przed uniformistycznym pojmowaniem tej równości: „doskonałość kobiety nie polega na upodobnieniu się do mężczyzny, przyjęciu cech męskich aż do utraty specyficznych cech kobiecych. Jej doskonałość – która pozwala jej również zdobyć sukces i względną autonomię – polega na tym, aby być kobietą, równą mężczyźnie, lecz inną”²⁵. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta są obdarzeni specyficznymi cechami i własnościami, nadającymi im autonomiczny charakter, który należy „zawsze promować i rozwijać”²⁶.

Analizując drugi opis stworzenia, papież zauważa, że użyty w nim obraz poetyckiej przenośni – kobieta stworzona przez Boga z *żebra* mężczyzny – podkreśla równość obojga, a zarazem ich dopełniające istnienie dla siebie nawzajem. Oto mężczyzna nazywa kobietę *iśša*, w odniesieniu od *iś* – mężczyzna²⁷. Papież podkreśla, że chodzi tutaj o równość we wspólnym człowieczeństwie i powołaniu, dzięki której kobieta jest nie tylko *pomocą*, niby służącą, w działaniu, w czynieniu sobie ziemi poddanej, lecz również *towarzyszką życia* równą mężczyźnie – jak żadne inne stworzenie (bez niej był sam) – tak dogłębnie, że może on związać się z nią przymierzem miłości małżeńskiej, być z nią jednym ciałem i przekazywać życie nowym pokoleniom ludzi (*MD 6*).

Wymowne i inspirujące zarazem jest to, że w optyce antropologicznej Jana Pawła II równość między mężczyzną i kobietą nie jest kresem drogi do doskonałości, lecz jednym z jej koniecznych do osiągnięcia etapów. Ojciec Święty naucza, że w imię wierności i posłuszeństwa temu, co było *na początku*, mężczyzna i kobieta nie mogą poprzestać na wzajemnym uznaniu swojej równości, lecz muszą żyć we wzajemnej komplementarności, „obustronnie i wzajemnie” pomagając sobie „przede wszystkim w *byciu człowiekiem*” (*MD 7*). Komplementarność dotyczy także odpowiedzialności za świat i zaangażowanie w życie społeczne. Odwołując się do *początku*, Ojciec Święty podkreśla, że Stwórca powiedział do obojga nie tylko: „zaludniajcie ziemię”, ale również: „czyńcie ją sobie poddaną” (zob. Rdz 1,28). W ten sposób powierzył obojgu – nie każdemu osobno i niezależnie – nie tylko dzieło przekazywania życia i tworzenia rodziny, ale także zadanie budowania dziejów (zob. *LdK 7*).

Uznanie komplementarności mężczyzny i kobiety każe *wzajemność* uczynić stylem życia. Jan Paweł II określa tę postawę również jako bycie *dla* i ukazuje jako istotną nie tylko dla duchowości małżeńskiej, ale dla całokształtu relacji między

²³ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*, 42.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, „Równość mężczyzny i kobiety”, 107.

²⁵ Jan Paweł II, „Godność i posłannictwo”, 434–435.

²⁶ Jan Paweł II, „Maryja a powołanie kobiety”, 38.

²⁷ Grę słów w tekście Rdz 2,23 starał się oddać ks. Jakub Wujek, tłumacząc: „tę będą zwać Mężyną, bo z męża wzięta jest” (zob. *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*).

mężczyznami i kobietami²⁸. Podkreśla, że człowiek został powołany do istnienia „w wymiarze wzajemnego daru”, którego wyrazem jest ludzkie ciało w całej pierwotnej prawdzie swej męskości i kobiecości. „Ciało wyrażające kobiecość *dla* męskości i męskość *dla* kobiecości”²⁹. Papież twierdzi, że osobowy dar z siebie samego nadaje sens bycia człowiekiem (MD 18).

Ojciec Święty równocześnie ostrzega, że walka o *równość*, która nie zna życia *jedno dla drugiego*, może tylko niepotrzebnie zantagonizować mężczyzn i kobiety, rozbudzić ich egoizm oraz indywidualistyczne roszczenia do samorealizacji. Chcąc temu zapobiec, naucza, że „dziś bardziej jeszcze niż kiedykolwiek należy wrócić do biblijnej antropologii otwarcia na drugiego”³⁰. Przypomina – powołując się na konstytucję *Gaudium et spes* (nr 24) – iż człowiek nie może się *spełnić* inaczej, jak tylko „poprzez bezinteresowny dar z samego siebie” (MD 38). Jest to jeden z najczęściej cytowanych podczas tego pontyfikatu tekstów. Wzajemne bycie *dla* zwraca uwagę, że „struktura psychobiologiczna ludzkiej płciowości” – bardziej niż kwestią wiary – jest przede wszystkim faktem antropologicznym, czyli rzeczywistością obiektywną, którą „należy poddać racjonalnej refleksji”³¹.

3. Czystość jako poczucie *sacrum*

W rozumieniu Jana Pawła II troska o czystość jest praktyczną konsekwencją poczucia *świętości* ciała oraz traktowania ciała ze *czcią*³². *Świętość* ciała to konsekwencja stworzenia, Wcielenia i odkupienia. Jako stworzone jest ono dziełem i darem Boga³³. Gdy „Słowo stało się ciałem” (J 1,14), przyjęło nie tylko naszą śmiertelną naturę, ale wszystko, co ludzkie, oprócz grzechu³⁴. Poprzez wcielenie ciało „każdego mężczyzny i każdej kobiety” otrzymało szczególną i niewypowiedzianą wielką godność, gdy w Jezusie Chrystusie „to ludzkie ciało zostało przyjęte do jedności Osoby Syna-Słowa”³⁵. Nowym źródłem godności ciała ludzkiego jest odkupienie ciała, poprzez które „każdy człowiek otrzymał od Boga jakby na nowo samego siebie, swoje ciało”³⁶. Owocem zaś odkupienia jest Duch Święty, który rzeczywiście mieszka w ciele ludzkim, jak w świątyni. Wobec tego ciało człowieka „nie jest już tylko [jego] *własne*, lecz jest świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,19). „Ciało jest dla Pana,

²⁸ Zob. Jan Paweł II, „Rodzina – wspólnota podstawowa”, 384.

²⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę*, 59.

³⁰ Jan Paweł II, „W trosce o godność kobiety”, 341.

³¹ Zob. Jan Paweł II, „Rodzina – wspólnota podstawowa”, 384.

³² Jan Paweł II, „Pawłowy opis ludzkiego ciała”, 193.

³³ Zob. Jan Paweł II, „Zbzczeszczenie świątyni”, 195.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, „Wcielenie – wkroczenie wieczności w czas”, 23.

³⁵ Jan Paweł II, „Zbzczeszczenie świątyni”, 196.

³⁶ Jan Paweł II, „Zbzczeszczenie świątyni”, 196.

a Pan dla ciała” (1 Kor 6,13). Jan Paweł II naucza, że z teologicznego punktu widzenia troska o czystość ciała jest troską, by nie zbezcześcić świątyni i uszanować świętość ciała, które nie tylko „jest dla Pana” (1 Kor 6,13), ale które Bóg dopuścił do komunii ze sobą tak, że również „Pan [jest] dla ciała” (1 Kor 6,13), i które to ciało stanowi „członki Chrystusa” (1 Kor 6,15)³⁷.

By wytłumaczyć to powiązanie czystości ze świętością ciała, Ojciec Święty przytacza tekst św. Pawła: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4,3–5). Na podstawie tego tego tekstu tłumaczy, że „*utrzymanie ciała (własnego i pośrednio – cudzego) w świętości i we czci* nadaje właściwy sens i właściwą wartość owemu powstrzymywaniu się, które samo z siebie domaga się przewyciężenia czegoś, co w człowieku budzi się samorzutnie [...] jako wartość pociągająca przede wszystkim zmysłowo”³⁸. Takie ujęcie cnoty czystości Ojciec Święty uważa za „niesłychanie trafne, pełne i adekwatne”³⁹. Pełnia tej wizji polega na tym, że św. Paweł nie ogranicza cnoty czystości jedynie do ludzkiej *umiejętności* zewnętrznego zachowania, lecz widzi w niej równocześnie „konkretny przejaw życia *według Ducha*”⁴⁰, w którym „*ludzka sprawność* zostaje wewnętrznie użyżniona i ubogacona tym, co Paweł w Liście do Galatów (5,22) nazywa *owocem Ducha*”⁴¹.

Nikt dotąd w ten sposób nie zestawiał tych tekstów. Takie ujęcie ogromnie poszerza horyzont zagadnienia. Jan Paweł II zamiast ukazywać grzech nieczystości, ukazuje czystość jako wartość. Jak św. Paweł, który pisze: „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (Ga 5,16), przenosi akcent z odrzucenia życia *według ciała* na podjęcie życia *według Ducha*⁴². Dzięki temu czystość odnajduje swój teologiczny kontekst. Jeżeli ciało jest *świątynią Ducha Świętego*, który w nim przebywa (1 Kor 6,19), działając przez swoje duchowe dary (zob. Iz 11,2), wśród których – jak naucza papież – dar czci (*eusebeia, donum pietatis*) jest „szczególnie bliski cnocie czystości, wówczas utrzymać ciało – swoje i innych – w świętości i we czci” (1 Tes 4,4) nie jest jakąś jedną z wielu *sprawności*, lecz konsekwencją i przejawem życia *według Ducha* – przyjęciem Jego i Jego daru⁴³. Jak naucza Ojciec Święty, takie „wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym” sprawia, że człowiek odkrywa i pojmuje pełny sens swego człowieczeństwa, a Bóg coraz głębiej wnika w cały jego ludzki świat (DV 59).

37 Zob. Jan Paweł II, „Zbezczeszczenie świątyni”, 195–196.

38 Jan Paweł II, „W świętości i we czci”, 189.

39 Jan Paweł II, „W świętości i we czci”, 189.

40 Zob. Jan Paweł II, „Powołani zostaliście”, 186–187.

41 Jan Paweł II, „W świętości i we czci”, 190.

42 Zob. Jan Paweł II, „Sens pojęć *czystość* i *nieczystość*”, 176: „Jest to przeciwieństwo pomiędzy *ciałem* a *duchem*, i to przede wszystkim *Duchem* pisanym wielką literą”.

43 Zob. Jan Paweł II, „Czystość – cnota i dar”, 198.

Ta zaś „rodząca się w człowieku cześć dla wszystkiego, co w nim – a równocześnie w każdym innym człowieku, w mężczyźnie i kobiecie – cielesne i płciowe, okazuje się nie tylko najistotniejszą siłą do życia w czystości”⁴⁴, lecz również owocuje głębszym doświadczeniem miłości zarówno w ciele, jak i w duszy człowieka. Czystość wnosi w każdą sferę relacji ludzkich (również małżeńskich i seksualnych) szczególne piękno, które sprawia, że te relacje są pełne prostoty i głębi, a zarazem takiej serdeczności, która nie jest tylko powierzchownym stylem bycia, lecz rodzi się z niepowtarzalnego autentyzmu zawierzenia między osobami⁴⁵. Ich codzienne relacje, jak i życie seksualne przepelnia miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5,22–23) – owoce Ducha Świętego⁴⁶. Czystość pozwala żyć na co dzień oblubieńczym znaczeniem ciała, czyli przeżywać swą męskość i kobiecość w kategoriach daru, a nie pożądania⁴⁷.

Jan Paweł II podkreśla, że wstrzemięźliwość w niczym nie umniejsza tej wzajemnej fascynacji męskością i kobiecością, do której Bóg odwiecznie wezwał człowieka, a wręcz przeciwnie, pozwala odkrywać w głębi serca osoby kochanej prawdę o niej i jej rzeczywiste możliwości, którym poządliwość nie pozwoliłaby się ujawnić. Czystość serca jest nie tylko wolnością *od*, ale również wolnością *do*. Pozwala ona swobodnie walczyć o kształt miłości we wszystkich jej wymiarach. Pozwala też w pełni cieszyć się ciałem i w ciele oraz dzięki niemu budować dojrzałe relacje.

4. Przewycięzona herezja manicheizmu

Już jednym z osobistych przekonań Karola Wojtyły było to, że manichejskie uprzedzenia przeszkadzają w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w małżeństwie. W artykule opublikowanym na początku 1961 roku w *Przewodniku Katolickim* czytamy: „Tkwi w nas prawdopodobnie jakieś uprzedzenie pod adresem spraw ciała, jakiś ślad manicheizmu, tak że nie bardzo umiemy sobie wyobrazić realizację doskonałości (duchowej i nadprzyrodzonej) w stanie, w którym sprawy cielesne są tak ważnym, tak istotnym współczynnikiem wspólnego życia dwojga ludzi”⁴⁸.

Manicheizm to herezja utrzymująca, że połączenie materii i ducha stanowi zagrożenie dla człowieka. Według nich ciało ludzkie pochodzi od diabła. Zbawienie to zerwanie jakiegokolwiek łączności między duchem a materią. Głównym grzechem jest

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, „W świętości i we czci”, 190.

⁴⁵ Zob. Jan Paweł II, „Czystość – cnota i dar”, 199.

⁴⁶ Jan Paweł II, „W świętości i we czci”, 190.

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, „Świadomość sensu ciała”, 58–61.

⁴⁸ Wojtyła, „Miłość”, 51.

każdy akt płciowy, który manicheizm nazywa nierządem i uznaje za zezwierżenie, czyniące z ludzi – poprzez prokreację – narzędzia i współników Złego⁴⁹.

Jan Paweł II przestrzega, że poglądy manichejskie są całkowicie obce Ewangelii⁵⁰ i sprzeczne z chrześcijańską wizją doskonałości. Chociaż – jak przyznaje – niektórym tekstom mądrościowym „brakuje należytej precyzji” w rozróżnianiu między pożądaniem a przedmiotem pożądania⁵¹, to błędną drogą jest ucieczka od ciała, gdyż zostało ono dane i zadane człowiekowi przez Boga. Tym bardziej nie do pomyślenia jest pogarda dla ciała, jeśli się uświadomi, że Wcielenie, publiczna działalność, Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – kluczowe wydarzenia historii zbawienia – dokonały się nie tylko w ciele, ale dzięki ciału⁵². Papież naucza, że jeżeli ktoś drogę do doskonałości upatruje w negacji swojej cielesności, płciowości czy płodności, to stawia siebie na marginesie życia wiary⁵³. Dla chrześcijaństwa ciało i płeć jest „zawsze *nie-dość-wartością*”⁵⁴. Niedopuszczalna jest pogarda czy ucieczka od ciała i spraw płci, jak to proponuje obcy Ewangelii manicheizm. Ponieważ jednak grzech zaciera jasność widzenia wielkości i piękna tego, co cielesne, trzeba przewyżczać patrzeć z grzesznej pożądliwości i coraz pełniej dostrzegać autentyczną wartość ciała i wszystkiego, co jest związane z płciowością⁵⁵.

Absurdalne jest również twierdzenie, jakoby Chrystus popierał manichejskie patrzeć na świat, gdy mówi, że „każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27–28), oraz że lepiej wyłupać sobie oko czy odciąć rękę, jeśli te mają być powodem grzechu (zob. Mt 5,29–30). Tak utrzymywać może jedynie ten – naucza Jan Paweł II – komu są obce zasady hermeneutyki biblijnej. Ewangelia nie daje najmniejszych podstaw do potępienia ani płciowości i współżycia małżeńskiego, ani czegokolwiek, co związane jest z ciałem ludzkim. Słowa odnotowane przez Mateusza (Mt 5,27–29) zrodziły się przecież nie z zanegowania czy negatywnej oceny, lecz z jednoznacznej afirmacji kobiecości i męskości człowieka, i są znakiem troski, aby relacje *w ciele* miały charakter osobowy i kształtowały się na odpowiednio głębokich pokładach człowieczeństwa⁵⁶.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że Jezus nie potępia ciała ani nie oskarża serca ludzkiego, lecz przypomina „sercu, że ciało w swej męskości i kobiecości jest *od początku* wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha [...] również poprzez małżeńskie zjednoczenie, i wzywa *serce* do samooceny, czy ulega pożądliwości ciała”⁵⁷. Nie ma to

49 Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta*, 177–178; Gui, *Księga inkwizycji*, 109–116; Barber, *Katarzy*, 71–82.

50 Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 158.

51 Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 157.

52 Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, przyp. 81; Raineri, „L’Effigie di Maria”, 92–109.

53 Jan Paweł II, „Manichejskie deformacje”, 153.

54 Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 156.

55 Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 157.

56 Jan Paweł II, „Manichejskie deformacje”, 154.

57 Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 155–156.

nic wspólnego z manichejskim potępieniem. Jest to jedynie realistyczne spojrzenie na rzeczywistość człowieka, który częściowo zatracił „przejrzyste poczucie obluźniejszego znaczenia ciała” i w którym miesza się ono z pożądlivością⁵⁸. „Jest rzeczą jasną, że Chrystus w Mt 5,27–28 żąda odcięcia się od zła *pożądania*, ale wypowiedź Jego w żaden sposób nie pozwala domniemywać, że czymś złym jest przedmiot tego pożądania: owa kobieta, na którą ktoś *pożądliwie patrzy*”⁵⁹.

Ojciec Święty zwraca uwagę, że nie tylko zwolennicy manicheizmu, ale również Sigmund Freud, Karl Marks czy Friedrich Nietzsche przedstawiają hermeneutykę człowieka sprzeczną z Pismem Świętym. Za Pauliem Ricoeurem nazywa ich „nauczycielami podejrzeń oraz trzema wielkimi *niszczycielami*”⁶⁰. Papież zwraca uwagę, że oskarżają oni i stawiają w stan ustawicznego podejrzenia *serce* człowieka. Tymczasem Chrystus nie mówi (Mt 5,27–28), aby oskarżać, lecz aby wzywać⁶¹. Jan Paweł II uważa za nieadekwatną i niesprawiedliwą dla człowieka opinię Freuda, który skłonny jest u podstaw każdego – nawet najszlachetniejszego postępowania – doszukiwać się pożądlivości bądź pożądania. Ojciec Święty twierdzi, że Chrystusowi nie chodzi o to, aby człowiek, poddając psychoanalizie swoją podświadomość, czuł się winny i aby z powodu swojej płciowości – jak chce Freud – wciąż podejrzewał swoje *serce*, czując się bezpowrotnie skazany na życie w pożądlivości, lecz aby poczuł się *skutecznie wezwany* do przewyciężania pożądlivości ciała i życia miłością⁶².

Jan Paweł II uzewnętrznia też swoje bardzo ciekawe przekonanie osobiste, że sam człowiek, ten *historyczny człowiek pożądlivości*, jest sprzymierzeńcem Boga. Ten bowiem nakaz, który Chrystus przypomina na Górze Błogosławieństw, równocześnie żyje głęboko wpisany w serce człowieka i w różnych momentach rozlega się w nim jako *wewnętrzne wołanie*. Nie jest prawdą, że człowiek jest pochłonięty bez reszty pożądlivością ciała. Człowiek odczuwa też głęboką potrzebę zachowania godności wzajemnych odniesień w ciele i „nadania im owej najwyższej wartości, jaką jest miłość”⁶³.

5. Ciało jako sakramentalny znak małżeństwa

Ojciec Święty zwraca uwagę, że wprawdzie sakrament małżeństwa zawiera się przez słowa przysięgi małżeńskiej, które wyrażają „to, czym (a raczej kim) oboje zdecydowani są odtąd być wzajemnie dla siebie i wspólnie”⁶⁴, jednak aby małżeństwo było

⁵⁸ Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 156.

⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci”, 157.

⁶⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę*, 183.

⁶¹ Zob. Jan Paweł II, „Człowiek pożądlivości”, 374–376.

⁶² Zob. Jan Paweł II, „Mistrzowie podejrzeń”, 160–162; Jan Paweł II, „Czystość jest wymaganiem miłości”, 172.

⁶³ Jan Paweł II, „Mistrzowie podejrzeń”, 161.

⁶⁴ Zob. Jan Paweł II, „Biorę cię za męża”, 363.

w pełni ukonstytuowane, konieczne jest *spełnienie* tych słów poprzez współzycie seksualne (*copula coniugale*)⁶⁵. Wzajemne oddanie i przyjęcie swego ciała w akcie małżeńskim jest do tego stopnia esencjalne, iż małżeństwo *ratum – non consumatum* uważa się za jeszcze w pełni nie ukonstytuowane jako małżeństwo⁶⁶. Jan Paweł II podkreśla, że słowa same z siebie nie są zdolne ukonstytuować sakramentalnego znaku małżeństwa. Naucza, że „człowiek owej szczególnej mowy swego osobowego bytu i powołania nie może poniekąd wypowiedzieć bez ciała. W taki sposób jest już ukonstytuowany od *początku*, że największe słowa ducha – słowa miłości, oddania, wierności – domagają się właściwej *mowy ciała*. I bez niej nie mogą być w pełni wypowiedziane”⁶⁷. Więcej: niektóre rzeczy „tylko za pośrednictwem ciała” mogą być wypowiedziane⁶⁸. Równocześnie ukazuje, że ciało nie tylko jest zdolne wypowiadać to, co Boże, ale jest do tego wręcz powołane⁶⁹. Ojciec Święty stwierdza bardzo jasno: „Sakrament jako znak widzialny konstituuje się poprzez człowieka jako *ciało*, poprzez jego *widzialną* męskość i kobiecość. Ciało bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę i aby być jej znakiem”⁷⁰. W integralną strukturę znaku sakramentalnego wchodzi więc *mowa ciała*⁷¹. Nie wyraża ona jedynie ludzkiej miłości między mężczyzną a kobietą, lecz – jak każdy znak sakramentalny – zawiera, objawia i urzeczywistnia⁷² wielkie dzieła zbawcze. W tym wypadku ukazuje miłość JHWH do Izraela i Chrystusa do wspólnoty Kościoła⁷³. Ojciec Święty podkreśla, że „główny przekaz Objawienia: *Bóg miłuje swój lud*, zostaje wypowiedziany również żywymi i konkretnymi słowami⁷⁴, poprzez które mężczyzna i kobieta wyrażają swoją miłość małżeńską. Wiąż ich miłości staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem” (FC 12). Jan Paweł II jednoznacznie podkreśla, iż to wzniosłe powołanie człowiek realizuje nie w jakichś wyjątkowo uduchowionych czynnościach swego ciała, lecz właśnie w tych jak najbardziej cielesnych. To otwiera perspektywy dla duchowości małżeńskiej, która nie zakłada, że do Boga idzie się drogą bezwzględnej spirytualizacji wszystkiego, co cielesne – szczególnie w sferze życia płciowego – lecz pamięta, że wszystko,

65 Zob. Jan Paweł II, „Biorę ciebie za męża”, 362–363.

66 Zob. Jan Paweł II, „Biorę ciebie za męża”, 362–363.

67 Jan Paweł II, „Mowa ciała”, 368.

68 Zob. Jan Paweł II, „Profetyzm ciała”, 372.

69 Analizę ciała jako sakramentu natury i sakramentu łaski zob. Nowak, *Doświadczyć Boga w ciele*, 29–31.

70 Jan Paweł II, „Dzięki sakramentowi ciała”, 67–70.

71 Zob. Jan Paweł II, „Profetyczny charakter”, 371.

72 Zob. Bonetti, *Mówić kocham*, 8.

73 Zob. Rocchetta, *Il sacramento*, 41.

74 Ze względu na kontekst wypowiedzi, papież mówi o *słowach*. Ten sam kontekst każe jednak rozumieć *słowa* szeroko, a więc jako wszystko, co składa się zarówno na codzienne życie małżeńskie, jak i na współzycie seksualne małżonków, które w integralny sposób do niego należy. Próba takiej analizy języka ciała, zob. Quay, *Chrześcijańskie znaczenie*, 34–47; Lasconi, *Tajemnicza mowa ciała*, 14–41.

co prawdziwie ludzkie, jest zarówno cielesne, jak i duchowe. Ojciec Święty kładzie nacisk, że „płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym” (FC 11). Ojciec Święty w *mowie ciała* małżonków widzi wręcz akt profetyczny. Nawiązując do tego, że „prorok to ten, kto wypowiada ludzkimi słowami prawdę pochodzącą od Boga: kto tę prawdę wypowiada w zastępstwie Boga, w Jego imieniu, poniekąd mocą Jego autorytetu”⁷⁵, naucza, że małżonkowie „*mową ciała*, którą decydują się rozmawiać ze sobą [...] aż *do śmierci*”, proklamują w imieniu Boga pochodzącą od Niego prawdę⁷⁶. Czynią to na tej samej zasadzie, co kiedyś prorocy. Ich ciało – rozumiane dosłownie, a zarazem szeroko, jako życie w ciele – przemawia swoją męskością bądź kobiecością oraz utajoną w sobie mową osobowego daru⁷⁷. *Mowa ciała* ma budować i pogłębiać miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz nierozzerwalną jedność⁷⁸.

Jan Paweł II podkreśla, że „dokonuje się to nade wszystko w wymiarze międzyosobowej komunii, a tylko pośrednio *wobec* innych i *dla* innych”⁷⁹. Małżonkowie są więc prorokami przede wszystkim i w szczególny sposób dla siebie nawzajem. Po pierwsze bowiem małżeństwo jest wartością samą w sobie, a nie tylko ze względu na jego jakiegokolwiek rodzaju użyteczność dla innych. Po drugie zaś małżonkowie tylko do siebie – w intymności swojego małżeństwa – mogą w pełni przemawiać *językiem ciała* i tylko oni są w stanie rozumieć ten język, i mają prawo odczytywać go w jego najgłębszych pokładach.

Zakończenie

Przedstawione powyżej, w ogólnych zrębach, nauczanie Jana Pawła II o ludzkiej cielesności jest nowatorskie. Wciąż jednak istnieją problemy z jego recepcją. Wymownym przykładem może być moja rozmowa podczas synodu w 2015 roku z kard. Gerhardem Müllerem, wówczas prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Na pytanie: „Czy biskupi niemieccy odrzucają katechezy środowce Jana Pawła II o teologii ciała?”, odpowiedział: „Nie mogę powiedzieć, że odrzucają. Oni ich jeszcze nie poznali i nie przyjęli”. Do tej pory na oficjalnej stronie internetowej Watykanu nie znajdzie się pełnego tłumaczenia tych katechez w języku niemieckim.

Tymczasem Jan Paweł II niezmiennie był przekonany, że Kościół, nauczając o życiu małżeńskim, ma głosić jego wzniosły *etos* i od niego przechodzić do *praxis*.

⁷⁵ Zob. Jan Paweł II, „Profetyczny charakter”, 369.

⁷⁶ Zob. Jan Paweł II, „Profetyczny charakter”, 369.

⁷⁷ Jan Paweł II, „*Mowa ciała* odczytana”, 367.

⁷⁸ Zob. Jan Paweł II, „Profetyczny charakter”, 369.

⁷⁹ Zob. Jan Paweł II, „Profetyzm ciała”, 372; Jan Paweł II, „Profetyczny charakter”, 370.

Jako początkujący biskup powiedział w 1961 roku: „chyba to jest właściwa i bodajże jedyna droga do wyjścia z tego impasu, jaki się wokół małżeństwa coraz bardziej tworzy”. Jako „papież rodziny”, zaangażowany w jej służbę jak żaden inny, pod koniec życia powtórzył: „należy na nowo odkryć wymiar transcendentny, stanowiący nieodłączny aspekt pełnej prawdy o małżeństwie i rodzinie”⁸⁰.

Bibliografia

- von Balthasar, H.U., *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. 2. Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes 1978).
- Barber, M., *Katarzy* (tł. R. Sudół; Warszawa: PIW 2004).
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* (Warszawa: Vocatio 2004).
- Bonetti, R., *Mówić kocham ciałem i duszą* (tł. M. Serejska-Wróbel; Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2003).
- Evdokimov, P., *Teologia della bellezza* (Roma: Edizioni Paoline 1984).
- Gałuszka, P., *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI* (Warszawa: Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego 2018).
- Giovanni Paolo II, „Un mondo senza arte difficilmente si può aprire alla fede e all'amore [Homilia podczas Mszy dla artystów, Bruksela, 20 V 1985]”, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Città del Vaticano: LEV 1985) VIII/1, 1560–1569.
- Gui, B., *Księga inkwizycji* (tł. M. Pawlik – J. Zychowicz; Kraków: WAM 2002).
- Jan Paweł II, „Czystość jest wymaganiem miłości. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 3 XII 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 169–173.
- Jan Paweł II, „Dzięki sakramentowi ciała człowiek czuje się podmiotem świętości. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 20 II 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 67–70.
- Jan Paweł II, „Sens pojęć czystość i nieczystość. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 10 XII 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 173–176.
- Jan Paweł II, „Manichejskie deformacje teologii ciała. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 15 X 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 151–155.
- Jan Paweł II, „Mistrzowie podejrzeń. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 29 X 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 158–162.
- Jan Paweł II, „Podnieście oczy ku Jezusowi Chrystusowi. Orędzie do francuskiej młodzieży, 1 VI 1980”, *Nauczanie papieskie* (red. E. Weron – A. Jarocho; Poznań: Pallottinum 1985) III/1, 712–717.

⁸⁰ Jan Paweł II, „Wymiar nadprzyrodzony”, 48.

- Jan Paweł II, „Świadomość sensu ciała i pierwotna niewinność. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 30 I 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 58–61.
- Jan Paweł II, „Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 22 X 1980”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 155–158.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jan Paweł II, „Czystość – cnota i dar. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 18 III 1981”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 197–200.
- Jan Paweł II, „Pawłowy opis ludzkiego ciała. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 4 II 1981”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 191–194.
- Jan Paweł II, „Powołani zostaliście do wolności. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 14 I 1981”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 185–188.
- Jan Paweł II, „W świętości i we czci. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 28 I 1981”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 188–191.
- Jan Paweł II, „Zbeczyszczenie świątyni. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 11 II 1981”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 194–197.
- Jan Paweł II, „Humanizujcie medycynę miłując chorych. Przemówienie do uczestników zjazdu medycznego na temat terapii nowotworów, 25 II 1982”, *Nauczanie papieskie* (red. E. Weron – A. Jaroch; Poznań: Pallottinum 1996) V/1, 287–288.
- Jan Paweł II, „Biorę ciębie za męża. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 5 I 1983”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 362–365.
- Jan Paweł II, „Istota stworzona do nieskończoności. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 16 XI 1983”, *Nauczanie papieskie* (red. E. Weron – A. Jaroch; Poznań: Pallottinum 1990) VI/2, 495–499.
- Jan Paweł II, „Mowa ciała odczytana w prawdzie. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 12 I 1983”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 365–368.
- Jan Paweł II, „Profetyczny charakter przysięgi małżeńskiej. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 19 I 1983”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 369–371.
- Jan Paweł II, „Profetyzm ciała. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 26 I 1983”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 372–374.
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (1984) (= SD).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986) (= DV).
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Città del Vaticano: LEV 1986).

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987) (= RM).
- Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (1988) (= MD).
- Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus annus* (1991) (= CA).
- Jan Paweł II, „Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 22 VI 1994”, *Wierzę w Kościół* (Città del Vaticano: LEV 1996) 433–436.
- Jan Paweł II, „Kaplica Sykstyńska mówi o wielkości Boga. Przemówienie podczas odsłonięcia odrestaurowanego *Sądu Ostatecznego* Michała Anioła, 8 IV 1994”, *L'Osservatore Romano* 15/5 (1994) 32–34.
- Jan Paweł II, „Miłość mężczyzny i kobiety. Rozważanie przed modlitwą niedzielną, 26 VI 1994”, *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II* (Città del Vaticano: LEV 1995) V, 359–361.
- Jan Paweł II, „Rodzina – wspólnota podstawowa. Rozważanie przed modlitwą niedzielną, 28 VIII 1994”, *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II* (Città del Vaticano: LEV 1995) V, 384–385.
- Jan Paweł II, *List do Kobiet* (1995) (= LdK).
- Jan Paweł II, „Maryja a powołanie kobiety. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 6 XII 1995”, Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (Città del Vaticano: LEV 1998) 38–40.
- Jan Paweł II, „Równość mężczyzny i kobiety. Rozważanie przed modlitwą niedzielną, 25 VI 1995”, *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II* (Città del Vaticano: LEV 1998) VI, 107–108.
- Jan Paweł II, „Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej”, Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie* (Kraków: Znak 1997) 825–826.
- Jan Paweł II, „W trosce o godność kobiety. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 24 XI 1999”, Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy. Ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000* (Città del Vaticano: LEV 2002) 340–343.
- Jan Paweł II, „Człowiek pożyteczności jest równocześnie człowiekiem wezwania”, Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo M 1999) 374–376.
- Jan Paweł II, „Duchowy wymiar wakacji. Rozważanie przed modlitwą niedzielną, 1 VIII 1999”, *L'Osservatore Romano* 20/11 (1999) 39–40.
- Jan Paweł II, „Dziękujmy za piękno stworzonego świata. Rozważanie przed modlitwą niedzielną, 11 VII 1999”, *L'Osservatore Romano* 20/11 (1999) 37–38.
- Jan Paweł II, *List do artystów* (1999).
- Jan Paweł II, „Piękno waszym powołaniem otrzymanym od Boga. Przemówienie podczas Jubileuszu Artystów, 18 II 2000”, *L'Osservatore Romano* 21/4 (2000) 28–29.
- Jan Paweł II, „W leczeniu nie zapominajcie o duchowym potrzebach człowieka. Przemówienie podczas spotkania Ojca Świętego z lekarzami, 23 III 2002”, *L'Osservatore Romano* 23/5 (2002) 41.
- Jan Paweł II, „Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, 30 I 2003”, *L'Osservatore Romano* 24/4 (2003) 47–49.
- Jan Paweł II, „Boże piękno w dziełach człowieka. Przemówienie do uczestników IX Sesji Publicznej Akademii Papieskich, 9 XI 2004”, *L'Osservatore Romano* 26/2 (2005) 42–43.

- Jan Paweł II, „Wcielenie – wkroczenie wieczności w czas. Katecheza podczas audiencji ogólnej, 10 XII 1997”, Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy. Ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000* (Città del Vaticano: LEV 2002) 23–25.
- Lasconi, T., *Tajemnicza mowa ciała. Seksualność: wezwanie, spotkanie, dar* (tł. A. Lis; Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2000).
- Lubowicki, K., *Kontekst teologiczny synodalnych dyskusji o małżeństwie i rodzinie* (Wrocław: Wydawnictwo PWT 2020).
- Nowak, A.J., *Doświadczyc Boga w ciele* (Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1994).
- Quay, P.M., *Chrześcijańskie znaczenie ludzkiej seksualności* (tł. A. & S. Grzelakowie; Warszawa: IW Pax 1996).
- Raineri, O. (oprac.), „L’Effigie di Maria Patto di Misericordia. Note per un *Mariale Aethiopicum*”, *Ephemerides liturgicae* 103 (1989) 92–109.
- Rocchetta, C., *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano* (Bologna: EDB 1996).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Świeżawski, S., *Przebłyśki nadchodzącej epoki* (Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1998).
- Wojtyła, K., „Nauka encykliki *Humanae vitae* o miłości”, *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 341–356. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.2713>.
- Wojtyła, K., „Antropologia encykliki *Humanae vitae*”, *Analecta Cracoviensia* 10 (1978) 9–27. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.2943>.
- Wojtyła, K., „Miłość jest moralnym fundamentem małżeństwa”, *Teksty poznańskie* (red. M. Jędraszewski; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1997) 45–56.

Znaczenie słowa *geniusz* w wyrażeniu *geniusz kobiety/kobięcy* w czterech tekstach Jana Pawła II

The Meaning of the Word “genius” in the Expression “feminine genius” in Four Texts of John Paul II

MARZENA JADWIGA MAKUCHOWSKA 

Uniwersytet Opolski, mmak@uni.opole.pl

Streszczenie: Artykuł analizuje znaczenie słowa *geniusz* w wyrażeniu *geniusz kobiety/kobięcy*, które wprowadził papież Jan Paweł II do dyskursu Kościoła katolickiego na temat płci. Badania pokazują, że to nowe użycie słowa *geniusz* bazuje na jego już istniejących znaczeniach, ale nie jest z nimi tożsame. Znaczenie rozumiane jest szeroko – jako zespół sądów o różnym statusie, mający charakter podmiotowy (związany z czyjąś koncepcją) i dyskursowy (włączony w „porządek” danego dyskursu, w tym wypadku – dyskursu katolickiego). W warstwie opisowej *geniusz (kobięcy/kobięcy)* oznacza esencjalistycznie i komplementarnie pojętą istotę płci, ale bardzo ważne jest także wysoce pozytywne nacechowanie słowa, które konotuje (a zarazem komunikuje) informację o byciu wyjątkowym, nadzwyczajnym, wyróżnionym przez fakt przynależności do swej płci, przy czym jest to komunikat zaadresowany głównie do kobiet.

Słowa kluczowe: *geniusz kobiety*, dyskurs katolicki, Jan Paweł II, teologia feministyczna

Abstract: The article analyses the meaning of the word *genius* in the expression *feminine genius*, which was introduced into the Catholic Church's discourse on gender by Pope John Paul II. The author shows that this new use of the word *genius* is based on its already existing meanings, but is not identical with them. The new sense is understood broadly as a set of judgments of different status, having both a subjective character (connected with someone's concept) and a discourse character (included in the “order” of a given discourse, in this case the Catholic discourse). In the descriptive layer, *genius (feminine/feminine)* signifies the (essentialist and complementary) essence of gender, but also very important is the highly positive meaning of the word, which connotes (and at the same time communicates) information about being exceptional, extraordinary, distinguished by the fact of belonging to one's gender, and it is a message addressed mainly to women.

Keywords: *feminine genius*, Catholic discourse, John Paul II, feminist theology

Wymienione w tytule wyrażenie funkcjonuje we współczesnym dyskursie Kościoła katolickiego, a ściślej w tym jego nurcie, który wiąże się z refleksją nad płcią, jej istotą, charakterystyką, relacjami między płcią żeńską i płcią męską *etc.* Refleksja ta stanowi reakcję na postulaty tzw. teologii feministycznej, rozwijającej się w XX wieku, szczególnie intensywnie w jego drugiej połowie¹; jest też wyrazem uczestnictwa Kościoła w dialogu czy może raczej polemice z tzw. dyskursami genderowymi

¹ Zob. np. Adamiak, „O co chodzi”, 68–77; Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami*, 9, 18; Dormus, „Feministyczny nurt”, 54; Gomola, „Osiągnięcia i słabości”, 13–24; Petry Mroczkowska,

i queerowymi, które głoszą koncepcje płci niemieszczące się w tradycyjnym nauczaniu Kościoła. Z jednej więc strony dokonuje się w nim redefinicji kobiecości i męskości, koniecznych wobec oskarżeń o patriarchalizm, androcentryzm i mizoginizm w teologii katolickiej i w Kościele (a przez to w całokształcie życia społecznego), z drugiej natomiast broni się tradycyjnych sposobów pojmowania płci, zagrożonych (jak się uważa) przez ujęcia, które widzą w niej fenomen nieoczywisty, płynny, w różnym stopniu uwarunkowany kulturowo².

Wprowadzenie pojęcia *geniusz kobiet/kobięcy* do współczesnego języka teologicznego przypisuje się papieżowi Janowi Pawłowi II³, który po raz pierwszy miał go użyć w zakończeniu przemówienia do łódzkich włóknianek w „Unionteksie” podczas III pielgrzymki do Ojczyzny w 1987 roku. Wtedy trzy razy padło wyrażenie z określeniem przymiotnikowym (*geniusz kobięcy*) i jeden raz z przydawką dopełniaczową (*geniusz kobiet*). Rok później w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* papież dał wykładnię tego pojęcia, choć posłużył się nim tylko dwa razy w zakończeniu (*geniusz kobiet* i *geniusz kobięcy*). Obecnie terminu tego używa papież Franciszek, wszedł on także w szerszy obieg, co widać choćby w tytułach wielu pozycji wydawniczych (polskich i tłumaczeń), np.: s. Giovanna della Croce, *Geniusz kobięcy*, ks. Henryk Misztal, *Geniusz kobiety*, ks. Marek Chmielewski, „Odkryć «geniusz kobiety»”, ks. Marek Dziewiecki, „Geniusz kobiety”, ks. Andrzej Zwoliński, „Geniusz kobiety”; o *godności i geniuszu kobiety* głosi się też kazania⁴.

Później, przez analogię, pojawiło się (przynajmniej w polszczyźnie) wyrażenie *geniusz mężczyzny*. Pod hasłem „Geniusz mężczyzny. Geniusz kobiety” zwołano konferencję⁵, Paweł i Marzena Zakrzewscy wydali tom zbiorowy zatytułowany *Geniusz mężczyzny* (20 artykułów o roli syna, ojca i dziadka), na portalu Opoki znajdziemy wywiad z ks. Markiem Dziewieckim pt. *Geniusz mężczyzny i dorastanie do kapłaństwa*⁶, na temat „Geniusz mężczyzny, geniusz kobiety” odbyły się rekolekcje⁷ etc., etc.

Oba wyrażenia stały się zatem terminami, wokół których krystalizują się katolickie⁸ koncepcje płci, choć więcej uwagi poświęca się kobiecie. Moja analiza także dotyczy przede wszystkim wyrażenia *geniusz kobiety/kobięcy*, tylko ono bowiem

Feminizm – antyfeminizm, 189–223; Radzik, *Kościół kobiet*, 237–301. Dziękuję (anonimowemu) recenzentowi za uwagi dotyczące tego i kilku innych miejsc mojego artykułu.

2 Zob. np. Buczkowski, *Spółeczne tworzenie*, 1–344; Jackson, „Gender a seksualność”, 11–31; Kimmel, *Spółeczność genderowe*, 1–550.

3 Chmielewski, „Odkryć «geniusz kobiety»”, 45.

4 Zob. np. kazanie ks. Dawida Pietrasa: <http://pietrasdawid.pl/kazania-konferencje/pisane/rodzina-i-malzenstwo/o-godnosci-i-geniuszu-kobiety> (dostęp 12.01.2021).

5 12 maja 2017 roku w Białymstoku: <https://archibial.pl/wiadomosci/1572-konferencja-pt-geniusz-mezczyzny-geniusz-kobiety/> (dostęp 12.01.2021).

6 https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/geniusz_mascul.html (dostęp 12.01.2021).

7 <https://www.siedlce.oaza.pl/galeria/2013/geniusz-kobiety-geniusz-mezczyzny> (dostęp 13.01.2021).

8 W samych tekstach stosuje się jednak określenia odwołujące się do szerszej kategorii, jaką jest chrześcijaństwo, jak w przykładzie z *Mulieris dignitatem*: „Godność kobiety i jej powołanie – odwieczny temat refleksji ludzkiej i chrześcijańskiej [wyróżnienie autora]” (nr 1).

pojawia się w uwzględnionych przeze mnie dokumentach, choć najprawdopodobniej słowo *geniusz* w związku *geniusz mężczyzny* ma to samo znaczenie.

1. Cel pracy i założenia metodologiczne

Zadanie, które sobie postawiłam, nie polega na tym, by ustalić, co składa się na geniusz kobiety w nauczaniu Kościoła katolickiego – czynią to przede wszystkim teolodzy, którzy interpretują stosowne teksty (zwłaszcza Jana Pawła II) i upowszechniają zawarte w nich przesłanie⁹. Zainteresowało mnie samo słowo *geniusz* i jego znaczenie w tym użyciu, tj. w tych właśnie wyrażeniach i w tym dyskursie, gdyż jest to znaczenie specyficzne, różne od istniejących już znaczeń, ale z nimi skorelowane i z nich czerpiące.

W swej próbie opisu treści znaczeniowych *geniuszu* wychodzę z założenia, że poznawcza wartość słowa nie jest czymś istniejącym obiektywnie, lecz ma charakter podmiotowy, ujawnia czyjąś „przestrzeń mentalną”, kształtuje się też w kontekście społecznym, w jakim jest ono używane¹⁰. Uwzględniam więc fakt, że rozpatrywany tu *geniusz* stanowi element (czyjejs) koncepcji teologicznej, która wiąże się z określoną racjonalnością, postawą epistemiczną, wizją świata, motywacjami i celami, a która jest zarazem pewną odpowiedzią na inne koncepcje (inny punkt widzenia, odmienne cele *etc.*). W tej perspektywie znaczenie jest więc nieodłączne od przekonań użytkowników, ich intencji, konkretnej sytuacji społecznej *etc.* Tak na znaczenie patrzy też Wojciech Chlebda¹¹, proponując dla definiowania pojęć „ramkę pragmatyczną” o dziewięciu składnikach: [kto – gdzie – kiedy – o czym – w jakim celu – w jaki sposób – zwraca się do kogo – z jakich przyczyn – z jakim skutkiem]. Wcześniej Stanisław Gajda¹² zwrócił uwagę, że pojęcia (terminy) mogą być złożoną strukturą sądów, w takim razie mogą być to sądy o różnym statusie, zarówno poznawczym, jak i aksjologicznym, a przez to i normatywnym (z uznania wartości płynnie imperatyw ich realizacji). Takie ujęcie znaczenia obejmuje więc także sądy tradycyjnie zwane konotacjami oraz sądy metafazykowe – o przynależności pojęcia do określonego dyskursu, co dla jednych będzie „gwarantem” prawdziwości jego treści (jako nauczania papieża, teologów, księży), a dla innych – asumptem do polemik lub też powodem do odrzucenia.

⁹ Zob. Chmielewski, „Medytacyjny wymiar”, 283–293; Chmielewski, „Odkryć «geniusz kobiety»”, 45–59; Ozorowski, „Geniusz kobiety”, 14–22; Zwoliński, „Geniusz kobiety”, 45–58, *passim*.

¹⁰ Zob. Fillmore, „Frames”, 222–254; Taylor, *Gramatyka*, 240–241; Langacker, *Wykłady*, 1–186; Langacker, *Gramatyka*, 422–450; Lakoff, *Kobiety*, 1–620; Szczepankowska, „Poznawczy i narracyjno-dyskursywny nurt”, 51–67.

¹¹ Chlebda, „W stronę”, 324.

¹² Gajda, *Wprowadzenie*, 16–27.

W niniejszej pracy umieszczam więc rozpatrywane pojęcie na szerokim tle kontekstualnym, zaczynając – już we wstępie – od informacji, że chodzi o (oficjalny) dyskurs Kościoła katolickiego w naszych czasach, wywołany i toczący się głównie jako odpowiedź z jednej strony na oczekiwania społeczne, a z drugiej – na koncepcje stanowiące wyzwanie dla jego nauczania o płci. Zamierzonym przez nadawcę skutkiem ma być przyjęcie proponowanego stanowiska przez jak największą rzeszę odbiorców, nie tylko katolików; najpewniej chodzi także o wizerunek Kościoła, utrzymanie wyznawców czy – w tym wypadku przede wszystkim – wyznawczyń (kobiety stanowią połowę ponadmiliardowej społeczności chrześcijan; wiele z tych najbardziej zainteresowanych zmianami porzuciło katolicyzm, nie doczekawszy się satysfakcjonującej reakcji na swe postulaty¹³). Nie można też nie zauważyć, że zmiana stosunku do kobiet wynika ze szczerego rozpoznania treści teologicznych, wcześniej zaprzepaszcanych w patriarchalnych, mizoginicznych wykładniach¹⁴.

Mając w polu uwagi ten szeroki kontekst, z kilku tekstów doktrynalnych Jana Pawła II staram się zatem odtworzyć (szeroko rozumiane) treści słowa *geniusz* w wyrażeniu *geniusz kobiety/kobięcy*, odczytując sądy wyrażone bezpośrednio, a także na różne sposoby implicytne (np. przez nacechowanie aksjologiczne i stylistyczne użytych środków, przez środki synonimiczne *etc.*). Interesuje mnie też stosunek rozpatrywanego pojęcia do tych, które już funkcjonują pod tym samym szyldem (ciągami głosek/liter) *geniusz*, nowy termin teologiczny wykorzystuje bowiem znaczenia istniejące w języku (nawet w wielu językach, zob. zestawienie poniżej), ale nie jest tożsamy z żadnym z nich. Jan Paweł II wprowadził to pojęcie do istniejącej już domeny wiedzy – by odwołać się do koncepcji Ronalda Langacker'a i Johna R. Taylora – dodając kolejny węzeł w sieci pojęć oraz nową ścieżkę dostępu do niej.

2. Baza materiałowa

Podstawowym materiałem, z którego wyciągam wnioski o semantyce analizowanego słowa, są cztery wypowiedzi doktrynalne Jana Pawła II: (1) list apostolski *Mulieris dignitatem* z 1988 roku, (2) *List do kobiet* z 1995, roku napisany w związku z ONZ-owską konferencją kobiet w Pekinie (6 razy pojawia się tam *geniusz kobiety/kobięcy*), (3) posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* z 1996 roku (2 razy *geniusz kobięcy*) oraz (4) list apostolski *Divini Amoris Scientia* z 1997 roku, wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus doktorem Kościoła (1 raz *geniusz kobięcy*).

¹³ Zob. np. Radzik, *Kościół kobiet*, 237–301.

¹⁴ Za to uzupełnienie dziękuję drugiemu recenzentowi mojego artykułu. Por. też: Dormus, „Feministyczny nurt”, 50–53.

Ponieważ są to dokumenty Kościoła powszechnego, przeznaczone dla całego, wielonarodowego świata katolickiego, Stolica Apostolska (na swoim portalu www.vatican.va) upowszechnia je w wielu językach narodowych oraz po łacinie; w dwóch wypadkach (dokument 1 i 2) brak polskiej wersji językowej, korzystałam więc z tłumaczeń podanych przez polskie portale katolickie. W różnych wersjach językowych w tych samych miejscach tekstu pojawiają się następujące wyrażenia:

polски	„geniusz” kobiety	„geniusz” kobiecy
łacina	„ingenium” mulieris	„ingenium” muliebris
angielski	“genius” which belongs to women	the feminina “genius”
francuski	«génie» de la femme	«génie» féminin
hiszpański	“genio” de la mujer	“genio” femenino
niemiecki	„genius“ der Frau	der weibliche „Geist“
portugalski	“gênio” da mulher	“gênio” feminino
włoski	“genio” della donna	“genio” femminile

Pojęcie to wprowadzone więc zostało do wielu współczesnych języków świata, co znaczy, że słowo *geniusz* już w nich funkcjonuje i to nowe znaczenie może do nich nawiązać. Za sygnał komunikujący właśnie to nowe zastosowanie, bazujące na istniejących słowach, jednak z nimi nietożsame, uznać można – jak sądzę – użyte we wszystkich wersjach językowych graficzne operatory dystansu (cudzysłów).

Moją analizę przeprowadzam na gruncie polszczyzny, interesuje mnie bowiem pytanie, jakie sensy *geniusz (kobiety/kobiecy)* wnoszą do polskiej przestrzeni dyskursywnej, do polskich dialogów i polemik. Warto jednak odnotować ten znak intelektualnej językowo-kulturowej wspólnoty Europy i świata, której członkiem był sam Jan Paweł II, używający owego terminu. Myślę, iż papież z jednej strony ze wspólnoty tej korzystał, a z drugiej – dążył do jej wzmocnienia, spajając ją za pomocą tych samych idei i tych samych (na ile to możliwe) pojęć.

3. ‘Istota, charakter płci’

Katolicki dyskurs religijny konstruuje esencjalistyczne definicje kobiecości i męskości, przypisując obu płciom określone, stabilne charakterystyki jako wynikające z uwarunkowań biologicznych, a właściwie z woli Stwórcy. Uważa się, iż każda z płci ma sobie właściwą naturę psychofizyczną, czyli pewien zespół cech i potrzeb predestynujących do pełnienia określonych ról. Istnieją zatem *typowe* cechy kobiece, składające się na *geniusz kobiecy*, por.: „Nade wszystko Teresa jest kobietą,

która w Ewangelii potrafiła odnaleźć ukryte bogactwa, okazując przy tym typową dla **geniuszu kobiecego**¹⁵ konkretność oraz umiejętność odpowiedzenia na nie językiem życia i mądrości” (DAS 11).

Charakterystyka płci i typowy zestaw cech każdej z nich wpisane są w strukturę rzeczywistości, w stwórczy i zbawczy plan Boga. Teologiczna refleksja Kościoła (interpretacja Objawienia, fenomenologiczny opis rzeczywistości i ludzkiego doświadczenia) zmierza do tego, by wskazać, co konkretnie, jakie cechy składają się na kobiecość i męskość, jakie zadania przypadają kobiecie i mężczyźnie, jak (i gdzie) mogą (powinni) się oni realizować we współczesnym świecie¹⁶.

Pojęcie *geniusz (kobiety/mężczyzny)* jest więc językowym znakiem tak pojętej tożsamości płciowej, osadzonej w kategoriach ontycznych, a nie konstruktywistycznych: płeć należy do rzeczywistości bytowej, *jest* pewnym zespołem cech, nie zaś *staje się* w procesie kulturowym czy też w wyniku wyboru jednostki. *Geniusz* oznacza więc istotę płci, to, co typowo kobiece, i to, co typowo męskie, co istnieje i winno się spełnić w każdym konkretnym człowieku.

Taki sens słowa *geniusz* nawiązuje do znaczeń, które odnotowuje PSWP: *genius norbi* ‘duch choroby’, czyli jej ‘istota, charakter’ (to, na czym ona polega), a także *genius saeculi* ‘duch wieku, klimat, charakter czasów’ oraz *genius loci*, które odnosi się do jakiejś (niezwykłej, wyjątkowej) cechy miejsca.

4. ‘Dar od Boga’

W katolickiej koncepcji płci jej pochodzenie od Boga należy do porządku tegoż (religijnego) dyskursu, jest więc czymś naturalnym i spodziewanym. Warto jednak zauważyć, iż słowo *geniusz* także poza tą konkretną koncepcją otwiera w domenę wiedzy – gdy ową domenę pojmiemy bardzo szeroko, jako rozbudowaną strukturę wiedzy człowieka wykształconego – ścieżki dostępu do różnorodnych obecnych w kulturze znaczeń, które łączyły jego pochodzenie z siłami zewnętrznymi. Etymologicznie – o czym informują stosowne słowniki¹⁷ – *geniusz* wywodzi się od łac. *genius*, który w starożytnym Rzymie oznaczał bóstwo opiekuńcze każdego człowieka (ściślej – każdego mężczyzny, kobiety miały swoje junony¹⁸), rodzące się razem z nim i obdarzające go określoną osobowością, a zwłaszcza zdolnościami twórczymi¹⁹.

¹⁵ Wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od autorki.

¹⁶ Zob. Chmielewski, „Medytacyjny wymiar”, 283–293; Chmielewski, „Dojrzeć «geniusz kobiety»”, 45–59, *passim*; Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, 1–252.

¹⁷ Grimal, *Słownik mitologii*, 111; Zamarovský, *Encyklopedia mitologii*, 161.

¹⁸ Grimal, *Słownik mitologii*, 161.

¹⁹ Istnieniu takiego wierzenia zaprzecza Andrzej Bańkowski w *Etymologicznym słowniku* (418–419), uznając je za wymyślone przez *pseudouczonych*. Jednak faktem pozostaje, że w czasach nowożytnych to

Wiele filozoficznych ujęć geniuszu – jako charakteru, a także zdolności (artyzmu, charyzmy) – podejmując niejako archetypowe, mityczne wątki transcendentnej genezy sił sprawczych zarówno ludzi, jak i zjawisk oraz rzeczy (por. *mana*, strg. *daimon*²⁰), również przypisywało im pochodzenie od zewnętrznego źródła (zarówno pozytywnego – Boga, jak i negatywnego – Szatana, złych demonów, a także rozumianego niemetafizycznie – jako przyroda, jak u Immanuela Kanta²¹). Pojęcie *geniuszu* wielorakimi ścieżkami prowadzi więc do bardzo głęboko zakorzenionych przeświadczeń o tym, że jest on czymś danym, a nie wytworzonym przez człowieka, czymś, co ludzie przyjmują i co mogą rozwinąć, ale co nie jest od początku ich dziełem, rozporządzalną własnością. Poświadcza to sam język, w tym kolokacje takie, jak: *obdarzony geniuszem; to jest dziełem jego geniuszu; miał geniusz muzyczny, naukowy etc.*, które ujmują ten fenomen jako odrębny byt, coś, co jest w człowieku, ale nie jest nim samym.

Również w tym aspekcie *geniusz* w nowym użyciu bazuje na sensach, które są już związane z tym słowem. Tym łatwiej więc może ono przekonywać, że płęć wynika z aktu stworzenia. Taką koncepcję *geniuszu płci* wspierają kontekstowe bliskoznaczniki, jak *charyzmat, powołanie (kobiety, mężczyzny)*, oraz wyrażenie *być wezwany*, które w języku religijnym jednoznacznie wskazują na inicjatywę Boga. Pojęcia te mają również wymiar aksjonormatywny (będzie więc o nich jeszcze mowa poniżej).

5. 'Ideal' – pozytywne wartościowanie płci

Wyrazistym składnikiem struktury znaczeniowej *geniuszu kobiety* (i *mężczyzny*) jest pozytywne nacechowanie aksjologiczne tych pojęć. W dokumentach wymienia się same pozytywne atrybuty kobiety, ponieważ nie chodzi o opis rzeczywistości empirycznej, lecz o kreowanie wzorców (o genezie transcendentnej). Jak tłumaczy Jan Paweł II (w *MD*), Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę na własne podobieństwo; rodzaj ludzki, który bierze początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, wieńczy całe dzieło stworzenia; natura ludzka, a więc natura kobiety i mężczyzny, jest darem Stwórcy. Dodatkowo wartościowanie kobiecości i męskości – dwóch postaci człowieczeństwa – wynika więc z podstawowych założeń antropologii chrześcijańskiej.

Konstruowanie ideału płci dokonuje się w trybie afirmatywnym, co widać przede wszystkim w odniesieniu do kobiet. Przypisywane im właściwości są zaletami, ranga kobiecych zdolności i ról jest wysoka, a dyrektywą stylistyczną mówienia o tym

(być może fałszywe) przekonanie się upowszechniło (o czym świadczą dwa pozostałe słowniki etymologiczne).

²⁰ Zob. np. van der Leeuw, *Fenomenologia*, 1–672.

²¹ Zob. Woszczyńska, „Koncepcja geniusza”, 65–72.

jest wybór środków o dodatnim nacechowaniu aksjologiczno-emotywnym, a nawet zabarwionych patosem, wzniosłością. Poniżej kilka przykładów:

Okrzyk pierwszego mężczyzny w biblijnym opisie na widok stworzonej kobiety jest okrzykiem podziwu i zachwytu, który przechodzi w całe dzieje człowieka na ziemi (MD 10)

W tak pojętym powołaniu to, co jest osobowo kobiece, osiąga nową miarę: jest to miara owych „wielkich spraw Bożych”, których kobieta staje się żywym podmiotem, a zarazem niezastąpionym świadkiem (MD 16).

[...] macierzyństwo w sensie osobowo-etycznym oznacza bardzo doniosłą twórczość kobiety, od której w zasadniczej mierze zależy samo człowieczeństwo nowego człowieka (MD 19).

[...] „niewiasta dzielna” (por. Prz 31,10) staje się niezastąpionym oparciem i źródłem duchowej siły dla innych, którzy odczuwają w niej wielkie energie duchowe. Takim właśnie „dzielnym niewiastom” zawdzięczają wiele ich rodziny, a niejednokrotnie całe narody (MD 30).

Dziękujemy ci, kobieto-córko i kobieto-siostro, która wnosisz w dom rodzinny, a następnie w całe życie społeczne bogactwo twej wrażliwości, intuicji, ofiarności i stałości (*List do kobiet 2*).

Eksplicytnemu stwierdzeniu wysokiej wartości kobiecych cech towarzyszy, jak widać, ich szczególne intensyfikowanie (*okrzyk podziwu i zachwytu, bardzo doniosła twórczość, niezastąpione oparcie, żywy i doniosły udział, najwyższe powołanie etc.*). W *Mulieris dignitatem* tytułowe pojęcie *godności* związane jest z kobietą około 15 razy (*godność kobiety, powołanie i godność kobiety, podmiotowość i godność kobiety*), w tym także z użyciem dodatkowych środków intensyfikacji (*głębia godności kobiety, niezwykła godność niewiasty etc.*). Wielokrotnie pojawia się też pojęcie bogactwa (*bogactwo kobiecej osobowości, bogactwo kobiety jest ogromne, bogactwo kobiecości to dar i wyraz podobieństwa Bożego*). Szczególną strategią nobilitacji kobiecości jest kreowanie na jej wzorzec Maryi.

Podobna dyrektywa dotyczy mężczyzny, który co prawda w dokumentach poświęconych kobietom nie zajmuje pozycji centralnej, niemniej konsekwentnie orzeka się o nim, że ma udział w tej samej dla obu płci, danej i wyróżnionej przez Boga kondycji ludzkiej (w tekście MD zwraca uwagę prawie każdorazowe wystąpienie słowa *mężczyzna* we współrzędnej konstrukcji szeregowej, jak koniunkcja *mężczyzna i kobieta* lub wyrażenie *zarówno kobieta, jak i mężczyzna* lub *kobieta na równi z mężczyzną*, co jednak służyć ma przede wszystkim rewaloryzacji kobiety).

W takim kontekście słowo *geniusz* podkreśla więc pozytywną wartość kobiecości (i męskości), wnosi nie tylko treść opisową: *‘to, co typowo kobiece’* (*‘to, co typowo męskie’*), ale także informację aksjologiczną, że każda z płci jest jednakowo dobra, jednakowo obficie wyposażona w cechy w najwyższym stopniu pożądane i cenne.

Jego użycie w dyskursie religijnym niewątpliwie czerpie z dodatniej aury konotacyjnej, jaką wyraz ten ma w języku ogólnym, w swych najbardziej rozpowszechnionych znaczeniach, a mianowicie: (1) ‘najwyższy stopień zdolności umysłowych człowieka, wyjątkowe uzdolnienia w jakimś kierunku, wielki talent’²² i (2) ‘osoba wyposażona w najwyższe uzdolnienia, predyspozycje, możliwości, sprawiające, że jest ona zdolna osiągać nadzwyczajnie wysokie efekty w swej działalności’²³. W obu tych wypadkach prymarnie *geniusz* ma wartość opisową, sądzymy jednak, że dobrze jest posiadać *geniusz* i być *geniuszem*, cenimy wielkie osiągnięcia naukowe i twórcze, wyróżniamy i nagradzamy genialnych ludzi – wszystko to wiąże z tym pojęciem konotacje wysoce dodatnie²⁴.

Wyraźnie pozytywny wydzźwięk *geniuszu* ma szczególną rolę do spełnienia wobec kobiet. Można w tym upatrywać gestu podniesienia statusu kobiecości, która w historii była źródłem społecznej degradacji, upodrzędzenia, wyzysku *etc.* Ta rewaloryzacja ma także zapobiec szukaniu przez kobiety wyjścia z krzywdzącej sytuacji przez ucieczkę od własnej natury (*zatrącenie i wypaczenie swego bogactwa, przyswojenie męskich atrybutów*, o czym mówi MD 10).

6. ‘Originalność’

W języku ogólnym w rozumieniu słowa *geniusz* ważnym składnikiem jest superlatywizacja – *geniusz* to najwyższy stopień zdolności umysłowych, *geniuszem* jest osoba uzdolniona w najwyższym stopniu. W zgodzie z takim rozumieniem słowo to pozostaje np. w tytułach książek spoza dyskursu religijnego: *Geniusz kobiet. Historie kobiet, które zmieniły świat nauki* (Piergiorgio Odifreddi) czy *Pasja & geniusz. Kobiety, które zasłużyły na Nagrodę Nobla* (Tomasz Pospieszny), prezentują bowiem sylwetki wybitnych przedstawicielek świata nauki i techniki, w tym m.in. Marii Skłodowskiej-Curie, astronautki Judith Resnik czy chińskiej farmaceutki i noblistki w dziedzinie medycyny Tu Youyou. O ile jednak w tych publikacjach *geniusz* oznacza wyjątkowe – na tle wszystkich innych ludzi – zdolności intelektualne bohaterek, za które dostaje się Nagrodę Nobla, miejsce w pamięci ludzkości *etc.*, o tyle w znaczeniu teologicznym semantyczny składnik ‘najwyższy stopień zdolności, wyjątkowe uzdolnienia’ nie może stanowić komponentu pojęcia *geniusz*, ponieważ superlatywizacja presuponuje elektywność – wybór najlepszego egzemplarza ze zbioru, a w tym wypadku słowo *geniusz* odnosi się do każdego elementu zbioru – zarówno do (każdej) kobiety, jak i (każdego) mężczyzny, w sytuacji zaś, gdy każdy jest wyjątkowy, nikt

²² Za: USJP.

²³ Za: PSWP.

²⁴ Puzynina, *Język wartości*, 119.

nie jest wyjątkowy. Okazuje się jednak, że w wypadku *geniuszu kobiety* (i *mężczyzny*) na „wyjątkowość”, „oryginalność” kreuje się różnice między płciami.

W nauczaniu Kościoła katolickiego bowiem niezbywalnym elementem definiowania płci jest twierdzenie o ich istotowej odmienności, por. np.: „[...] kobieta została zawierzona mężczyźnie w **swojej kobiecej odmienności** [...]” (MD 14).

Kobieta i mężczyzna różnią się od siebie, przy czym są to różnice tego rodzaju, że obie płcie uzupełniają się wzajemnie na zasadzie komplementarności. Odrzuca się porównywanie, aby zerwać z wielowiekową tradycją definiowania kobiet w odniesieniu do mężczyzn²⁵. Nie chodzi tu również o stwierdzenia empiryczne, jak np. w psychologicznych badaniach nad różnicami płci, w których przeprowadza się porównania na podstawie tych samych parametrów oraz umieszcza kobiety i mężczyzn w różnych miejscach skali (np. sprawności motorycznej czy agresji²⁶), a co można interpretować jako bycie w czymś lepszym lub gorszym. W wypadku teologicznego znaczenia *geniuszu kobiety* i *geniuszu mężczyzny* przypisuje się atrybuty odrębne (rozłączne), ale jednakowo dobre.

Środkami, które współuczestniczą w przedstawianiu koncepcji płci, a zarazem współtworzą narrację ujawniającą poznawczy sens analizowanego tu *geniuszu*, są określenia *szczególny* oraz *oryginalność*, np.:

[...] **szczególną** wrażliwość, jaka stanowi cechę charakterystyczną jej kobiecości (MD 16).

Moralna siła kobiety, jej duchowa moc, wiąże się ze świadomością, że Bóg w jakiś **szczególny** sposób zawiera jej człowieka. [...] to zawierzenie odnosi się w sposób **szczególny** do kobiety – właśnie ze względu na jej kobiecość – i w sposób **szczególny** stanowi też o jej powołaniu (MD 30).

[...] orędzie biblijne i ewangeliczne strzeże prawdy o „jedności dwojga”, czyli o tej godności i o tym powołaniu, jakie wynikają ze swoistej odmienności i „**oryginalności**” osobowej mężczyzny i kobiety (MD 10).

[...] kobieta nie może dążyć do tego, by – wbrew swojej kobiecej „**oryginalności**” – przyswajać sobie męskie atrybuty (MD 10).

[...] jest to odkrycie całego tego bogactwa, całego osobowego zasobu kobiecości, całej odwiecznej **oryginalności** „niewiasty” takiej, jaką Bóg chciał [...] (MD 11).

Równocześnie zaś Chrystus uwydatnił całą tę **oryginalność**, która ją odróżnia od mężczyzny, całe bogactwo, jakim została obdarzona w tajemnicy Stworzenia (MD 25).

²⁵ Stwierdzenie takie dotyczy oficjalnej nauki Kościoła katolickiego (nauczania papieskiego), a nie tego, co mówią poszczególni duchowni. Na przykład wypowiedź ks. Marka Dziewieckiego przeczy tej zasadzie, por. „Oczywiście mężczyźni mają też swój geniusz. Potrafią być silniejsi psychicznie (kobieta zmienną jest...), skupiać się na istocie rzeczy. Są z reguły lepszymi organizatorami, a najważniejsze jest to, że potrafią kochać dojrzałą miłością nawet w sytuacjach skrajnie trudnych (por. przypowieść o mądrze kochającym ojcu i marnotrawnym synu), podczas gdy kobiety mają wtedy tendencję, by poddawać się emocjom i kierować nastrojem chwili” (Dziewiecki, „Geniusz mężczyzny”).

²⁶ Zob. np. Wojciszke, „Psychologiczne różnice”, 13–18.

Nie sposób przeoczyć, iż zastosowanie pojęć *szczegółność* i *oryginalność* do wyrażenia różnicy między płciami wiąże się z pewną modyfikacją znaczeniową w stosunku do utartych sposobów rozumienia tych określeń (co zresztą odczuwa sam nadawca, który kilkakrotnie stosuje cudzysłów). Coś jest oryginalne na tle tego, co powszechne, przeciętne, a miarę powszechności, przeciętności tworzy dostatecznie wielka liczba obiektów. Tymczasem w interesującym nas użyciu chodzi tylko o dwa elementy, z których oba opisuje się jako ‘wyróżniające się, wyjątkowe’ wyłącznie względem siebie, na swym własnym tle, co jest nielogiczne.

Nie chodzi więc tylko o stwierdzenie inności (odrębności) obu płci, ale o wyraziście podkreślenie tego stwierdzenia, potrzebne (z punktu widzenia nadawcy) w związku z tym, że w innych dyskursach odmiennosc płci na różne sposoby się kwestionuje. Dzięki przeniesieniu pozytywnej aury konotacyjnej – w tym nowym użyciu (i w tym dyskursie) – *oryginalność*, tak jak *geniusz*, jest jednocześnie środkiem służącym uwydatnieniu wysoce pozytywnego waloryzowania – zarówno samej różnicy między płciami, jak i swoistości każdej z nich. Użycie tych wyrazów aktualizuje znaczenia mówiące każdej kobiecie i każdemu mężczyźnie (nieważne, że wbrew logice), że są wyjątkowi, nadzwyczajni, co jest komunikatem przyjemnym (ludzką potrzebę uznania, prestiżu potwierdza nauka, por. choćby teorię potrzeb *Abrahama Masłowa*; można też wskazać na stosowanie haseł reklamowych typu: „Bo każda z nas jest wyjątkowa”).

Pozytywną aurę konotacyjną *oryginalność* (a dzięki niej i *geniusz*) najpewniej czerpie też ze znaczenia oryginalności jako bycia czymś autentycznym, prawdziwym, niebycia czymś wtórnym, przeróbką, kopią²⁷. W omawianym zastosowaniu słowo to więc zdaje się dodatkowo sugerować pochodzenie kobiecości (i męskości) wprost z pierwotnego, transcendentnego Źródła (por. ang. *origin* ‘źródło, rodowód, pochodzenie’), byłoby zatem (kolejnym) środkiem uczestniczącym w wyrażaniu teologicznej koncepcji przyrodzonej natury płci, a nie kulturowej czy wybieranej sobie przez człowieka, ale też – jak można się domyślać – sposobem wyrażania sądu o niewtórności kobiety względem mężczyzny, ważnego z tej racji, że w nauczaniu Kościoła obecny był wątek jej gorszości²⁸. Mówiąc więc o *oryginalności osobowej kobiety i mężczyzny* (por. *MD 10*), Jan Paweł II przekazuje myśl o (genetycznie i ontycznie) równorzędnym statusie obu płci, z których każda pochodzi wprost od Stwórcy, a nie jedna od drugiej.

Geniusz jest więc środkiem, którego zadaniem jest jednoczesne wyrażanie dwóch typów sądów: (1) ontologicznego – dla stwierdzenia i uwypuklenia faktu istnienia przyrodzonej natury kobiety i mężczyzny (a zarazem różnicy między nimi), oraz (2) aksjologicznego – o jednakowej oraz wysokiej wartości atrybutów (cech, ról *etc.*) kobiecości i męskości.

²⁷ Zob. słowniki języka polskiego, np. *SJP*.

²⁸ Por. np. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami*, 54, 57; Dormus, „Feministyczny nurt”, 50.

7. 'Powołanie, charyzmat, misja, porządek' – element normatywny

Podtytuł listu *Mulieris dignitatem* głosi, iż jest on o *godności i powołaniu kobiety*, a koniunkcja *godność i powołanie* pojawia się tam kilkanaście razy; *powołanie* oraz: *posłannictwo, wezwanie, charyzmat, misja, porządek* są też obecne w innych dokumentach. W religijnym typie dyskursu słowa te służą potwierdzeniu transcendentnej natury płci (o czym wspomniałam powyżej), ale jednocześnie mówią o obowiązku, polegającym na tym, by – po pierwsze – (istniejące obiektywnie) cechy własnej płci w sobie *odkryć (odnaleźć)*, a po drugie – zrealizować w toku swego życia (rodzinnego, zawodowego, duchowego *etc.*) dany w nich potencjał, por.:

Rozważając biblijną tajemnicę „niewiasty”, Kościół modli się, by wszystkie kobiety **odnalazły** w tej tajemnicy siebie i swoje „najwyższe powołanie” (MD 31).

W „jedności dwojga” mężczyzna i kobieta są od „początku” **wezvani** nie tylko do tego, aby bytować „obok” siebie czy nawet „razem z sobą”, ale są też **wezvani** do tego, aby bytować wzajemnie „jedno dla drugiego”. Ewangelia odsłania i pozwala zrozumieć ten właśnie osobowy porządek ludzkiego bytowania. Pomaga ona każdej kobiecie i każdemu mężczyźnie **żyć według niego i spełniać** w ten sposób siebie (MD 22).

Nie wolno też *zatracać* swojego *geniuszu*, choć postulat ten *expressis verbis* formuluje się tylko pod adresem kobiet, przestrzeganych przed maskulinizacją. Stopień kategoriowości imperatywu jest wysoki – proporcjonalny do stanowczości obiektywistycznego charakteru definicji płci jako zdeterminowanej biologicznie, *ergo* ustanowieniem Boskim, por.: „Kobieta **nie może** odnaleźć siebie inaczej, jak tylko obdarowując miłością innych” (MD 30).

Geniusz kobiety/kobięcy (i *geniusz mężczyzny*) oznacza zatem wysoko wartościowany wzorzec kobiecości (męskości), obligujący do jego realizacji; nie można – bez złych konsekwencji dla jednostki i społeczeństwa, dla całego świata – urodzić się kobietą/mężczyzną i nie *odkryć*, nie *odnaleźć* przeznaczonego dla siebie wzorca, nie można odrzucić swej płciowej tożsamości, nie można nie przyjąć Bożego daru i powołania.

Zakończenie

Wybór słowa *geniusz* na znak i nośnik katolickiej koncepcji płci wydaje się więc dobrane przemyślane. W warstwie opisowej słowo to współtworzy termin teologiczny, odsyłający do określonego (esencjalistycznego, komplementarnego) sposobu definiowania kobiecości i męskości, ale jednocześnie – rezonując z wieloma utrwalonymi

już w języku polskim (a najpewniej także w innych językach) znaczeniami leksemu *geniusz* – wywołuje konotacje, które dodatkowo wnoszą istotne sensory. Najważniejszym z nich jest wysoce pozytywne waloryzowanie obu płci, choć niewątpliwie chodzi przede wszystkim o kobiecość i gest w kierunku kobiet. Mają one poczuć się (radykałnie) dowartościowane, a przez to – skłonię do zaakceptowania swej płciowej tożsamości (w postaci proponowanej przez Kościół), równie *szczególnej* i *oryginalnej* co męska, a pozytywne wartościowanie liczy się bardziej niż zgodność z logiką. Metaforycznie można powiedzieć, iż słowo *geniusz*, które w swych najbardziej popularnych znaczeniach służy superlatywizacji wyjątkowo silnie pożądanego cechy (posiadania wielkiego talentu, wyjątkowych mocy twórczych), stanowi wehikuł wynoszący kobiecość najwyżej jak to możliwe, na sam szczyt.

Bibliografia

Źródła

- Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (1988) https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html [wersja polska], http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html [inne wersje językowe] (dostęp 29.06.2021) (= MD)
- Jan Paweł II, *List do kobiet* ogłoszony 10 lipca 1995 roku w związku z IV międzynarodową konferencją ONZ na temat kobiet w Pekinie (1995) <http://mateusz.pl/dokumenty/jpii-ldk.htm> (dostęp 29.06.2021).
- Jan Paweł II, Postsynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* (1996) http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html (dostęp 29.06.2021).
- Jan Paweł II, List apostolski *Divini Amoris Scientia* wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła Powszechnego, 19 X 1997 (1997) <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-listy-i-przeslania/1997-10-19-watykan-list-apostolski-divini-amoris-scientia-wydany-z-okazji-ogloszenia-sw-teresy-od-dzieciatka-jezus-i-najswietszego-oblicza-doktorem-kosciola-powszechnego-22440/> (dostęp 29.06.2021) (= DAS).

Opracowania

- Adamiak, E., „O co chodzi w teologii feministycznej?”, *Więź* 36/1 (1993) 68–77.
- Adamiak, E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997).
- Bańkowski, A., *Etymologiczny słownik języka polskiego* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000) I.
- Buczkowski, A., *Spółeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna* (Kraków: Universitas 2005).

- Chlebda, W., „W stronę optymalizacji słownikowego objaśniania znaczeń”, *Stylistyka* 25 (2016) 319–336. DOI: <https://doi.org/10.25167/Stylistyka.25.2016.20>.
- Chmielewski, M., „Medytacyjny wymiar «geniuszu kobiety». Refleksja nad Listem Apostolskim *Mulieris dignitatem*”, *Ateneum Kapłańskie* 122 (1994) 283–293.
- Chmielewski, M., „Odkryć «geniusz kobiety». Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety”, *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości* (red. T. Paszkowska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 45–59.
- della Croce, G., *Geniusz kobiecy* (Kraków: Serafin 2011).
- Dormus, K., „Feministyczny nurt teologii w Kościele Katolickim”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 53/1 (2008) 47–67, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2008-t53-n1/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2008-t53-n1-s47-67/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2008-t53-n1-s47-67.pdf (dostęp 29.06.2021).
- Dubisz, S. – Sobol, E. (red.) *Uniwersalny słownik języka polskiego* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006) I (=USJP).
- Dziewiecki, M., „Geniusz kobiety”, *Zeszyty Formacji Katechetów* 66/2 (2017) 23–30.
- Fillmore, Ch.J., „Frames and the Semantics of Understanding”, *Quaderni di Semantica* 6/2 (1985) 222–254.
- Gajda, S., *Wprowadzenie do teorii terminu* (Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich 1990).
- Gomola, A., „Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej”, *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?* (red. J. Kupczak – M. Zboralska; Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010) 13–24.
- Grimal, P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej* (tł. M. Bronarska et al.; Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2008).
- Jackson, S., „Gender a seksualność z punktu widzenia teorii”, *Gender w kinie europejskim i mediach* (red. E. Ostrowska; Kraków: Rabid 2001) 11–31.
- Kimmel, M., *Spółczesność genderowe* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2015).
- Kupczak, J., *Teologiczna semantyka płci* (Kraków: WAM 2013).
- Lakoff, G., *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle?* (tł. M. Buchta et al.; Kraków: Universitas 2011).
- Langacker, R.W., *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Lublin 2001* (oprac. H. Kardela – P. Łozowski; Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2005).
- Langacker, R.W., *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie* (tł. E. Tabakowska et al.; Kraków: Universitas 2009).
- van der Leeuw, G., *Fenomenologia religii* (tł. J. Prokopiuk; Warszawa: Książka i Wiedza 1997).
- Misztal, H., *Geniusz kobiety* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1996).
- Odifreddi, P., *Geniusz kobiet. Historie kobiet, które zmieniły świat nauki* (tł. A. Liszka-Drażkiewicz; Kraków Copernicus Center Press 2021).
- Ozorowski, E., „Geniusz kobiety według Jana Pawła II”, *Kobieta – etyka – ekonomia* (red. E. Ozorowski – R.C. Horodelski; Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku 2009) 14–22.
- Petry Mroczkowska, J., *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele* (Kraków: WAM 2012).

- Pospieszny, T., *Pasja & geniusz. Kobiety, które zasłużyły na Nagrodę Nobla* (Warszawa: Po Godzinach, 2019).
- Puzynina, J., *Język wartości* (Warszawa: PWN 1992).
- Radzik, Z., *Kościół kobiet* (wyd. 2; Kraków: WAM 2020).
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/> (dostęp 29.06.2021) (= SJP).
- Szczepankowska, I., „Poznawczy i narracyjno-dyskursywny wymiar słowa a model definicji (na przykładzie *śmieci* i formacji pokrewnych)”, *Stylistyka* 26 (2017) 51–67. DOI: <https://doi.org/10.25167/Stylistyka26.2017.4>.
- Taylor, J.R., *Gramatyka kognitywna* (tł. J. Buchta – Ł. Wiraszka; Kraków: Universitas 2006).
- Wojciszke, B., „Psychologiczne różnice płci”, *Wszechświat* 113/1–3 (2012) 13–18, <https://wszechswiat.ptpk.org/index.php/wszechswiat/article/view/501/373> (dostęp 29.06.2021).
- Woszczyńska, J., „Koncepcja geniusza w rozważaniach estetycznych Immanuela Kanta i Arthura Schopenhauera”, *Filo-Sofija* 1/4 (2004) 65–72, [http://filo-sofija.pl/userfiles/nr4_j_woszczyńska\(1\).pdf](http://filo-sofija.pl/userfiles/nr4_j_woszczyńska(1).pdf) (dostęp 29.06.2021).
- Zakrzewscy, M. & P. (red.), *Geniusz mężczyzny* (Warszawa: Adam 2016).
- Zamarovský, V., *Encyklopedia mitologii antycznej* (tł. J. Illg et al.; Warszawa: Świat Książki 2006).
- Zgółkowska, H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (Poznań: Kurpisz 1977) XIII (=PSWP).
- Zwoliński, A., „Geniusz kobiety w nauczaniu Kościoła”, *Studia Socialia Cracoviensia* 8/2 (2016) 45–58. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/ssc.1998>.

Teologia małżeństwa w adhortacjach *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*. Aspekty duszpasterskie

Theology of Marriage in the Exhortations *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia*. Pastoral Aspects

MAURIZIO PIETRO FAGGIONI 

Accademia Alfonsiana, Roma, mauriziopietrorinaldo@gmail.com

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie relacji pomiędzy ujęciami teologii małżeństwa w adhortacjach *Familiaris consortio* oraz *Amoris laetitia* z punktu widzenia duszpasterstwa. Podjęty problem rozwiązywany jest przede wszystkim za pomocą metody analizy porównawczej tekstów źródłowych. W pierwszej części artykułu przedstawiono refleksję na temat kontynuacji oraz rozwoju nauczania w Kościele. Ciągłość tego rozwoju przypomina wzrost organizmu żywego, który poprzez różne etapy dochodzi do form coraz dojrzszych. W podobny sposób adhortacja *Amoris laetitia*, wychodząc od nauczania zawartego w *Familiaris consortio*, rozwija je zgodnie ze specyficznym, nowym podejściem papieża Franciszka, przedstawionym w adhortacji *Evangelii Gaudium*. Druga część artykułu pokazuje że *Amoris laetitia* wpisuje się w tradycję nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, współbrzmiąc z takimi dokumentami, jak: soborowa konstytucja *Gaudium et spes*, encyklika *Humanae vitae* Pawła VI, list do rodzin *Gratissimam sane* Jana Pawła II, a przede wszystkim adhortacja *Familiaris consortio*. Obydwa analizowane w artykule dokumenty postulują koncentrację na konkretnych życiowych realiach oraz przedstawiają wspólny ideał małżeństwa chrześcijańskiego, jego sakramentalności oraz otwartości na życie. Trzecia część artykułu, koncentrując się szczególnie na podejściu do tzw. sytuacji „nieregularnych”, pokazuje, w jaki sposób *Amoris laetitia* stanowi rozwinięcie nauczania *Familiaris consortio*. Rozwój doktryny przedstawiono w szerszym kontekście, prezentując nauczanie papieża Franciszka jako kolejny etap na drodze zapoczątkowanej przez jego poprzedników, uwzględniającej „prawo stopniowości”, rozeznanie osobiste i duszpasterskie oraz integrację wiernych w sytuacjach niedoskonałych. Przeprowadzone analizy wykazały, że adhortacje *Familiaris consortio* oraz *Amoris laetitia* stanowią dwa istotne kroki na drodze Kościoła posoborowego, wyznaczonej przez konstytucję *Gaudium et spes*, oraz że pomiędzy dokumentami wyraźnie widać ciągłość oraz rozwój nauczania.

Słowa kluczowe: teologia małżeństwa, *Familiaris consortio*, *Amoris laetitia*, ciągłość nauczania, duszpasterstwo rodzin, prawo stopniowości, towarzyszenie w sytuacjach nieuregulowanych

Abstract: The article addresses the problem of the relationship between the theology of marriage in the exhortations *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia* from the pastoral point of view, using primarily the method of comparative analysis of source texts. The first part of the article presents a reflection on the continuity and development of teaching in the Church. The continuity of this development resembles the growth of a living organism, which through various stages reaches ever more mature forms. In a similar way, the exhortation *Amoris Laetitia*, starting from the teaching contained in the *Familiaris Consortio*, develops them in accordance with the specific new approach of Pope Francis presented in the exhortation *Evangelii Gaudium*. The second part of the article shows that *Amoris laetitia* is part of the tradition of the Church's teaching on marriage and the family, resonating with such documents as: the conciliar constitution *Gaudium et Spes*, the encyclical letter *Humanae Vitae* of Paul VI, a letter to the families *Gratissimam Sane* of John Paul II, and above all the exhortation *Familiaris Consortio*. Both documents analyzed postulate concentration on specific life realities, and also present the common ideal of

Christian marriage, its sacramentality and openness to life. The third part of the article shows how *Amoris Laetitia* is a development of the teaching of *Familiaris Consortio*, focusing in particular on the approach to the so-called "irregular" situations. The doctrine's development is presented in a broader context, showing the teaching of Francis as the subsequent stage on the path started by his predecessors, taking into account the "law of gradualness", personal and pastoral discernment and the integration of the faithful in imperfect situations. The analysis shows that *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia* are two important steps on the path of the post-conciliar Church set out by the constitution *Gaudium et Spes*, and continuity and development of teaching are clearly visible between the documents.

Keywords: theology of marriage, *Familiaris Consortio*, *Amoris Laetitia*, continuity of teaching, pastoral care of families, law of gradualness, accompaniment in irregular situations

Tytuł niniejszego artykułu odnosi się do posynodalnych adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* ujętych w aspekcie duszpasterskim, a więc ze szczególnym uwzględnieniem realiów życia rodzin i konkretnej drogi, jaką każda z nich musi przebyć z towarzyszącymi im duszpasterzami, w celu coraz bardziej autentycznego wcielania ideałów ewangelicznych w swoje życie.

1. Kontynuacja czy jej brak?

Powtarzając się perspektywą hermeneutyczną u tych, którzy zaproponowali przedstawienie *Amoris laetitia*, jest pytanie o kontynuację jej nauczania lub jego brak w stosunku do wcześniejszego Magisterium Kościoła¹. Oczywiście najbardziej bezpośrednim dokumentem do porównania jest adhortacja *Familiaris consortio*, będąca owocem Synodu o Rodzinie z 1980 roku i autorytatywnym tekstem w bogatym nauczaniu św. Jana Pawła II na temat rodziny, podobnie jak *Amoris laetitia* jest owocem dwóch synodów – z 2014 i 2015 roku. W odczuciu katolików perspektywa braku ciągłości nauczania Kościoła może wydawać się szokująca lub nie do przyjęcia. Życie Kościoła przypomina życie organizmu, w którym następują różne etapy wzrostu, ale

¹ Dialektyka kontynuacji/braku kontynuacji jest silnie obecna w debacie teologicznej, zwłaszcza w odniesieniu do Soboru Watykańskiego II. Papież Benedykt XVI interweniował w tej sprawie w słowach wyjaśniających: „Dlaczego do tej pory recepcja Soboru w dużej części Kościoła była tak trudna? Otóż wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru, czy – jak byśmy dziś powiedzieli – od jego właściwej hermeneutyki, od właściwego klucza odczytania i zastosowania. Trudności ze zrozumieniem wynikały z faktu, że konfrontowano ze sobą dwie przeciwstawne hermeneutyki. Jedna powodowała zamieszanie, druga po cichu, ale coraz bardziej widocznie, przynosiła owoce. Z jednej strony istnieje interpretacja, którą chciałbym nazwać «hermeneutyką braku kontynuacji i rozpadu»; nierzadko potrafiła ona skorzystać z przychylności mass mediów, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony, istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy w ciągłości jedynego podmiotu – Kościoła, który został nam dany przez Pana; jest to podmiot, który wzrasta w czasie i rozwija się, ale zawsze pozostaje ten sam, jedyny podmiot Ludu Bożego w drodze” (Benedykt XVI, *To the Roman Curia*). W tle znajduje się leryńska doktryna o rozwoju dogmatu „eodem sensu eademque sententia”. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium primum* c. 23 (PL 50, 668A).

który zachowuje absolutną ciągłość w przechodzeniu od stadiów mniej dojrzałych do bardziej dojrzałych. Tak jak w życiu człowieka występują: faza prenatalna, po niej faza niemowlęstwa, po niej z kolei dzieciństwo, potem dojrzewanie itd., tak też powinien być rozumiany rozwój teologii – jako refleksja nad doświadczeniem ludu chrześcijańskiego, prowadzonego przez Ducha „do całej prawdy” (J 16,13). Wyzwania czasu wymagają od ludu Bożego i jego pasterzy coraz to nowych odpowiedzi w świetle coraz pełniejszego rozumienia daru Bożego w Jezusie Chrystusie. Dlatego ciągłość nigdy nie może być prostym powtórzeniem tego, co już zostało powiedziane i zrobione, ale ma charakter nowości (nieciągłości), wynikającej z tej podwójnej motywacji: nowych wyzwań, jakie stawia przed nami życie, i coraz lepszego rozumienia daru Bożego. Pożyteczne wydaje się postawienie pytania o główne etapy nauczania Kościoła na temat małżeństwa, poczynając od *Casti connubii* (1930) i dochodząc do *Amoris laetitia* (2016). Podążając tym szlakiem, warto poszukiwać odpowiedzi na pytanie o głębokie zmiany społeczne, które wpłynęły na życie małżeńskie, i momenty rozeznania dokonywanego przez papieży, będące wyrazem rozwoju refleksji teologicznej.

Nowość może sprawiać wrażenie braku ciągłości, ale w rozumieniu tradycji katolickiej musi ona być usytuowana i rozumiana w logice harmonii. Nowość to nie tylko ponowne przedstawienie starego w nowych formach, ale prawdziwy rozwój. Z tego powodu w rozważaniach nad relacją między *Familiaris consortio* a *Amoris laetitia* należy unikać zarówno skrajnych postaw, które pomniejszają duszpasterską nowość *Amoris laetitia* i starają się odnosić wszystko i pod każdym względem z *Amoris laetitia* do *Familiaris consortio*, jak i tych, które widzą nieciągłość między obydwoma dokumentami: jedni uznają ten fakt za opatrnościowy, a inni traktują jako zagrożenie, przed którym należy bronić doktrynę katolicką.

Nie ulega wątpliwości, że *Amoris laetitia* bierze swój początek z *Familiaris consortio* i rozwija jej przesłanie w nowym stylu, który jest stylem papieża Franciszka, wyrażonym w encyklice inauguracyjnej *Evangelii gaudium*. Pilna potrzeba głoszenia wszystkim rodzinom radości Ewangelii wzywa Kościół do „wyjścia z misją” wymagającą cierpliwości i mądrości, aby towarzyszyć rodzinom w ich wędrówce po często trudnych i zmiennych drogach życia. Zarówno *Familiaris consortio*, jak i *Amoris laetitia* przedstawiane są jako napomnienia o charakterze wybitnie duszpasterskim². Oba dokumenty wychodzą od odczytania rzeczywistości małżeństwa w naszych czasach, jego blasków i cieni, oraz od zadania Kościoła, aby być blisko każdego z nich. W obu odnajdujemy tematy i wskazania o wielkiej wartości duszpasterskiej, począwszy od potrzeby przeprowadzenia autentycznego ewangelicznego rozeznania konkretnych sytuacji, konieczności towarzyszenia osobom z zastosowaniem prawa stopniowości po przechodzenie od logiki wykluczenia do logiki integracji.

² O nauczaniu pastoralnym papieża Franciszka zob.: Biliniewicz, „Pastoral Magisterium?”, 40–62; Angelini, „Evangelii gaudium”, 493–508.

Oczywiście, akcenty, styl i perspektywa należą do dwóch papieży i dwóch różnych kontekstów społecznych i kulturowych. W osobie św. Jana Pawła II dostrzegamy świetlany przykład cieszącego się autorytetem duszpasterza, który z miłością i determinacją prowadzi ku prawdzie. W papieżu Franciszku odnajdujemy pasterza, który ma zapach owiec, ponieważ idzie z owcami, raz przed nimi, raz pośród nich, raz za nimi: idzie przed stadem, aby wskazać drogę, idzie pośród niego, aby umocnić je w jedności, idzie z tyłu, aby z jednej strony nikt nie pozostał w tyle, z drugiej – aby podążać za zmysłem, który posiada lud Boży w poszukiwaniu nowych dróg. Charakterystyczne są różne formy językowe obu adhortacji: *Familiaris consortio* cechuje język zdecydowanie asertywny, jasny i jednoznaczny, który odwołuje się do przemyślanego fundamentu teologicznego i wzywa do zaangażowanej i przejrzystej/ jednoznacznej odpowiedzi; *Amoris laetitia* wyróżnia język narracyjny, angażujący emocjonalnie, czasem poetycki, który chce objąć wszystkich i wejść w historię każdego człowieka.

2. Podobieństwa pomiędzy *Amoris laetitia* i *Familiaris consortio*

Trzeci rozdział *Amoris laetitia* dokładnie wpisuje się w soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Nawiązuje przede wszystkim do konstytucji *Gaudium et spes*, która postawiła miłość małżeńską w centrum swojego nauczania o małżeństwie i rodzinie, a następnie do Pawła VI, który w encyklice *Humanae vitae* podkreślał „nierozzerwalny związek między miłością małżeńską a przekazywaniem życia” (AL 68; por. HV 9, 11). Adhortacja Franciszka podkreśla również znaczenie nauczania św. Jana Pawła II na temat rodziny, zawarte zarówno w jego słynnych katechezach o ludzkiej miłości, jak i w liście do rodzin *Gratissimam sane*, a przede wszystkim w adhortacji *Familiaris consortio*. Nawiązuje także do inspirującej refleksji papieża Benedykta XVI na temat ludzkiej miłości, przedstawionej w encyklice *Deus caritas est*. Zatem nauczanie konstytucji *Gaudium et spes*, które zrewolucjonizowało teologiczne spojrzenie na małżeństwo, przyjmując miłość małżeńską jako fundament ludzkiego doświadczenia, konsekrowanego przez łaskę Bożą, oraz myśl św. Jana Pawła II stanowią główne źródło inspiracji adhortacji *Amoris laetitia*. Trudno w tak krótkim artykule prześledzić wszystkie wyraźne odniesienia *Amoris laetitia* do *Familiaris consortio*, ale trzeba powiedzieć, że są to nawiązania do tematów i kontekstów o niewątpliwym znaczeniu doktrynalnym.

Amoris laetitia w numerze 31 opiera się na *Familiaris consortio* (nr 4), odwołując się do metodologicznego stwierdzenia o ogromnym znaczeniu: „Warto zwracać uwagę na konkretną rzeczywistość, ponieważ «wymagania i wezwania Ducha zawarte są także w samych wydarzeniach historycznych», przez które «Kościół może głębiej poznawać niewyczerpaną tajemnicę małżeństwa i rodziny»”.

Amoris laetitia często odwołuje się do *Familiaris consortio*, gdy kreśli chrześcijańską wizję małżeństwa, podkreślając tym samym wspólny im jego ideał. W *Amoris laetitia* zauważa się zwłaszcza zawarte w *Familiaris consortio* cechy małżeństwa chrześcijańskiego. Stwierdza, że:

Sakrament małżeństwa nie jest umową społeczną, pustym rytuałem lub jedynie zewnętrznym znakiem zaręczyn. Sakrament jest darem dla uświęcenia i zbawienia małżonków, ponieważ – i tu cytuje FC 9 – „poprzez sakramentalny znak, ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła. Małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament” (AL 72).

Amoris laetitia kładzie duży nacisk na znaczenie więzi małżeńskiej. Cytując *Familiaris consortio*, mówi, że „wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozdzielny. Poprzez sakramentalny znak, ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła” (FC 13). W numerze 69 *Amoris laetitia* przypomina, że św. Jan Paweł II, zajmując się miłością małżeńską, „opisał, w jaki sposób małżonkowie, w ich wzajemnej miłości otrzymują dar Ducha Chrystusa i żyją swoim powołaniem do świętości”. Długi cytat z *Familiaris consortio* poświęcony jest przemianom miłości poprzez wylanie Ducha Pańskiego: „Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową «caritas» małżeńską” (FC 13). Nie zapominając o rzeczywistości małżeństwa naturalnego, obie adhortacje patrzą na małżeństwo w świetle Chrystusa. Zarówno *Amoris laetitia*, jak i *Familiaris consortio* zakorzeniają życie małżeńskie i duszpasterstwo rodzin w łasce płynącej z tego sakramentu. W *Amoris laetitia* (nr 85) i w *Familiaris consortio* (nr 38) zadanie wychowawcze rodziców wobec dzieci jest określone jako prawdziwa posługa i wywodzi się z misji otrzymanej od Boga w sakramencie małżeństwa. Nie ma też różnic w przedstawieniu symboliki małżeństwa w odniesieniu do oblubieńczości Chrystusa i Kościoła między *Familiaris consortio* (nr 13) a *Amoris laetitia* (nr 72–73). W pierwszym dokumencie dar miłości oblubieńczej jest przedstawiony jako objawienie przymierza między komunią Osób Boskich a ludzkością, które wypełnia się w oblubieńczości Chrystusa i Kościoła. W tej wizji małżeństwo naturalne, a tym bardziej chrześcijańskie, zostaje wywyższone i ukazuje swoją najwyższą godność w planie Bożym. Oba dokumenty ukazują analogię między parą ludzką a relacją Chrystusa i Kościoła, przy czym *Amoris laetitia* podkreśla, że jest to „analogia niedoskonała”, która ze względu na swoją niewystarczalność staje się zaproszeniem „by błagać Boga, aby wlał swoją własną miłość w ograniczenia relacji małżeńskich” (AL 73). „Nie należy mylić różnych poziomów”, zrzucając na dwie osoby, mające swoje ograniczenia, ogromny ciężar konieczności odtworzenia doskonałego związku między Chrystusem a Kościołem, ponieważ małżeństwo oznacza

„proces dynamiczny, przebiegający powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych” (AL 122; por. FC 9). W dokumencie Franciszka widoczne jest pragnienie uniknięcia teologicznego maksymalizmu, który czyniłby z małżeństwa nieosiągalny ideał, a jednocześnie minimalizmu, który pozbawiłby sensu chrześcijańskie rozumienie małżeństwa i spowolnił dążenie małżonków do realizacji ich powołania.

Obecność nauczania św. Jana Pawła jest widoczna również w czwartym i piątym rozdziale dokumentu Franciszka, dwóch centralnych rozdziałach poświęconych miłości małżeńskiej i płodności w małżeństwie (por. AL 6) – dwóm istotnym aspektom teologii małżeństwa. Miłość w małżeństwie w *Amoris laetitia* jest przedstawiona w prostym i sugestywnym stylu, który ma zarówno smak życia, jak i uwodzicielską siłę piękna, i który wie, jak realizować miłość w codziennym życiu, rzucając jednocześnie strumienie światła na głębię ludzkiego serca, erosa i emocji. Rozdział piąty, zatytułowany „Miłość, która staje się płodna”, jest jednym z najbardziej obszernych i wyrazistych tekstów Magisterium Kościoła na temat znaczenia płodności i miłości małżeńskiej. W tym miejscu uderza czytelnika fakt, że numer otwierający rozdział, streszczający przesłanie *Amoris laetitia*, składa się niemal w całości z tekstu adhortacji Papieża Rodziny: „Miłość zawsze obdarza życiem” – triumfalnie głosi *Amoris laetitia* (nr 165) – i dlatego – kontynuuje za *Familiaris consortio* – miłość małżeńska „nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, [...] małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa (FC 14)”. *Amoris laetitia* podejmuje następnie w rozdziale szóstym spostrzeżenia św. Jana Pawła II dotyczące duszpasterstwa na etapie przygotowania do małżeństwa oraz w różnych okresach życia małżeńskiego i rodzinnego. Odniesienia do nauczania Papieża Polaka są liczne także w ostatnim rozdziale, poświęconym duchowości małżeńskiej i rodzinnej, w którym Franciszek zwraca uwagę na codzienną nadzwyczajność życia małżeńskiego.

Wyraźnym dążeniem *Amoris laetitia* jest zachowanie ciągłości z nauczaniem pastoralnym *Familiaris consortio*, a harmonia teologiczna i pastoralna zachodząca między nimi, przy różnorodności akcentów, jest niewątpliwa. Pozostaje jednak kwestią dyskusyjną w Kościele, czy tę harmonię można odnieść również do duszpasterskiego podejścia do najbardziej kruchych sytuacji małżeńskich, które w mniejszym lub większym stopniu odbiegają od ideału.

3. Duszpasterstwo ukazane w *Familiaris consortio* i jego rozwój w *Amoris laetitia*

Mówiąc o sytuacjach niestabilnych i tak zwanych „nieregularnych”, co jest tematem delikatnym i nieco kontrowersyjnym, *Amoris laetitia* porusza się w horyzoncie eklezjologicznym i pastoralnym, właściwym dla nauczania papieża Franciszka, jaki

został ukazany w adhortacji *Evangelii gaudium*, oraz stawia kolejne odważne kroki na drodze podjętej w *Familiaris consortio*. Piętnaście lat po Soborze Watykańskim II, adhortacja Jana Pawła II dokonała oceny teologii i duszpasterstwa małżeństw po *Gaudium et spes* i *Humanae vitae*. Wypowiedziała autorytatywne i bardzo ważne słowo Kościoła, które jednak nie może być uważane za ostatnie i ostateczne w kwestii duszpasterstwa małżeństw. Można dyskutować, czy rozwój duszpasterstwa w *Amoris laetitia* jest właściwy i zgodny z etyczną i duszpasterską tradycją Kościoła, ale nie można zaprzeczyć, że przy zachowaniu wierności niezbywalnym zasadom etycznym i dogmatycznym – dziedzina duszpasterstwa w zakresie, w jakim ma miejsce towarzyszenie wiernym w ich drodze życia chrześcijańskiego, musi pozostawiać miejsce na wyjątkowość sytuacji oraz rozeznanie duszpasterzy i wiernych. Nacisk położony na rozeznawanie, towarzyszenie i centralne miejsce sumienia jest zgodny z głosem Soboru Watykańskiego II i odzwierciedla wielką szkołę duchowości jezuickiej, z której wywodzi się papież Franciszek.

Koncepcja Kościoła jako wspólnoty odkupionych grzeszników i jako matki, która wzywa i przyjmuje wszystkich, wykracza poza duszpasterstwo arystokratyczne i wykluczające na rzecz duszpasterstwa miłosiernego i przyjmującego, które streszcza się w samym tytule ósmego rozdziału *Amoris laetitia*: „Towarzyszyć, rozeznawać i włączać to, co kruche”. Według adhortacji nie zawsze jest możliwe wyznaczenie wyraźnej granicy między dobrem a złem, regularnym a nieregularnym, doskonałym a niedoskonałym. Nie znaczy to, że białe można pomylić z czarnym, ale że życie jest często szare i musimy słuchać życia (każdego życia), doceniając dobro, które Pan czyni, nawet w obiektywnie katastrofalnych sytuacjach. Papież Franciszek z pewnością nie kieruje się w tej postawie pragnieniem popularności ani pobłażliwym relatywizmem, ale zaufaniem do działania łaski Bożej. „Wierząc, że wszystko jest białe lub czarne, czasami zamykamy drogę łaski i wzrostu oraz zniechęcamy do wysiłków na rzecz świętości, które oddają chwałę Bogu” (AL 305). Franciszek, wierny Tradycji, stara się trzymać z dala od przeciwieństw rygoryzmu i pobłażliwości³. Stara się unikać rygoryzmu i legalizmu, które czynią Ewangelię nieludzką i uciskają konkretne życie ludzi narzuconą, sztywną standaryzacją, ale stara się także unikać pobłażliwości w podstępnej formie relatywizmu, która pozbawia Ewangelię sensu i obniża skuteczność chrześcijańskiego świadectwa. Oprócz licznych małżeństw, w których życiu realizuje się łaska sakramentalna, choć z różnymi ograniczeniami, istnieją też inne formy związków „radikalnie sprzeczne z tym ideałem, chociaż niektóre z nich realizują go przynajmniej częściowo i analogicznie [...]. Kościół nie zapomina o docenieniu «konstruktywnych elementów w sytuacjach, które nie są jeszcze lub już nie

³ Papież Franciszek (*Ai Partecipanti al Corso*) stwierdził: „I musimy wystrzegać się dwóch przeciwstawnych skrajności: rygoryzmu i pobłażliwości. Żaden z nich nie jest dobry, ponieważ nie zajmuje się osobą penitenta. Miłosierdzie natomiast naprawdę słucha sercem Boga i chce towarzyszyć duszy na drodze pojednania. Spowiedź nie jest sądem potępienia, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia”.

odpowiadają» jego nauczaniu o małżeństwie” (AL 292). Kościół, jako dobra matka, odczuwa pilną potrzebę podjęcia dialogu duszpasterskiego z tymi ludźmi, którzy mniej lub bardziej oddalają się od jego ideału małżeństwa, i docenia elementy dobra, które mogą się w nich znajdować, czyniąc z nich punkt wyjścia na drodze ludzkiego i duchowego wzrostu (por. AL 293). Ta eklezjalna i pastoralna koncepcja staje się horyzontem, w którym adhortacja *Amoris laetitia* przyjmuje, reinterpretuje i rozwija niektóre intuicje *Familiaris consortio*, a w szczególności stopniowość drogi chrześcijańskiej, potrzebę rozeznawania oraz integrację wiernych, którzy znajdują się w sytuacjach problematycznych. Jak stwierdził kardynał Walter Kasper, nie jest to nowa doktryna: „*Amoris laetitia* nie prezentuje żadnej nowej nauki, lecz przedstawia na gruncie Ewangelii twórczą odnowę tradycji i odnowione spojrzenie Soboru Watykańskiego II dotyczące małżeństwa i rodziny, odpowiada w pełni nauce obu poprzedzających pontyfikatów, przy czym jednocześnie ostrożnie ją dalej rozwija”⁴.

3.1. Prawo stopniowości

Zgodnie ze swym duszpasterskim charakterem adhortacja *Familiaris consortio* od samego początku podkreślała dynamiczny charakter życia chrześcijańskiego. W istocie, duszpasterstwo jest sztuką działania pasterza, który towarzyszy wierzącemu w jego drodze wzrostu. Dokument przypominał o konieczności przezwyciężenia egoizmu, który jest owocem grzechu i nie pozwala rodzinie rozkwitnąć i spełnić się, poprzez postawę ciągłego nawracania się, która wymaga wewnętrznego oderwania się od zła. Papież Rodziny wyraża świadomość, że ta droga nie jest zakończona raz na zawsze, ale dokonuje się często na kolejnych etapach. „Dlatego też konieczny jest pedagogiczny proces wzrostu, w którym poszczególni wierni, rodziny i ludy, a nawet sama cywilizacja, będą prowadzeni cierpliwie dalej, od tego, co już przejęli z Tajemnicy Chrystusa – dochodząc do coraz bogatszego poznania i pełniejszego włączenia tej Tajemnicy w ich życie” (FC 9). Temat drogi stopniowości powraca w numerze 34 *Familiaris consortio*, gdzie stwierdza się, że człowiek „poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju”. W tych słowach dokument dobrze podsumowuje szczególny charakter prawdy moralnej, która nie może być utożsamiana z prostą wiedzą o ideale, ponieważ poznany ideał musi zachwycić wolę, stać się decyzją i życiem.

Adhortacja *Amoris laetitia* przywiązuje wielką wagę do „stopniowości w duszpasterstwie”, podczas gdy dokument papieża Jana Pawła II stosuje ją w sposób ogólny do moralnej drogi małżonków (FC 34). Franciszek rozszerza tę drogę w sposób

⁴ Kasper, *Il messaggio*, 5–6. Tekst niemiecki: „*Amoris laetitia* keine neue Lehre vertritt, sondern auf dem Boden des Evangeliums eine schöpferische Erneuerung der Tradition darstellt und der erneuerten Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils von Ehe und Familie wie den beiden vorangehenden Pontifikaten voll entspricht und sie zugleich vorsichtig weiter-fürth” (Kasper, *Die Botschaft*, 8). Na temat kontynuacji i nowości między *Familiaris consortio* a *Amoris laetitia* zob. Petrà, „*Amoris laetitia*”, 243–251.

szczególny na duszpasterstwo skierowane do tych, którzy są najbardziej oddaleni od zgodnego z nauką Kościoła małżeńskiego ideału, jak i do tych, którzy pozostają jedynie w związku cywilnym lub po prostu żyją razem, ponieważ nie wierzą w małżeństwo lub nie chcą podjąć ostatecznych zobowiązań i utworzyć trwałych więzi (zob. *AL* 293–295). Mając świadomość ryzyka popadnięcia w formy irenizmu i relatywizmu, które osłabiają profetyczną siłę Ewangelii rodziny, *Amoris laetitia* przywołuje św. Jana Pawła II, wyjaśniając, że prawo stopniowości nie może być mylone ze stopniowością prawa, ale musi być łączone z gradacją konkretnych wyborów „w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów prawa” (*AL* 295)⁵. To prawo jest rozumiane jako Boży dar, który wskazuje drogę do celu wspólnego dla wszystkich i który może być przeżywany mocą łaski.

3.2. Rozeznanie osobiste i duszpasterskie

W tym kontekście pojawia się potrzeba, aby każda osoba uświadomiła sobie swoją własną sytuację przed Bogiem i aby prosiła o światło oraz siłę do poznania i wypełnienia Jego woli. Jest to delikatne rozeznanie, którego wierzący powinien dokonać w głębi swojego sumienia, biorąc odpowiedzialność za swoje wybory, nie mogąc ich scedować na innych. *Amoris laetitia* przypomina, że kapłani są powołani „do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (*AL* 37). Warunkiem tych wskazań jest zaufanie do ludzi, ich woli czynienia dobra, pragnienia wzrostu, a w końcu zaufaniu łasce Bożej działającej w wierzącym⁶.

Prawdziwe rozeznanie pastoralne jest pomocą dla sumienia człowieka wierzącego, aby mógł on poznać i przyjąć konkretną możliwość czynienia dobra, którego Pan od niego wymaga i w swoim miłosierdziu daje mu siłę do jego realizacji w danym momencie jego historii życia. „Możliwe dobro”, o którym mówią *Evangelii gaudium* (nr 44) i *Amoris laetitia* (nr 308), nie zawsze pokrywa się z ideałem.

Czasem „[s]umienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał” (*AL* 303). Szczególnym przypadkiem, na którym koncentrują się analizowane adhortacje, jest sytuacja osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, stojąca w obiektywnej sprzeczności z chrześcijańskim ideałem małżeństwa oraz trwałości i nienaruszalności więzi małżeńskiej. Jednak już *Familiaris consortio*, w odniesieniu

⁵ Święty Jan Paweł II wyraźniej podkreśla, że stopniowość drogi ściśle łączy się z sytuacjami moralnego nieładu i szczerzego pragnienia wypełniania prawa Bożego (*FC* 34; zob. *Veritatis splendor*, nr 119 i *Evangelium vitae*, nr 75).

⁶ Zob. Fumagalli, „Il discernimento in Amoris laetitia”, 129–142; Semeraro, *L'occhio e la lampada*; por. Majorano, „The Alphonsian Criteria”, 7–32.

do rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, napomina kapłanów, mówiąc: „Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji” (FC 84). Zatem potrzebne jest rozeznanie duszpasterskie, które potrafi zrozumieć realia życia każdego wiernego i rozróżnić poszczególne sytuacje. Takie podejście duszpasterskie jest bardziej skuteczne i owocne.

Duszpasterstwo skoncentrowane na osobistej drodze wiąże się z ryzykiem wywołania dyskomfortu i zamieszania wokół ideału małżeństwa. Odnosząc się do adhortacji *Evangelii gaudium*, papież Franciszek wyznaje, że rozumie „tych, którzy wolą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę «nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem» (EG 45)” (AL 308)⁷.

3.3. Integracja wiernych w sytuacjach niedoskonałych

Zaangażowanie w duszpasterstwo integracyjne jest jednym z powtarzających się tematów w magisterium papieża Franciszka. „Chodzi o włączenie wszystkich. Trzeba pomóc każdemu w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem «niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego» miłosierdzia. Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!” (AL 297). Papież Jan Paweł II wyraził to samo pragnienie w odniesieniu do rozwiedzionych żyjących w nowych związkach i wzywał do włączenia wiernych żyjących w nieregularnych związkach małżeńskich w życie wspólnoty chrześcijańskiej:

Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęceni do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie u Boga łaskę. Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei (FC 84).

⁷ Jedną z trudności w przyjęciu wskazań duszpasterskich *Amoris laetitia* polega właśnie na większej odpowiedzialności, jakiej wymaga się od duszpasterza w ocenie dobra penitenta i osób dotkniętych jego działaniem. Niestety – jak mówi były regent Penitencjarii Apostolskiej, Mons. Girotti (*Amoris laetitia*, 12) – nie możemy pominąć faktu, że wśród wielu prezbiterów w Kościele szerzy się dezorientacja i zamieszanie w stosowaniu dyrektywy tego papieskiego dokumentu; jest zresztą wielu takich, którzy wykazują opór i trudności, ponieważ są przyzwyczajeni do automatycznego stosowania norm i nakazów.

Taka postawa Papieża Rodziny, inspirowana wielkim miłosierdziem duszpasterskim, przewyciężyła dawną praktykę wykluczania i marginalizowania rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku – odzwierciedlając tradycyjną wrażliwość – nie tylko przewidywał obowiązek separacji dla tych, którzy po zawarciu sakramentalnego małżeństwa, zawarli małżeństwo cywilne, ale także nakładał karę ekskomuniki lub interdyku na tych, którzy po upomnieniu przez swojego biskupa, nadal żyli razem niezgodnie z prawem kanonicznym⁸. Natomiast Jan Paweł II, odstępując od rewidowanego wówczas kodeksu z 1917 roku, dokonał odważnego przekroczenia normy kanonicznej, stwierdzając, że istnieją sytuacje, w których mężczyzna i kobieta – dla ważnych powodów, jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się (separacji) (FC 84). Adhortacja *Amoris laetitia* (nr 299) wyraźnie odnosi się do powyższego tekstu *Familiaris consortio*. Z kolei w numerze 301 wyjaśnia, że osoba „może znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy” (AL 301).

Drugim i jeszcze bardziej śmiałym duszpasterskim *novum Familiaris consortio* jest możliwość dopuszczenia do Komunii eucharystycznej tych, którzy nie mogą wypełnić obowiązku separacji w związku cywilnym, ale „postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84). Dokument podaje kilka powodów takiej propozycji. Pierwszy z nich ma charakter dogmatyczny: Kościół nie dopuszcza do Eucharystii osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach, „od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia” (FC 84). Drugim powodem jest to, że bezwarunkowe dopuszczenie do komunii rozwiedzionych żyjących w nowych związkach doprowadziłoby do błędu i zamieszania wśród wiernych co do doktryny Kościoła na temat małżeństwa. Dodałbym jeszcze trzeci powód, natury etycznej, ponieważ w katolickim modelu etyki seksualnej nierozzerwalne małżeństwo jest jedynym godnym kontekstem zjednoczenia małżonków, dlatego przeżywanie intymności małżeńskiej poza tym kontekstem jest kłamliwym komunikatem.

Adhortacja *Amoris laetitia* nie neguje miłosiernej praktyki dopuszczania do sakramentów pod warunkami przewidzianymi przez *Familiaris consortio*, ale sugeruje, że „[z]e względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (AL 305). Dlatego,

⁸ *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 2356: „Bigami, id est qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile – ut aiunt – attentaverint, sunt ipso facto infames; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur”.

według *Amoris laetitia*, w kontekście drogi rozeznawania i nawrócenia, w określonych przypadkach i bez tworzenia ogólnej reguły, spowiednik może rozgrzeszyć i dopuścić do Eucharystii osobę rozwiedzioną i żyjącą w nowym związku, która z poważnych powodów nie może podjąć zobowiązania do powstrzymania się od stosunków małżeńskich. Wiemy, że ta propozycja wzbudziła polemiki i żywe niezadowolenie w niektórych kręgach Kościoła⁹, ale doświadczenie duszpasterskie zweryfikuje owocność tych wskazań, a spokojna refleksja teologiczna ukaże ich zgodność z niezmiennymi zasadami moralności katolickiej.

Podsumowanie

Adhortacje *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* stanowią dwa znaczące etapy w drodze Kościoła posoborowego i mają na celu odpowiedzieć na wyzwania, jakie przed nimi stawia świat współczesny, zgodnie z natchnieniem duszpasterskim *Gaudium et spes*. Niewątpliwie istnieje ciągłość między tymi adhortacjami, ale widoczne są także różnice, które wynikają z różnych wrażliwości, perspektyw i kontekstów eklezyjalnych. Obydwa dokumenty nie zamierzają jednak formułować nowej doktryny na temat małżeństwa, ani dogmatycznej, ani etycznej. Ich propozycja jest czysto duszpasterska. *Familiaris consortio* zarysowuje działanie duszpasterskie charakteryzujące się głoszeniem i dawaniem świadectwa prawdzie chrześcijańskiej w perspektywie drogi i radykalnej wierności Ewangelii rodziny. W *Amoris laetitia* pojawia się dążenie do uaktywnienia duszpasterstwa rodzin, wpisującego się w eklezyjalny dynamizm przyjęcia, konfrontacji i integracji, który na pierwszym miejscu stawia osobę, jej doświadczenia i trudności. Są to dwie znaczące i uzupełniające się perspektywy, które muszą być czytane i odczytywane we wzajemnym świetle.

Tłumaczenie z włoskiego: S. Daniela Tupaj CSFN

⁹ Najgłośniejszym było stanowisko czterech kardynałów – Raymonda Burke’a, Carlo Caffarry, Waltera Brandmüllera i Joachima Meissnera – wyartykułowane w pięciu dubiach (wątpliwościach), które, choć skierowane do Ojca Świętego, zostały rozpowszechnione także w prasie (<https://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html>). Na stawiane wątpliwości stara się – ze ścisłością teologiczną – odpowiedzieć przywołana poniżej monografia, której autorzy bronią idei, że „*Veritatis splendor* i *Amoris laetitia* nie są ze sobą sprzeczne, lecz uzupełniają się. Jak całe nauczanie Magisterium, musimy je odczytywać we wzajemnym świetle i wspólnym sensie” (Thomasset – Garrigues, *Une morale souple*, 29).

Bibliografia

- Angelini, C., „Evangelii gaudium. La conversione pastorale e la teologia”, *Teologia* 39 (2014) 493–508.
- Benedykt XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia Offering Them His Christmas Greetings. 22 December 2005*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (dostęp 28.01.2022).
- Biliniewicz, M., „Pastoral Magisterium? The Teaching Office of the Church in the Pontificate of Pope Francis”, *Ecclesiology at the Beginning of the Third Millennium* (red. K. Wagner – M.I. Naumann – P.J. McGregor; Eugene, OR: Picwick 2020) 40–62.
- Codex Iuris Canonici* (1917).
- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (2016) (= AL).
- Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Penitenzieria Apostolica. 12 marzo 2015*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.html (dostęp 28.01.2022).
- Fumagalli, A., „Il discernimento in Amoris laetitia”, *Credere Oggi* 37 (2017) 129–142.
- Girotti, G., *Amoris laetitia. L'importanza della coscienza, del discernimento e il ruolo del confessore* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2021).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).
- Kasper, W., *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018). tł. wł.: W. Kasper, *Il messaggio di 'Amoris laetitia'. Una discussione fraterna* (Brescia: Queriniana 2018).
- Majorano, S., „The Alphonsian Criteria of Merciful Pastoral Discernment in the Light of Chapter VIII of the Exhortation *Amoris laetitia*”, *Studia Moralia* 55 (2017) 7–32.
- Petrà, B., „Amoris laetitia. Un passo avanti nella Tradizione”, *Il Regno Attualità* 61 (2016) 243–251.
- Semeraro, M., *Locchio e la lampada. Il discernimento in Amoris laetitia* (Bologna: Dehoniane 2017).
- Thomasset, A. – Garrigues, J.-M., *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos «d'Amoris laetitia»* (Paris: Cerf 2017).
- Vincentius Lerinensis, *Commonitorium primum*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1865) 50, 637C–678.

Ujęcie duchowości małżeńskiej w adhortacjach *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

The Take of the Marital Spirituality in the Apostolic Exhortations *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia*

JAN KOBAK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, jan.kobak@kul.pl

Streszczenie: Artykuł przedstawia ujęcie duchowości małżeńskiej w adhortacjach apostolskich *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* oraz prezentuje podobieństwa i różnice dotyczące tego zagadnienia w obydwu dokumentach. Posłużono się metodą analizy tekstów źródłowych z wykorzystaniem dostępnych opracowań, a także metodą porównawczą i dedukcyjną. W pierwszej części artykułu omówione zostały pojęcia duchowości chrześcijańskiej oraz duchowości małżeńskiej. Część druga stanowi analizę adhortacji *Familiaris consortio* pod kątem elementów duchowości małżeńskiej. W części trzeciej przeprowadzono analizę koncepcji duchowości małżeńskiej zawartej w adhortacji *Amoris laetitia*, opierając się przede wszystkim na treści rozdziału dziewiątego dokumentu. Część czwarta omawia podobieństwa i różnice w nauczaniu obydwu adhortacji. *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* przedstawiają podobną dynamikę duchowości małżeńskiej i dobrze się uzupełniają. Jan Paweł II bardziej szczegółowo przedstawia różne formy modlitewne, natomiast Franciszek w większym stopniu skupia się na konkretnych czynach miłości.

Słowa kluczowe: duchowość małżeńska, małżeństwo, rodzina, *Amoris laetitia*, *Familiaris consortio*, domowy Kościół

Abstract: The article presents the take on marital spirituality in the apostolic exhortations *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia*, and shows the similarities and differences between both documents regarding the discussed issue. Source texts are analyzed with the use of available scholarly studies, the comparative and deductive methods being likewise employed. The first part of the article discusses the concepts of Christian spirituality and marital spirituality. The second part is an analysis of the exhortation *Familiaris Consortio* as regards elements of marital spirituality. In the third part, an analysis of the concept of marital spirituality contained in the exhortation *Amoris Laetitia* is carried out, based primarily on the content of the document's chapter nine. The fourth section discusses the similarities and differences in the teaching of the two exhortations. *Familiaris Consortio* and *Amoris laetitia* represent similar dynamics of conjugal spirituality and complement each other well. John Paul II describes the various forms of prayer in more detail, while Francis focuses more on concrete acts of love.

Keywords: marital spirituality, marriage, family, *Amoris Laetitia*, *Familiaris Consortio*, domestic Church

Sobór Watykański II wskazuje duchowość małżeńską jako jeden z najważniejszych „przejawów życia kościelnego”, przez które obecnie urzeczywistnia się odnowa wspólnoty wierzących¹. Dynamiczny rozwój zrzeczeń religijnych, które w swojej działalności odwołują się do duchowości małżeńskiej, z jednej strony napawa optymizmem,

¹ Sobór Watykański II, *Unitatis redintegratio*, nr 6.

z drugiej zaś domaga się głębszego zrozumienia, czym owa duchowość małżeńska jest, szczególnie że słowo „duchowość” było wcześniej zasadniczo używane przede wszystkim w kontekście życia kapłańskiego i zakonnego². Nauczanie papieża św. Jana Pawła II oraz Franciszka pokazuje, że duchowość chrześcijańska ma swoje odniesienie do każdego wierzącego człowieka, bez względu na jego stan życia, ponieważ każdy człowiek jest powołany do świętości i do wzrastania w miłości³. Duchowość nie może być przy tym oderwana od konkretnych realiów życia codziennego. Dlatego też w życiu duchowym małżonków należy szczególnie wziąć pod uwagę znaczenie daru seksualności, który jest związany z miłością, powołaniem oraz świętością, a jego celem, obok płodności i przekazywania życia, jest dialog międzysobowy oraz dojrzewanie do osobowego daru z siebie⁴. Adhortacje *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* wzbogacają Kościół o cenną refleksję na temat tego, jak konkretnie należy rozumieć i wcielać w życie to, co kryje się pod wyrażeniem „duchowość małżeńska”. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie ujęcia duchowości małżeńskiej w obydwu adhortacjach, a także analiza podobieństw i różnic w nauczaniu obydwu papieży.

1. Pojęcie duchowości chrześcijańskiej oraz duchowości małżeńskiej

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II określa duchowość chrześcijańską jako „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem, wyróżniający się swoistymi cechami duchowości oraz formami działalności, które ukazują i wypuklają ten czy inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa”⁵. Sformułowanie to wskazuje na konieczność uwzględnienia w analizie konkretnej duchowości relacji z Bogiem, relacji z innymi ludźmi oraz charakterystycznych form działalności czy też wyrazu. Jednocześnie papież podkreśla fundamentalną jedność wszelkich duchowości w Kościele, które zawsze mają być uczestnictwem w „jedynej tajemnicy Chrystusa”⁶. W przytoczonym określeniu zaznaczone są wyraźnie wymiary duchowości: chrystologiczny, eklezjologiczny oraz personalistyczny, na które zwracają uwagę współcześni autorzy. Josef Weismayer uważa, że istotą duchowości chrześcijańskiej jest „chrystoformizacja”, czyli oparta na Ewangelii identyfikacja osoby wierzącej z Jezusem Chrystusem, będąca dziełem Ducha Świętego⁷. Według Giovanniego Moiolego chrześcijańska duchowość polega przede wszystkim na personalizacji oraz apriopriacji wiary Kościoła.

² Por. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, 138.

³ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 2; Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 262.

⁴ Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytuczne wychowawcze*, nr 32.

⁵ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, nr 93.

⁶ Por. Chmielewski, „Duchowość”, 230–232.

⁷ Por. Favale, „Spiritualità”, 820.

André-Marie Besnard twierdzi natomiast, że duchowość to ustrukturalizowanie dojrzałej osobowości człowieka wierzącego, w której prawa życia chrześcijańskiego zintegrowane są z inteligencją, powołaniem i charyzmatami danej osoby⁸. Autentyczna duchowość chrześcijańska ma zatem zarówno wymiar wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Jej warunkiem koniecznym jest działanie Ducha Świętego w człowieku oraz osobowa odpowiedź na to działanie. Wymaga ona jednak obiektywizacji i eksteryzacji wewnętrznych przeżyć, a więc „inkarnacji” duchowości w konkretnych uwarunkowaniach. Duchowość domaga się również „komunikatywności” w relacjach międzyludzkich i społecznych, weryfikowanej przez wspólnotę Kościoła⁹.

Potrzebę zbalansowania różnych wymiarów duchowości podkreśla papież Franciszek w otwierającej jego pontyfikat adhortacji *Evangelii gaudium*. Wskazuje na znaczenie modlitwy i przemiany serca, dłuższej adoracji, a także modlitewnego spotkania ze słowem Bożym. Stwierdza jednak, że duchowość musi opierać się na wymogach miłosierdzia i logice Wcielenia, które wymagają pracowitości oraz zaangażowania społecznego i misyjnego. Jeśli brakuje harmonii pomiędzy tymi aspektami, duchowość ulega dezintegracji oraz partykularyzacji i może stać się próbą ucieczki od życia lub usprawiedliwienia dla braku zaangażowania¹⁰.

Szczególną formą duchowości chrześcijańskiej jest duchowość małżeńska. Jej specyfika polega na „dążeniu do bycia bliżej Boga w jedności ze współmałżonkiem”¹¹. Opiera się ona na sakramencie małżeństwa, uświęcającym miłość kobiety i mężczyzny oraz ich wspólnotę rodzinną. Charakteryzuje ją dążenie do przepojenia duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich, poszukiwanie królestwa Bożego w codzienności oraz służba bliźnim, wśród których na pierwszym miejscu są współmałżonek, dzieci oraz bliscy. Duchowość małżeńska wyraża się przez specyficzne formy religijności, ascezę, dialog małżeński, a także swoistą mistykę¹².

Chociaż powołanie małżeńskie jest najpowszechniejszą i najbardziej podstawową drogą życiową członków Kościoła, opracowanie zagadnień duchowości małżeńskiej napotyka na wiele trudności, o czym świadczy ciągle odczuwalny niedobór specjalistycznej literatury na ten temat. Być może wiąże się to z wielkim wyzwaniem, jakim dla teologów jest zrozumienie specyfiki roli świeckich w Kościele oraz duchowego znaczenia ludzkiej seksualności i cielesności. W tym kontekście przełomowe znaczenie dla rozwoju duchowości małżeńskiej ma teologia ciała Jana Pawła II¹³. Wartościowy wkład w teologiczną refleksję wnosi również doświadczenie zrzeczeń rodzin, które stawiają sobie za cel pielęgnowanie i krzewienie duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Na gruncie polskim wymienić tu należy przede wszystkim Domowy

⁸ Por. Besnard, „Kierunki rozwojowe”, 654.

⁹ Por. von Balthasar, „Il Vangelo”, 68.

¹⁰ Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 262.

¹¹ Kowalczyk, „Domowy Kościół”, 211.

¹² Por. Pryba, „Święta rodzina”, 70–71.

¹³ Por. Semen, *Duchowość małżeńska*, 9–10; zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*.

Kościół, czyli gałąź rodzinną Ruchu Światło-Życie, *Équipes Notre Dame* oraz Spotkania Małżeńskie. Ich praca formacyjna opiera się na trosce o takie elementy duchowości małżeńskiej, jak: regularny kontakt ze słowem Bożym, życie sakramentalne, modlitwa osobista, modlitwa małżeńska i rodzinna, dialog małżeński, reguła życia, regularne spotkania formacyjne, rekolekcje małżeńskie lub rodzinne¹⁴.

Nauczanie zawarte w adhortacjach *Familiaris consortio* oraz *Amoris laetitia* stanowi silny impuls dla rozwoju duchowości małżeńskiej oraz do coraz bardziej świadomego i dojrzałego praktykowania jej przez wiernych, zarówno formujących się w konkretnych zrzeczeniach, jak i dla wszystkich małżonków i par poszukujących dróg wzrastania w swoim powołaniu.

2. Elementy duchowości małżeńskiej w adhortacji *Familiaris consortio*

Papież Rodziny w *Familiaris consortio* naucza o duchowości małżeńskiej w kontekście powszechnego powołania do świętości, które konkretyzuje się w życiu kobiety i mężczyzny związanych sakramentem małżeństwa. Stąd – pisze św. Jan Paweł II – „rodzi się łaska i wymóg autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej” (FC 56). Wymienia także główne motywy, z których ta duchowość powinna czerpać: stworzenie, przymierze, Krzyż, zmartwychwstanie oraz znak miłości Chrystusa do Kościoła-Oblubienicy. Duchowość małżeńska opiera się na sakramencie małżeństwa, a zarazem jest drogą współpracy z łaską tego sakramentu. Jest on bowiem „właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej” (FC 56). Małżeństwo sakramentalne stanowi rzeczywisty obraz więzi Chrystusa i Kościoła¹⁵; jest podstawą wzrostu oraz duchowym pokarmem, przez który Zbawiciel ożywia wspólnotę rodzinną oraz uzdalnia ją do dialogu z Bogiem, do ofiary życia oraz modlitwy¹⁶. Sakrament małżeństwa podejmuje i rozwija łaskę chrztu świętego oraz bierzmowania. W sakramencie małżeństwa Bóg udziela małżonkom łaski do wzrastania w miłości i wierności przymierzu z Bogiem i ze sobą, ponieważ małżeństwo jest zakorzenione w przymierzu Chrystusa z Kościołem¹⁷. Sakrament małżeństwa nie zamyka się w samej tylko celebracji zaślubin, lecz jest trwaniem w sakramentalnej rzeczywistości, która rozciąga się na całe życie żony i męża oraz stworzonej przez nich rodziny¹⁸.

14 Por. Franków, „Équipes Notre Dame”, 247–248; Kowalczyk, „Domowy Kościół”, 211–212; Grzybowski, *Dialog*, 204.

15 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 13; Chmielewski, *Duchowość*, 231.

16 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 55; Wieczorek, „Życie duchowe”, 111.

17 Por. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, 195.

18 Por. Wieczorek, „Sakramentalność małżeństwa”, 98–100.

Wzrastanie małżonków w świętości dokonuje się najpełniej w Eucharystii, która jest szczytem i źródłem całego życia chrześcijańskiego¹⁹. Papież pisze: „Jako uobecnienie ofiary miłości Chrystusa względem Kościoła, Eucharystia jest źródłem miłości. W darze eucharystycznym miłości rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «posłannictwo»” (FC 57). Duchowość małżeńska powinna więc opierać się na żywym i osobowym doświadczeniu Chrystusa obecnego w liturgii, które owocuje pogłębieniem jedności i miłości w małżeństwie, rodzinie, w całej wspólnocie Kościoła oraz braterskiej więzi ze wszystkimi ludźmi²⁰. Szczególnie miejsce w małżeńskim dążeniu do świętości zajmuje sakrament pojednania i pokuty. Jest on drogą nawrócenia oraz spotkania z Bogiem, którego miłość jest potężniejsza niż grzech i który przywraca wierzącym życie w „nowości” chrztu świętego. Sakrament ten przyczynia się do odbudowania i pogłębienia jedności z Bogiem, przymierza małżeńskiego oraz komunii rodzinnej, dla których największym zagrożeniem jest grzech²¹. Spowiedź jest dla małżonków również okazją do systematycznej pracy nad ich relacjami oraz nad duchowym i moralnym wzrostem. Wielkie znaczenie ma tu posługa kompetentnych spowiedników, towarzyszenie duszpasterskie oraz kierownictwo duchowe małżonków²².

Jan Paweł II wiele uwagi poświęca roli, jaką w duchowości małżeńskiej odgrywa modlitwa rodzinna. Wspólna rozmowa z Bogiem męża i żony, rodziców i dzieci powinna czerpać treść z okoliczności rodzinnego życia w taki sposób, aby wszyscy przedstawiali Bogu to, co jest dla nich najważniejsze, a zarazem uczyli się dostrzegać Jego obecność w swojej historii życia²³. Konieczne jest ponadto odniesienie modlitwy rodzinnej zarówno do modlitwy osobistej każdego z członków, jak i do liturgicznej modlitwy Kościoła. Osobiste spotkanie z Bogiem powinno być fundamentem modlitwy rodzinnej, ta zaś powinna znajdować dopełnienie w najdoskonalszej formie, jaką jest modlitwa liturgiczna. Powinna ona być przedłużeniem uczestnictwa w Eucharystii oraz do niej prowadzić²⁴. Dlatego też w duchowości małżeńskiej istotne są: modlitwa poranna i wieczorna, lektura i rozważanie słowa Bożego, przygotowanie do sakramentów, nabożeństwo i poświęcenie się Sercu Jezusowemu, kult Matki Bożej, modlitwa przed i po posiłku oraz różne formy pobożności ludowej. Papież Polak nie waha się również proponować rodzinom modlitwy liturgią godzin²⁵.

Wszystko, co w duchowości małżeńskiej służy zjednoczeniu z Bogiem, powinno prowadzić zarazem do wzrostu w miłości oraz pogłębienia komunii małżeńskiej

¹⁹ Por. Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 240–241.

²⁰ Por. Kopeć, „Duchowość eucharystyczna”, 58.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 58; Pryba, „Sakrament pokuty”, 58–59.

²² Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 34; Goleń, „Kierownictwo duchowe małżonków”, 408.

²³ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 59; Kobak, „Rodzina szkołą modlitwy”, 192.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 61; Kobak, „Rodzina szkołą modlitwy”, 186–191.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 61; Goleń, „Kierownictwo duchowe małżonków”, 410.

i rodzinnej. Adhortacja *Familiaris consortio* podkreśla konieczność włączenia w dynamikę uświęcania wszystkich spraw doczesnych i ziemskich, jakimi żyje rodzina tak, aby całe jej życie przemieniało się w nieustanną „ofiara duchową” (FC 56)²⁶. Autentyczna duchowość małżeńska owocuje realizacją najważniejszych zadań rodziny chrześcijańskiej, jakimi są: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła oraz udział w rozwoju społeczeństwa (FC 17). Życie duchowe oraz praktyki ascetyczne małżonków powinny być dla nich źródłem siły do trwania w jedności, wzajemnej służby, zrozumienia, przebaczenia, pojednania oraz przezwyciężania egoizmu i kryzysów²⁷. Służba życiu często wymaga od żony i męża radykalizmu ewangelicznego, zaufania oraz posłuszeństwa prawu moralnemu, szczególnie w tym, co dotyczy troski o życie poczęte, otwartości na dar potomstwa oraz kierowania płodnością²⁸. Takie postawy opierają się na pozytywnym, integralnym obrazie ludzkiej cielesności oraz płciowości, jako dobrych darów Stwórcy, które służą miłości. Do ich osiągnięcia konieczna jest głęboka więź z Bogiem oraz dojrzała wiara²⁹.

Życie duchowe małżonków owocuje również ich zaangażowaniem w rozwój społeczności, przyczyniając się do personalizacji oraz humanizacji społeczeństwa, wyrывая z anonimowości każdego człowieka oraz broniąc jego godności³⁰. Zjednoczenie z Bogiem prowadzi także do coraz pełniejszego uczestnictwa w życiu i misji Kościoła³¹. Rodzina chrześcijańska powinna bowiem dzielić się z innymi swoim bogactwem duchowym, a także pokazywać obecność Chrystusa w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła³². Duchowość małżeńska ma zatem wymiar apostołski i ewangelizacyjny, a najważniejszą drogą realizacji tego wymiaru jest wychowanie dzieci i zaszczepienie w nich życia Bożego³³. Papież Polak stwierdza ponadto, że przyszłość ewangelizacji zależy przede wszystkim od Kościoła domowego³⁴. Rodzina chrześcijańska nie może zatem pomijać szerszego ukierunkowania misyjnego. Stosownie do swojej sytuacji i możliwości powinna angażować się również w niesienie Ewangelii osobom i rodzinom ze swojego otoczenia, a także „aż po krańce ziemi”³⁵.

26 Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 23, 40; Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 267–269.

27 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 18–21; Semen, *Duchowość małżeńska*, 27–30; Pokrywka, *Antropologiczne podstawy*, 222–226.

28 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 28–32; Goleń, „Kierownictwo duchowe małżonków”, 415–416.

29 Por. Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 107–108.

30 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 43; Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 44–47.

31 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 49.

32 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 50; Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 344–346.

33 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 60; Lubowicki, *Duchowość małżeńska*, 329–333.

34 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 65.

35 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 54; Śmigiel, „Kręgi apostołatu rodziny”, 742–746.

3. Wizja duchowości małżeńskiej w adhortacji *Amoris laetitia*

Ostatni rozdział adhortacji *Amoris laetitia* zatytułowany został wprost „Duchowość małżeńska i rodzinna”. To, co papież Franciszek nazywa „duchowością więzi, zamieszkałą przez Bożą miłość” (AL 315)³⁶, stanowi swoiste ukoronowanie życia małżeńskiego i rodzinnego. Ojciec Święty przedstawia cztery wymiary małżeńskiej duchowości: duchowość komunii nadprzyrodzonej, zjednoczenie na modlitwie w świetle Paschy, duchowość miłości wyłącznej i wolnej oraz duchowość opieki, pocieszenia i zachęty³⁷.

Fundamentem duchowości małżeńskiej jest według Franciszka „przebywanie Boga w sercu osoby, która żyje Jego łaską” (AL 314). Papież stwierdza, że w „świątyni komunii małżeńskiej” jest obecna „Trójca Święta” (AL 314). Owa „świątynia komunii małżeńskiej” nie jest tylko abstrakcyjnym pojęciem, lecz konkretnym doświadczeniem rodziny, na które składają się cierpienia, zmagania, radości, codzienne postanowienia oraz niezliczone prawdziwe i konkretne gesty. Łącząc się w tych przeżyciach z Bogiem, wspólnota małżeńska i rodzinna staje się przepełnioną modlitwą „przestrzenią teologalną”³⁸. Tak też, dzięki coraz większej otwartości serca, życie rodzinne staje się drogą wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem oraz świętości w życiu codziennym. Jest to droga, na której osoby posiadające głębokie duchowe pragnienia mogą zostać doprowadzone do szczytów zjednoczenia mistycznego³⁹.

Duchowość małżeńska jest skoncentrowana na misterium paschalnym Chrystusa. Codzienny trud, wysiłki, cierpienia i problemy stanowią w niej drogę zjednoczenia z Krzyżem Chrystusa, który przekształca je w „ofiarę miłości”. Druga część misterium paschalnego przejawia się w radości, odpoczynku, świętowaniu oraz seksualności, będących udziałem w zmartwychwstaniu Syna Bożego⁴⁰. Wiara paschalna rodziny wyraża się i umacnia poprzez rodzinną modlitwę, która powinna być zakorzeniona w konkretnych wydarzeniach życiowych. Papież wskazuje na szczególne znaczenie pobożności maryjnej oraz różnych przejawów pobożności ludowej⁴¹. Fundamentem osobistej modlitwy każdego z członków rodziny powinno być słowo Boże, ponieważ jest ono podstawą chrześcijańskiego życia i duchowości⁴². Kulminacją modlitewnej drogi rodziny jest wspólne uczestnictwo w Eucharystii, przede wszystkim w ramach świętowania dnia Pańskiego. Eucharystia daje małżonkom siłę i inspirację do codziennego przeżywania ich przymierza jako Kościoła domowego⁴³.

³⁶ Sobczyk, „Koncepcja duchowości”, 187.

³⁷ Por. Rybicki, „Theological-Spiritual Foundations”, 89–90.

³⁸ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 315; Zurzycki, „Wymiary duchowości rodziny”, 140.

³⁹ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 316.

⁴⁰ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 317; por. nr 150–152; Goleń, „The Renewal”, 100–103.

⁴¹ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 317.

⁴² Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 227; Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 85.

⁴³ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 318; Sobczyk, „Koncepcja duchowości”, 190.

Życie duchowe małżonków powinno się wyrażać w podejmowanym codziennie i twórczo ponawianym wyborze wierności i wyłączności, które odzwierciedlają wierność samego Boga. W ten sposób żona i mąż stają się dla siebie „znakami i narzędziami bliskości Pana” (AL 319). Dojrzałe przeżywanie wierności i wyłączności wiąże się również z uświadomieniem sobie, że współmałżonkowie nie należą do siebie w sposób absolutny i nie mogą oczekiwać od siebie całkowitego zaspokojenia wszelkich potrzeb. Tylko Bóg może zająć miejsce w centrum życia osoby ludzkiej. Przyjęcie tej prawdy z duchowym realizmem nie osłabia małżeńskiej miłości i jedności, lecz otwiera ją na dar wolności i autonomię, w której miłość Boga leczy rany oraz ukazuje sens istnienia⁴⁴. Duchowość małżeńska wymaga wejścia na drogę dojrzewania i wzrastania w czulej przyjaźni i miłości, aby była w stanie przetrwać nawet wtedy, kiedy osłabną uczucia i namiętność⁴⁵. Na drodze tego rozwoju konieczne jest pielęgnowanie gestów miłości oraz dialogu małżeńskiego, postawy słuchania, a także świadome kształtowanie świata uczuć⁴⁶.

Duchowość małżeńska realizuje się również we wzajemnej trosce, opiece, wsparciu i motywowaniu do dobra. Codzienne dobre uczynki są „odbiciem Bożej miłości, która pociesza słowem, spojrzeniem, pomocą, pieszczotą, uściskiem” (AL 321). Głęboki wymiar doświadczenia duchowego ma także podziw, jaki okazują sobie wzajemnie małżonkowie, gdy starają się patrzeć na siebie „oczyma Boga”, rozpoznawać w sobie Chrystusa oraz doceniać nieskończoną godność drugiego, zwłaszcza wówczas, gdy boleśnie doświadczają jego ograniczeń⁴⁷. Małżeńska duchowość opieki, pocieszenia i zachęty znajduje swój wyraz także w szeroko rozumianej płodności, dzięki której rodzina w mocy Ducha Świętego przyjmuje dar nowego życia, ale również pragnie obdarzać dobrem innych, otaczając ich opieką oraz dążąc do ich szczęścia⁴⁸. Tak przeżywana miłość społeczna, dobrze widoczna w szlachetnej postawie gościnności, ma wymiar apostołski i misyjny. Uobecnia ona kerygmat zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. Rodzina żyjąca swą specyficzną duchowością jako domowy Kościół, jest jednocześnie pełną życia komórką, zdolną do przemiany świata⁴⁹.

Papież zwraca uwagę na potrzebę wprowadzania młodych małżonków w duchowość małżeńską. Konieczne jest do tego zaangażowanie i świadectwo bardziej doświadczonych i dojrzałych małżonków oraz duszpasterzy⁵⁰. Dzięki tej pomocy osoby rozpoczynające życie małżeńskie mogą odnaleźć najlepsze dla nich drogi duchowego wzrostu oraz wyrażania i pogłębiania swojej wiary, korzystając z propozycji regularnych spotkań formacyjnych, rytuałów wspólnej modlitwy, świętowania i wzajemnego

⁴⁴ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 320; Sobczyk, „Koncepcja duchowości”, 191.

⁴⁵ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 120–122.

⁴⁶ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 136–137, 145.

⁴⁷ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 323; Zurzycki, „Wymiary duchowości rodziny”, 148–149.

⁴⁸ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 184, 324; Kobak, „Genealogia osoby”, 256–257.

⁴⁹ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 324; Goleń, „The Renewal”, 103–104.

⁵⁰ Por. Goleń, „The Renewal”, 106–107; Goleń, „The Challenges”, 111–112.

błogosławienia się, spowiedzi, kierownictwa duchowego, rekolekcji oraz przestrzeni modlitwy rodzinnej⁵¹.

Podsumowanie

1. Zestawienie ujęć duchowości małżeńskiej papieża św. Jana Pawła II i Franciszka prowadzi do wniosku, że mają one ze sobą wiele wspólnego, choć każde z nich inaczej rozkłada akcenty. W *Familiaris consortio* nie ma systematycznego omówienia duchowości małżeństwa i rodziny, jednak ujęcie zrekonstruowane na jej podstawie przedstawia dynamikę podobną to tej, którą *explicite* prezentuje papież Franciszek w *Amoris laetitia*. Dynamika ta koncentruje się na tajemnicy miłości Bożej w sakramentalnym przymierzu miłości żony i męża, a także na zjednoczeniu małżonków z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa poprzez modlitwę oraz życie sakramentalne, z którego wypływa moc do przepajania Ewangelią spraw doczesnych, podejmowania wyzwań codzienności oraz apostołatu i przemiany świata na lepsze. Podstawową formą realizacji takiego posłannictwa w rodzinie jest troska o życie i wychowanie dzieci.
2. Najwyraźniejsze różnice między analizowanymi dokumentami widać w poziomie szczegółowości omawiania poszczególnych zagadnień. Podczas gdy Jan Paweł II obszernie przedstawia kwestie modlitwy oraz życia sakramentalnego, Franciszek zwraca uwagę na znaczenie konkretnych wymagań i wyzwań życia codziennego. Nie rezygnuje jednak z ukazania znaczenia modlitwy, Eucharystii i życia sakramentalnego jako podstawowych dróg włączenia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela. Podczas gdy *Familiaris consortio* proponuje konkretne modlitwy i praktyki pobożne, *Amoris laetitia* więcej uwagi poświęca dostarczeniu szczegółowych wskazówek dotyczących tego, na jakie zachowania i postawy powinna się przekładać duchowość rodzinna, pokazując przy tym, w jaki sposób dane ludzkie postępowanie stanowi przestrzeń teologalną, przenikniętą więzią z Bogiem.
3. Należy zaznaczyć, że papież Franciszek postawił sobie wyraźnie za cel omówienie duchowości małżeńskiej. Jego koncepcja wydaje się zatem bardziej zaawansowana niż wizja wyłaniająca się z adhortacji Jana Pawła II. Nauczanie Franciszka w tym względzie można więc bez wątplenia uznać za rozwinięcie i twórczą kontynuację zamysłu Papieża Rodziny. Można wręcz stwierdzić, że dziewiąty rozdział *Amoris laetitia* stanowi twórczą realizację zawartego w *Familiaris consortio* postulatów wypracowania duchowości małżeńskiej i rodzinnej opartej

⁵¹ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 223–226.

- na motywach stworzenia, przymierza, Krzyża, Zmartwychwstania oraz znaku miłości Chrystusa do Kościoła.
4. Koncepcja duchowości małżeńskiej Franciszka odznacza się dużą spójnością i szczegółowością, jeśli chodzi o przełożenie nadprzyrodzonej więzi z Bogiem na codzienność życia rodzinnego. Warto ją jednak realizować z uwzględnieniem pogłębionej, szczegółowej i uporządkowanej propozycji życia liturgicznego oraz modlitewnego, którą przedstawił Papież Polak, szczególnie zwracając uwagę na fundamentalną rolę sakramentu małżeństwa oraz słowa Bożego.
 5. Obydwa dokumenty wnoszą cenny wkład w odnowę i rozwój rozumienia duchowości małżeńskiej oraz jej praktyczną realizację w katolickich rodzinach. Należy mieć nadzieję, że będą one gorliwie i komplementarnie wykorzystywane jako pomoce w formacji małżeństw i rodzin w parafiach, w specjalistycznych ośrodkach, a także w zrzeczeniach wiernych, którzy w swoim powołaniu pragną wzrastać w miłości i świętości. Pogłębionego, osobnego opracowania wymagałoby natomiast obecne w pierwszym i czwartym rozdziale adhortacji *Amoris laetitia* biblijne zakorzenienie oraz inspiracje duchowości małżeńskiej i rodzinnej.

Bibliografia

- von Balthasar, H.U., „Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa”, *Concilium* 1/4 (1965) 67–87.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010).
- Besnard, A.-M., „Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości”, *Concilium* 1–10 (1965–1966) 653–664.
- Chmielewski, M., *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji* (Lublin: Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości 2013).
- Favale, A., „Spiritualità e scuole di spiritualità”, *Salesianum* 52 (1990) 819–856.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (2016) (= AL).
- Franków, D., „Equipes Notre Dame”, *Leksykon duchowości katolickiej* (red. M. Chmielewski; Lublin – Kraków: Wydawnictwo M 2002) 246–248.
- Goleń, J., „Kierownictwo duchowe małżonków”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 407–418.
- Goleń, J., „The Renewal of Pastoral Care of the Family in the Light of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*”, *Roczniki Teologiczne* 64/6 (2017) 95–113. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2017.64.6-7>.
- Goleń, J., „The Challenges of Accompanying Families in Light of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 17/1 (2018) 103–117. DOI: <https://doi.org/10.15290/rtk.2018.17.1.07>.
- Grzybowski, J., *Dialog jako droga duchowości w małżeństwie* (Kraków: Wydawnictwo M 2009).

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata* (1996).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała, a sakramentalność małżeństwa* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2011).
- Kobak, J., „Rodzina szkołą modlitwy”, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 5(60) (2013) 185–199.
- Kobak, J., „Genealogia osoby wobec dramatu niepłodności”, *Resovia Sacra* 28 (2021) 251–261.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* (1983).
- Kopeć, J., „Duchowość eucharystyczna”, *Collectanea Theologica* 67/3 (1997) 41–59.
- Kowalczyk, W., „Domowy Kościół”, *Leksykon duchowości katolickiej* (red. M. Chmielewski; Lublin – Kraków: Wydawnictwo M 2002) 211–213.
- Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1987).
- Lubowicki, K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II* (Kraków: Bratni Zew 2005).
- Pokrywka, M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2011).
- Pryba, A., „Święta rodzina wzorem duchowości rodzinnej”, *Salvatoris Mater* 11/3 (2009) 68–79.
- Pryba, A., „Sakrament pokuty pomocą w drodze do małżeńskiej świętości”, *Teologia i Moralność* 10/2 (2015) 153–165. DOI: <https://doi.org/10.14746/tim.2015.18.2.10>.
- Rybicki, A., „Theological-Spiritual Foundations”, *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (red. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 81–90.
- Sarmiento, A., *Małżeństwo chrześcijańskie* (Kraków: Wydawnictwo M 2002).
- Semen, Y., *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II* (Poznań: Święty Wojciech 2011).
- Sobczyk, A.J., „Koncepcja duchowości małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji *Amoris laetitia*”, *Teologia i Człowiek* 35/3 (2016) 181–198. DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2016.036>.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964).
- Śmigiel, W., „Kręgi apostołatu rodziny”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 739–746.
- Wieczorek, W., „Sakramentalność małżeństwa”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 90–100.
- Wieczorek, W., „Życie duchowe małżeństwa i rodziny”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 106–120.
- Zurzycki, M., „Wymiary duchowości rodziny w adhortacji *Amoris laetitia*”, *Roczniki Teologiczne* 65/6 (2018) 137–151. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.6-10>.

The Conjugal *communio amoris* in the Apostolic Exhortations *Familiaris Consortio* and *Amoris Laetitia*

SŁAWOMIR BUKALSKI 

University of Szczecin, slawomir.bukalski@usz.edu.pl

ADAM FALEWICZ 

University of Szczecin, adam.falewicz@usz.edu.pl

Abstract: The concept of marital *communio amoris* expressed in the apostolic exhortations *Familiaris Consortio* of John Paul II and *Amoris Laetitia* of Pope Francis is the subject of this paper. In theology, this phrase has generally been used to describe the relationship of the Divine Persons in the Trinity. The phrase *communio amoris* in relation to marriage and family comes from the theological thought of John Paul II. The Pope used this term several times in the exhortation. An important issue is the reference of the phrase “communion of love” to spouses entering into a sacramental union. Pope Francis, although he uses the phrase to refer to Trinitarian relationships, does not explicitly use this expression to refer to marital relationships. *Communio amoris*, however, can be read into the concept of marital love presented in *Amoris Laetitia*.

Keywords: *Familiaris Consortio*, *Amoris Laetitia*, *communio amoris*, communion of persons, theology of love, psychology of love

Last year marked the 40th anniversary of the announcement of the apostolic exhortation of John Paul II on the tasks of the Christian family in the modern world of *Familiaris Consortio* (November 22, 1981). In this document, two key phrases are used in relation to marriage: *communio personarum* and *communio amoris*. The first appears many times in the exhortation. It has been extensively described by researchers in the past forty years and clearly has a function in awareness and theological reflection. The second term seems to have been forgotten in the literature. Sometimes *communio amoris* (communion of love) is used interchangeably as conjugal love, although there are clear distinctions between both expressions. This paper takes up the problem of *communio amoris* presented in two post-synodal apostolic exhortations: *Familiaris Consortio* of John Paul II and *Amoris Laetitia* of Pope Francis. The documents are the fruit of preceding synods on marriage and family. In the exhortation *Amoris Laetitia*, the teaching of John Paul II is evoked fifty times. These sources were the catechesis on marital love (23 times) and the exhortation *Familiaris Consortio* (21 + 6 times).¹

¹ These numbers were indicated by Cardinal Lorenzo Baldisseri during the presentation of the exhortation. The document also contains numerous references to the *Casti Connubii* encyclicals by Pius XI, *Mystici Corporis Christi* by Pius XII, *Humanae Vitae* by Paul VI, *Deus Caritas Est* by Benedict XVI and to the Fathers of

The purpose of this paper is to analyse the phrase “communion of love” in the theological thought of John Paul II, followed by a reading of the mentioned term in the teaching of Pope Francis. For methodological reasons as well as editorial limitations, a comparative analysis of the following key concepts in both exhortations, undertaken by different scholars and related to the term *communio amoris*, will be omitted: the concept of marriage and family, the spirituality of marriage, the tasks of the family, preparation for marriage, and the pastoral care of non-religious unions.² The research problem indicated in the title of the article limits the area of analysis only to two documents. All quotations from papal documents in English and their equivalents in Latin come from the official website of the Holy See.

Communio amoris in theological reflection is generally referred to the relationship of the Divine Persons in the Holy Trinity. The identification of this expression in the personal relationships of spouses who have entered into a sacramental union is a fundamental concern in contemporary theological reflection and is topical in pastoral concepts.

1. *Communio amoris* in the *Familiaris Consortio*

In the *Familiaris Consortio* exhortation, John Paul II uses the terms *communio amoris* or *amoris communitas*³ several times in relation to marriage and family. Although both expressions have the same meaning and do not show any fundamental semantic differences, they are used in different contexts. *Communio amoris*, however, cannot be separated and understood without reference to the very definition of *communio* and *communio personarum*. In *Familiaris Consortio*, the term “communion” is mentioned 48 times. It is referred 21 times to marriage and 27 times to the family. It is also used for both marriage and family and for God, the Church and the Eucharist.⁴ The key phrase for this article, “communion of love,” is indicated 10 times.

The theological term “communion of persons” and “communion of love” was originally applied to the description of the relationship between the persons of God. The comparison of marriage to the Holy Trinity in the Church’s theological reflection goes back to antiquity. This reflection has undergone significant changes

the Church and the contemporary authors. St. Thomas and his view on love is quoted several times. Documents of the Holy See are also quoted, as well as letters from various episcopal conferences. See: Baldissieri, *Conferenza Stampa*, (access 05.10.2021); see also: Bujak, “Nauczanie papieża Franciszka,” 34.

² See: Bujak, “Nauczanie papieża Franciszka,” 33–56; Sobczyk, “Koncepcja duchowości małżeństwa,” 181–198; Dyduch, “Wiodące idee adhortacji,” 127–140; Brzeziński, “Odpowiednie przygotowanie,” 163–180; Dyduch, “Adhortacja *Amoris Laetitia*,” 27–46.

³ On the concept of both terms (*communio* and *communitas*) see: Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, 612, 614.

⁴ See: Kaczyński, “Małżeństwo i rodzina,” 3; see also: Sobczyk, “Koncepcja duchowości małżeństwa,” 183.

throughout history. One can mention here, for example, the position of John Chrysostom, the great eulogist of marital love, which was, however, rejected by St. Augustine. A few centuries later, the Doctor of the Church, St. Thomas Aquinas, referred to the reflections of the second of the mentioned Fathers of the Church and questioned Augustine's view.⁵

The decisive moment in the theological view of the relationship between the mystery of the Holy Trinity and marriage was the reversal of the problem posed: Marriage is not so much a trace of the Trinity in the world – as in classical theology – but rather it has to become an active reflection of the Trinity in the relationships between husband and wife, in their mutual attitudes, and it has to express itself in the mission undertaken and fulfilled by the spouses, especially in their unifying and at the same time fruitful love.⁶

Contemporary researchers of conjugal love recall the position of Richard of St. Victor's Abbey, who lived in the 12th century, concerning the understanding of conjugal and Trinitarian relations. "Authentic love between 'I' and 'you' must include the desire to share oneself with another, and so must overflow into the 'third'. Marriage as a 'covenant' between a man and a woman is based on the Trinitarian divine being. The Trinity is perfect, eternal and divine communion, it is the mystery of love personified."⁷ The thesis that points to the image of the Trinity, which is realised in the conjugal openness to the spouse, appears here.⁸ The reference to the concept of conjugal love presented by Richard in "one of the most important books in history, *De Trinitate*,"⁹ is taken up in contemporary times by Gisbert Greshake. Gisbert Greshake is a contemporary of this concept. This German theologian in his conception, points to *Communio* as a paradigm for understanding the Trinitarian God.¹⁰ Czesław Bartnik, commenting on this concept, states that Greshake's trinitology is "the newest, original and very creative Trinitarian theology [...]. However, it has – in my opinion – some ambiguities. First, *Communio amoris* does not seem to be an ontological unity, but rather a psychological one. Love as such is not a being in itself, but is an amalgamation of various beings, persons."¹¹ It seems that in this understanding of the relationship of Persons in the Holy Trinity, it is also justified to use the phrase *communio amoris* to describe marital relations. "The Divine *Communio*,

⁵ A detailed discussion of the aforementioned topic was presented by Anna Maliszewska. The author recalled the statements of the Fathers of the Church presented in: Evdokimov, *Prawosławie*, 330; Špidlik, *Perełki Ojców Kościoła*, 81–82; Augustinus, *De Trinitate*, POK 25, 330–335; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Bełch, VII, 93. See: Maliszewska, "Małżeństwo obrazem Trójcy," 27–29.

⁶ Królikowski, "Trynitarno-chrystologiczne," 16–17.

⁷ Królikowski, "Trynitarno-chrystologiczne," 20–21.

⁸ Cf. Maliszewska, "Małżeństwo obrazem Trójcy," 29.

⁹ Benedykt XVI, "Hugon i Ryszard," 47.

¹⁰ Greshake, *Der dreieine Gott*.

¹¹ Bartnik, "Z nowszych koncepcji osoby w Bogu," 9–10.

who is the supreme form of *Communio*, and at the same time is the model for human *communio*.¹² The communion of love realised in marital relations leads to the formation of a personal community and personal communion. At the same time, in such personal communion, human persons – Christian spouses – are able to fully realise conjugal love. “*Communio* is about an intense form of relationship, love, community. *Communio* means being together, where there is a common goal of action, a common good, which is achieved by giving not everything one possesses, but by giving oneself as a gift. Mutual selfless giving leads to interpenetration, perichoresis, communication. *Communio* is such a community, in which personalisation in love and freedom of persons takes place.”¹³

The conjugal communion of love appears as a specific analogy, model, and reflection of the archetype of the communion of love within the Trinity. What is the essential attribute of God – that is, love – is realised in marriage as a specific reflection of God’s love. John Paul II, teaching about marriage and the family, and especially the Trinitarian approach to the reality of marriage, clearly indicates that the model of this community should be sought in God himself. “The divine ‘We’ is the eternal pattern of the human ‘we’, especially of that ‘we’ formed by the man and the woman created in the divine image and likeness” (*GrS* 6). The idea of *communio amoris* involves, first and foremost, a reference to Trinitarian relations.

Karol Wojtyła, in his analysis of the concepts of “communion” and “community,” indicates that everything that lies behind the first concept can only be realised by a person endowed with reason, free will, and an ability to create relationships. There is an unequivocal indication of the likeness of the human being to God.¹⁴ In the context of understanding the person and likeness to God, the expression *communio* is clarified.

There is a difference between the statement that a man, while being a person, is also social in nature, and the statement that attributes to a man-person a giftedness for community understood as *communio*. This does not mean that the two concepts are opposed to each other. On the contrary, it can even be argued that they contain one another, that they, in a way, arise from each other [...]. *Communio* indicates the much more personal and interpersonal dimension of all social systems.¹⁵

The communion of persons, therefore, means more than just a human bond or any human community. In further deliberations, Wojtyła states that “the expression ‘community,’ which is used, for example, in conciliar documents for the purpose of

12 Wojtkiewicz, “Communio jako paradygmat,” 284–285.

13 Wojtkiewicz, *Trójca Święta*, 120; see also: Greshake, “Der Ursprung der Kommunikationsidee,” 3–26.

14 See: Wojtyła, “Rodzina jako «communio personarum»,” 350; see also: Wojtyła, “Rodzicielstwo a «communio personarum»,” 17–31.

15 Wojtyła, “Rodzina jako «communio personarum»,” 351–352.

the Latin meaning of *communio*, does not mean exactly the same thing. The expression ‘community’ has the same meaning as the adjective *communis*. However, in the concept of *communio* it is not only about affirming the common, about emphasising the community as a certain effect or even an expression of the being and action of persons – it is about the very way of being and actions of these people. Namely, it is a way (*modus*) that by being and acting in relation to each other (and thus not only by being and acting ‘together’), through this activity and existence of each other as persons they confirm and affirm.”¹⁶ In such a context, it can be said that in matrimonial relations, the concept of “community” is the starting point, while “communion” is the endpoint.¹⁷ Therefore, one exists and acts on the principle of mutual self-giving. With regard to marriage, the concept of *communio* means not only a way of being but also a way of acting as an exclusive characteristic of persons.¹⁸

The term “communion of love,” mentioned for the first time in *Familiaris Consortio*, refers to the creation and vocation of a man, and love is the foundation of both realities. The formulation is quoted in the description of the relationship between the Persons of God and the Trinitarian relationships. “God created man in His own image and likeness: calling him to existence through love, He called him at the same time for love. God is love and in Himself He lives a mystery of personal loving communion (*amoris communio*)” (FC 11). Later in the exhortation, John Paul II clarifies the meaning of love in marital and family life. In the relationship of Christian spouses, conjugal love appears unequivocally as a calling and a task. “Creating the human race in His own image and continually keeping it in being, God inscribed in the humanity of man and woman the vocation, and thus the capacity and responsibility, of love and communion (*officium amoris atque communionis*)” (FC 11). This fragment of the exhortation is complemented by an indication of love as a fundamental human vocation inspired by God. “Love is therefore the fundamental and innate vocation of every human being” (FC 11).

In the following sentences of the exhortation, John Paul II indicates the sacrament of marriage and the role of the Holy Spirit towards spouses who vow to love each other.

The Holy Spirit who is poured out in the sacramental celebration offers Christian couples the gift of a new communion of love (*nova communio amoris*) that is the living and real image of that unique unity which makes of the Church the indivisible Mystical Body of the Lord Jesus [...]. The gift of the Spirit is a commandment of life for Christian spouses [...], revealing in this way to the Church and to the world the new communion of love (*amoris communio*), given by the grace of Christ (FC 19).

¹⁶ Wojtyła, “Rodzina jako «communio personarum»,” 353.

¹⁷ See: Tykarski, *Kryzys małżeński*, 27; see also: Biedroń, “Osoba jako podmiot,” 238.

¹⁸ Wojtyła, “Rodzina jako «communio personarum»,” 347–361; see also: Jan Paweł II, *Męzczyzną i niewiastą*, 38–39.

Reference to the Holy Spirit is crucial, even fundamental, here. The Love of God is not emotions, feelings, compassion, understanding, cooperation, and even the most wonderful deeds, but it is one of the Persons of God, i.e., the Holy Spirit. “Therefore, the love that is from God and is God, strictly speaking, is the Holy Spirit. Through him the love of God is poured into our hearts, through which the whole Holy Trinity is given to us.”¹⁹ Following Augustine, it should be recognised that since the third Person of the Holy Trinity is the Love of the first two Persons, this is the source of the *communio amoris* that is bestowed upon Christian spouses. The Holy Spirit is the community (*communio*) of the Father and the Son.²⁰ The sentence in paragraph 19 of the exhortation explicitly states that at the moment of the sacramental vow, the spouses are given the presence of the Holy Spirit, who is Love, and who initiates in their lives a communion of love.

In reference to the family, John Paul II once again uses the term *communio amoris*, although in a form that indicates the social nature of this relationship. “The family is the first and fundamental school of social living: as a community of love (*amoris communitas*), it finds in self-giving the law that guides it and makes it grow. The self-giving that inspires the love of husband and wife for each other is the model and norm for the self-giving” (FC 37). The “community of love” refers to the spouses’ external activity. Their communion of love creates proper family relationships.

An important aspect of the Pope’s teaching is to highlight the activities that foster the communion of love. These factors are the common prayer of spouses and family, and the exercise of the commandment of love. In paragraph 59, the issue of family prayer is addressed: husband, wife, parents and children. “Communion in prayer is both a consequence of and a requirement for the communion (*communio*) bestowed by the sacraments of Baptism and Matrimony” (FC 59). It is clear from the preceding texts that in the sacrament of marriage, the spouses receive the gift of *communio amoris*. This thought is continued in paragraph 61, when John Paul II highlights Marian devotion, imitation of the Mother of God, and the rosary as those means that “nourish the communion of love”: “In this way authentic devotion to Mary, which finds expression in sincere love and generous imitation of the Blessed Virgin’s interior spiritual attitude, constitutes a special instrument for nourishing loving communion (*amoris communio*) in the family and for developing conjugal and family spirituality” (FC 61). Still another activity of the spouses should be “a daily effort to promote a truly personal community, initiated and fostered by an inner communion of love (*interna amoris communio*)” (FC 64).

The Pope uses this phrase once again in the context of marriage and the Christian family. Indeed, the family “considering each one in his or her dignity as a person and as a child of God [...]. It should be so especially between husband and wife

¹⁹ Augustinus, *De Trinitate*, POK 25, 502.

²⁰ See: Jaśkiewicz, “Duch Święty,” 39, 41.

and within the family, through a daily effort to promote a truly personal community (*personarum communitas*), initiated and fostered by an inner communion of love (*interna amoris communitio*)” (FC 64). This is a special statement because of the use of the term “communion of love” as a reality separate from the “community of persons” and the definition of the relationship of these concepts. The Pope’s teaching is unequivocal. The possibility of perceiving the image of God in each person is most effective among spouses and among the Christian family who practices mutual love and creates internal relationships of love.

The last sentence in which the considered expression appears is a passage from the 18th paragraph of the exhortation. The Holy Father refers to the love between a man and a woman in marriage, and love in the family. This love “is given life and sustenance by an unceasing inner dynamism leading the family to ever deeper and more intense communion (*communitio*), which is the foundation and soul of the community (*communitas*) of marriage and the family” (FC 18). The difference between conjugal love and the communion of love is clearly indicated here. Marital love with its essential characteristics indicated in the teaching of the Church²¹ is “is given life and sustenance by an unceasing inner dynamism” – that is, by the *communitio amoris*, which leads to the building up of the marital and family community. Marital love in turn shapes and strengthens this communion. “The inner principle of that task, its permanent power and its final goal is love: without love the family is not a community of persons and, in the same way, without love the family cannot live, grow and perfect itself as a community of persons” (FC 18).

In the life of Christian spouses, the communion of love indicates the relationship with the spouse and later in the family – a horizontal dimension. The source of this love, however, should be seen in the One God in the Holy Trinity, that is, in the vertical dimension. The term *communitio amoris* can only be understood in the personalistic vision of the relationship between a man and a woman as a deep, internal, friendly, intimate community of conjugal life and love (*communitas vitae et amoris coniugalis*).²² The phrase “communion of love” contained in the *Familiaris Consortio* requires the reference to another fundamental term relating to the marital covenant, namely *communitio personarum*. The spousal character of marriage is constituted by the gift only between a man and a woman. The “hermeneutic of the gift” of self in marriage is an essential element of conjugal love.²³ In this relationship, mutual self-

²¹ See: *Catechism of the Catholic Church*, no. 1604, 1643; see also: Paul VI, *Humanae Vitae*, no. 9–11 (it is a thoroughly human love, and therefore both sensual and spiritual, complete, faithful and exclusive, and fertile); Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 49–51; John Paul II, *Familiaris Consortio*, no. 29; John Paul II, *Gratissimam Sane*; Francis, *Amoris Laetitia*, no. 89–163.

²² See: Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, no. 48; see also: Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, 201; Królikowski, *Tajemnica to wielka*, 35–48.

²³ See: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*, 61; see also: Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*; Kułaczkowski, “Komunia małżeńska,” 23.

giving takes place – including in the dimension of sexuality. The mutual gift of self (the selfless gift of self) between husband and wife is a sign of the communion of persons always refers to the essence of human love. The relationship of love indicates a new quality of marriage, a specific “ennoblement” of marital relations.

Communio amoris is a gift from God through which the spouses “become one flesh.” This is done through a free and rational choice. John Paul teaches that “the conjugal union, the biblical “*una caro*,” can be understood and fully explained only by recourse to the values of the “person” and of “gift.” Every man and every woman fully realizes himself or herself through the sincere gift of self” (*GrS* 12). Marriage – the whole life covenant they create – is directed to the good of the spouses and to the birth and upbringing of children. Through Christ it was raised to the dignity of a sacrament.

2. *Communio amoris* in the *Amoris Laetitia*

Pope Francis refers repeatedly in his teaching to each person as valuable in him or herself. This view of the human person opposes various exclusions and the marginalisation of anyone.²⁴ In the context of the vision of the human person, specific concepts repeatedly appear in papal teaching: “conditions,” “extenuating circumstances,” “weakness,” “fragility,” “maturation of unity,” “maturation of love,” and “accompaniment of spouses.” As a consequence, there are pastoral criteria, characteristic of the Church’s activity, expressed in the following attitudes: to welcome, to accompany, to discern (a term used 50 times in the Exhortation), and to integrate.²⁵ The path to full union with Christ and His Church must be followed through the formation of conscience and fraternal love, Christian witness, and through various inclusive interventions.

A statistical analysis of the term ‘communion’ throughout the document reveals that the word is used nineteen times. The Holy Father most often refers to family communion (8 times) and marital communion (4 times). It appears twice each in the context of the Holy Trinity, the Eucharist, and love. On one occasion, the Pope points to fraternal communion.

In the apostolic exhortation *Amoris Laetitia*, Pope Francis in one of his opening sentences (paragraph 11) refers to the Trinity and the Trinitarian relationship, which he relates to family interrelationships. Love is a fundamental value both within the Trinity and in conjugal and familial relationships. There is therefore a complete parallel here with the teaching of John Paul II expressed in *Familiaris Consortio*. “Seen

²⁴ Cf. Francis, *Evangeli Gaudium*, no. 35, 53–54, 59–60; cf. also: Francis, *Amoris Laetitia*, no. 297.

²⁵ See: Polish Bishops’ Conference, *Wytyczne Pastoralne KEP*.

this way, the couple's fruitful relationship becomes an image for understanding and describing the mystery of God himself, for in the Christian vision of the Trinity, God is contemplated as Father, Son and Spirit of love. The triune God is a communion of love, (*communio est amoris*) and the family is its living reflection" (AL 11). The reference to the communion of love in the relations of the divine Persons has a strong justification in the teaching of the Church, which was mentioned earlier in the article. However, it should be noted that the continuation of John Paul II's thought is not justified by citing the exhortation *Familiaris Consortio*, but by an excerpt from John Paul II's homily delivered in Mexico in 1979: "The persons of the nave God, in their innermost mystery, do not remain in solitude, but form a family, because in this mystery is contained fatherhood, sonship and the very essence of the family, which is love. The love in this divine family is the Holy Spirit."²⁶

In paragraph 120, Pope Francis makes a direct reference of conjugal love to the Holy Spirit. "Infused by the Holy Spirit, this powerful love is a reflection of the unbroken covenant between Christ and humanity that culminated in his self-sacrifice on the cross. "The Spirit which the Lord pours forth gives a new heart and renders man and woman capable of loving one another as Christ loved us. Conjugal love reaches that fullness to which it is interiorly ordained: conjugal charity" (AL 120). Although the phrase *communio amoris* does not appear explicitly in this quotation, the Trinitarian and pneumatological dimension of marital love is clearly visible – as it is in John Paul II. The gift of the communion of love offered to the spouses during the sacramental vow by the Holy Spirit is, however, heard in the teaching of Pope Francis. The Pope expresses the truth by pointing to the spouses who, out of love giving birth to new life, reveal God as Creator and Saviour. Marital relations also make it possible to discover God in the Holy Trinity. The Triune God is the very communion of love. Christian spouses and the family they create are a living reflection of this divine reality. Love is explicitly shown as a dynamic process of maturation in marriage and is a fundamental dimension of family spirituality.²⁷ Pope Francis refers here directly to the teaching of John Paul II and his concept of marital love read in the category of mutual gift, that is, the concept of *communio personarum* and *communio amoris*.²⁸ The idea of a "communion of persons" is characterised, among other things, by openness to childbearing.²⁹ In the exhortation, Francis repeatedly links marital and parental bonds, although he uses different vocabulary than his holy predecessor. The realisation of this idea takes place both in the aspect of the sexual relationship of the spouses, as well as in the aspect of minds, hearts, personalities, characters, emotional states, and aspirations. Marital love here becomes a selfless

²⁶ Jan Paweł II, "Homilia," 80.

²⁷ Cf. Franciszek, *Amoris Laetitia*, no. 220; see also: Zurzycki, "Wymiary duchowości rodziny," 137–151.

²⁸ See: Francis, *Amoris Laetitia*, no. 11; see also: Bujak, "Nauczanie papieża Franciszka," 35–36; Sobczyk, "Koncepcja duchowości małżeństwa," 183; Skrzypczak, "Miłość małżeńska," 93–103.

²⁹ See: John Paul II, *Familiaris Consortio*, no. 14.

gift of self and is characterised by fidelity and indissolubility. “The marital union is thus evoked not only in its sexual and corporal dimension, but also in its voluntary self-giving in love” (AL 13). The issue of procreation in married life is clearly shown with reference to the teaching of the Second Vatican Council and John Paul II. Pope Francis expressed his position in paragraph 80: “Marriage is firstly an ‘intimate partnership of life and love’ which is a good for the spouses themselves, while sexuality is ‘ordered to the conjugal love of man and woman.’”³⁰ The marital *communio amoris* having its source in the Holy Spirit and Trinitarian relations is unequivocally expressed in the papal teaching. Another place in the exhortation where Pope Francis makes reference of marriage to the love of God and to Trinitarian relationships is in paragraph no. 121: “Marriage is the icon of God’s love for us. Indeed, God is also communion (*communio*): the three Persons of the Father, the Son and the Holy Spirit live eternally in perfect unity” (AL 121).

Referring to the relationship between spouses and to the vocation of the family, the Pope recalls the example of the Holy Family: “The covenant of love and fidelity lived by the Holy Family of Nazareth illuminates the principle which gives shape to every family, and enables it better to face the vicissitudes of life and history. On this basis, every family, despite its weaknesses, can become a light in the darkness of the world” (AL 66). It continues with the words of a prayer by Paul VI taken from a speech at Nazareth in 1964, in which the phrase “communion of love” appears: “Nazareth teaches us the meaning of family life, its loving communion (*communio dilectionis*), its simple and austere beauty, its sacred and inviolable character” (AL 66). In this claim, however, the Latin *communio amoris* does not appear, but *communio dilectionis*. The latter term is known from the Gospel of St John: “No one can have greater love (*dilectio*) than to lay down his life for his friends” (J 15,13). It is worth noting that this sentence is recalled in the Exhortation in two other paragraphs: 27 and 102. In both cases, Francis justifies with these evangelical sentences the necessity of bestowing love on others in imitation of Christ’s love. In paragraph 27, it is about the witness of the love of parents who put love into practice with their lives. Whereas in paragraph 102, Francis reasons the generosity of love of Christian spouses and parents. These are behaviours that are definitely outward, towards others, although they have their source in the inner marital relationships, in a love shaped on the model of Trinitarian relationships and God’s supernatural communion.

The expression used, *communio dilectionis*, implies love in the sense of an act of will, a free decision, a choice using reason and free will, carrying out God’s will. St. Thomas Aquinas’s distinction concerning the forms of love is well-known: *dilectio*, *amor* and *caritas*. Pope Francis uses Aquinas’ thought 18 times in two chapters

³⁰ Francis, *Amoris Laetitia*, no. 80; see also: Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 48; *Code of Canon Law*, 1055§1; *Catechism of the Catholic Church*, no. 2360.

(the fourth and eighth). Although certainly the concept of *dilectio* is devoid of the aspect of passion, sexuality, desire and emotions associated with the sphere of marital self-donation, these two terms (*amor* and *dilectio*) are used to refer to marriage in the literature.³¹ However, the more extensive texts of *Amoris Laetitia* indicate that marital sexuality is positioned in the exhortation in the context of love, which is the element that integrates the sensual dimension with the spiritual. The sexuality of the spouses in their relationships becomes an area of expression of love, or even the language of love. Detaching sexuality from conjugal love would even mean reversing the meaning given to it by God.³² Procreation and love are strongly connected. This approach to the sphere of married life is certainly part of the concept of *communio personarum* and *communio amoris*. Francis' reference to the Family of Nazareth can also be read in the context of what John Paul II taught about the family, highlighting "spiritual fecundity" with its "intrinsic and deep dynamism of love": "Fruitful married love expresses itself in serving life in many ways. Of these ways, begetting and educating children are the most immediate, specific and irreplaceable. In fact, every act of true love towards a human being bears witness to and perfects the spiritual fecundity of the family, since it is an act of obedience to the deep inner dynamism of love as self-giving to others" (*FC* 41). Francis points out with the above expression the necessity of the spouses' self-sacrifice, the imperative of unity and fidelity, the desire for goodness, self-sacrifice, loving service, loving collaboration, and mutual respect. *Communio dilectionis* can also be read in the context of the unique use of this expression in the exhortation *Familiaris Consortio*. There, it points to marriage as "a reflection of the loving (*dilectio*) covenant uniting Christ with the Church."³³

Although Pope Francis does not explicitly use the phrase *communio amoris* for the marital relationship, in the mentioned prayer (sentence from paragraph 66) one can see the presence of the Holy Spirit initiated in the marital vow. Thanks to the sacrament, the spouses experience the gift of the realisation of conjugal love not only through Christ and with Christ, but above all in Christ. A very strong justification of the presence not only of the Son of God, but of the whole Trinity in conjugal love is found in paragraph 314: "the Trinity is present in the temple of marital communion [...], so he (God) dwells deep within the marital love that gives him glory" (*AL* 314). This important statement points to the source of both the communion of love and of conjugal love. That source is the Holy Trinity. Deriving marital love from general Christian love or even equating the two kinds of love may seem to be a risky approach, although marital love is certainly part of the implementation of the commandment

³¹ See: Pastwa, *Dobro małżonków*, 20, 43, 249.

³² See: Francis, *Amoris Laetitia*, no. 150–152; see also: *Catechism of the Catholic Church*, no. 1604; Bohdanowicz, "Miłość małżeńska," 16.

³³ John Paul II, *Familiaris Consortio*, no. 50; see also: Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 48.

of love. Dietrich von Hildebrand – called by Pope Pius XII “the 20th century Doctor of the Church,” and by Joseph Ratzinger “one of the most eminent figures of our time”³⁴ – notes that “Christian love of neighbour and *communio in Christus* are fundamentally different.”³⁵ For the love of neighbour exercised by Christ’s followers – including Christian spouses – extends also to people with whom no *communio* is possible. The term *communio amoris* refers to sacramental marriage, not to love of neighbour in the broadest sense.

Francis’ use of the phrase *communio dilectionis* therefore demands a careful reading of the entire document and the wider context presented in the exhortation. Certainly, the Pope presents the truth about marriage and family very strongly in the aspect of love. The gift of mutual love in marriage and the gift of love for others should be modelled on Trinitarian relationships. Such love is to be sought, developed, realised in marriage and family, and passed on. Such love is the way to marital holiness.

An effective strategy for seeing what lies behind the phrase *communio amoris* in the exhortation *Amoris Laetitia* is to analyse marital love. The document presents marital love in the context of the traditional teaching of the Church. Besides pointing out the aspect of the supernatural character of love and the typically human qualities, Francis also speaks of the existing dangers. In general, the teaching on marital love appears to be very realistic and pragmatic. A new and original approach to marital love is its analysis through the prism of St. Paul’s Hymn to Love. The various characteristics of love indicated in the hymn, Francis relates to the marital relationship. Love given to man by the Holy Spirit, who is Love, becomes an important task and at the same time becomes part of the personal relationship of man and woman.

The exhortation very strongly emphasises the human nature of conjugal love. It is presented in a psychological context. *Amoris Laetitia* is the first theological document in which there is a reference to psychology and what this discipline proposes for the knowledge of marital love as many as ten times.³⁶ For example, in paragraph 101, the Pope states that “Loving ourselves is only important as a psychological prerequisite for being able to love others: ‘If a man is mean to himself, to whom will he be generous? No one is meaner than the man who is grudging to himself’ (Sir 14:5–6)” (*AL* 101). Further Francis indicates that “Desires, feelings, emotions, what the ancients called ‘the passions,’ all have an important place in married life [...]. They

³⁴ Ratzinger, “Przedmowa,” 11.

³⁵ Hildebrand, *Istota miłości*, 460.

³⁶ The Pope, noticing the purely psychological and therefore natural order of conjugal love, thus opens the possibility or even the necessity of an interdisciplinary understanding of love. The classic theory of Robert Sternberg seems to be helpful in this instance. The author notes that in the love of two people, three dimensions are important: intimacy (as psychological closeness – sharing life, a sense of bond), passion (understood in terms of striving for physical closeness), and decision/commitment (including the will to recognise and maintain a loving relationship with another person). Compare: Sternberg – Sternberg, *The New Psychology of Love*; D’Souza – Gurin, “The Universal Significance,” 210–214.

ground the most elementary psychological activity. Human beings live on this earth, and all that they do and seek is fraught with passion” (AL 143). In building up marital and family communion, the Pope points out the important role of emotional life. It should become an asset for the family and serve the common good. When it reveals sensitivity, it allows the family to reach maturity.³⁷ At the same time, in his reflection on the emotional and affectionate life, the pope made very strong reference to the authority of St. Thomas Aquinas. Marital love portrayed in this way has a particularly strong communal and community-building aspect in Francis’ teaching. The aim of conjugal love is the desire for the good of one’s spouse. With Francis’ teaching on marital love in mind, it is certainly easier to see what is meant by marital communion, marital community, *communio personarum*, or above all *communio amoris*.

Conclusions

Sacramental marriage is a unique communion between a man and a woman – *communio personarum*. For such a communion to exist, the love of husband and wife, that is, the principle of this communion, is indispensable. On the other hand, only persons – in this case husband and wife – have the capacity to form a community of persons in marriage and in the family. *Communio amoris*, as a gift which the spouses receive, that is, the presence of God Himself, and as an inner principle of married life, enables them to grow in holiness. The communion of love is the foundation of Christian marriage. In conclusion, it should be noted that:

- 1) The Exhortation *Amoris Laetitia*, although it does not explicitly use the expression *communio amoris* for the marital relationship, can nevertheless be considered as a continuation of the teaching contained in *Familiaris Consortio*. The teaching of Pope Francis on the analyzed issue refers directly and indirectly to the magisterium of John Paul II. This continuity is clearly revealed in the presentation of the sources of conjugal love and the communion of love, i.e. the Trinitarian, Pneumatological and Christological sources.
- 2) The phrase *communio amoris* appears many times solely in the exhortation *Familiaris Consortio*. The Exhortation *Amoris Laetitia* in relation to marriage uses the expression *communio dilectionis* once. Although in the tradition of the Church both terms refer to marital relation, only *communio amoris* accentuates the aspect of human sexuality, passion, desire and experience of marital devotion to the other party. However, these aspects of married life are brought up by Francis in many places in the adhortation *Amoris Laetitia*.

³⁷ See: Franciszek, *Amoris Laetitia*, no. 146; see also: Brzeziński, “Indywidualizm i wolność jednostki,” 95.

- 3) The marital *communio amoris* has its source in the relationship of the Persons of God, i.e., in the Trinitarian relationships. This is the model of conjugal love. A special role should be seen in the person of the Holy Spirit, who is Love. This fact is indicated by both John Paul II and Francis. It should also be borne in mind that the models of communal life in God related to conjugal communion can only be considered as a certain analogy.
- 4) The complete convergence of the two documents concerns the recognition that the spouses strengthened by the gift of the *communio amoris*, realise the communion of persons in marriage and in the family. The gift of self is what animates conjugal love. Mutual self-giving is a sign of the communion of persons. And only this reality allows the family to be transformed into a community of love and a community of persons. That is, from the inner and invisible principle of the sacramental life of marriage (*communio amoris*) derives the external and visible reality of marriage and family (conjugal love). The communion of love is the exclusive property of the persons – in this case, the spouses. As a sincere gift of self, it is the principle of the communion of persons. It is even inscribed in the humanity of the spouses and is “the basic and innate vocation.” As a gratuitous gift of self, it constitutes the fundamental principle of the communion of persons. Marital love, on the other hand, together with the practice of common prayer and the implementation of the commandment of love, leads to the realisation and strengthening of the *communio amoris*.
- 5) Francis’ concern for future marital communion and the conditions for the development of marital love can easily be seen in his use of figurative terms related to preparation for the sacrament of marriage: “learning to love” (the indispensable role of parents), “maturing of love” (tasks of the fiancées), and “love above all” (mutual love combined with constant forgiveness and spiritual experience of the liturgy of the sacrament of marriage).³⁸ From the analysis of marital love presented in the exhortation *Amoris Laetitia* one can indirectly deduce about the foundation of this love which is *communio amoris*.

In the case of the exhortation *Familiaris Consortio*, marital love results directly from *communio amoris*. In both documents marital love has clearly different distinctions from the communion of love.

The analysed definition of *communio amoris* in the exhortation *Amoris Laetitia* continues and develops the teaching of John Paul II. Although some accents are placed in slightly different places than the pope of the family in *Familiaris Consortio*, the continuity of teaching and continuity of the pastoral concept expressed in both documents is certainly evident. John Paul II shows this reality directly, very clearly and unambiguously. With Francis, this formulation and the reality it expresses can be read in the wider context of the entire exhortation.

³⁸ Cf. Bajer vel Bojer, “Przygotowanie do małżeństwa,” 163.

Bibliography

- Augustinus, *De Trinitate*, Polish translation: Augustyn, *O Trójcy Świętej* (trans. M. Stokowska; Pisma Ojców Kościoła 25; Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1963).
- Bajer vel Bojer, A., “Przygotowanie do małżeństwa w ujęciu Jana Pawła II i papieża Franciszka,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 27/2 (2018) 155–164.
- Baldisseri, L., *Conferenza Stampa per la presentazione dell’Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco „Amoris laetitia”, sull’amore nella famiglia*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html#bal> (access 05.10.2021).
- Bartnik, C.S., “Z nowszych koncepcji osoby w Bogu,” *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3(58) (2011) 5–13.
- Benedict XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est* (2005) (= DCE).
- Benedykt XVI, “Hugon i Ryszard z opactwa św. Wiktora. Katecheza podczas audiencji generalnej 25.11.2009 r.,” *L’Osservatore Romano* [Polish Edition] 31/2 (2010) 45–47.
- Biedroń, J., “Osoba jako podmiot komunii małżeńskiej,” *Filozofia pochylona nad człowiekiem* (eds. E. Balawajder – A. Jabłoński – J. Szymczak; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) 227–242.
- Bohdanowicz, A., “Miłość małżeńska a życie rodzinne i wychowanie dzieci,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 19 (2010) 13–24.
- Brzeziński, M., “Odpowiednie przygotowanie do sakramentu małżeństwa, sposób zapobiegania dezintegracji małżeństwa i nieregularnych form. Refleksja na temat *Amoris Laetitia*,” *Studia nad Rodziną* 44/3 (2017) 163–180.
- Brzeziński, M., “Indywidualizm i wolność jednostki zagrożeniem dla małżeńskiej i rodzinnej komunii,” *Studia nad Rodziną* 44/3 (2017) 89–109.
- Bujak, J., “Nauczanie papieża Franciszka o małżeństwie i rodzinie w posynodalnej adhortacji *Amoris Laetitia* w świetle magisterium Jana Pawła II,” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2017) 33–56. DOI: <https://doi.org/10.18276/cto.2017.2-02>.
- Catechism of the Catholic Church* (New York: Image Books 1995).
- Code of Canon Law* (Washington, D.C.: Canon Law Society of America 1983).
- D’Souza, J. – Gurin, M., “The Universal Dignificance of Maslow’s Concept of Self-actualization,” *The Humanistic Psychologist* 44/2 (2016) 210–214. DOI: <https://doi.org/10.1037/hum0000027>.
- Dyduch, J., “Adhortacja *Amoris laetitia* twórczą kontynuacją adhortacji *Familiaris consortio*?” *Dyskusje nad „Amoris laetitia”* (ed. P. Kroczeck; Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017) 27–46. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.03>.
- Dyduch, J., “Wiodące idee adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*,” *Polonia Sacra* 20/1 (2016) 127–140. DOI: <https://doi.org/10.15633/ps.1597>.
- Evdokimov, P., *Prawosławie* (trans. J. Klinger; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1966).
- Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Francis, Post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* (2016) (= AL).
- Greshake, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg im Breisgau: Herder 1997).
- Greshake, G., “Der Ursprung der Kommunikationsidee,” *Communicatio Socialis* 35 (2002) 3–26.
- von Hildebrand, D., *Istota miłości* (trans. W. Paluchowski; Warszawa: Fronda 2021).

- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986).
- Jan Paweł II, "Homilia wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej w Wyższym Seminarium Duchownym w Puebla de Los Angeles (28 stycznia 1979)," *Nauczanie Papieskie*. II/1. Rok 1979 (Poznań: Pallottinum 1990) 80.
- Jaśkiewicz, S., "Duch Święty jako Miłość w *De Trinitate* św. Augustyna," *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37/1–2 (2018) 31–46.
- John Paul II, Letter to Families on the Year of the *Gratissimam Sane*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html (access 05.10.2021) (=GrS).
- John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (1981) (= FC).
- Kaczyński, E., "Małżeństwo i rodzina jako komunია osób," *Communio* 6/6 (1986) 3–17.
- Konferencja Episkopatu Polski [Polish Bishops' Conference], *Wytyczne Pastoralne KEP do adhortacji Amoris laetitia*, <https://episkopat.pl/?s=Wytyczne+Pastoralne+Amoris+laetitia> (access 10.10.2021).
- Królikowski, J., "Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa," *Studia Teologii Dogmatycznej* 2 (2016) 15–27. DOI: <https://10.15290/std.2016.02.02>.
- Królikowski, J., "*Tajemnica to wielka*". *Z teologii małżeństwa* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2020).
- Kułaczkowski, J., "Komunia małżeńska istotą jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1–2," *Poznańskie Studia Teologiczne* 20 (2006) 17–26.
- Maliszewska, A., "Małżeństwo obrazem Trójcy w katechezach papieża Franciszka," *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 49/1 (2016) 26–40.
- Pastwa, A., "*Przymierze miłości małżeńskiej*". *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009).
- Pastwa, A., *Dobro małżonków. Identyfikacja elementu ad validitatem w orzecznictwie Roty Rzymskiej* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2016).
- Paul VI, Encyclical Letter *Humanae Vitae* (1968) (= HV).
- Pius XI, Encyclical Letter *Casti Connubii* (1930) (= CC).
- Plezia, M. (ed.), *Słownik łacińsko-polski* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998) I.
- Ratzinger, J., "Przedmowa," *Dusza lwa* (ed. A. von Hildebrand; trans. J. Franczak; Warszawa: Fronda – Ząbki: Apostolicum 2008).
- Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes* (1965), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (access 25.10.2021) (= GS).
- Skrzypczak, R., "Miłość małżeńska i rodzinna w nauczaniu papieża Franciszka," *Studia Bobolanum* 30/3 (2019) 93–103. DOI: <http://dx.doi.org/10.30439/SB.2019.3.5>.
- Sobczyk, A.J., "Koncepcja duchowości małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji *Amoris Laetitia*," *Teologia i Człowiek* 35/3 (2016) 181–198.
- Śpidlik, T., *Perełki Ojców Kościoła* (trans. A. Babuchowski; Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2010).
- Sternberg, R.J. – Sternberg, K., *The New Psychology of Love* (2 ed.; Cambridge: Cambridge University Press 2019).

- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Polish translation: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (trans. P. Bełch; Londyn: Veritas 1980) VII.
- Tykowski, S., *Kryzys małżeński jako wyzwanie dla duszpasterstwa* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015).
- Wojtkiewicz, K., "Communio jako paradygmat w rozumieniu trynitarnego Boga według Gisberta Greshakego," *Roczniki Teologiczne* 51/2 (2004) 267–290.
- Wojtkiewicz, K., *Trójca Święta jako zasad życia chrześcijańskiego. Teologiczno-krytyczne studium trynitologii Gisberta Greshakego* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2005).
- Wojtyła, K., "Rodzina jako «communio personarum»," *Ateneum Kapłańskie* 83/3 (1974) 347–361.
- Wojtyła, K., "Rodzicielstwo a «communio personarum». Małżeństwo a rodzicielstwo," *Ateneum Kapłańskie* 67 (1975) 17–31.
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1986).
- Zurzycki, M.M., "Wymiary duchowości rodziny w adhortacji *Amoris laetitia*," *Roczniki Teologiczne* 65/6 (2019) 6 137–151. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2018.65.6-10>.

Naturalne planowanie rodziny wewnętrznym aspektem odpowiedzialnego rodzicielstwa

Family Planning as an Internal Aspect of Responsible Parenthood

ANDRZEJ PRYBA 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pryba@amu.edu.pl

Streszczenie: Artykuł traktuje o pryncypialnym aspekcie odpowiedzialnego rodzicielstwa, za który uznaje się podjęcie w dialogu małżeńskim i konsekwentną realizację w postawach rodzicielskich decyzji o wyborze naturalnego planowania rodziny jako metody regulacji poczęć. Analiza problemu badawczego została rozłożona na cztery etapy. Najpierw przedstawiono podstawy teologiczne, biblijne i antropologiczne odpowiedzialnego rodzicielstwa. Na drugim etapie ukazano wielorakie konteksty decyzji rodzicielskiej z perspektywy uwarunkowań dialogu małżeńskiego. W dalszej części przedłożono walory teologiczne, etyczne i psychologiczne metod naturalnego planowania rodziny. Finalnie podjęto próbę sprecyzowania istoty decyzji rodzicielskiej, która implikuje stosowanie przez małżonków naturalnych metod regulacji poczęć. Kluczem hermeneutycznym, spinającym całość analiz teologicznych pracy, stała się kategoria daru osobowego małżonków. W kontekście sformułowanych wniosków ukazano etyczny, antropologiczny, teologiczny, charyzmatyczny i kultyczno-liturgiczny wymiar decyzji rodzicielskiej określającej strategię planowania rodziny przez małżonków.

Słowa kluczowe: odpowiedzialne rodzicielstwo, planowanie rodziny, teologia ciała, płodność

Abstract: The article deals with a principled aspect of responsible parenthood, the decision to choose natural family planning as a method of birth control within the marital dialogue, and its consistent implementation through parental attitudes. The analysis of the research problem proceeds via four stages. First, the foreground lays out the solid theological, biblical and anthropological foundations of responsible parenthood. The second stage explores the multiple contexts of parental decisions, from the perspective of the determinants of marital dialogue. Next follows a presentation of the theological, ethical and psychological values of the natural family planning methods. Finally, an attempt is made to specify the essence of the parental decision, which implies the use of natural methods of birth control by the spouses. The hermeneutic key linking all the theological analysis of the article has been the concept of a personal gift on the part of the spouses. The conclusions we have formulated encompass the many dimensions – ethical, anthropological, theological, charismatic, and cultic-liturgical – of a married couple's decision regarding a family planning strategy.

Keywords: responsible parenthood, family planning, body theology, fertility

Człowiek istnieje w kontekście czasu i przestrzeni. Z jednej strony znajduje się we wszechświecie, którego sam nie stworzył, z drugiej natomiast ma określoną naturę. Zaistniał jako mężczyzna i kobieta. Wymiar płciowy „wywiera wpływ na wszystkie sfery osoby ludzkiej w jedności jej ciała i duszy” (KKK 2332). Należy jednak podkreślić, że status płciowy człowieka to nie zwykła odmienność, ale komplementarność. „Mężczyzna i kobieta dlatego, że są różni, uzupełniają się w tym, w czym się różnią” (KKK 357). Ta odmienność i komplementarność płciowa przekładają się na

naturalną skłonność ku sobie, co w konsekwencji prowadzi do zbliżenia się dwojga osób i prokreacji. Godność człowieka domaga się jednak ze swej natury szczególnej osobowej komunii pomiędzy mężczyzną i kobietą. Jej brak będzie zakłamaniem tej prawdy o człowieku¹.

Ludzkie zadanie przekazywania życia i budowania w ten sposób szerszej wspólnoty rodzinnej wymaga odpowiedniej współpracy małżonków z płodną miłością Boga². Ta współpraca winna wyrażać się w uznaniu, że Bóg – ustanawiając cykliczność płodności i niepłodności pary ludzkiej – dał człowiekowi możliwość wolnego wyboru w jego twórczej aktywności seksualnej.

Niniejszy artykuł jest próbą włączenia się w dyskusję dotyczącą człowieka, małżeństwa i rodziny, a w szczególności istoty decyzji rodzicielskiej w kontekście planowania rodziny. Najpierw zostanie podjęty namysł nad zagadnieniem odpowiedzialnego przekazywania życia ludzkiego. Na czym ono powinno polegać? Jaką rolę w podejmowaniu decyzji rodzicielskiej winien odgrywać dialog małżonków z Bogiem i ze sobą? W dalszej części zostaną omówione zagadnienia dotyczące samej decyzji rodzicielskiej. Całość dociekań dopełni próba syntetycznego zebrania istotnych konkluzji przeprowadzonych badań.

1. Odpowiedzialne rodzicielstwo współdziałaniem z Bogiem Stwórcą

Bóg czyni wszystko swoim Słowem. W taki sposób objawia siebie samego, przychodzi do swojego dzieła w sposób osobowy. Wszystko, co jest, jest Jego obrazem, darem, zapowiedzią, symbolem, jest Jego obecnością. Działanie Boga przejawia się jako Jego powołanie, przyjście, zjednoczenie, jest pełnią prawdy, życia i miłości darowaną w Chrystusie. W Chrystusie wypełnia się cała prawda i tajemnica kosmosu, historii, życia, osoby i wspólnoty.

Bóg jest w sobie jeden, zgodny, tożsamy z sobą, miłuje prawdę bytów zgodnych oraz pojednanych z sobą. On jest pojednaniem. Jakikolwiek współdziałanie z Bogiem może mieć tylko tę podstawę, że byt działający jest najpierw zgodny z własną prawdą. Małżeństwo nie współpracuje inaczej z Bogiem, jak przez to samo dzieło, które spełnia jako własne, wyrażające jego prawdę i jego misję; przez rodzicielstwo³.

Małżonkowie mogą współdziałać więc z Bogiem na zasadzie chrystologicznej i sakramentalnej natury powołania. Bóg, darując nam siebie w Chrystusie, tym

¹ Katolicka koncepcja osoby ludzkiej, płci oraz małżeństwa i rodziny jest kontestowana przez różne ideologie, w tym przez LGTB. Znakomicie to ukazał Marian Machinek (*Nowy tęczyowy świat*, 203–219).

² Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 14; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 50.

³ Por. Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 85–86.

samym darował nam swoje dzieło, gdyż Chrystus jest szczytem i pełnią tego dzieła. To oczywiście zakłada, że człowiek przyjmuje ten dar i nań odpowiada. W konsekwencji, rozwijając to dzieło jako dar Boga, objawia zarazem jego Dawcę, głosi świętość Boga zawartą w darze.

Konstytucja duszpasterska o Kościele zawiera stwierdzenia, że małżonkowie przez swoją szlachetną postawę moralną, czyli przez wierne spełnianie swojego powołania, „ujawniają wszystkim żywą obecność Zbawiciela oraz prawdziwą naturę Kościoła” (KDK 48). To wymaga traktowania życia małżeńskiego jako Bożego daru. Prawdę tę potwierdza Jan Paweł II: „Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na obraz swój i podobieństwo, wieńczy i doprowadza do doskonałości dzieło swych rąk – powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego” (FC 28)⁴.

Planowanie rodziny musi być oparte na planie Bożej mądrości i miłości, które wyraziły się w ustanowieniu małżeństwa i ludzkości, w nawiązaniu do zbawczego powołania małżonków oraz rodziny w Kościele, jak również w permanentnym rozwijaniu znajomości oraz pogłębianiu afirmacji właściwej hierarchii wartości, na której opiera się budowanie życia ludzkiego. „Opierając na tych podstawach, planowanie rodziny polega na ciągu etycznych decyzji, mających na celu urzeczywistnienie kształtu rodziny w sposób możliwie najlepiej odpowiadający Ojcowskiej woli samego Boga, istocie powołania małżeńskiego i wymiarowi obowiązującej małżonków miłości i wielkoduszności”⁵.

Wyrazem pozytywnej woli planowania rodziny są te akty małżeńskie, które wynikają z miłości rodzicielskiej, zostały zadecydowane w poczuciu pełnej i wielkodusznej odpowiedzialności w sposób wolny; mogą więc być one symbolem bezinteresownego daru własnej osoby, jak tego domaga się istota małżeństwa rozumianego jako *communio personarum*. Takie decyzje mogą równocześnie być przeżywane jako akt współdziałania z Bogiem i Jego miłością, o ile są wyrazem gotowości pełnienia woli Boga, tj. oddaniem swej woli na służbę Bożego ojcostwa w nadprzyrodzonej odpowiedzi wiary⁶. Stąd odpowiedzialność jest związana także z liczeniem na Boga i zaufaniem wobec Jego Miłości. Człowiek nie może przewidzieć tego, co go spotka w przyszłości. Po ludzku biorąc, w każdej decyzji rodzicielskiej kryje się pewne ryzyko, którego nie jest w stanie rozproszyć żadne przewidywanie. Tym, który zna przyszłość, jest Bóg i Jemu należy się całkowite zawierzenie własnej przyszłości. I tak, bez oparcia się na Bogu, żadna decyzja na temat ludzkiej płodności nie jest odpowiedzialna.

⁴ Por. Mierzwiński, „Mężczyzna i kobieta”, 231–232.

⁵ Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 105.

⁶ Por. Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 106.

Plan Boga Stwórcy wyrażony jest w naturze aktu małżeńskiego (w biologicznej płodności i niepłodności), stanowiąc centralną zasadę etyczną sformułowaną w encyklice *Humanae vitae*:

Konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego (HV 11)⁷.

Nauka ta ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczeniem jedności i oznaczeniem rodzicielstwa. [...] albowiem, stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślejszą więź męża i żony, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w naturze mężczyzny i kobiety (HV 12).

Paweł VI wyraźnie stwierdza, że nie można zrywać związku między jednością a płodnością. Łączność tych dwóch wartości stanowi normę etyczną, tj. normę postępowania. „Zachowanie tej natury w każdym zbliżeniu małżeńskim jest wykładnią wierności wobec planu Bożego” (HV 13), albowiem taka natura małżeńskiego aktu wyraża wolę samego Stwórcy. Planowanie rodziny jest sposobem realizowania decyzji małżonków – „tak” albo „nie” – odnośnie do posiadania dziecka. Moralnie i godziwie może być dokonane za pomocą metod naturalnego planowania rodziny.

W kontekście tego, co dotychczas napisano, należy stwierdzić, że sedno problemu to, rzecz jasna, nie wybór takiej czy innej metody, ale – etyczna afirmacja charakteru życia płciowego w małżeństwie. Chodzi tu bowiem o etyczne rozporządzanie sobą jako źródłem życia, a to nie jest „metoda”, lecz sama istota postępowania małżeńskiego⁸.

Oczywiście nieodzowne jest rozpoznanie biologicznej i psychofizycznej struktury płci. Brak podstawowych wiadomości z psychofizjologii czy nieumiejętność kierowania płodnością prowadzą do łamania zasad etyki małżeńskiej. Odpowiedzialne zaś rodzicielstwo domaga się znajomości zasad etycznego planowania rodziny i realizuje się jednocześnie poprzez wierność rytmowi płodności, który jest rozpoznawany za pomocą metod naturalnego planowania rodziny⁹.

7 Por. Bortkiewicz, „The Genealogy”, 32–35; Pryba, „Zasady”, 144–145.

8 Por. Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 117–119.

9 Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej*, 127.

2. Decyzja rodzicielska jako wewnętrzny element dialogu małżeńskiego

Dialog w małżeństwie jest czynnikiem niezwykle ważnym. Dzięki niemu małżonkowie mogą się lepiej poznać, a to z kolei będzie miało wpływ na podejmowane przez nich decyzje. Żywa komunikacja między mężem i żoną jest istotną częścią ich wzajemnych relacji. Zacieśnia obopólną więź, usprawnia porozumienie, pomaga im wzrastać w miłości¹⁰. Prawidłowa komunikacja zakłada jasność przekazu, czyli wyrażanie myśli w sposób jednoznaczny i zrozumiały, oraz otwartość, czyli udzielanie informacji w sposób bezpośredni. Otwartość jest ujawnianiem własnych przeżyć, uczuć, emocji, potrzeb oraz doświadczeń. Jednakże taka postawa niesie również ryzyko negatywnej oceny przez współmałżonka. Szczerość i otwartość może wywołać też poczucie zagrożenia, umożliwi o wiele głębsze i boleśniejsze zranienie w przypadku braku zrozumienia czy odrzucenia, daje niejako poczucie „władzy” nad poznany człowiekiem, otwiera możliwości manipulowania nim¹¹. Sposób komunikacji jednak zależny jest w dużym stopniu od nastawienia uczuciowego małżonków: pozytywne – powoduje głębsze otwarcie się, zainteresowanie małżonkiem, uważne słuchanie racji drugiej osoby, sprzyja wymianie myśli; natomiast negatywne – powoduje unikanie kontaktu, selektywne słuchanie przekazywanych treści, wychwytywanie potknięć i wyolbrzymianie ich, brak troski o zrozumienie drugiej strony, a także ułatwia okazywanie zniecierpliwienia czy reakcji gniewu. W takich sytuacjach trudno o jakiegokolwiek porozumienie¹².

W związkach osób wierzących, które liczą się ze słowem Boga, prowadzenie rozmów ułatwia praktyka wspólnej modlitwy. Nawiązanie relacji ze Stwórcą skłania do wejścia w siebie, uznania własnej niedoskonałości, wybaczenia i prośbienia o wybaczenie. W życiu chrześcijańskim miłość do Boga i miłość do drugiego człowieka wzajemnie się przeplatają. Stąd modlitwa, podczas której nawiązuje się relację z Bogiem, powinna promieniować na więź międzyosobową poprzez podejmowanie i rozwijanie żywego dialogu, który ma istotne znaczenie dla małżeństwa widzianego i przeżywanego jako wspólnota miłości. Prawdziwy dialog wzbogaca każdą osobę, która w nim uczestniczy; pomnaża radość i osłabia napięcia.

Człowiek został do niego stworzony, wypowiada się w nim i urzeczywistnia, staje się pełniej sobą. Przez dialog wreszcie potrafi stworzyć małżeńsko-rodzinną wspólnotę¹³.

Dialog winien dotyczyć także tak ważnej dziedziny, jaką jest pożycie małżeńskie. Aby było w zgodzie z Bożym zamysłem, mąż i żona winni respektować prawo naturalne, które zostało dane przez Boga człowiekowi w akcie stwórczym. Chodzi

¹⁰ Zob. Laskowski, *Małżeństwo wspólnotą miłości*, 118; Brzostek, „Rola dialogu”, 142–144.

¹¹ Zob. Ryś, *Konflikty w rodzinie*, 33.

¹² Zob. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej*, 127.

¹³ Zob. Laskowski, *Małżeństwo wspólnotą miłości*, 118.

o naturalne planowanie rodziny, wymagające z kolei, aby małżonkowie byli świadomi okresów płodności i wspólnie podejmowali decyzje dotyczące kontaktów seksualnych. Uzgodnienie współżycia intymnego z rytmem płodności wymaga słownego porozumiewania się obojga małżonków. W konsekwencji eliminuje ono dominację potrzeb jednego z małżonków, uczy powściągliwości, bez której prawdziwa wierność motywowana jest li tylko poczuciem obowiązku¹⁴.

Dialog małżeński może inspirować rozmowę z Bogiem, a ta z kolei powinna skłaniać do podejmowania dialogu ze współmałżonkiem. Decyzja o poczęciu dziecka musi być podejmowana wspólnie. Dialog na ten temat z Bogiem odbywa się poprzez modlitwę i rozeznanie duchowe. Dotyczy również sprawy poczęcia; małżonkowie katolicy nie powinni z góry ustalać liczby dzieci, lecz odczytywać myśl Bożą w ciągu całego swego życia – z warunków, w jakich się znajdują. Jeśli zapragną dziecka, muszą umieć oznaczyć okres wspólnej płodności – dni, w których podjęcie współżycia może doprowadzić do poczęcia¹⁵. W pozostałych dniach cyklu akt seksualny – nie tracąc swojej płodności we wzajemnym „rodzeniu się” – w sposób naturalny traci zdolność prokreacyjną.

U człowieka akt seksualny pozostaje wyrazem więzi łączącej małżonków również poza cyklicznymi okresami płodności, stąd pozostaje on nadal otwarty na życie, gdy tę więź wyraża. W okresach naturalnej niepłodności zdolność płodzenia zostaje zawieszona, ale nadal występuje zdolność rodzenia siebie nawzajem¹⁶.

Kościół uczy, że małżeństwo chrześcijańskie powinno mieć tyle dzieci, ile może dobrze wychować, i podkreśla równocześnie, że przekazywanie życia powinno być hojne i rozropne.

Skoro dawanie życia jest zasadniczym celem małżeństwa, chrześcijańscy rodzice powinni pragnąć tak licznej rodziny, jak tylko im na to pozwalają warunki socjalne. Spełniając w ten sposób ów jakże istotny obowiązek, mogą ufać w pomoc Bożą – tym bardziej że przez sakrament małżeństwa otrzymują specjalne łaski, potrzebne do dobrego wypełniania zadań rodzicielskich¹⁷.

Rozpoznawanie płodności należy do głównych czynników pielęgnowania więzi małżeńskiej. Płodność jest cechą osoby, zatem zaakceptowanie w miłości osoby obejmuje także zgodę na jej płodność. Dyktowana przez antykoncepcję eliminacja tej cechy bywa przeżywana jako obciążające zakwestionowanie wartości, inaczej mówiąc: „mankament” osoby i żądanie niepłodności osoby podległej w związku.

Odpowiedzialność za płodną miłość zakłada liczenie się z płodnością osoby i pary ludzkiej zależnie od naturalnego rytmu hormonalnego kobiety. Respektowanie tego rytmu i dostosowanie do niego współżycia seksualnego są tym samym, co

¹⁴ Por. Sujak, *Małżeństwo pielęgnowane*, 97–107.

¹⁵ Zob. Kosmala – Krzysteczko, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, 217.

¹⁶ Zob. Fijałkowski, *Seks okielznany?*, 128.

¹⁷ Zob. Domagalski, *Małżeństwo*, 14.

dbałość o zgodę w ważnych kwestiach, o atmosferę uczuciową, o prawidłową komunikację międzysobową w małżeństwie. Tak pielęgnowanie więzi, jak gospodarzenie płodnością wymagają wysiłku wyuczenia. W pielęgnowaniu więzi bardzo ważna jest zdolność obserwowania reakcji emocjonalnych współmałżonka, odczytywanie jego/jej oczekiwań lub dopytanie się o nie, dostrzeganie potrzeb, obaw, wahań uczuciowych. W gospodarzeniu płodnością jest podobnie: uważność kieruje się ku funkcjom organizmu i jego cyklicznym przemianom, obserwacjom tych elementów codzienności, które nasilają bądź tłumią pobudliwość seksualną¹⁸.

W małżeństwach stosujących się do wymogów naturalnego planowania rodziny oboje małżonkowie przeważnie akceptują się wzajemnie jako całość. Podejmując decyzję o tym, że nie będą „ulepszać” swojej płodności za pomocą żadnych środków, akceptują jednocześnie jej istnienie i dostosowują do tego swe działania. Są więc świadomi własnej płodności i mogą za nią odpowiadać. Zwiększa się także ich odpowiedzialność za własne zachowania seksualne – potrafią nad sobą panować, dzięki czemu wzrasta ich wzajemny szacunek. Nikt nie czuje się wykorzystywany jako „obiekt” zaspokajający pożądanie seksualne małżonka, co ma niekiedy miejsce w małżeństwach stosujących środki antykoncepcyjne¹⁹.

Obserwacje płodności łączą męża i żonę określoną wspólnotą celów. Wiedzą oni, że są płodni oboje jako małżeństwo. Przyczynia się to do tworzenia ich wzajemnej więzi. Ponadto, ponieważ stosują naturalne metody planowania rodziny, kontakty małżeńskie mają charakter partnerskiej wymiany uczuć. Stosowanie więc naturalnego planowania rodziny wymaga z jednej strony silnej więzi, z drugiej natomiast ją wzmacnia.

Więziotwórcza rola naturalnego planowania rodziny wyraża się przez:

- wspólne podejmowanie decyzji co do współżycia i poczęcia dziecka, co daje poczucie partnerstwa i równości, jednocześnie eliminując poczucie obowiązku współżycia i uległości;
- wytwarzanie atmosfery wzajemnego szacunku;
- stosowanie przez dłuższy okres czasu naturalnego planowania rodziny, dzięki czemu wytwarza się styl otwartej i szczerzej komunikacji na temat potrzeb seksualnych, a ponadto wzajemnego zrozumienia i wspierania się w sytuacjach trudnych;
- okresową wstrzemięźliwość seksualną, która sprzyja rozwojowi innych niż seksualne sposobów okazywania uczuć między małżonkami oraz zwiększa atrakcyjność współżycia, chroniąc przed nudą, monotonią czy przesytem;
- okresową wstrzemięźliwość seksualną, która zwiększa jakość przeżyć seksualnych, gdyż małżonkowie koncentrują się na pogłębianiu więzi emocjonalnej i na budowaniu jedności;

¹⁸ Zob. Sujak, „Wprowadzenie”, 9.

¹⁹ Por. Wójcik, *O wychowaniu dzieci*, 167.

- przestrzeganie okresowej abstynencji seksualnej, co przygotowuje parę małżeńską do przeżycia sytuacji trudnych, jakie przecież pojawiają się w jej życiu²⁰.

Respektowanie przez parę ludzką naturalnego rytmu płodności i niepłodności, oznaczonego w cyklu kobiecym, odgrywa ważną rolę w budowaniu wyłącznej i trwałej więzi małżeńskiej.

Wybór rytmu naturalnego bowiem pociąga za sobą akceptację osoby, to jest kobiety, a co za tym idzie akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą. Przyjęcie cyklu i dialogu oznacza następnie uznanie charakteru duchowego i cielesnego zarazem komunii małżeńskiej, jak również przeżywanie miłości osobowej w wierności, jakiej ona wymaga. W tym kontekście para małżeńska ubogaca się takimi wartościami, jak czułość i serdeczność, które są czynnikami głęboko ożywiającymi płciowość ludzką, również w jej wymiarze fizycznym (FC 32).

Konkludując, życie zgodne z naturalnym rytmem płodności skutkuje pogłębieniem miłości małżonków oraz zgodą i harmonią życia rodzinnego, co z kolei wzmacnia ich wzajemną więź.

3. Teologiczno-moralne motywy planowania rodziny

Planowanie rodziny w pozytywnym i chrześcijańskim znaczeniu musi opierać się na następujących podstawach:

- nawiązaniu do planu Bożej miłości i mądrości, który został wyrażony w akcie stwórczym człowieka. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył. Stworzył ich mężczyzną i niewiastą” (Rdz 1,27);
- nawiązaniu do zbawczego powołania małżonków oraz rodziny w Kościele (oznacza to oparcie się na sakramentalnych treściach budujących powołanie małżeństwa i rodziny).

Naturalne planowanie rodziny to sztuka rozpoznawania płodności przy jednoczesnym respektowaniu jej zasad. Tak rozumiane planowanie rodziny wpisuje się w Boży zamysł dotyczący powołania małżeńskiego ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru wielkodusznej miłości małżonków²¹.

Miłość małżeńska domaga się, aby mąż i żona należycie poznali swoje zadania w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa²². Jan Paweł II ujął ten problem

²⁰ Por. Kornas-Biela, „Zalety stosowania NPR”, 1, 4.

²¹ Por. Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 105; Orzeszyna, „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, 372–373; Kluz, „Życie i płodność”, 175.

²² Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10.

w jednym zdaniu: „Odpowiedzialne rodzicielstwo – to znaczy godne osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26); odpowiedzialne za miłość [...], którą mierzy się właśnie tę odpowiedzialność rodzicielską”²³.

By lepiej rozumieć motywy stosowania przez małżonków naturalnego planowania rodziny, trzeba sięgnąć do myśli papieża Pawła VI, który w encyklice *Humanae vitae* podejmuje tę ważką problematykę, wyjaśniając pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wychodzi od aspektów wewnątrzsobowych i stwierdza: „biorąc najpierw pod uwagę procesy biologiczne – odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji; rozum człowieka odkrywa bowiem zdolności dawania życia, prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej” (*HV* 10). Gdy weźmiemy natomiast pod uwagę wymiar psychologiczny, musimy uwzględnić wrodzone popędy i uczucia. Odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność ich opanowania przez rozum i wolę, co jest charakterystyczne dla człowieka, który jest osobą²⁴.

Wychodząc od wyżej wymienionych cech osobowych i jednocześnie uwzględniając aspekty pozaosobowe (warunki eugeniczne, psychologiczne, pedagogiczne, ekonomiczne i społeczne), należy uznać, że „ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony unikać zrodzenia dziecka” (*HV* 10).

Zadanie przekazywania życia małżonkowie mają wypełniać „w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga; zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobią sobie słuszny pogląd w tej sprawie, uwzględniając dobro zarówno własne, jak i dzieci, czy to już urodzonych, czy przewidywanych, i rozeznając warunki czasu oraz materialnej i duchowej sytuacji życiowej; a w końcu licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła” (*KDK* 50).

W spełnianiu zadań rodzicielskich ważną rolę odgrywa prawidłowo ukształtowane sumienie chrześcijańskie – zgodne z obiektywnym porządkiem moralnym. Sumienie bowiem „jest tą instancją, tym centrum i szczytem osobowej świadomości, gdzie człowiek odnosi się do siebie na sposób etycznej odpowiedzialności”²⁵. „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny [...]. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane (przez Boga) prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony” (*KDK* 16). Nadto Bóg dał poznać swój plan zbawienia, które urzeczywistnia się w Jezusie Chrystusie, jedynym Panu i Zbawicielu. Dla chrześcijan

²³ Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował*, 119; por. Mierzwiński, „Mężczyzna i kobieta”, 248–253.

²⁴ Zob. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10.

²⁵ Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 67–68.

właśnie Osoba Jezusa Chrystusa jest tą niezmienną i najwyższą normą, która również objawia się przez Jego naukę i przykład. Stąd też godność człowieka nie może rozwijać się prawidłowo bez zachowania istotnego porządku jego natury.

„Do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należywym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości” (HV 10). Widzimy więc, że cykliczność ludzkiej płodności jest sprawą istotną. Jan Paweł II nazywa ją opatrnościowym wskaźnikiem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Sama jednak znajomość rytmu biologicznego nie wystarcza, ponieważ nie umożliwia daru z siebie w jedności małżeńskiej. Taką szansę niesie dopiero umiejętność samoopanowania i samowładania²⁶. Encyklika *Humanae vitae* określa to następująco: „odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania (popędów i uczuć) przez rozum i wolę” (HV 10). By jednak dojść do właściwego rozumienia wyżej przedstawionych szczegółowych rozwiązań, konieczna jest pełna wizja człowieka. Wobec tego Paweł VI stwierdza: „Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego – uwzględnił całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (HV 7).

Człowiek jest jedynym stworzeniem w widzialnym świecie, którego Bóg chciał „dla niego samego” i które „nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Dar z siebie samego jest podstawowym powołaniem człowieka i jego przeznaczeniem, dlatego że człowiek sam w sobie jest darem, owocem i znakiem nieustającej miłości Boga, który daje siebie. W zdolności do dawania samego siebie człowiek odkrywa specyfikę rodzaju ludzkiego, swą godność – jako osoba²⁷. Bóg, czyniąc mężczyznę i kobietę małżeństwem, chce ich mieć i czyni ich źródłem życia. Do tego dzieła potrzebne jest zaangażowanie wolnej woli człowieka. Wobec tego musi on potwierdzić to, czego chce Bóg. Jeśli więc mąż i żona w samej prawdzie małżeństwa odczytują tę prawdę, że są z woli Boga źródłem życia; a zarazem czynią to jedno dzieło, w którym odnajdują źródłową jedność, wtedy odnajdują siebie w samej tożsamości symbolu jako stworzeni przez Boga, aby być źródłem życia²⁸. Prawda małżeńskiego symbolu stanowi kryterium rozpoznawcze dla odkrycia prawdy współdziałania z Bogiem, a więc i moralnej prawdy życia małżeńskiego.

Podstawowe zasady, uchwytnie dla ludzkiego rozumu, zawiera „prawo Boże, wieczne, obiektywne i powszechne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem, i losami wspólnoty ludzkiej. Tego

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*, 493.

²⁷ Tettamanzi, „Encyklika”, 139.

²⁸ Por. Bajda, „Powołanie małżeństwa i rodziny”, 67–68.

to prawa uczestnikiem czyni Bóg człowieka, aby zgodnie z łaskawym planem Bożej Opatrzności mógł on coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę” (DWR 3). To prawo Boże jest dostępne ludzkiemu poznaniu.

Poszukując rozumienia teologiczno-moralnych motywów planowania rodziny, należy zwrócić uwagę na zagadnienie etyki seksualnej w życiu ludzkim. Dotyka ona podstawowych wartości w życiu człowieka i chrześcijanina. Pewne wyjaśnienie daje nam nauczanie soborowe, które głosi, że godziwość aktu płciowego zostaje zapewniona wówczas, gdy zachowuje się jego celowość. Rozwijając tę myśl, trzeba stwierdzić, że godziwość aktów życia małżeńskiego, uporządkowanych zgodnie z prawdziwą godnością człowieka, „nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określona w świetle obiektywnych kryteriów, wynikających z natury osoby i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości zachowują pełne znaczenie wzajemnego oddania się sobie i godnej człowieka prokreacji” (KDK 51).

Jasne i klarowne wyjaśnienie omawianego zagadnienia daje Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*:

Współżycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie znajduje się na poziomie osobowego zjednoczenia w miłości tylko pod tym warunkiem, że nie wykluczają oni pozytywnie możliwości prokreacji i rodzicielstwa. Kiedy pozytywnie wykluczyć owo «mogę być ojcem», «mogę być matką» w świadomości i woli mężczyzny i kobiety, wówczas w stosunku małżeńskim pozostaje (obiektywnie biorąc) samo używanie seksualne. W takim razie osoba (np. x) staje się dla drugiej osoby (y) przedmiotem użycia, co sprzeciwia się normie personalistycznej²⁹. Człowiek ma rozum nie po to, aby mógł zapewnić sobie maksimum przyjemności, ale przede wszystkim po to, aby mógł poznać obiektywną prawdę, i opierając się na niej, ważne zasady, bezwzględne (normy) i umiał się nimi kierować. Wtedy postępuje w sposób godny tego, kim jest – żyje w sposób «godziwy». Moralność ludzka nie może opierać się na samej użyteczności, ale musi sięgać do godziwości. Godziwość zaś domaga się uznania ponad-użytkowej wartości osoby: w tym miejscu najwyraźniej «godziwość» jest przeciw samej «użyteczności». Zwłaszcza w dziedzinie seksualnej nie wystarczy stwierdzić, że dany sposób postępowania jest «użyteczny», trzeba stwierdzić, czy jest on «godziwy». Jeśli zaś mamy stać konsekwentnie na gruncie godziwości oraz związanej z nią normy personalistycznej, to jedyną «metodą» regulacji poczęć we współżyciu małżeńskim może być tylko wstrzemięźliwość³⁰.

Jest ona drogą do doskonalenia własnego człowieczeństwa. „Stanowiąca integralną część płciowa cielesność nie przeciwstawia się duchowi, ale otwiera się na jego

²⁹ Por. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, 141.

³⁰ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 214–215.

działanie, zaś opanowanie siebie to «bycie mocniejszym od siebie i pozwolenie na zwyciężanie w sobie dobra nad złem»³¹.

4. Istota decyzji rodzicielskiej w kontekście planowania rodziny

„Rodzicielstwo jest w pełni ludzkie, gdy jest odpowiedzialne, tzn. gdy jest podjęciem skutków swojego działania”³². Stąd też, aby małżonkowie właściwie odnosili się do siebie, do swojej płciowości, do poczętego człowieka, muszą najpierw w pełni pojąć znaczenie wielkiego daru, jakim jest właśnie sam człowiek – owoc ich miłostnego zjednoczenia. Dziecko jednak może być ochronione – jak twierdzi Wanda Półtawska – tylko przez ich miłość, bo jeśli między małżonkami rozwija się to, co Ojciec Święty nazywa „communio” (najgłębsze porozumienie), i gdy intymne zjednoczenie przeżywają istotnie jako wzajemne obdarowanie sobą, to tacy ludzie nigdy nie zabiją owocu miłości – dziecka³³.

Wiadomo, że wola wykonuje władzę dwojako: przez działanie i niedziałanie (zaniechanie czynu). Dlatego dążenie do dobra, będące podstawową skłonnością woli, wyraża się także przez unikanie zła, to jest złych czynów. Złem w zakresie rodzicielstwa jest niedojrzała decyzja, prowadząca do zdrady powołania. W tym kontekście zadecydowane niedziałanie (aby uniknąć czynów złych) jest postępowaniem etycznie wartościowym. Osiągnięta w tym zakresie sprawność samopanowania jest właściwym sprawdzianem autentyczności miłości małżeńskiej.

W całej serii decyzji małżeńskich – zauważa Jerzy Bajda – żadna nie może wyrażać negacji, odrzucenia tego, co jest istotne w powołaniu małżeńskim. Żadna decyzja nie może wyrażać „nie” dla rodzicielstwa. Tym, czego się unika jako zła (zgodnie z zasadą dobro należy czynić, zła unikać), nie jest nigdy ciąża, płodność, dziecko. Prawdziwe małżeństwo nie może nigdy powiedzieć: my nie chcemy mieć dziecka, gdyż przyjmując taką postawę, zaprzecza swojemu powołaniu, a nawet poniekąd swojej istocie.

W dalszym ciągu analizy Bajda zwraca uwagę na to, że nie należy zastanawiać się nad tym, jak nie mieć dzieci – obiektywne przecież okoliczności narzucają rodzinie pewną strategię nazywaną popularnie planowaniem – czy, jak uniknąć ciąży. Małżonkowie mogą rozważać jedynie: Jak godniej stać się rodzicami upragnionego dziecka? Jak uniknąć czynu, który byłby obrazą Boga, poniżeniem świętości

31 Świerczek, *Funkcje ciała*, 140.

32 Półtawska, *Na kanwie*, 62.

33 Zob. Półtawska, *Na kanwie*, 64; por. Marcol, *Etyka*, 157–160.

małżeństwa i godności życia powoływanego na świat? Jak przygotować się duchowo na pragnioną chwilę poczęcia dziecka?³⁴

Należy zwrócić jeszcze uwagę na to, że postawa odpowiedzialności oznacza ukierunkowanie małżonków na Boga i Jego plan miłości względem nich³⁵. W odpowiedzi człowiek nie zatrzymuje się na własnych projektach i pragnieniach, ale we wszystkim szuka wypełnienia Bożej woli³⁶. W tym duchu prawdziwie odpowiedzialni małżonkowie przyjmą także i niespodziewane życie nowego człowieka jako znak od Boga i uczynią wszystko, aby ten znak odczytać do końca w duchu obdarowania miłością i wezwania do miłości. Trzeba to nieustannie przypominać tym wszystkim, którzy podejmują niejako „z góry” planowanie rodziny, określając w sposób definitywny liczbę dzieci, jakie mają się narodzić w danej rodzinie. Jeśli bowiem rodzice, posługując się naturalnym rytmem płodności, zachowując wstrzemięźliwość okresową i odwołując się w sposób uczciwy do warunków fizyczno-psychicznych i ekonomiczno-społecznych, zamkną się w swoich wyborach moralnych na wielkoduszną realizację planu Bożej miłości, to ich postawa odpowiedzialnego rodzicielstwa nie będzie nigdy w pełni dojrzała³⁷.

Zakończenie

Konkludując, należy podkreślić ważne aspekty decyzji rodzicielskiej: Jest ona etyczna, a nie pragmatyczna, a więc ma za przedmiot dobro moralne, przez które czyn małżonków sam w sobie staje się szlachetny (godziwy). Wartość czynu nie wynika z jego skutku ani jego przydatności do osiągnięcia postawionego celu. Ta wartość moralna aktualizuje się na płaszczyźnie miłości jako daru osoby w kontekście powołania małżeńskiego. Z istoty tego powołania (i miłości) wynika, że decyzja ta w swojej moralnej substancji jest rodzicielska, niezależnie od tego, czy aktualnie może doprowadzić do poczęcia dziecka.

Jest to decyzja teologiczno-moralna i charyzmatyczna, ponieważ działanie małżonków opiera się na łasce sakramentalnej, a więc na darze nadprzyrodzonym, którego mocą mogą się oni jednoczyć z Bogiem i współdziałać z Nim. Sobór Watykański II stwierdza, że mąż i żona pełnią swoje zadania małżeńskie i rodzicielskie „mocą sakramentu” i „w duchu Chrystusowym”, „przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się [...] coraz bardziej do

³⁴ Zob. Bajda, *Moralna ocena*, 15–16.

³⁵ Wojtyła, *Osoba i czyn*, 107–108.

³⁶ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10.

³⁷ Zob. Nagórny, „Istota”, 56.

osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga” (KDK 48).

Decyzja rodzicielska jest też decyzją kulturowo-liturgiczną, ponieważ stanowi owoc modlitwy małżonków, a więc akt uwielbienia Boga przez poddanie Mu swojej wolności dla pełnienia Jego woli i dla objawienia Jego miłości. Małżonkowie jako rodzice jednoczą się z tą miłością, której mocą Bóg chce (nowego) człowieka dla niego samego. Małżonkowie swoim działaniem mają tę miłość Boga objawić człowiekowi przychodzącemu na świat. Jest to specyficzny wymiar chwały Boga powierzony im jako przedmiot ich odpowiedzialności.

Ta właśnie wartość moralna (stanowiąca istotę decyzji rodzicielskiej) powinna się sprawdzać w każdej decyzji małżeńskiej. Cała strategia planowania rodziny otrzymuje sens w świetle i w kontekście tej prawdy.

Bibliografia

- Bajda, J., „Powołanie małżeństwa i rodziny”, *Teologia małżeństwa i rodziny* (red. K. Majdański; Warszawa: Wydawnictwo ATK 1980) I, 7–156.
- Bajda, J., *Moralna ocena antykoncepcji a przerywanie ciąży* (Gdańsk: Human Life International – Europa 1996).
- Bortkiewicz, P., „The Genealogy of the Person Is Inscribed in the Very Biology of Generation. Towards the Heart of the Dispute on *Humanae Vitae*”, *Teologia i Moralność* 13/2 (2018) 29–43. DOI: <https://doi.org/10.14746/tim.2018.24.2.2>.
- Brzostek, K., „Rola dialogu w kształtowaniu więzi małżeńskiej”, *Sprawy Rodziny* 52 (2000) 130–144.
- Buttiglione, R., *Mysł Karola Wojtyły* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1996).
- Domagalski, Z., *Małżeństwo darem i wezwaniem* (Gniezno: Gaudentinum 1992).
- Fijałkowski, W., *Seks okiełznany?* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1991).
- Gasidło, W., *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej* (Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1990).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1986).
- Jan Paweł II, *Do końca ich umiłowal. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce. 8–14 czerwca 1987* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994) (= KKK).
- Kluz, M., „Życie i płodność. Moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny”, *Studia Warmińskie* 48 (2011) 163–177.
- Kornas-Biela, D., „Zalety stosowania NPR”, *Naturalne Planowanie Rodziny* 1/4 (1993) 1, 4, 13.
- Kosmala, K. – Krzysteczko, H., *Odpowiedzialne rodzicielstwo* (Katowice: Powiernik Rodzin 1986).

- Laskowski, J., *Małżeństwo wspólnotą miłości* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1993).
- Machinek, M., *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy* (Pelplin: Bernardinum 2021).
- Marcol, A., *Etyka życia seksualnego* (Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1995).
- Mierzwiński, B., „Mężczyzna i kobieta w ujęciu katechez środowych Jana Pawła II”, *Rodzina – Wychowanie – Przyszłość* (red. E. Osewska – J. Stala) (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2020) 229–257. DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374389488.15>.
- Nagórny, J., „Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa”, *Odpowiedzialni za życie i miłość* (red. E. Burzyk; Bielsko Biała: Wydział Duszpasterski Kurii Diecezjalnej Bielsko-Żywieckiej 1994) 27–57.
- Orzeszyna, J., „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego* (red. J. Nagórny – K. Jeżyna; Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005) 370–373.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968) (= HV).
- Półtawska, W., *Na kanwie „Listu do Rodzin” Ojca świętego Jana Pawła II* (Kraków: WAM 1995).
- Pryba, A., „Zasady nowej kultury życia”, *Teologia i Moralność* 16/2 (2021) 141–151. DOI: <https://doi.org/10.14746/TIM.2021.30.2.7>.
- Ryś, M., *Konflikty w rodzinie niszczą czy budują?* (Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej 1994).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1996) (= KDK).
- Sujak, E., *Małżeństwo pielęgnowane* (Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989).
- Sujak, E., „Wprowadzenie”, T. Kramarek, *Naturalne planowanie rodziny i jego biologiczne uwarunkowania* (Poznań: Fundacja „Głos dla Życia” 1997) 9.
- Świerczek, A., *Funkcje ciała w życiu małżeńskim w posoborowym nauczaniu Kościoła i teologów* (Kraków: Czuwajmy 1999).
- Tettamanzi, D., „Encyklika «Humanae vitae» w nauczaniu Jana Pawła II”, *Communio* 13/3 (1993) 136–148.
- Wojtyła, K., *Osoba i czyn* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969).
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1982).
- Wójcik, E., *O wychowaniu dzieci i młodzieży* (Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne 1993).

Regulacja poczęć a cykl życia rodziny w świetle badań małżonków

Regulation of Conception and the Family Life Cycle in Light of Research with Spouses

KAMILA RZEPKA 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, kamila.rzepka@kul.pl

Streszczenie: Życie małżeńskie obejmuje kilka etapów, na których małżonkowie mają do zrealizowania konkretne zadania. Niniejszy artykuł podejmuje tematykę regulacji poczęć u respondentów na różnych etapach cyklu życia rodziny. W pierwszej części prezentuje podstawy teoretyczne podjętego zagadnienia, a także opisuje grupę badawczą i metodologię badań. Badania objęły grupę 345 osób zamieszkujących diecezję sandomierską. W drugiej części artykuł ukazuje wyniki badań dotyczących rozumienia regulacji poczęć, wiedzy na temat metod planowania rodziny oraz stosowania tych metod przez małżonków. Pod uwagę wzięto to, w jaki sposób małżonkowie rozumieją regulację poczęć, a także czy potrafią odróżnić ją od regulacji urodzeń. Wyniki potwierdziły założenie, że etap w cyklu życia rodziny oddziałuje na posiadaną przez nich wiedzę dotyczącą metod regulacji poczęć oraz rozróżniania metod naturalnego planowania rodziny od metod antykoncepcyjnych. Etapy te różnicowały także stosowanie konkretnego rodzaju regulacji poczęć przez małżonków. W części końcowej artykuł przedstawia wnioski z badań oraz wskazania dla duszpasterstwa rodzin w omawianym zakresie. Wykazano, że małżonkowie, którzy są na etapie małżeństwa bez dzieci (M), częściej rozumieją regulację poczęć jako stosowanie antykoncepcji oraz aborcję. Z większą łatwością rozróżniają również metody antykoncepcyjne od pozostałych. Mniejszą wiedzę oraz zainteresowanie regulacją poczęć deklarują małżonkowie będący w fazie „pustego gniazda” (P). W związku z powyższym wskazane zostały działania zmierzające do umacniania wiedzy małżonków na temat regulacji poczęć niezależnie od fazy w cyklu życia rodziny. W tym celu pomocne może okazać się wzajemne towarzyszenie par będących na różnych etapach oraz aktywizacja i wymiana doświadczeń. Potrzebne wydaje się uwzględnianie w duszpasterstwie rozwojowych zadań małżonków oraz ukierunkowanie troski pastoralnej na wspieranie małżonków w realizacji zamysłu Bożego dotyczącego odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Słowa kluczowe: regulacja poczęć, kontrola urodzeń, planowanie rodziny, etap życia rodziny, cykl życia rodziny, małżeństwo, duszpasterstwo rodzin

Abstract: Marital life includes several stages in which spouses have specific tasks to accomplish. This paper deals with the regulation of conception in respondents at different stages of this family life cycle. First, it presents a theoretical framework and describes both the methodology and the research group, 345 individuals of the Sandomierz diocese (Poland). The second part presents the findings of the research: people's understanding of the regulation of conception (as distinct from birth control), their knowledge of family planning methods, and what methods are actually used by couples. We found that these factors all varied according to the stage couples had reached in the family life cycle. Specifically, those who were married without children more often understand "regulation of conception" as the use of contraception or abortion, but they also distinguish more easily between contraceptive methods. Spouses in the "empty nest" stage demonstrated less knowledge of, and interest in, the regulation of conception generally. As to the implications for pastoral care of families, the work proposes strengthening the knowledge of all spouses about the regulation of conception, regardless of their stage in the family life cycle. Suggestions include the pairing of couples in different stages and actively eliciting the exchange of experiences. It is

necessary always to take into account people's specific developmental tasks, and to focus pastoral care on supporting couples in the implementation of God's plan for responsible parenthood.

Keywords: regulation of conception, birth control, family planning, family life stage, family life cycle, marriage, pastoral care of families

Każde małżeństwo przechodzi przez różne etapy cyklu życia. Etapy te łączą się z nieustannym rozwojem miłości małżeńskiej. Papież Franciszek stwierdza, że „ta szczególna forma miłości, jaką jest małżeństwo, jest powołana do nieustannego dojrzewania” (AL 134). Przechodzenie z jednego etapu życia rodzinnego na kolejny stwarza okazję pogłębiania miłości małżeńskiej. Staje się też szansą budowania dojrzałej postawy małżonków wobec płciowości i płodności. Ludzka seksualność stanowi dla małżonków szansę wzajemnego ubogacania się¹. Płodna miłość małżonków daje życie i jest skierowana ku zrodzeniu oraz wychowaniu potomstwa, w którym znajduje ona swoje dopełnienie (FC 14; AL 165). W ten sposób realizowany jest zewnętrzny wymiar płciowości małżeńskiej, jakim jest przekazywanie życia (FC 32–34). Poprzez nią jest moment planowania rodziny, który – w świetle nauczania Kościoła katolickiego – wyraża się w wyborze i przyjęciu określonej formy regulacji poczęć. Wybór ten powinien być wyrazem odpowiedzialnego rodzicielstwa, oznaką miłości i szacunku wobec współmałżonka (GS 50), służyć człowiekowi oraz przyczyniać się do jego integralnego rozwoju².

Istnieje szereg badań dotyczących znaczenia regulacji poczęć dla życia małżeńskiego. Najczęściej odnoszą się one do związku tejże regulacji z satysfakcją z życia małżeńskiego³ oraz wpływu na więź małżeńską i związku z nią⁴. Trudno natomiast znaleźć w polskojęzycznej literaturze dane statystyczne dotyczące zależności regulacji poczęć od fazy cyklu życia rodziny. Z tego względu w niniejszym artykule, lokującym się w obszarze badań z duszpasterstwa rodzin, podjęte zostanie właśnie to zagadnienie. Artykuł zmierza finalnie nie tylko do ukazania wniosków z badań, ale także do sformułowania wskazań pastoralnych dotyczących towarzyszenia małżonkom na drodze rozpoznawania płodności i planowania rodziny w różnych fazach ich życia.

1 Grochowska, „Antropologiczny fakt”, 62.

2 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 312.

3 Kazimierczuk, *Satysfakcja z małżeństwa*.

4 Pryba, *Planowanie rodziny*, 76–78; por. Zajączkowski, *Postawy wobec prokreacji*, 18–19, por. Jankowska, „Metody regulacji poczęć”, 155–156, por. Rzepka, *Metody regulacji poczęć*, 138–442.

1. Regulacja poczęć w małżeństwie

Rodzicielstwo oparte na doniosłej współpracy z Bogiem w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego implikuje rozumne i świadome działanie człowieka w zakresie prokreacji oraz w pełni pozwala urzeczywistnić ludzką płciowość jako dar Boży (HV 1). Dar ten i działanie Boże dostrzegalne są przez małżonków we wzajemnym obdarowaniu sobą⁵. W zmieniającym się społeczeństwie współpraca z Bogiem pozwala również małżonkom w sposób pełny i kompetentny przygotować się i wejść w role rodzicielskie⁶. Posiadanie dzieci staje się wówczas wyznacznikiem wzrostu społecznej godności i prestiżu małżonków⁷.

W planach prokreacyjnych pomocne są akceptowane przez Kościół metody naturalnej regulacji poczęć (naturalne planowanie rodziny – NPR), określane również jako rozpoznawanie płodności⁸. Wybór tych metod wiąże się z panowaniem małżonków nad sobą, przyjęciem przez nich postawy dialogu, akceptacją naturalnego rytmu płodności kobiety oraz ich współodpowiedzialnością za przekazywanie życia⁹. Przeciwnieństwem NPR są metody sztucznej regulacji poczęć, czyli antykoncepcja¹⁰. Kościół, odrzucając ją argumentuje, że zaprzecza ona miłości małżeńskiej, a jej stosowanie rozrywa dwojaką funkcję aktu małżeńskiego: jednoczącą i prokreacyjną (HV 12). Natomiast małżonkowie, którzy stosują naturalne planowanie rodziny, mają większe szanse na powodzenie oraz stabilizację związku małżeńskiego¹¹.

Przekazywanie życia ludzkiego odbywa się zawsze w kontekście pewnych psychologicznych, moralnych i duchowych warunków ludzkich (AL 222). W cyklu życia rodziny kluczowe znaczenie dla decyzji o poczęciu dziecka ma wiek małżonków, z którym najczęściej skorelowana jest faza życia, w jakiej obecnie się znajdują. Poszczególne fazy życia rodzinnego przepełnione są konkretnymi wymogami i zadaniami rozwojowymi, które determinują działania małżonków¹². Literatura wskazuje na: zawarcie małżeństwa, przyjście dziecka na świat, dorastanie dzieci oraz ich odejście z domu. Wydarzenia te stanowią wyzwanie dla pary małżeńskiej, gdyż „wymagają zasadniczych zmian w relacjach interpersonalnych”¹³. Dynamika zadań rozwojowych wymusza na małżonkach konieczność ustalenia nowego podziału ról, obowiązków,

⁵ Goleń, „Rola świadectwa”, 432.

⁶ Wolk, „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, 110.

⁷ Wolicki, „Wartość prokreacji”, 53.

⁸ Raith – Frank – Freundl, *Natürliche Familienplanung heute*, 1–6, por. Dudziak, „Wartość naturalnego planowania rodziny”, 46–48.

⁹ Goleń, „Poradnictwo małżeńsko-rodzinne”, 385.

¹⁰ Szymański, „Antykoncepcja”, 228.

¹¹ Sujak, *Kontakt psychiczny*, 131.

¹² Ostojka-Zawadzka, „Cykl życia rodzinnego”, 18–19.

¹³ Józefik, „Strategie rodzinne”, 72.

planów oraz celów w życiu małżeńskim i rodzinnym¹⁴. W tym wymiarze pozytywną i integrującą funkcję w życiu rodziny pełni religijność i duchowość¹⁵.

Ponadto działania małżonków, również prokreacyjne, odnoszą się do czynników zdrowotnych i medycznych, np. problemy hormonalne, przechodzenie menopauzy przez kobiety. Znaczenia nabiera wówczas nastawienie kobiety do tych czynników¹⁶. Te z kolei mogą wpływać na stosunek małżonków do regulacji poczęć oraz wiedzę na ten temat, a w rezultacie na decyzję o wyborze określonej metody i jej stosowaniu.

Namysł związany z planowaniem poczęcia lub odłożeniem go w czasie jest istotnym elementem odpowiedzialnego rodzicielstwa, rozumianego jako znajomość i poszanowanie właściwych funkcji procesów biologicznych, konieczność opanowania wrodzonych popędów i namiętności przez rozum i wolę oraz uwzględnienie fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych i społecznych warunków małżonków (*HV* 10). W powyższym stwierdzeniu dostrzegamy wyraźne dowartościowane warunków ludzkich, w których kontekście odbywa się przekazywanie życia ludzkiego (*AL* 222). Wymaga ono jednak swoistej konieczności rozporządzania zdolnością rodzicielską, prowadzącą do poczęcia nowego człowieka¹⁷, w taki sposób, aby nie nadawać seksualności przesadnego znaczenia¹⁸. Kształtowanie takiego podejścia do ludzkiej płodności rozpoczyna się już na etapie narzeczeńskim¹⁹.

Dotychczasowe badania dowodzą, że stosowanie określonej formy regulacji poczęć nie jest bez znaczenia dla więzi małżeńskich i rodzinnych²⁰, co z kolei może przekładać się na funkcjonowanie małżonków w cyklu życia rodziny. Marta Komorowska-Pudło i Iwona Rawicka w badaniach z 2017 i 2018 r. wskazują, że:

małżonkowie realizujący cele prokreacyjne poprzez naturalne planowanie rodziny w większym stopniu niż stosujący antykoncepcję obdarzają siebie wysokim poziomem więzi, miłości, satysfakcji seksualnej, szczególnie w zakresie sfery emocjonalnej i poczucia kontroli. Są bardziej zadowoleni z samorealizacji w rolach małżeńskich i rodzinnych. Obdarzają się wzajemnie wyższym poziomem wsparcia, a niższym deprecjacji i rozczarowania²¹.

Nauczanie Kościoła katolickiego odnośnie do odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz służącej mu regulacji poczęć, a także publikacje z zakresu nauk empirycznych

¹⁴ Rostowska – Spryszyńska, „Małżeństwo a funkcjonowanie rodziny”, 42.

¹⁵ Rydz, „Psychologia religijności”, 209.

¹⁶ Gajda, „Faza pustego gniazda”, 147.

¹⁷ Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, 206.

¹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*, nr 1.

¹⁹ Dzióba, *Narzeczeni wobec ludzkiej płodności*, 252.

²⁰ Pryba, *Planowanie rodziny*, 76–78, por. Zajączkowski, *Postawy wobec prokreacji*, 18–19, por. Jankowska, „Metody regulacji poczęć”, 155–156, por. Rzepka, *Metody regulacji poczęć*, 138–442.

²¹ Komorowska-Pudło – Rawicka, „Sposoby planowania rodzicielstwa”, 124.

dotyczące metod planowania rodziny oraz stosowania antykoncepcji skłaniają do podejmowania naukowych analiz relacji małżonków w różnych fazach życia rodziny.

2. Metodologia badań i grupa badawcza

Badania zostały przeprowadzone od kwietnia do sierpnia 2018 r. na obszarze diecezji sandomierskiej, głównie w miastach: Ostrowiec Świętokrzyski, Sandomierz, Tarnobrzeg i Stalowa Wola oraz okolicznych miejscowościach. Do przeprowadzenia badań wykorzystano metodę sondażu diagnostycznego przy pomocy narzędzia badawczego, jakim był samodzielnie skonstruowany kwestionariusz ankiety. Badania przeprowadzono w dwojakiej formie: audytoryjnie podczas spotkań parafialnych i dekanalnych z małżonkami (257 wypełnionych kwestionariuszy), a także online za pomocą usługi Survio (survio.com)²². Z badań internetowych uzyskano 88 ankiet. Otrzymane dane zostały poddane obliczeniom statystycznym.

Próba badawcza liczyła 345 małżonków, w tym 231 kobiet i 114 mężczyzn. Zmienną zależną był etap życia rodziny respondentów według Evelyn Duvall²³. Największą grupę małżonków stanowiły osoby z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym (RPS) – 97 osób (28,1%). Na drugim miejscu znaleźli się małżonkowie będący aktualnie w fazie „pustego gniazda” (PG) – 78 badanych (22,6%). Na trzeciej pozycji lokowali się badani z małymi dziećmi (RMD) – 62 respondentów (18,0%), a następnie małżeństwa z dziećmi dorastającymi (RD) – 59 osób (17,1%). Najmniejszą liczebnie grupę stanowili małżonkowie, którzy nie posiadają dzieci (M) – 49 osób (14,2%).

Spośród badanych kobiet 25,5% należało do grupy RPS, 22,5% było na etapie PG, 19,9% w grupie RMD, 16,9% w grupie RD, a 15,2% na pierwszym etapie – M. Spośród mężczyzn 33,3% było na etapie RPS, 22,8% na etapie PG, 17,5% na etapie RD, 14,0% na etapie RMD, a 12,3% na etapie M.

Największy odsetek stanowili badani z wykształceniem wyższym. W grupie M aż 88,1% respondentów miało wykształcenie wyższe, 7,1% wykształcenie średnie, 4,8%

²² Survio.com to bezpłatne narzędzie służące do szybkiego tworzenia ankiet online. Ankieta w postaci linku, została przesłana do małżonków za pośrednictwem portali społecznościowych Facebook, Nasza-Klasa oraz poczty elektronicznej. Była dostępna do wypełnienia w okresie od maja do końca sierpnia 2018 r.

²³ Evelyn Duvall wymienia następujące fazy: para małżeńska bez dzieci, para z małym dzieckiem, rodzina z dzieckiem w wieku przedszkolnym, rodzina z dzieckiem w wieku szkolnym, rodzina z nastolatkami, rodzina z dziećmi opuszczającymi dom, rodzice w wieku średnim (inaczej faza ta nazywana jest „pustym gniazdem”). Ostatnią fazą jest starzenie się członków rodziny; ze względu na wiek małżonków na tym etapie faza ta została pominięta w badaniach. Ostoja-Zawadzka, „Cykl życia rodzinnego”, 20–21.

zawodowe. W grupie RMD aż 75,8% badanych posiadało wykształcenie wyższe, 21,0% średnie, a tylko 3,2% zawodowe. W grupie RPS cztery piąte badanych małżonków (82,3%) miało wykształcenie wyższe, 15,6% średnie, a 2,1% zawodowe. W grupie RD wykształcenie wyższe posiadało 69,0% respondentów, wykształcenie średnie 20,7%, a wykształcenie zawodowe 10,3%. W grupie PG wykształcenie wyższe miało 48,1% badanych, średnie – 40,3%, a zawodowe – 11,7%.

Na etapie RMD 46,8% respondentów posiadało jedno dziecko, 46,8% dwoje dzieci, 4,8% nie posiadało dzieci, a 1,6% miało pięcioro i więcej dzieci. W fazie RPS 34,4% ankietowanych miało troje lub czworo dzieci, 31,3% dwoje dzieci, 22,9% jedno dziecko, 8,3% pięcioro i więcej dzieci, a 3,1% nie posiadało dzieci. Spośród badanych RD 37,9% miało dwoje dzieci, 31,0% troje lub czworo dzieci, a po 15,5% wskazywało, że posiada jedno dziecko lub posiada pięcioro i więcej dzieci. W fazie PG po 36,4% respondentów posiadało dwoje, troje lub czworo dzieci, 15,6% miało jedno dziecko, a 11,7% pięcioro i więcej dzieci.

Wśród badanych przeważali respondenci pochodzący z miasta. W grupie M 76,2% badanych mieszkało w mieście, a 23,8% na wsi; w grupie RMD 71,0% małżonków mieszkało w mieście, a 29,0% na wsi; na etapie RPS 84,4% respondentów mieszkało w mieście, a 15,6% na wsi, w fazie RD 65,5% badanych mieszkało w mieście, a 34,5% na wsi; w fazie PG 71,4% małżonków mieszkało w mieście, a 28,6% na wsi.

3. Wiedza na temat regulacji poczęć

Wiedza na temat regulacji poczęć jest istotnym wyznacznikiem wyboru konkretnych metod oraz stosowania ich w życiu. W pierwszej kolejności zapytano respondentów, czym według nich jest regulacja poczęć i jakie mają z nią skojarzenia. Z puli podanych określeń badani mieli możliwość wielokrotnego wyboru. Związek między wiedzą a etapem życia rodziny, na którym są małżonkowie, ukazują wyniki zestawione w tabeli 1.

Badani, niezależnie od etapu życia rodziny, najczęściej rozumieją regulację poczęć jako naturalne planowanie rodziny (RD = 89,8%; RMD = 88,7%; RPS = 87,6%; PG = 82,1%; M = 75,5%). Duży odsetek respondentów rozumie regulację poczęć jako obserwację śluzu szyjkowego, szyjki macicy i temperatury łącznie (RMD = 75,8%; RPS = 69,1%; M = 67,3%; RD = 61,0%; PG = 57,7%). Z pastoralnego punktu widzenia niepokojące jest natomiast to, że spora część małżonków rozumie regulację poczęć jako antykoncepcję (M = 46,9%; RPS = 46,4%; RD = 39,0%; RMD = 37,1%, PG = 21,8%), aborcję (RPS = 18,6%; RD = 15,3%; RMD = 8,1%; M = 4,1%; PG = 2,6%) oraz sterylizację (RPS = 21,6%; RD = 18,6%; M = 18,4%; RMD = 6,5%; PG = 3,8%).

Tab. 1. Rozumienie regulacji poczęć
a etap życia rodziny respondentów

Określenia regulacji poczęć	Etap życia rodziny										χ^2	df	p
	M		RMD		RPS		RD		PG				
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%			
naturalne planowanie rodziny	37	75,5%	55	88,7%	85	87,6%	53	89,8%	64	82,1%	6,331a	4	0,176
obserwacja służy szyjkowego, szyjki macicy i temperatury łącznie	33	67,3%	47	75,8%	67	69,1%	36	61,0%	45	57,7%	6,163a	4	0,187
kalendaryk małżeński	23	46,9%	39	62,9%	60	61,9%	32	54,2%	34	43,6%	8,757a	4	0,067
naprotechnologia	16	32,7%	31	50,0%	38	39,2%	17	28,8%	17	21,8%	14,021a	4	0,007**
in vitro	8	16,3%	11	17,7%	19	19,6%	11	18,6%	6	7,7%	5,400a	4	0,249
antykoncepcja	23	46,9%	23	37,1%	45	46,4%	23	39,0%	17	21,8%	13,305a	4	0,010**
metody hormonalne	16	32,7%	14	22,6%	36	37,1%	16	27,1%	14	17,9%	9,388a	4	0,052*
metody chemiczne	10	20,4%	10	16,1%	23	23,7%	8	13,6%	6	7,7%	8,963a	4	0,062
metody mechaniczne	12	24,5%	14	22,6%	27	27,8%	8	13,6%	8	10,3%	10,755a	4	0,029*
aborcja	2	4,1%	5	8,1%	18	18,6%	9	15,3%	2	2,6%	15,972a	4	0,003***
sterylizacja	9	18,4%	4	6,5%	21	21,6%	11	18,6%	3	3,8%	16,243a	4	0,003***
inne	2	4,1%	0	0,0%	1	1,0%	0	0,0%	2	2,6%	4,954a	4	0,292

χ^2 – Test Chi-kwadrat Pearsona, test nieparametryczny

*p = 0,05, **p = 0,01, ***p = 0,001

Wyniki nie sumują się do 100%, ponieważ badani mogli dokonać wielokrotnego wyboru. N = liczba wskazań.

Objaśnienia: M – małżeństwo bez dzieci; RMD – rodzina z małymi dziećmi; RPS – rodzina z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym; RD – rodzina z dziećmi dorastającymi; PG – rodzina z dziećmi opuszczającymi dom – „faza pustego gniazda”.

Z danych zawartych w tabeli 1 wynika, że etap życia rodziny jest zmienną istotnie różnicującą wiedzę na temat regulacji poczęć w badanej grupie małżonków. Dla omawianego zagadnienia na dwanaście kategorii wystąpiło sześć różnic istotnych statystycznie oraz dwie tendencje. Średnie różnice statystyczne dotyczą wyboru trzech kategorii. Badani z grupy RPS i RD w porównaniu z respondentami będącymi na etapie PG częściej za regulację poczęć uznawali aborcję ($\chi^2 = 15,972^a$; $p = 0,003$). Sterylizację jako metodę regulacji poczęć częściej wskazywali badani na etapie RPS,

RD i M niż małżonkowie na etapie PG i RMD ($\chi^2 = 16,243^a$; $p = 0,003$). Natomiast naprotechnologię częściej uznawali za regulację poczęć małżonkowie RMD niż badani w fazie PG ($\chi^2 = 14,021^a$; $p = 0,007$). Małe różnice statystyczne wystąpiły także w przypadku trzech kategorii. Małżonkowie M, RPS, RD i RMD częściej niż respondenci PG wskazywali antykoncepcję jako metodę regulacji poczęć ($\chi^2 = 13,305^a$; $p = 0,010$). Metody mechaniczne częściej były uznawane za regulację poczęć przez badanych RPS, M, RMD niż przez małżonków PG ($\chi^2 = 10,755^a$; $p = 0,029$). Metody hormonalne częściej były uznawane za regulację poczęć przez badanych na etapie RPS i M niż przez małżonków w fazie PG ($\chi^2 = 9,388^a$; $p = 0,052$).

4. Znajomość metod regulacji poczęć

Z wyborem określonej metody regulacji poczęć wiąże się znajomość poszczególnych z nich oraz świadomość ich skuteczności w odłożeniu w czasie poczęcia dziecka. Respondentów zapytano, które spośród podanych są metodami naturalnej regulacji poczęć. Aby dokładniej zbadać umiejętność rozróżniania metod w grupie badanych, zastosowano celowy zabieg zebrania w jednej tabeli metod naturalnego planowania rodziny oraz metod i działań antykoncepcyjnych. Założono, że etap życia rodziny, na którym znajdują się małżonkowie, ma znaczenie dla znajomości tego zagadnienia.

W badaniu wyróżniono 33 kategorie określające różne rodzaje metod regulacji poczęć. Badanym umożliwiono wybór metod naturalnego planowania rodziny: metoda owulacyjna Billingsa, Model Creighton, metoda Rötzera, metoda CCL (Kippleyów), metoda objawowo-termiczna podwójnego sprawdzenia (tzw. metoda angielska), zmodyfikowana metoda podwójnego sprawdzenia (tzw. metoda niemiecka), metoda termiczna, metoda termiczna ścisła, metoda Standard Days, metoda Marquette, metoda Laktacyjnej Niepłodności Poporodowej (tzw. metoda LAM) oraz kalendarzyk małżeński. Małżonkowie mogli także wskazać na metody antykoncepcyjne: tabletki hormonalne jednoskładnikowe, tabletki hormonalne dwuskładnikowe, zastrzyki, implanty, plastry antykoncepcyjne, kremy plemnikobójcze, pianki plemnikobójcze, żele plemnikobójcze, globulki dopochwowe, gąbki dopochwowe, prezerwatywa, kapturek naszyjkowy (diafragma) oraz stosunek przerywany. Mogli również zaznaczyć metody mające działanie wczesnoporonne: pigułka „dzień po” i wkładka domaciczna (spirala). Następnie wśród możliwych do wyboru kategorii wymieniono elektroniczne testery płodności: Bioself, Lady Comp, Baby Comp, Pearly, Cyclotest, Persona. Umożliwiono także wybór wskazania mikroskopowych testerów płodności: PG, PC 2000. W tabeli znalazły się również określenia testów badających poziom hormonów płciowych w moczu (hormonu LH): Ovuquick, ClearPlan, One Step LH. Badani mieli również możliwość

wyboru odpowiedzi: „inne” oraz „nie znam żadnych metod”. Dla większej przejrzystości w tabeli 2 przedstawiono tylko te wyniki, dla których wystąpiły różnice istotne statystycznie.

Tab. 2. Rozróżnianie metod naturalnej regulacji poczęć a etap życia rodziny respondentów

Nazwa metody	Etap życia rodziny										χ^2	df	p
	M		RMD		RPS		RD		PG				
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%			
Model Creighton	16	32,7%	20	32,3%	22	22,7%	9	15,3%	10	12,8%	12,316a	4	0,015**
metoda Rötzera	19	38,8%	25	40,3%	27	27,8%	5	8,5%	14	17,9%	22,932a	4	0,000***
metoda LAM	9	18,4%	23	37,1%	27	27,8%	17	28,8%	12	15,4%	10,520a	4	0,033*
elektroniczne testery płodności (#)	13	26,5%	13	21,0%	28	28,9%	4	6,8%	8	10,3%	17,600a	4	0,001***

χ^2 – Test Chi-kwadrat Pearsona, test nieparametryczny

*p = 0,05, **p = 0,01, ***p = 0,001

Objaśnienia: M – małżeństwo bez dzieci; RMD – rodzina z małymi dziećmi; RPS – rodzina z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym; RD – rodzina z dziećmi dorastającymi; PG – rodzina z dziećmi opuszczającymi dom – „faza pustego gniazda”.

(#) Pośród elektronicznych testerów płodności respondenci mogli wskazać takie jak: Bioself, Lady Comp, Baby Comp, Pearly, Cyclotest, Persona.

Z zestawionych powyżej danych wynika, że bardzo duża różnica statystyczna dotyczyła dwóch kategorii wyboru. Metoda Rötzera częściej była wskazywana jako metoda naturalnego planowania rodziny przez małżonków na etapie RMD i M niż przez badanych na etapie RD ($\chi^2 = 22,932^a$; $p = 0,000$). Z kolei respondenci z grupy RPS i M częściej niż badani na etapie RD uznawali za takie metody elektroniczne testery płodności ($\chi^2 = 17,600^a$; $p = 0,001$). Dla jednej kategorii wyboru (Model Creighton) wystąpiła średnia różnica statystyczna. Jako metoda naturalnej regulacji poczęć częściej uznawana była ona przez respondentów z grup M i RMD niż badanych na etapie PG ($\chi^2 = 12,316^a$; $p = 0,015$). Mała różnica statystyczna dotyczyła wyboru kategorii metody LAM. Małżonkowie na etapie RMD częściej uznawali tę metodę za naturalną niż badani z grup PG i M ($\chi^2 = 10,520^a$; $p = 0,033$).

Podobny zabieg, jak w przypadku wyboru metod naturalnej regulacji poczęć, zastosowano odnośnie do umiejętności rozróżnienia metod sztucznych. Respondentów

zapytano, które spośród podanych metod są metodami sztucznej regulacji poczęć. Różnice istotne statystycznie oraz tendencje prezentuje tabela 3.

Tab. 3. Rozróżnianie metod sztucznej regulacji poczęć a etap życia rodziny respondentów

Nazwa metody	Etap życia rodziny										χ^2	df	p
	M		RMD		RPS		RD		PG				
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%			
metoda owulacyjna Billingsa	1	2,0%	2	3,2%	2	2,1%	2	3,4%	9	11,5%	11,088a	4	0,026*
metoda Rötzera	0	0,0%	2	3,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	9,182a	4	0,057
metoda termiczna	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%	3	5,1%	5	6,4%	10,182a	4	0,037*
tabletki hormonalne jednoskładnikowe	33	67,3%	39	62,9%	52	53,6%	32	54,2%	31	39,7%	11,884a	4	0,018*
tabletki hormonalne dwuskładnikowe	32	65,3%	37	59,7%	52	53,6%	30	50,8%	29	37,2%	11,935a	4	0,018*
zastrzyki	18	36,7%	21	33,9%	37	38,1%	11	18,6%	13	16,7%	14,917a	4	0,005**
implanty	13	26,5%	20	32,3%	28	28,9%	10	16,9%	10	12,8%	10,813a	4	0,029*
plastry antykoncepcyjne	35	71,4%	43	69,4%	64	66,0%	36	61,0%	26	33,3%	29,198a	4	0,000***
pigułka „dzień po”	27	55,1%	32	51,6%	53	54,6%	35	59,3%	28	35,9%	9,595a	4	0,048*
kremy plemnikobójcze	25	51,0%	28	45,2%	51	52,6%	24	40,7%	23	29,5%	10,847a	4	0,028*
pianki plemnikobójcze	23	46,9%	27	43,5%	44	45,4%	20	33,9%	19	24,4%	11,179a	4	0,025*
żele plemnikobójcze	22	44,9%	30	48,4%	46	47,4%	19	32,2%	24	30,8%	8,629a	4	0,071
prezerwatywa	46	93,9%	54	87,1%	80	82,5%	49	83,1%	49	62,8%	23,393a	4	0,000***
wkładka domaciczna (spirala)	38	77,6%	34	54,8%	62	63,9%	35	59,3%	40	51,3%	10,081a	4	0,039*
kapturek naszyjkowy (diafragma)	22	44,9%	25	40,3%	38	39,2%	17	28,8%	17	21,8%	10,630a	4	0,031*

χ^2 – Test Chi-kwadrat Pearsona, test nieparametryczny

*p = 0,05, **p = 0,01, ***p = 0,001

M – małżeństwo bez dzieci; RMD – rodzina z małymi dziećmi; RPS – rodzina z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym; RD – rodzina z dziećmi dorastającymi; PG – rodzina z dziećmi opuszczającymi dom – „faza pustego gniazda”.

Rozróżnianie metod sztucznej regulacji poczęć zależy również od etapu życia rodziny. Niepokojące jest, że spory odsetek badanych zalicza do nich metody o właściwościach wczesnoporonnych: wkładkę wewnątrzmaciczną (M = 77,6%; RPS = 63,9%; RD = 59,3%; RMD = 54,8%; PG = 51,3%) oraz pigułkę „dzień po” (RD = 59,3%; M = 55,1%; RPS = 54,6%; RMD = 51,6%; PG = 35,9%). Uzyskane wyniki badań wskazują na wystąpienie dwunastu różnic istotnych statystycznie oraz dwóch tendencji. Duże różnice statystyczne dotyczą dwóch kategorii: plastry antykoncepcyjne ($\chi^2 = 29,198^a$; $p = 0,000$) i prezerwatywa ($\chi^2 = 23,393^a$; $p = 0,000$), które częściej były wskazywane jako metody sztucznej regulacji poczęć przez badanych na etapie M i RMD niż w grupie PG.

W tabeli 3 widoczna jest także jedna różnica istotna statystycznie na poziomie średnim. Zastrzyki częściej były uznawane za metodę sztucznej regulacji poczęć przez badanych na etapach M, RMD i RPS niż przez małżonków na etapach RD i PG ($\chi^2 = 14,917^a$; $p = 0,005$). Małe różnice statystyczne wystąpiły w przypadku dziewięciu kategorii. Tabletki hormonalne jednoskładnikowe ($\chi^2 = 11,884^a$; $p = 0,018$); tabletki hormonalne dwuskładnikowe ($\chi^2 = 11,935^a$; $p = 0,018$), pianki plemnikobójcze ($\chi^2 = 11,179^a$; $p = 0,025$), kapturek naszyjkowy ($\chi^2 = 10,630^a$; $p = 0,031$) oraz wkładka domaciczna ($\chi^2 = 10,081^a$; $p = 0,039$) częściej były wskazywane jako metody sztuczne przez małżonków na etapach M, RMD i RPS niż przez badanych w grupie PG.

Do sztucznej regulacji poczęć błędnie zakwalifikowane zostały dwie metody: metoda owulacyjna Billingsa ($\chi^2 = 11,088^a$; $p = 0,026$) oraz metoda termiczna ($\chi^2 = 10,182^a$; $p = 0,037$). Częściej były one wskazywane przez respondentów z grupy PG niż przez badanych z grupy M, przy czym druga z kategorii nie była w ogóle brana pod uwagę przez małżonków w grupach RMD i RPS. Na implanty ($\chi^2 = 10,813^a$; $p = 0,029$) jako metodę sztuczną częściej wskazywali badani będący w grupie RMD, a na pigułkę „dzień po” ($\chi^2 = 9,595^a$; $p = 0,048$) małżonkowie z grupy RD, w porównaniu do respondentów będących na etapie PG.

5. Stosowanie metod regulacji poczęć

Ciekawym w odniesieniu do etapu życia rodziny wydaje się wybór i stosowanie określonych metod regulacji poczęć²⁴. Założono, że wskazana zmienna może różnicować niniejsze zagadnienie. W celu sprawdzenia hipotezy zapytano małżonków, jakie stosują metody regulacji poczęć. Wyniki zaprezentowano w tabeli 4.

²⁴ Teresa Kukułowicz („Próba rozeznania”, 210) pisała o wzorach regulacji poczęć u kobiet w różnym wieku. W analizie wykazała, że kobiety, które przekroczyły 34 rok życia, pracują poza rolnictwem i mieszkają w mieście, najczęściej nie planują już poczęcia dziecka.

Tab. 4. Stosowanie metod regulacji poczęć
a etap życia rodziny respondentów

Rodzaj regulacji poczęć	Etap życia rodziny									
	M		RMD		RPS		RD		PG	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
naturalne planowanie rodziny	27	55,1%	31	50,0%	51	52,6%	22	37,3%	21	26,9%
antykoncepcja	13	26,5%	11	17,7%	10	10,3%	13	22,0%	10	12,8%
metody mieszane	2	4,1%	10	16,1%	8	8,2%	3	5,1%	5	6,4%
nie stosuję żadnych metod	7	14,3%	10	16,1%	28	28,9%	21	35,6%	42	53,8%
Ogółem	49	100%	62	100%	97	100%	59	100%	78	100%

($\chi^2 = 45,412^a$; $df = 12$; $p = 0,000$)

M – małżeństwo bez dzieci; RMD – rodzina z małymi dziećmi; RPS – rodzina z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym; RD – rodzina z dziećmi dorastającymi; PG – rodzina z dziećmi opuszczającymi dom – „faza pustego gniazda”.

Zmienna etapu życia rodziny w sposób istotny statystycznie różnicuje decyzję o stosowaniu określonych metod NPR ($p = 0,000$). Najczęściej stosowane były metody naturalnego planowania rodziny, co w badanej grupie deklaruje 55,1% małżonków na etapie M, 52,6% na etapie RPS oraz 50,0% na etapie RMD. Metody NPR stosuje natomiast nieco niższy procent małżonków na etapie RD (37,3%) oraz na etapie PG (26,9%).

Antykoncepcję najczęściej stosują badani M (26,5%), a najrzadziej respondenci PG (12,8%). Na trzecim miejscu są badani RD (22,0%), a dalej małżonkowie RMD (17,7%) oraz badani na etapie RPS (10,3%). Natomiast metody mieszane są stosowane najrzadziej. Takie połączenie metod regulacji poczęć (naturalnych i sztucznych) najczęściej praktykowane jest w grupie RMD (16,1%), a najrzadziej przez badanych z grup M (4,1%) oraz RD (5,1%).

Wysoki odsetek badanych nie stosuje żadnych metod. Taką odpowiedź najczęściej wybierali badani na etapie PG (53,8%), a najrzadziej respondenci w fazie M (14,3%). Kategorię tę wskazywało 36,5% badanych będących na etapie RD, 28,9% na etapie RPS oraz 16,1% w fazie RMD.

6. Wnioski i wskazania pastoralne

W badanej grupie małżonków rozumienie regulacji poczęć uzależnione jest od etapu w cyklu życia rodziny, na którym się znajdują. Badania pokazały, że osoby, które są

na pierwszym etapie życia rodzinnego (M), częściej rozumieją regulację poczęć jako metody i działania antykoncepcyjne, a także, co jest niepokojącym zjawiskiem, jako regulację urodzeń poprzez aborcję. Może to świadczyć o niskim poziomie wiedzy, a w konsekwencji o nieumiejętności dostrzegania różnic między regulacją poczęć a nieetyczną regulacją urodzeń. Zdecydowanie inaczej wygląda sytuacja w przypadku małżonków znajdujących się na etapie „pustego gniazda” (PG). Określenia dotyczące regulacji poczęć były przez te osoby wskazywane o wiele rzadziej, a aborcja i sterylizacja uzyskały najniższe odsetki wyboru w tej grupie badanych. Istotne jest, że naprotechnologia była uznawana za regulację poczęć najczęściej przez małżonków na etapie małżeństwa z małymi dziećmi (RMD), co może wskazywać na znajomość i docenienie tej metody ze względu na jej możliwości diagnostyczne w sytuacji trudności w poczęciu dziecka. Badania wykazały, że nowsze metody planowania rodziny są częściej znane młodym małżeństwom, a znacznie rzadziej badanym z dziećmi dorastającymi i w fazie „pustego gniazda”.

Na podstawie przedstawionych wyników badań można sformułować pewne wnioski pastoralne. 1) Etap życia rodziny, na jakim znajdują się małżonkowie, ma znaczenie dla posiadanej wiedzy dotyczącej rozumienia regulacji poczęć i rozróżniania wybranych metod. 2) Wybór i stosowanie konkretnych metod regulacji poczęć różni się u małżonków w zależności od etapu cyklu życia rodziny. 3) Rozumienie regulacji poczęć, umiejętność rozróżniania metod oraz ich stosowanie są najbardziej zróżnicowane między małżeństwami w pierwszej fazie (M) a badanymi będącymi na etapie „pustego gniazda” (PG), co wiąże się z nieznanymi metodami u tych drugich oraz niechęcią stosowania jakiegokolwiek z nich. 4) Małżonkowie w fazie „pustego gniazda” wykazują mniejsze zainteresowanie regulacją poczęć i błędnie rozróżniają niektóre metody NPR, uznając je nierzadko za antykoncepcję.

Przedstawione powyżej wnioski skłaniają do sformułowania konkretnych wskazań dla duszpasterstwa rodzin. Zasadne wydaje się podejmowanie następujących działań edukacyjno-duszpasterskich: 1) Organizacja warsztatów dotyczących rozróżniania metod planowania rodziny na etapie narzeczeństwa. Warto uczyć narzeczonych rozróżniania, czym jest regulacja poczęć i czym różni się od regulacji urodzeń. Praktykę należałoby rozpocząć na etapie bliższego przygotowania do sakramentu małżeństwa, aby poprzez katechizację, webinary w mediach społecznościowych oraz spotkania z odpowiednio przygotowanymi osobami (lekarz, doradca) przedstawiać rzetelną wiedzę w tym zakresie, jednocześnie przygotowując młodzież na ewentualność błędnych przekazów w tym zakresie, płynących z reklam czy środowisk antykatolickich, w tym społeczności LGBT. 2) Rozwój edukacji małżonków, dotyczącej nowoczesnych metod rozpoznawania płodności, dostosowany do poszczególnych etapów życia rodziny, z uwzględnieniem potrzeb i planów prokreacyjnych par. Warto przy tym podkreślać zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa, niezależnie od wieku i zadań rozwojowych małżonków. Najbardziej wskazane wydają się formy konferencji organizowanych w parafiach, warsztatów tematycznych lub dni

skupienia dla par na różnych etapach życia rodziny. 3) Potrzebna wydaje się większa aktywizacja osób na ostatnim etapie życia rodziny poprzez młode małżeństwa, ich świadectwa²⁵ oraz wymianę doświadczeń i wiedzy w zakresie regulacji poczęć. 4) Ukierunkowanie duszpasterskiej misji Kościoła na proklamację Bożego zamysłu wobec małżeństwa i rodziny oraz daru płodności, z uwzględnieniem zadań rozwojowych w cyklu życia rodziny.

Obecne wyniki badań skłaniają do podjęcia dalszych, bardziej szczegółowych analiz w obszarze wpływu stosowanej regulacji poczęć na poziom realizacji przez małżonków zadań rozwojowych w cyklu życia rodziny. Istotne wydaje się sprawdzenie jakości relacji małżeńskiej par w różnych fazach życia rodziny, stosujących zarówno metody naturalnego planowania rodziny, jak i antykoncepcję, aby dzięki temu dostosować konkretne działania duszpasterskie do potrzeb małżonków w różnych fazach życia.

Bibliografia

- Bajda, J., *Powołanie małżeństwa i rodziny* (Łomianki: Wydział Studiów nad Rodziną UKSW 2010).
- Dudziak, U., „Wartość naturalnego planowania rodziny”, *Naturalne planowanie rodziny. Wybrane zagadnienia* (red. U. Dudziak – A. Deluga; Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość” 2006) 46–53.
- Dzióba, A., *Narzeczeni wobec ludzkiej płodności. Studium pastoralne* (Rzeszów: Bonus Liber 2009).
- Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (2016) (= AL).
- Gajda, T., „Faza pustego gniazda jako wyzwanie dla duszpasterstwa rodzin”, *Family Forum* 8 (2018) 141–156. DOI: <http://dx.doi.org/10.25167/FF/2018/141-156>.
- Goleń, J., „Poradnictwo małżeńsko-rodzinne”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 378–393.
- Goleń, J., „Rola świadectwa w rodzinie”, *Verbum Vitae* 28 (2015) 423–458. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1654>.
- Goleń, J., „Strengthening the Conjugal Bond”, *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (red. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 250–259.
- Grochowska, I., „Antropologiczny fakt ludzkiej płciowości i seksualności”, *Fides et Ratio* 4(20) (2014) 58–72.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jankowska, M., „Metody regulacji poczęć a więź małżonków i jakość ich związku małżeńskiego”, *Fides et Ratio* 4(20) (2014) 144–161.

²⁵ Por. Goleń, „Strengthening the Conjugal Bond”, 257.

- Józefik, B., „Strategie rodzinne”, *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny* (red. B. de Barbaro; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999) 69–77.
- Kazimierzczuk, D., *Satysfakcja z małżeństwa wśród kobiet w różnych fazach cyklu życia rodziny a style przywiązania. Badania międzykulturowe* (Praca magisterska; KUL; Lublin 2021).
- Komorowska-Pudło, M. – Rawicka, I., „Sposoby planowania rodzicielstwa a jakość małżeństwa młodych dorosłych”, *Fides et Ratio* 3(43) (2020) 102–127. DOI: <https://doi.org/10.34766/fetr.v43i3.311>.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana* (1975), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie* (red. K. Lubowicki; Kraków: Wydawnictwo M 1999) I, 77–95.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* (1987), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie* (red. K. Lubowicki; Kraków: Wydawnictwo M 1999) I, 309–343.
- Kukołowicz, T., „Próba rozeznania w zakresie sotosowania praktyk regulacji poczęć i urodzeń”, *Roczniki Nauk Społecznych* 6 (1978) 177–213.
- Ostojka-Zawadzka, K., „Cykl życia rodzinnego”, *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny* (red. B. de Barbaro; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999) 18–30.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968) (= HV).
- Pryba, A., *Planowanie rodziny a więź małżeńska* (Olsztyn: Hosianum 2002).
- Raith, E. – Frank, P. – Freundl, G., *Natürliche Familienplanung heute* (Berlin et al.: Springer 1994).
- Rostowska, T. – Spryszyńska, M., „Małżeństwo a funkcjonowanie rodziny”, *Roczniki Pedagogiczne* 6(42)/3 (2014) 29–51.
- Rydz, E., „Psychologia religijności / duchowości rodziny”, *Psychologia rodziny* (red. I. Janicka – H. Liberska; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014) 203–219.
- Rzepka, K., *Metody regulacji poczęć a więzi małżeńsko-rodzinne. Studium empiryczne z Duszpasterstwa Rodzin na podstawie badań małżonków w diecezji sandomierskiej* (Dysertacja doktorska; KUL; Lublin 2019).
- Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* (1965) (= KDK).
- Sujak, E., *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie* (Katowice: Księgarnia św. Jacka 1971).
- Szymański, Z., „Antykoncepcja i środki wczesnoporonne”, *Płodność i planowanie rodziny* (red. Z. Szymański; Szczecin: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Medycznej 2004) 228–242.
- Wolicki, M., „Wartość prokreacji w procesie przemian społeczno-gospodarczych”, *Rodzina. Wartości. Przemiany* (red. M.E. Ruszel; Stalowa Wola – Rzeszów: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli 2010) 49–59.
- Wołk, K., „Odpowiedzialne rodzicielstwo w kontekście zmiany społecznej”, *Roczniki Pedagogiczne* 11/4 (2019) 109–121.
- Zajączkowski, P., *Postawy wobec prokreacji a więź małżeńska. Studium empiryczne z Duszpasterstwa Rodzin na podstawie badań małżonków w parafii Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie* (Dysertacja doktorska; KUL; Lublin 2010).

Postrzeżenie dzietności rodziny na podstawie badań porównawczych z lat 2013 i 2021. Wskazania dla katolickiego duszpasterstwa rodzin

The Perception of Fertility Based on Comparative Studies from 2013 and 2021. Guidelines for Catholic Family Ministry

JACEK GOLEŃ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, jacek.golen@kul.pl

JULIA GORBANIUK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, julia.gorbaniuk@kul.pl

MAŁGORZATA SZYSZKA 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, malgorzata.szyszka@kul.pl

Streszczenie: Liczebność rodziny jest jednym z aspektów różnicujących jej postrzeżenie. Niniejszy artykuł podejmuje problem postrzegania rodzin mało- i wielodzietnych przez różne grupy wiekowe w kontekście katolickiego duszpasterstwa rodzin. Podstawą analiz są badania własne z lat 2013 i 2021, przeprowadzone wśród 506 respondentów pogrupowanych w trzy kategorie wiekowe (młodsza, średnią i starszą). Dokonane analizy skoncentrowały się na ukazaniu różnic i przemian w sposobie definiowania rodziny małej i dużej oraz postrzeganiu tych typów rodziny. Omówienie wyników badań jest poprzedzone wprowadzeniem w terminologię mało- i wielodzietności oraz zaprezentowaniem próby badawczej pod kątem zmiennych demograficznych. Analiza danych empirycznych wykazała zmianę w definiowaniu rodzin. Rodzina małodzietna, zdaniem badanych, to rodzina z dwójką dzieci, zaś wielodzietna – z czwórką dzieci. Natomiast przemiany w postrzeganiu rodzin ukazują bardziej zróżnicowany obraz rodziny wielodzietnej, a *novum* jest zwrócenie uwagi badanych na zdrowotne możliwości poczęcia dziecka, warunkujące liczebność rodziny. Artykuł zwięźdżają wnioski i wskazania pastoralne dla duszpasterstwa rodzin wzmacniającego szacunek dla życia ludzkiego.

Słowa kluczowe: postrzeżenie rodziny, dzietność, przemiany rodziny, postawy wobec dzietności, rodzina małodzietna, rodzina wielodzietna, duszpasterstwo rodzin

Abstract: The size of the family is one of the aspects differentiating its perception. This article addresses the issue of the perception of “small” and “large” families by various age groups in the context of Catholic family ministry. The analyses are based on the author’s own research from 2013 and 2021 conducted among 506 respondents, grouped into three categories according to age. The analysis focused on showing the differences in, and changes in, how individuals defined small and large families, and their perceptions of these types of families. Included is a discussion of the terminology employed and the demographic variables of the research sample. The analysis of empirical data showed a change in the definition of families. According to the respondents, a “small” family is a family with two children, and a “large” family – one with four children. Instead, the changes in the perception of families show a more diverse picture of a large family, and the novelty is drawing the respondents’ attention to the health possibilities of conceiving a child, which determine the size of the family. The article ends with conclusions and guidelines for the pastoral care of the family to strengthen respect for human life.

Keywords: family perception, fertility, family changes, attitudes towards fertility, small family, large family, pastoral care of the family

W Polsce pragnienie posiadania dziecka jest niemal powszechne. Z badań CBOS wynika, że tylko dwie osoby na sto badanych nie chce mieć dziecka. Za idealny model rodziny uznawany jest model z dwojgiem dzieci. Coraz mniej osób jednak za idealne rozwiązanie uważa posiadanie jednego dziecka, a rośnie udział osób, które chciałyby mieć ich troje¹. Choć trudno jeszcze mówić o istotnych zmianach w zakresie preferowanej liczby dzieci, to dostrzegalne są przemiany klimatu społecznego wokół rodziny, być może pod wpływem wprowadzonych w ostatnich latach rozwiązań wspierających dzietność² oraz permanentnego oddziaływania Kościoła katolickiego, głoszącego i służącego Ewangelii życia³ oraz promującego szacunek dla ludzkiego życia i odpowiedzialne jego przekazywanie⁴.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zmian postrzegania dzietności w Polsce na podstawie badań porównawczych oraz sformułowanie wniosków dla katolickiego duszpasterstwa rodzin. Artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytania: Jak przedstawia się postrzeganie dzietności w Polsce na podstawie badań porównawczych? Jak definiowana jest współcześnie rodzina w Polsce? Jak w społeczeństwie polskim postrzegane są rodziny mało- i wielodzietne? Jaki kierunek mają zachodzące zmiany ich percepcji? Jakie czynniki warunkują dostrzegane zmiany? Wreszcie, jaki sposób – uwzględniając uzyskane wyniki badań – należałoby ukierunkować duszpasterską działalność Kościoła katolickiego wobec osób wierzących (większość badanych), a szczególnie młodzieży, narzeczonych i małżonków?

W pierwszej części przedstawione zostaną demograficzne wskaźniki dotyczące dzietności w Polsce oraz uwarunkowania prokreacyjnych decyzji Polaków. Druga część stanowić będzie omówienie wyników badań własnych, przeprowadzonych w 2013 i 2021 r. wśród przedstawicieli trzech pokoleń, na temat definiowania i postrzegania rodziny mało- i wielodzietnej. Porównanie wyników badań pozwoli na uchwycenie zmian w opiniach badanych odnośnie do wielkości rodziny. Trzecia część obejmie analizę teologicznopastoralną uzyskanych wyników badań oraz próbę sformułowania wniosków dla prowadzonego przez Kościół katolicki duszpasterstwa rodzin.

¹ Liczba osób deklarujących chęć posiadania jednego dziecka spadła z 13% w 2000 r. do 6% w 2019 r., wzrosła natomiast liczba osób, które chciałyby mieć troje dzieci – z 19% w 2006 r. do 28% w 2019 r. *Preferowane i realizowane modele*, 6–7.

² Zob. *Świadczenia na rzecz rodziny w 2019 r.*

³ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 80–94.

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 51; Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 28–35; Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 165–186; Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, B. 5; Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, nr 15–19; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, nr 45–46, 77–79; Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, nr 110, 156–160.

1. Rodzina i prokreacja w statystykach

Punktem wyjścia do dalszych analiz jest zdefiniowanie rodziny mało- i wielodzietnej. Kryterium podziału jest oczywiście liczba dzieci w rodzinie. Jednakże wyznaczenie konkretnej liczby dzieci, będącej podstawą rozróżnienia tych dwóch typów rodziny, nie jest już kwestią oczywistą. Nie ma jednoznacznej definicji precyzującej wielodzietność, bowiem różne dyscypliny podkreślają inne kryteria. W ujęciu pedagogicznym rodzina wielodzietna to rodzina mająca liczne potomstwo⁵. Jan Śledzianowski za rodzinę wielodzietną uznawał taką, która posiadała sześcioro lub więcej dzieci⁶. Z punktu widzenia demografii rodziną wielodzietną jest taka, która zapewnia lekko rozszerzoną zastępowalność pokoleń. W tym ujęciu za wielodzietną uznaje się rodzinę z co najmniej czworgiem dzieci⁷. Kryteria ekonomiczne wskazują, iż wielodzietność oznacza rodzinę z trojgiem dzieci, ponieważ moment pojawienia się w rodzinie trzeciego potomka znacznie obniża zamożność rodzin w porównaniu z rodzinami z mniejszą liczbą dzieci⁸. Z podejściem ekonomicznym łączy się aspekt pomocy społecznej⁹, a więc wsparcia finansowego i rzeczowego rodzin z większą liczbą dzieci. Ustawa o świadczeniach rodzinnych z 2003 r. określa rodzinę wielodzietną jako rodzinę wychowującą troje i więcej dzieci mających prawo do zasiłku rodzinnego. Również Główny Urząd Statystyczny w swoich analizach najczęściej posługuje się określeniem „małżeństwa lub związku nieformalne z co najmniej trójką dzieci na utrzymaniu”. Biorąc pod uwagę powyższe, rodzina wielodzietna to rodzina mająca trójkę i więcej dzieci, zaś rodzina małodzietna to rodzina, w której wychowuje się jedno lub dwoje dzieci.

Opisywanie wielkości i struktury rodzin nie byłoby pełne bez ich scharakteryzowania pod kątem statystycznym, bowiem dane demograficzne najpełniej oddają zmiany w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego, wskazując trendy i kierunki owych przemian w Polsce. W odniesieniu do analizowanego tematu prokreacji istotne jest wskazanie kilku kluczowych wskaźników¹⁰. Liczba urodzeń w 2020 r. wyniosła ponad 355 tys. (wzrost w latach: 2016 r. – 382 tys.; 2017 r. – 402 tys.; od 2019 r. spadek – 388 tys.; 2013 r. – 372 tys.). Relatywnie więcej dzieci rodzi się na wsi – w 2020 r. współczynnik urodzeń kształtował się tam na poziomie 9,6‰, natomiast w miastach – 9,0‰ (w 2013 r. odpowiednio 10,7‰ i 9,6‰). Tym samym współczynnik dzietności w 2020 r. wyniósł 1,38 (w 2013 r. – 1,26) i nie gwarantuje

⁵ Forma, *Rodzina wielodzietna*, 22.

⁶ Śledzianowski, *Rodzina w diecezji kieleckiej*.

⁷ Graniewska, „Rodziny wielodzietne”, 35; Kawula, „Problemy rodzin wielodzietnych”, 293.

⁸ Nowak, „Statystyczny obraz”, 24–27.

⁹ Hryniewicz, „Polityka społeczna”, 1–5.

¹⁰ Dane pochodzą z publikacji Głównego Urzędu Statystycznego: Cierniak-Piotrowska – Dąbrowska – Stelmach, *Ludność*, 12–13; *Podstawowe informacje*, 3–4; Cierniak-Piotrowska et al., *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 roku*, 14–25; Cierniak-Piotrowska et al., *Sytuacja demograficzna Polski do 2020 r.*, 15–19.

prostej zastępowalności pokoleń. Obserwuje się ponadto przesunięcie najwyższej płodności kobiet z grupy wieku 20–24 lata do grupy 25–29, a obecnie także do grupy 30–34 lata. W latach 1990–2018 udział matek w wieku co najmniej 30 lat podwoił się i stanowią one 53% kobiet, które urodziły dziecko w 2020 r. Nastąpiło podwyższenie mediany wieku kobiet rodzących dziecko, która w 2020 r. wyniosła 31 lat (w 2013 r. – 29 lat), oraz podwyższenie średniego wieku kobiet w momencie urodzenia pierwszego dziecka – w 2020 r. wyniósł 29 lat (w 2013 r. – 27 lat). Co więcej, nastąpiła zmiana struktury poziomu wykształcenia matek – w 2020 r. 49% kobiet rodzących dziecko posiadało wykształcenie wyższe (ponad ośmiokrotnie więcej niż na początku lat 90. ub. wieku – 6%, w 2000 r. – 13%). Dzietność kobiet w Polsce nadal jest istotnie determinowana liczbą zawieranych związków małżeńskich, przy czym ponad połowa dzieci rodzi się w okresie pierwszych trzech lat trwania małżeństwa rodziców. Liczba nowo zawieranych małżeństw pozostaje od 2013 r. na poziomie poniżej 200 tys., w 2020 r. zarejestrowano nieco ponad 145 tys. nowych związków. Jednocześnie ma miejsce podwyższenie wieku nowożeńców – w 2020 r. mediana wieku mężczyzny zawierającego małżeństwo wyniosła prawie 31 lat, a kobiety ponad 28 lat (w 2013 r. – odpowiednio 28 i 26 lat). Dodatkowo liczba rozwodów utrzymuje się na wysokim poziomie. W 2020 r. rozwiodło się ponad 51 tys. par małżeńskich¹¹ (w poprzedniej dekadzie średnio orzekano 65 tys. rozwodów rocznie, w 2013 r. – 66 tys.), a w przypadku kolejnych 2 tys. małżeństw rocznie – sąd orzeka separację (w 2020 r. – 0,7 tys.). Liczba rozwodów w miastach jest prawie 3-krotnie wyższa niż na wsi. Nastąpił ponadto wzrost liczby urodzeń pozamałżeńskich – ponad 25% dzieci w Polsce rodzi się ze związków nieformalnych (na początku lat 90. ub. wieku 6–7%, od 2000 r. udział ten zwiększył się ponad dwukrotnie, w 2013r. – 23%). Odsetek dzieci urodzonych ze związków pozamałżeńskich jest wyższy w miastach (30%) niż na wsi (22%).

Generalnie powyższe przemiany wskazują na istotny wniosek – wybory młodych ludzi, którzy planując przyszłość, najpierw inwestują w siebie (w edukację, pracę), a potem w rodzinę, determinując odsuwanie w czasie decyzji matrymonialnych i prokreacyjnych lub też rezygnację z nich. Powody rezygnacji z urodzenia dziecka obejmują bariery materialne (posiadanie/brak mieszkania, pracy, odpowiedniego dochodu, koszty utrzymania dziecka), bariery kulturowe (stopień egalitaryzmu w związku, kariera zawodowa kobiet, zmiany postrzegania dziecka, zmiany moralności małżeńsko-rodzinnej) oraz bariery instytucjonalne (trudności w godzeniu pracy zawodowej z obowiązkami rodzinnymi, zmiany na rynku pracy, skuteczność polityki rodzinnej

¹¹ Zauważalne spadki liczby zawieranych małżeństw oraz orzeczonych rozwodów i separacji wynikają m.in. z ograniczeń i restrykcji wdrożonych pod koniec marca 2020 r. w związku z zagrożeniem COVID-19, w tym obostrzeń sanitarnych (np. dotyczących organizacji ślubów i wesel) oraz ograniczonej działalności sądów, a tym samym odwoływania spraw rozwodowych i o separację. Cierniak-Piotrowska – Dąbrowska – Stelmach, *Ludność*, 13.

państwa)¹². Powody te przyczyniają się do malejącej dzietności, która jest dużym wyzwaniem dla instytucji rządowych a także dla duszpasterstwa rodzin.

Przegląd badań nad rodzinami mało- i wielodzietnymi pokazuje, że temat rodziny z małą liczbą dzieci jest stosunkowo rzadziej podejmowany. Uwaga skupia się na rodzinach jedynaków, głównie na ich społecznym funkcjonowaniu, kontaktach z rówieśnikami, sytuacją w szkole, cechami charakteru czy tempem rozwoju w porównaniu z dziećmi posiadającymi rodzeństwo¹³. Obserwuje się natomiast koncentrację badań nad wielodzietnością i rodzinami wielodzietnymi¹⁴, w których można wyróżnić kilka nurtów: badania diagnostyczno-opisowe (badają przyczyny posiadania większej liczby dzieci, współczesne zagrożenia w realizacji funkcji prokreacyjnej, opis sytuacji materialnej), badania środowiskowych uwarunkowań wielodzietności (wpływ wielodzietności na sytuację demograficzną w Polsce, zmiany w podejściu do kwestii wielodzietności) oraz badania wpływu wielodzietności na społeczne funkcjonowanie jednostki¹⁵. Analizy funkcjonowania rodzin wielodzietnych wskazują na polaryzację wyników badań – uwidacznia się zarówno negatywny odbiór rodzin wielodzietnych, jak i pozytywny obraz dużych rodzin¹⁶. Jednocześnie obserwuje się przewartościowywanie pejoratywnego obrazu rodziny wielodzietnej, który utrwalił się w społeczeństwie¹⁷, a przyczyniają się do tego działania podejmowane przez same rodziny wielodzietne (np. w mediach społecznościowych), organizowane kampanie społeczne czy działania Związku Dużych Rodzin „Trzy Plus”.

2. Grupa badawcza i metoda badań

W celu odpowiedzi na postawione w części teoretycznej pytania, badaniu poddano grupę 506 osób zamieszkałych w Polsce. Aby uchwycić zmiany w postrzeganiu dzietności, badania realizowano w dwóch okresach czasowych. Pierwszy pomiar został dokonany w 2013 r. i obejmował 248 osób, drugi zrealizowano

¹² Balcerzak-Paradowska, „Uwarunkowania dzietności w Polsce”, 77–91; Szyszka, „Rodzina mało- czy wielodzietna?”, 13–29; Mariański, *Małżeństwo i rodzina*, 96–97; por. Gorbaniuk, *The Situation of the Family*, 14.

¹³ Zob. np.: Litwińska, „Jedynaczki i jedynacy”; Połomski, „Jedynactwo”; Bochniarz, *Postawy rodzicielskie*; Karteczka, „Funkcjonowanie społeczne jedynaków”; Kowal, „Środowisko rodzinne”; Połomski, „Problematyka jedynactwa”; Kożuchowska, „Dzieci jedyne”.

¹⁴ Forma, *Rodzina wielodzietna*; Forma, *Socjalizacja dziecka*; Forma, *Wokół problematyki rodzicielstwa wielodzietnego*; Bonisławska, *Wielodzietność*; Budzyński, „Postrzeganie rodziny wielodzietnej”; Bukojemska, „Matki wielodzietne”; Balcerzak-Paradowska, *Rodziny wielodzietne*; Kaźmierczak-Kałużna, „Wielodzietność po polsku”; Kaźmierczak-Kałużna, „W orbicie «500+»”; Kotlarska-Michalska, „Więź w rodzinach wielodzietnych”; Szyszka, „Wielodzietność w Polsce”; Świątek, „Społeczny odbiór wielodzietności”; *Wielodzietni w Polsce*; *Rodziny wielodzietne*.

¹⁵ Bieńko, „Rodziny wielodzietne”, 8.

¹⁶ Bieńko, „Rodziny wielodzietne”, 14.

¹⁷ Rogulska, *Sytuacja polskich rodzin*.

w 2021 r. w grupie 258 respondentów (w obydwu badaniach zastosowano dobór celowy¹⁸). Obydwie grupy badawcze kontrolowano pod względem takich zmiennych demograficznych, jak: płeć, wiek, miejsce zamieszkania i wykształcenie. Badaniami objęto grupę wiekową od 18 do 96 roku życia. Dokonano przyporządkowania ogółu respondentów do trzech kategorii wiekowych, określanych jako „pokolenia”¹⁹: młode pokolenie (18–38 lat, $M = 27,5$), średnie (39–59 lat, $M = 46,7$) oraz starsze (powyżej 60 lat, $M = 72$). Pośród ogółu respondentów 229 osób (45,3%) stanowili mężczyźni (47,1% – I pomiar 2013 r. vs 43,4% – II pomiar 2021 r.)²⁰. Kobiet zaś zbadano 277 (54,7%), gdzie 131 (52,9%) stanowiło grupę z 2013 r. i 146 (56,6%) – grupę z roku 2021. Analizując stan cywilny całej grupy respondentów, należy wskazać, iż ok. 36% jest stanu wolnego, podobny odsetek osób zadeklarował pozostawanie w związku małżeńskim (38%), 12% respondentów pozostaje w związkach nieformalnych, pozostałe ok. 9% są rozwiedzeni lub pozostają w separacji i dodatkowo 5% badanych określiło się jako owdowiali. Respondenci z obydwu pomiarów wykazują podobieństwa pod względem wykształcenia. Podstawowe wykształcenie posiadało ok. 8% badanych (głównie starsze pokolenie), zawodowe – ok. 14%, średnie – 26%, łącznie uczestnictwo w studiach wyższych deklarowało ok. 55% (przeważnie osoby reprezentujące młode pokolenie). Rozkład kolejnej zmiennej – miejsce zamieszkania – wskazuje, iż 40% osób pochodzi ze wsi, ok. 25% osób zamieszkuje w miastach do 100 tys. mieszkańców, natomiast duże miasta pow. 100 tys. zamieszkiwało łącznie blisko 35% osób badanych. Respondentów poproszono także o określenie swojego stosunku do wiary w ramach szczegółowych ośmiu grup. Analizując dwa odstępy czasowe warto zauważyć, że istnieje nieznaczna tendencja w głębokości doświadczanej wiary w obydwu kierunkach – albo jej pogłębienia i większego zaangażowania się w życie religijne (10,9% vs 24,9%), albo jej osłabienia w kierunku zubożenia religijnego czy bycia przeciwnikiem religii (4,8% vs 10,7%) (zob. tab. 1).

¹⁸ Specyfika doboru celowego sprawia, że próba badawcza nie jest reprezentatywna i nie odpowiada rozkładowi cech społeczno-demograficznych w społeczeństwie. Wyniki dotyczą tylko opinii badanej grupy, niemniej jednak stanowią społeczny obraz wizerunku rodzin mało- i wielodzietnych.

¹⁹ Definicja pokolenia podkreśla jego historyczno-kulturowe aspekty: to pewna kategoria rówieśnicza, wyodrębniona przez fakt życia w okresie pewnych wydarzeń historycznych, wyznaczających wspólnotę postaw, wspólne wartości, które ukształtowały ich życie. Mikułowski-Pomorski J., „Pokolenie jako pojęcie socjologiczne”, 268–269; Ossowska, „Koncepcja pokolenia”, 51; Sztompka, *Socjologia*, 154–155. Jednakże to kryterium może okazać się niewystarczające, ponieważ w okresie życia jednego pokolenia może nie dojść do znaczących zjawisk społecznych czy historycznych. Dlatego „dziś w socjologii za pokolenie uważa się sumę wszystkich należących do danego kręgu kulturowego osób w mniej więcej równym wieku, które na podstawie wspólnej sytuacji historyczno-społecznej wykazują podobieństwo postaw, motywacji, nastawień i systemów wartości” (Giese, *Socjologiczne teorie młodzieży*, 80). W analizach przyjęto zatem podział grup wiekowych respondentów zgodnie z kryterium wieku – pokolenie to część populacji, młodsza lub starsza od innych mniej więcej o czas, jaki upływa od narodzin rodziców do narodzin dzieci, analogicznie do pokoleń w obrębie rodziny: dzieci, rodzice, dziadkowie. Za: Karmolińska-Jagodzki, *Dialogi międzygeneracyjne*, 23.

²⁰ W dalszej części artykułu zostanie zachowana analogiczna kolejność prezentowania danych pozyskanych z I pomiaru w 2013 r. oraz z II pomiaru w 2021 r.

POSTRZEGANIE DZIETNOŚCI RODZINY NA PODSTAWIE BADAŃ PORÓWNAWCZYCH

Tab. 1. Charakterystyka socjodemograficzna osób badanych

Zmienna	Cała grupa	Badanie 2013 r.	Badanie 2021 r.
Ogółem	506 (100%)	248 (100%)	258 (100%)
Wiek			
Młode pokolenie (18–38lat)	264 (52,2%)	128 (51,6%)	136 (52,7%)
Średnie pokolenie (39–59 lat)	148 (29,2%)	72 (29,0%)	76 (29,5%)
Starsze pokolenie (pow. 60 lat)	94 (18,6%)	48 (19,4%)	46 (17,8%)
Płeć			
Mężczyzna	229 (45,3%)	117 (47,1%)	112 (43,4%)
Kobieta	277 (54,7%)	131 (52,9%)	146 (56,6%)
Stan cywilny			
Kawaler/panna	182 (36,0%)	78 (31,5%)	104 (40,3%)
Związek nieformalny	61 (12,1%)	28 (11,3%)	33 (12,8%)
Zamężna	195 (38,5%)	101 (40,7%)	94 (36,4%)
Rozwiedziona	28 (5,5%)	14 (5,6%)	14 (5,4%)
W separacji	16 (3,2%)	14 (5,6%)	2 (0,8%)
Wdowa	24 (4,7%)	13 (5,2%)	11 (4,8%)
Wykształcenie			
Podstawowe	40 (7,9%)	21 (8,5%)	19 (7,4%)
Zawodowe	70 (13,8%)	36 (14,5%)	34 (13,2%)
Średnie	132 (26,1%)	67 (27,0%)	65 (25,2%)
Student	97 (19,2%)	39 (15,7%)	58 (22,5%)
Wyższe licencjackie	50 (9,9%)	24 (9,7%)	26 (10,1%)
Wyższe magisterskie	117 (23,1%)	61 (24,6%)	56 (21,7%)
Miejsce zamieszkania			
Wieś	203 (40,1%)	96 (38,7%)	107 (41,5%)
Miasto do 20 tys.	62 (12,3%)	30 (12,1%)	32 (12,4%)
Miasto 20–100 tys.	66 (13,0%)	33 (13,3%)	33 (12,8%)
Miasto 100–300 tys.	57 (11,3%)	34 (13,7%)	23 (8,9%)
Miasto pow. 300 tys.	118 (23,3%)	55 (22,2%)	63 (24,4%)
Stosunek do wiary			
Głęboko wierzący	91 (18%)	27 (10,9%)	64 (24,9%)
Wierzący	303 (60%)	180 (72,6%)	123 (47,9%)
Przywiązany do tradycji	45 (8,9%)	18 (7,3%)	27 (10,5%)
Poszukujący	24 (4,8%)	11 (4,4%)	13 (5,1%)
Obojętny	12 (2,4%)	1 (0,4%)	11 (4,3%)
Bez określonego poglądu	12 (2,4%)	5 (2,0%)	7 (2,7%)
Niewierzący	13 (2,6%)	6 (2,4%)	7 (2,7%)
Przeciwnik religii	5 (1,0%)	0 (0,0%)	5 (1,0%)

Ze względu na temat artykułu szczegółowo analizowano sytuację rodzinną osób badanych (zob. tab. 2). Zdecydowana większość respondentów (87%) wychowywała się w rodzinach pełnych, a tylko ok. 13% w rodzinach niepełnych, z różnych

powodów (śmierć, rozwód, stale niepełne), oraz w rodzinach adopcyjnych (0,4%). Aż 94% badanych posiadało rodzeństwo. Wśród nich najwięcej było osób mających jedno lub dwojkę rodzeństwa (62,6%), 21,9% badanych posiadało troje lub czworo rodzeństwa, a powyżej czwórki – 9% respondentów. Należy również zauważyć, że różnica liczby jedynaków w rodzinach ma na przestrzeni badanych lat tendencję wzrostową (4,0% vs 8,1%). Wśród ogółu respondentów 45% nie posiada dzieci, zaś 14% ma jedno dziecko, 21% stanowiły rodziny z dwojgiem dzieci, a łącznie 20% badanych posiadało troje i więcej dzieci. Zatem w badanej grupie najczęściej występującym modelem rodziny jest rodzina z dwojgiem dzieci. Aktualnie istotnym z punktu widzenia posiadania dzieci jest status materialny rodziny. Warunkuje on zarówno planowanie liczby dzieci we własnej rodzinie, jak również postrzeganie zjawiska wielodzietności w społeczeństwie. Respondentów poproszono więc o określenie na skali 6-stopniowej swojej sytuacji materialnej. Zgromadzone dane wskazują na znaczną poprawę w ocenie sytuacji materialnej przez badanych na przestrzeni 8 lat. Jedynie 4,6% badanych określiło swoją sytuację materialną jako bardzo złą lub złą, gdzie wskaźnik ten w drugim pomiarze był jeszcze niższy (7,1% vs 2,7%). Podobną tendencję obserwujemy przy ocenie środkowej odpowiedzi „raczej zła” (12,1% vs 4,7%). Z kolei w odczuciu respondentów ich sytuacja materialna jako dobra była wymieniana dość często (32,4% vs 40,7%), a tylko nieznaczny odsetek wskazał na bardzo dobry status materialny (5,5% vs 8,1%). Podsumowując, warto zauważyć, iż dane wskazują na występowanie zależności, w której zmniejszająca się liczba dzieci w rodzinach jest proporcjonalna do poczucia zamożności badanych ($\chi^2 = 100,637$, $df = 45$, $p < 0,01$).

Tab. 2. Charakterystyka sytuacji rodzinnej osób badanych

Zmienna	Cała grupa	Badanie 2013 r.	Badanie 2021 r.
Rodzina pochodzenia			
Pełna	440 (87,0%)	222 (89,5%)	218 (84,5%)
Osierocona	26 (5,1%)	12 (4,8,1%)	14 (5,4%)
Rozwiedziona	16 (3,2%)	2 (0,8%)	14 (5,4%)
Zrekonstruowana	11 (2,2%)	5 (2,0%)	6 (2,3%)
Samotny rodzic	11 (2,2%)	7 (2,8%)	4 (1,6%)
Rodzina adopcyjna	2 (0,4%)	0 (0,0%)	2 (0,8%)
Rodzeństwo			
Jedynak	31 (6,1%)	10 (4,0%)	21 (8,1%)
1–2 rodzeństwa	317 (62,6%)	159 (64,2%)	158 (61,2%)
3–4 rodzeństwa	111 (21,9%)	57 (23%)	54 (21,0%)
5–6 rodzeństwa	40 (7,9%)	18 (7,2%)	22 (8,6%)
Powyżej 7 rodzeństwa	7 (1,4%)	4 (1,6%)	3 (1,2%)

POSTRZEGANIE DZIETNOŚCI RODZINY NA PODSTAWIE BADAŃ PORÓWNAWCZYCH

Zmienna	Cała grupa	Badanie 2013 r.	Badanie 2021 r.
Dzieci			
Brak dzieci	228 (45,1%)	96 (38,9%)	132 (51,2%)
1 dziecko	70 (13,9%)	40 (16,2%)	30 (11,6%)
2 dzieci	107 (21,2%)	46 (18,6%)	61 (23,6%)
3–4 dzieci	86 (17,1%)	45 (22,3%)	31 (12%)
5 i powyżej dzieci	14 (2,8%)	10 (4,2%)	4 (1,6%)
Status materialny			
Bardzo zły	7 (1,6%)	5 (2,7%)	2 (0,8%)
Zły	13 (3,0%)	8 (4,4%)	5 (1,9%)
Raczej zły	41 (9,3%)	22 (12,1%)	19 (7,4%)
Raczej dobry	184 (41,8%)	78 (42,9%)	106 (41,1%)
Dobry	164 (37,3%)	59 (32,4%)	105 (40,7%)
Bardzo dobry	31 (7,0%)	10 (5,5%)	21 (8,1%)

W celu odpowiedzi na postawione pytania, dotyczące społecznego postrzegania rodzin małodziejnych vs wielodziejnych, zastosowano metodę wolnych skojarzeń dotyczących głównego przedmiotu badań, jakim jest rodzina małodziejna i wielodziejna pod względem definicji (prosząc o dookreślenie, jaka liczba dzieci definiuje daną rodzinę) oraz ogólnych skojarzeń w odniesieniu do przedmiotu badań. Zgromadzony materiał badawczy został poddany analizie jakościowej przez trzech niezależnych sędziów kompetentnych, na skutek czego wyodrębniono kategorie, które w dalszej kolejności pozwoliły na analizę ilościową. Ogólne skojarzenia zostały ujęte w ramach 17 kategorii, gdzie każda z nich mogła występować w formie negatywnego bądź pozytywnego sformułowania. Proces tworzenia poszczególnych kategorii przybiegał w następujący sposób – przykładowo osoby badane podawały skojarzenia: radość, szczęście, wesoło, życzliwie, miło, zabawa, lub analogicznie w terminologii negatywnej: smutno, cicho, pusto, samotnie, nudno, które następnie zostały zakwalifikowane do jednej kategorii o nazwie „atmosfera w rodzinie” z możliwością rozróżnienia na atmosferę pozytywną i negatywną. Wyróżnione kategorie to: (1) aspekt finansowy; (2) atmosfera w rodzinie; (3) kompetencje społeczne dzieci; (4) czas do dyspozycji własnej oraz dla rodziny; (5) wartości wychowawcze, wykształcenie, przyszłość dziecka; (6) aspekt socjalno-społeczny; (7) nabyte cechy osobowości; (8) godzenie życia zawodowego z rodzinnym; (9) liczebność osób; (10) samotność na starość; (11) świadomość planowanego rodzicielstwa; (12) predyspozycje rodziców; (13) stopień zaspokojenia potrzeb psychicznych członków rodziny; (14) aspekt religijny; (15) miejsce zamieszkania: wieś/miasto; (16) brak negatywnych/brak pozytywnych skojarzeń; oraz kategoria (17) możliwości zdrowotne, która pojawiła się w badaniu z 2021 r., nie występując

wśród skojarzeń w I pomiarze z 2013 r. Łącznie powstało 34 kategorii, obejmujących pozytywne i negatywne skojarzenia. W analizach zostaną uwzględnione tylko te kategorie, które występowały w skojarzeniach respondentów częściej niż u 2% ogółu grupy. Uzyskane różnice wartości uznawano za istotne statystycznie, gdy wartość $p < 0,05$.

3. Rozumienie małodziejności i wielodziejności w opinii respondentów

Definiowanie małodziejności i wielodziejności w różnych podejściach naukowych wskazuje na istnienie czynników ekonomicznych, demograficznych, pedagogicznych i społecznych, które oddziałują na postrzeganie w szerszym społeczeństwie rodziny jako mało- lub wielodziejnej oraz sprzyjają powstawaniu pozytywnych lub negatywnych skojarzeń. Mają tu również znaczenie czynniki psychologiczne i uwarunkowania rodzinne, wynikające z doświadczeń życia w rodzinie własnej poszczególnych osób badanych. W celu odpowiedzi na pytanie badawcze dotyczące współczesnego definiowania rodziny małodziejnej i wielodziejnej w Polsce w ramach trzech pokoleń osób dokonano poniższych analiz (zob. tab. 3 i 4).

Tab. 3. Definicja rodziny „małodziejnej” w badanej grupie

Pokolenia		Młode			Średnie			Starsze			Razem
		2013	2021	<i>p</i>	2013	2021	<i>p</i>	2013	2021	<i>p</i>	
Mało dzieci	n	8	20	n.i.	3	7	n.i.	2	7	n.i.	47
	%	6,3%	15,2%		4,2%	9,3%		4,3%	15,2%		9,3%
Rodzice z 1 dzieckiem	n	69	33	0,05	43	25	0,05	22	23	n.i.	215
	%	54,3%	25,0%		60,6%	33,3%		47,8%	50,0%		42,5%
Rodzice z 2 dzieci	n	47	73	0,05	25	41	0,05	20	15	n.i.	221
	%	37,0%	55,3%		35,2%	54,7%		43,5%	32,6%		43,7%
Rodzice z 3 dzieci	n	3	4	n.i.	0	1	n.i.	2	1	n.i.	11
	%	2,4%	3,0%		0,0%	1,3%		4,3%	2,2%		2,2%
Razem		127	132		71	75		46	46		506

Rodzina małodzietna była definiowana przez cztery kategorie: (1) mało dzieci; (2) rodzice z 1 dzieckiem; (3) rodzice z 2 dzieci; (4) rodzice z 3 dzieci. Analizując wypowiedzi młodszego pokolenia badanych, stwierdzono znaczące zmiany w postrzeganiu rodziny małodzietnej pomiędzy pomiarem z 2013 r. a pomiarem z 2021 r. ($p < 0,05$) na korzyść większej liczby dzieci w rodzinie. To oznacza, że w 2013 r. ponad połowa respondentów (54%) za małodzietną uważała rodzinę z jednym dzieckiem, a jedna trzecia badanych wskazywała rodzinę z dwojgiem dzieci. Natomiast po upływie 8 lat, być może wskutek działań rządu i licznych kampanii społecznych (filmy, seriale, reklamy), promujących większą liczbę dzieci w rodzinie, oraz oddziaływań duszpasterskich Kościoła, w młodym pokoleniu widoczna jest zmiana postrzegania rodziny wielodzietnej. W badaniach z 2021 r. już 55,3% definiuje rodzinę małodzietną jako posiadającą dwoje dzieci. Rodzinę z jednym dzieckiem jako wyznaczającą małodzietność wskazuje już tylko 25% młodych badanych w Polsce. Podobną zmianę na rzecz określania rodziny małodzietnej jako rodziny z dwojgiem dzieci zaobserwowano w przypadku średniego pokolenia ($p < 0,05$). Natomiast starsze pokolenie badanych nie zmieniło swojego postrzegania w sposób istotny statystycznie, przy czym zaobserwowano tendencję odwrotną, na korzyść rodziny z jednym dzieckiem (47,8% vs 50,0%) oraz ogólnego stwierdzenia „mało dzieci” (4,3% vs 15,2%). Rodzina z trójką dzieci w skojarzeniach respondentów jako małodzietna raczej nie występuje, co potwierdzają zaledwie pojedyncze wypowiedzi we wszystkich kategoriach wiekowych.

Definiując rodzinę wielodzietną, respondenci używali znacznie większej liczby określeń, które zostały zakwalifikowane do 6 kategorii (zob. tab. 4). Analiza pomiarów w dwóch okresach czasowych w poszczególnych pokoleniach badanych wskazuje na wystąpienie istotnych statystycznie zmian wśród badanych w młodym i najstarszym pokoleniu ($p < 0,05$). Wśród młodego pokolenia stwierdzono rozszerzenie określania rodziny wielodzietnej z trójki dzieci (60,3% vs 46,8%) na rzecz rodziny z czwórką dzieci (8,4% vs 21,6%), co można interpretować jako korzystne z punktu widzenia postrzegania prokreacji przez młode pokolenie. Podobne zjawisko zaobserwowano wśród badanych seniorów, którzy również częściej uznawali rodzinę za wielodzietną dopiero od czwartego dziecka (13,6% vs 36,2%). Zauważone trendy w wizerunku rodziny wielodzietnej przemawiają na korzyść rodzin z trójką dzieci, gdyż zdejmują z nich ciężar negatywnych stereotypów społecznych, którymi obciążona jest rodzina wielodzietna. Zaobserwowana zmiana wśród osób z najstarszego pokolenia jest dodatkowym wzmocnieniem poglądów młodego pokolenia, gdyż dziadkowie mogą wpływać na wnuki w sferze kreowania ich wartości i celów życiowych.

Tab. 4. Definicja rodziny „wielodzietnej” w badanej grupie

Pokolenia		Młode			Średnie			Starsze			Razem
		2013	2021	<i>p</i>	2013	2021	<i>p</i>	2013	2021	<i>p</i>	
Rodzice i 2 dzieci	n	20	17	n.i.	6	4	n.i.	2	0	n.i.	49
	%	15,3%	12,2%		7,5%	5,3%		4,5%	0,0%		9,7%
Rodzice i 3 dzieci	n	79	65	0,05	51	45	n.i.	20	18	n.i.	278
	%	60,3%	46,8%		63,8%	60,0%		45,5%	38,3%		54,9%
Rodzice i 4 dzieci	n	11	30	0,05	14	10	n.i.	6	17	0,05	88
	%	8,4%	21,6%		17,5%	13,3%		13,6%	36,2%		17,4%
Rodzice i 5 dzieci	n	6	1	n.i.	3	5	n.i.	8	2	n.i.	25
	%	4,6%	0,7%		3,8%	6,7%		18,2%	4,3%		4,9%
Rodzice i 6 dzieci	n	4	1	n.i.	0	0	n.i.	5	1	n.i.	11
	%	3,1%	0,7%		0%	0%		11,4%	2,1%		2,2%
Dużo dzieci	n	11	23	n.i.	4	11	n.i.	2	9	n.i.	60
	%	8,4%	16,5%		5,0%	14,7%		4,5%	19,1%		11,9%
Razem	n	131	139		80	75		44	47		506

Podsumowując dokonane analizy rozumienia rodziny małodziejnej i wielodzietnej, warto wskazać, iż nie tylko zmiany w przestrzeni publicznej mogą oddziaływać na postrzeganie mało- i wielodzietności przez różne kategorie wiekowe respondentów, ale również inne cechy demograficzne i rodzinne wywołują efekt torowania do przyjmowania lub odrzucania poszczególnych treści.

Jednym z ważnych obszarów oddziaływań na postrzeganie rzeczywistości rodzinnej jest stosunek respondentów do wiary. Znaczna część respondentów (83,5% vs 69,8%) określiła swój stosunek do wiary jako głęboko wierzący lub wierzący, wskazując na częste i regularne praktyki religijne, w tym uczestnictwo we Mszy Świętej, regularne katechezy (homilie), święta i uroczystości kościelne. Porównanie postrzegania rodziny małodziejnej i wielodzietnej ze względu na stopień przywiązania respondentów do religii i Kościoła, wskazuje na istnienie statystycznie istotnej różnicy w częstszym określaniu przez osoby wierzące rodziny małodziejnej jako „rodziny z jednym dzieckiem” lub w negatywnej konotacji „za mało dzieci”, wówczas gdy osoby nie związane z Kościołem poprzez praktyki religijne miały takie skojarzenie znacznie rzadziej ($\chi^2 = 169,190$, $df = 42$, $p < 0,001$). Należy jednak zauważyć, że tendencja ta również maleje w aktualnym odbiorze respondentów (zob. tab. 5).

Tab. 5. Rozumienie rodziny „małodziejnej”
wśród osób zaangażowanych i niezaangażowanych w życie Kościoła

Rok badania		2013			2021		
		Wierzący /zaangażowany	Niezaangażowany	<i>p</i>	Wierzący/ zaangażowany	Niezaangażowany	<i>p</i>
Mało dzieci	n	11	2	n.i.	28	7	n.i.
	%	5,4%	4,9%		15,3%	10,5%	
Rodzice z 1 dzieckiem	n	109	25	0,001	65	16	0,01
	%	53,7%	61,0%		35,4%	23,3%	
Rodzice z 2 dzieci	n	78	14	n.i.	87	41	0,05
	%	38,4%	34,2%		47,3%	60,3%	
Rodzice z 3 dzieci	n	5	0	n.i.	4	4	n.i.
	%	2,5%	0,0%		2,2%	5,9%	
Razem	n	203	41		184	75	
	%	100%	100%		100%	100%	

W przypadku definiowania rodziny wielodzietnej nie stwierdzono związku pomiędzy postrzeganiem wielkości rodziny a stosunkiem do wiary ($\chi^2 = 62,191$, $df = 49$, $p > 0,05$).

4. Rodzina małodziejna i wielodzietna w percepcji respondentów

W celu ustalenia wymiarów społecznego postrzegania rodziny mało- i wielodzietnej zgromadzono wszystkie skojarzenia ogólne dotyczące poszczególnych typów rodzin i dokonano ich analizy z perspektywy trzech pokoleń respondentów. Do porównania zakwalifikowano 19 kategorii (z 34), które przekroczyły próg występowania częściej niż 10 (2% ogółu badanych osób). Wyniki porównań zawiera tabela 5, w której kolejność prezentowanych kategorii jest podana ze względu na liczbę osób, u których wystąpiło dane skojarzenie. Typ kategorii (pozytywny lub negatywny) był podany ze względu na zawarte skojarzenia o danym kierunku. Przykładowo kategoria „aspekt finansowy” wystąpiła zarówno w pozytywnej formie (dobrobyt/zamożność), jak i w negatywnej (ubóstwo/brak zasobów finansowych na rozwój rodziny), jednak ich usytuowanie w tabeli jest zależne od liczby osób wskazujących dane skojarzenie.

Tab. 6. Ogólne skojarzenia dotyczące rodziny małodziejnej

Pokolenie	Młode				Średnie				Starsze				Razem	
	2013		2021		2013		2021		2013		2021			
Kategoria	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Mała liczba osób	32	25,0%	29	21,3%	16a	22,2%	7a	9,2%	7	14,6%	9	19,6%	100	19,8%
Zamożna/dobrobyt	10a	7,8%	21a	15,4%	6a	8,3%	19a	25,0%	4	8,3%	3	6,5%	63	12,5%
Młoda/bez wsparcia	18	14,1%	13	9,6%	11a	15,3%	4a	5,3%	3	6,3%	0	0,0%	49	9,7%
Pozytywna atmosfera	15a	11,9%	5a	2,9%	8	11,1%	8	10,5%	3	6,3%	1	2,2%	42	8,3%
Dużo czasu do dyspozycji	10	7,8%	9	6,6%	4a	5,6%	11a	14,5%	1	2,1%	1	2,2%	36	7,1%
Brak rozwoju kompetencji społecznych u dzieci	15	11,7%	12	8,8%	4	5,6%	2	2,6%	0	0,0%	1	2,2%	34	6,7%
Zaspokojenie potrzeb dziecka	12	9,4%	6	4,4%	11a	15,3%	2a	2,6%	2	4,2%	0	0,0%	33	6,5%
Wysoki status społeczny	1a	0,8%	21a	15,4%	0	0,0%	3	3,9%	1	2,1%	2	4,3%	28	5,5%
Kariera przed rodziną	7	5,5%	8	5,9%	4	5,6%	4	5,3%	0	0,0%	4	8,7%	27	5,3%
Negatywne cechy osobowości dzieci	7	5,5%	6	4,4%	6	8,3%	4	5,3%	1	2,1%	0	0,0%	24	4,7%
Łatwiejsze wychowanie, wykształcenie, opieka	7	5,5%	6	4,4%	4	5,6%	2	2,6%	0	0,0%	1	2,2%	20	4,0%
Negatywna atmosfera	5	3,9%	5	3,7%	2	2,8%	2	2,6%	1	2,1%	4	8,7%	19	3,8%
Brak pozytywnych	1	0,8%	5	3,7%	3	4,2%	6	7,9%	1	2,1%	3	6,5%	19	3,8%
Rodzice bez powołania do rodzicielstwa	5	3,9%	3	2,2%	2	2,8%	4	5,3%	0	0,0%	4	8,7%	18	3,6%
Świadome planowanie rodzicielstwa (antykoncepcja)	1a	0,8%	13a	9,9%	2	2,8%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	17	3,4%
Samotność w przyszłości: dzieci/rodziców	3	2,3%	4	2,9%	2	2,8%	1	1,3%	0	0,0%	3	6,5%	13	2,6%
Bez możliwości finansowych	1	0,8%	1	0,7%	3	4,2%	4	5,3%	0	0,0%	2	4,3%	11	2,2%
Antyspołeczna/wygodna	4	3,1%	2	1,5%	1	1,4%	1	1,3%	2	4,2%	0	0,0%	10	2,0%
Szansa na rozwój zawodowy rodziców	4	3,1%	2	1,5%	3	4,2%	0	0,0%	1	2,1%	0	0,0%	10	2,0%

* a – stanowi oznaczenie dla par wyników, w których stwierdzono różnicę $p < 0,05$.

Najczęstszym skojarzeniem dotyczącym rodziny małodziejnej jest „rodzina z małą liczbą osób” (25% vs 20%), jedynie w pokoleniu średnim ten wskaźnik obniżył się w drugim pomiarze (9%). Badani w opisie wskazywali na małą liczbę relacji ogólnie w takiej rodzinie, jak również na małą liczbę osób we wszystkich pokoleniach, co wyraża się poprzez rzadsze okazje do spotkań rodzinnych (chrzczyny, komunie, wesela, imieniny, urodziny) oraz braku rodziny rozszerzonej – szwagrów, bratowych, cioć, wujków i kuzynów. Przez znaczną część respondentów we wszystkich badanych grupach wiekowych rodzina małodziejna jest postrzegana jako rodzina o ubogich relacjach zarówno w głąb pokoleń, jak i w szerz, ze względu na brak rozbudowanych koneksji rodzinnych.

Kolejną kategorią jest postrzeganie rodziny małodziejnej jako bardziej zamożnej względem rodziny wielodzietnej. Zmianę istotną statystycznie ($p < 0,5$) zaobserwowano w przypadku badanego młodego (7,8% vs 15,4%) i średniego pokolenia (8,3% vs 25,0%). Dane te wskazują, iż status materialny zdecydowanie staje się ważny w ogólnym wizerunku rodziny, a stereotyp rodziny małodziejnej jako zamożnej, mogącej pozwolić sobie na różne dostępne rozrywki, drogie wakacje czy luksusowe towary, jest coraz bardziej utrwalany w społeczeństwie i staje się przedmiotem pożądania. Dodatkowo warto zauważyć, że nieznaczna część ogółu respondentów (2,2%) posiada odwrotne skojarzenia z rodziną małodziejną jako ubogą, której nie stać na posiadanie większej liczby dzieci.

Kolejną kategorią skojarzeń często występujących w badanej grupie jest stwierdzenie „młoda rodzina bez wsparcia” (15,3% vs 0,0%). Skojarzenie to jest reprezentatywne szczególnie dla młodego pokolenia, natomiast w średnim pokoleniu zaobserwowano zmianę w kierunku zmniejszenia częstości tego typu skojarzeń (15,3% vs 5,3%). Efekt ten może być spowodowany ogólną tendencją do przesunięcia przez młode rodziny momentu urodzenia pierwszego dziecka na czas, gdy dorobią się mieszkania i zdobędą właściwą pozycję zawodową, aby móc samodzielnie funkcjonować z dzieckiem bez konieczności korzystania z pomocy bliskich. Kolejna kategoria – „pozytywna atmosfera” – w rodzinie małodziejnej była wskazywana przez 8% ogółu badanych. Najczęściej wskazywano na: spokój, ciepło, zaangażowanie rodziców w potrzeby dzieci, porządek, ład i dobrą organizację na rzecz rozwoju wszystkich członków rodziny, bez konieczności wyrzeczeń kogokolwiek z nich. Tylko wśród osób reprezentujących młode pokolenie nastąpiła zmiana w kierunku coraz rzadszego występowania tego typu skojarzeń (11,9% vs 2,9%). W obecnej sytuacji pandemii Covid-19, która narzuca konieczność przebywania tylko w gronie bliskiej rodziny, mała liczba osób w domu może również budzić symptomy deprywacji społecznej, zwłaszcza w sytuacji jedynaków z ograniczonym kontaktem rówieśniczym.

Skojarzenie dotyczące posiadania dużej ilości wolnego czasu, który można spędzić na potrzeby własne lub na relację z poszczególnymi członkami rodziny, pojawiło się w różnych kategoriach wiekowych (7,7%) ogółu badanych. Zmianę w kierunku znacznie częstszego postrzegania rodziny małodziejnej jako dysponującej dużą ilością czasu zaobserwowano w przypadku średniego pokolenia (5,6% vs 14,5%). Kolejną kategorią, która wyłoniła się z wypowiedzi respondentów, jest „możliwość zaspokojenia wszystkich potrzeb dziecka” przez rodzinę małodziejną. Wskazywało na to skojarzenie 6,5% ogółu badanych, jednak w przypadku średniego pokolenia stwierdzono znaczącą zmianę w częstotliwości występowania (15,3% vs 2,6%). Wynik ten mógłby być interpretowany jako skutek stopniowego wyrównywania zasobów finansowych rodzin wielodzietnych oraz zwiększonej świadomości rodziców wobec potrzeb dziecka nie tylko na poziomie bytowym, ale również na poziomie psychicznym, społecznym czy edukacyjnym. Równie wysoką częstotliwość skojarzeń w różnych kategoriach wiekowych zawiera kategoria „wysoki status społeczny”

(15,4% – 0,0%). Najczęściej występuje ona wśród respondentów młodego pokolenia, a zaobserwowany wzrost jest statystycznie istotny ($p < 0,01$). Badani częściej wskazywali na rodzinę małodziejną jako coraz bardziej akceptowaną społecznie, jako odpowiadającą modzie na nowoczesny model rodziny, jako rodzinę bezproblemową, samowystarczającą, nieobciążającą państwa, z wysokim statusem i pozbawioną patologii (0,8% vs 15,4%). Tylko nieznaczna część ogółu respondentów (2,0%) określiła ją jako antyspołeczną, wygodną, dbającą o własne interesy, a nie o przyszłość narodu.

Wśród kategorii skojarzeń, które pozostały bez zmian na przestrzeni badanego czasu i występują na podobnym poziomie we wszystkich kategoriach wiekowych w przedziale od 3,6% do 5,3%, znalazły się skojarzenia z rodziną małodziejną jako „nastawioną na karierę rodziców” i przez to zamkniętą na dzieci, rodzinę umożliwiającą „łatwiejsze wychowanie i wykształcenie dzieci”, z mniejszymi problemami i kłopotami wychowawczymi. Pejoratywny aspekt, na który jednocześnie wskazali respondenci, to „negatywne cechy osobowości dzieci” wychowanych w rodzinach małodziejnych. Często pojawiały się opinie wskazujące, iż dzieci w tych rodzinach obciążone są negatywnym stereotypem jedynaka – egoistyczne i skoncentrowane na sobie jednostki, niepotrafiące współpracować z innymi członkami grupy. Badani kojarzyli również rodziny posiadające małą liczbę dzieci jako zakładane przez „rodziców bez powołania do rodzicielstwa”, którzy są zamknięci na dzieci i nie posiadają wrodzonych i nabytych predyspozycji do bycia rodzicem. Dziecko stanowi wówczas znaczne obciążenie i generuje problemy w realizacji własnego rozwoju zawodowego i własnych potrzeb i ambicji. Występowały również we wszystkich badanych pokoleniach stwierdzenia (2,0%), wskazujące, iż taka rodzina nie kojarzy się im „z niczym pozytywnym” i nie ma w niej nic dobrego.

Ostatnią kategorią twierdzeń kojarzonych z rodziną małodziejną, na którą warto zwrócić uwagę, jest „świadome planowanie rodziny (wiedza o antykoncepcji)”. Pomimo iż występuje ona jedynie w 3,4% ogółu skojarzeń, to zaobserwowano dużą zmianę na przestrzeni analizowanego czasu wśród osób reprezentujących młode pokolenie badanych Polaków (0,8% vs 9,9%). Aktualnie młodzież częściej niż badana grupa w 2013 r. kojarzy rodzinę małodziejną jako wynik odpowiedzialnego i świadomego planowania rodziny poprzez korzystanie z antykoncepcji, upatrując w tym jeden z jej pozytywnych aspektów. Wśród rzadkich kategorii, występujących poniżej 2% ogółu skojarzeń, pojawiały się twierdzenia specyficzne dla starszego pokolenia (7,6%) – samotność rodziców na starość lub samotność jedynaka po śmierci rodziców, brak wsparcia i pomocy w starszym wieku z powodu braku bliskich osób.

Nową kategorią do opisu rodziny małodziejnej jest kategoria utworzona w badaniu powtórnym w 2021 r., a mianowicie – „zdrowotne możliwości poczęcia dziecka”, i wystąpiła ona jedynie w skojarzeniach średniego pokolenia badanych (8,4%). Jest to pokolenie, które znajduje się u schyłku okresu prokreacyjnego własnej rodziny lub obserwuje prokreację w pokoleniu dorosłych dzieci. Osoby te wypowiadały się z żalem i smutkiem w odniesieniu do braku możliwości poczęcia większej liczby

POSTRZEGANIE DZIETNOŚCI RODZINY NA PODSTAWIE BADAŃ PORÓWNAWCZYCH

dzieci. Warto tu przytoczyć jedną z wypowiedzi: „dziecko to cud, który w moim życiu zdarzył się tylko raz” (mężczyzna, 47 lat).

Również postrzeżenie rodziny wielodzietnej przez trzy grupy wiekowe respondentów w Polsce zostało porównane w dwóch okresach czasowych w odstępnie 8 lat. Wyodrębniono 18 z 34 pojawiających się kategorii skojarzeń, które przekroczyły próg 2% ogółu skojarzeń w badanej grupie (zob. tab. 6). Prezentowana analiza wykazała brak istotnych różnic w zmianie postrzeżenia rodziny wielodzietnej na przestrzeni 8 lat w większości kategorii skojarzeń, oprócz dwóch. W jednej z nich, nazwanej „wielość relacji rodzinnych”, zaobserwowano zmianę w grupie młodego pokolenia badanych (30% vs 19%). O ile w 2013 r. dla prawie 30% młodzięży rodzina wielodzietna kojarzyła się z licznymi relacjami, częstymi spotkaniami w dużym gronie rodzinnym na różnych uroczystościach rodzinnych (imieniny babci, cici, kuzynów), to aktualnie to skojarzenie występuje znacznie rzadziej ($p < 0,5$).

Tab. 7. Ogólne skojarzenia dotyczące rodziny wielodzietnej

Pokolenie	Młode				Średnie				Starsze				Razem	
	2013		2021		2013		2021		2013		2021			
Kategoria	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Pozytywna atmosfera	33	25,8%	25	18,4%	24a	33,3%	16a	21,1%	7a	14,6%	14a	30,4%	119	23,5%
Duża ilość relacji	38a	29,7%	26a	19,1%	15	20,8%	13	17,1%	2	4,2%	5	10,9%	99	19,6%
Mało zamożna	22	17,2%	20	14,7%	11	15,3%	14	18,4%	7	14,6%	6	13,0%	80	15,8%
Rozwój kompetencji społecznych	9	7,0%	15	11,0%	12	16,7%	9	11,8%	2	4,2%	2	4,3%	49	9,7%
Negatywna atmosfera	8	6,3%	11	8,1%	6	8,3%	7	9,2%	1	2,1%	1	2,2%	34	6,7%
Mało czasu do dyspozycji	6	4,7%	5	3,7%	5	6,9%	7	9,2%	0	0,0%	5	10,9%	28	5,5%
Trudniejsze wychowanie, wykształcenie, opieka	3	2,3%	3	2,2%	7	9,7%	7	9,2%	5	10,9%	2	4,3%	27	5,3%
Patologie/niski status społeczny	7	5,5%	9	6,6%	6	8,3%	4	5,3%	0	0,0%	1	2,2%	27	5,3%
Przekazywane wartości wychowawcze	5	3,9%	5	3,7%	4	5,6%	6	7,9%	3	6,3%	1	2,2%	24	4,7%
Pozytywne cechy osobowości dzieci	6	4,7%	6	4,4%	9	12,5%	2	2,6%	0	0,0%	1	2,2%	24	4,7%
Rodzice z powołaniem do rodzicielstwa	1	0,8%	2	1,5%	5	6,9%	8	10,5%	1	2,1%	3	6,5%	20	4,0%
Zamożna/stać na dzieci	6	4,7%	5	3,7%	2	2,8%	1	1,3%	0	0,0%	2	4,3%	16	3,2%
Religijna	2	1,6%	4	2,9%	1	1,4%	3	3,9%	2	4,2%	4	8,7%	16	3,2%
Świadome rodzicielstwo	2	1,6%	7	5,1%	1	1,4%	1	1,3%	1	2,1%	0	0,0%	12	2,4%
Brak negatywnych	0	0,0%	6	4,4%	1	1,4%	3	3,9%	1	2,1%	0	0,0%	11	2,2%
Tradycyjna	0	0,0%	6	4,4%	1	1,4%	2	2,6%	1	2,1%	0	0,0%	10	2,0%
Wiejska	2	1,6%	5	3,7%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%	2	4,3%	10	2,0%
Mało popularna/nie nowoczesna	3	2,3%	3	2,2%	1	1,4%	0	0,0%	1	2,1%	2	4,3%	10	2,0%

* a – stanowi oznaczenie dla par wyników, w których stwierdzono różnicę $p < 0,05$.

Najczęściej występującym skojarzeniem z rodziną wielodzietną jest natomiast kojarzenie jej z „pozytywną atmosferą domu rodzinnego”, który jest wypełniony radością, troską, ciepłem rodzinnym, szczęściem, wesołą atmosferą i gwarem, wielością wydarzeń i serdecznymi rozmowami. W przypadku 23,5% ogółu respondentów to skojarzenie występowało jako pierwsze. Na przestrzeni czasu również ta kategoria ulega stopniowemu zmniejszeniu zarówno w młodszym (25,8% vs 18,4%), jak i średnim pokoleniu (33,3% vs 21,1%, $p < 0,05$). Zwiększenie częstotliwości skojarzeń pozytywnej atmosfery w rodzinie zaobserwowano jedynie w pokoleniu najstarszym (14,6% vs 30,04%, $p < 0,05$). W młodszym i średnim pokoleniu wystąpiły również negatywne skojarzenia związane z atmosferą panującą w rodzinach wielodzietnych, jako wypełnioną ciągłym hałasem, krzykiem, kłótniami, bałaganem oraz brakiem spokoju i intymności.

Na trzecim miejscu pod względem częstotliwości występowania (15,8%) jest kategoria rodziny „mało zamożnej”, borykającej się z wieloma trudnościami finansowymi, z koniecznością ciągłego oszczędzania oraz licznych wyrzeczeń, stałym brakiem bezpieczeństwa i stabilności finansowej. Rodziny wielodzietne często są utrzymywane jedynie przez ojca rodziny, co nie tylko zmniejsza dochód rodziny, ale również może generować obawy związane z utratą jedyne go źródła dochodu. Należy stwierdzić, że mimo licznych programów wspierających finansowo rodziny wielodzietne, w niniejszych badaniach fakt ten nie znalazł odzwierciedlenia. Dodatkowo 3,2% ogółu respondentów wskazuje na konieczność posiadania znacznych zasobów materialnych, aby móc założyć rodzinę wielodzietną. Szczególnie młode pokolenie (ok. 4%) kojarzy rodzinę wielodzietną z dużym domem wielorodzinnym, dużym samochodem „vanem”, dużą ilością ubrań i dużymi garnkami z jedzeniem, co dookreśla ich wysoki status materialny.

Kolejne skojarzenie, które wystąpiło u ok. 10% ogółu grupy, to możliwości „nabycia kompetencji społecznych” przez dzieci z rodzin wielodzietnych. Do tej kategorii zaliczano skojarzenia związane z wzajemną pomocą, wspólną zabawą, dobrą współpracą, dzieleniem się z innymi, pomaganiem, uczeniem się kompromisu, uczeniem się ról społecznych oraz ogólnie lepszą socjalizacją w społeczeństwie poza grupą rodziną. Badani we wszystkich grupach wiekowych podkreślali funkcjonowanie rodziny wielodzietnej w tym obszarze jako jej zdecydowany atut względem dzieci jedynaków. Dodatkowo podkreślano „pozytywne cechy osobowości”, które są samoistnie kształtowane w dziecku poprzez liczne relacje z osobami w różnym wieku (4,7% ogółu, 12,5% – średnie pokolenie, 2013) oraz „łatwość wdrażania wartości wychowawczych” w życiu codziennym (4,7% ogółu, 7,9% – średnie pokolenie, 2021). Respondenci wskazywali na możliwość doświadczania wartości: wzajemnej troski, miłości, solidarności, dzielenia się, wartości społecznych i religijnych poprzez systematyczne przygotowanie się kolejnych dzieci do przyjmowania sakramentów świętych i uczestniczenia w tym procesie całej rodziny. Kolejną kategorią specyficzną dla skojarzeń osób w średnim pokoleniu są „pozytywne

predyspozycje rodziców” do wychowywania dzieci (6,9% vs 10,5%), dla młodego pokolenia – „świadomy wybór” rodziny wielodzietnej (1,6% vs 5,1%), natomiast dla starszego pokolenia – skojarzenia wielodzietności z religijnością rodziców i chęcią życia w zgodzie z własną religią i sumieniem, otwierając się na potomstwo, którym ich Bóg obdarza (4,2% vs 8,7%).

Wśród negatywnych kategorii skojarzeń respondentów z rodziną wielodzietną należy wskazać wielość obowiązków i „trudności wychowawcze, opiekuńcze” związane z dużą liczbą dzieci i koniecznością zaspokajania ich różnorodnych potrzeb. Skojarzenia te są specyficzne dla średniego i starszego pokolenia respondentów (ok. 10%), natomiast młode pokolenie podało tego typu skojarzenie rzadziej (2,2%), częściej dostrzegając zalety „dużych garnków” niż trudności związane z przygotowaniem dużych obiadów. Druga negatywna kategoria skojarzeń z rodziną wielodzietną to „patologia i dysfunkcyjność”, która częściej występuje wśród osób z młodego pokolenia (5,5% vs 6,6%) i średniego pokolenia (8,3% vs 5,3%). Osoby te kojarzyły rodzinę wielodzietną z pijaństwem, zaniedbaniem, wykorzystywaniem starszych dzieci, np. do opieki nad młodszym rodzeństwem. Rodzina taka w mniemaniu badanych ma niski status społeczny i wymaga nadzoru lub wsparcia opieki społecznej lub kuratora. Rodziny te są samowystarczalne pod względem relacji społecznych, a dzieci są nadmiernie obciążone obowiązkami, co sprawia, że są wyizolowane przez rodziców z grona rówieśników i często pozostają zamknięte we własnym gronie. Wśród starszego pokolenia badanych takie skojarzenia prawie nie występują (0,0% vs 2,2%). Osoby te częściej łączą problemy w rodzinie z predyspozycjami rodziców, ich zamożnością oraz postawami wychowawczymi niż dietnością w rodzinie. Wśród wypowiedzi starszych respondentów pojawiały się stwierdzenia typu: „więcej dzieci – więcej możliwości na wychowanie Wielkich i Ważnych dla narodu ludzi”, „większe szanse, że ktoś wyjdzie na ludzi...”.

Ostatnią grupę kategorii stanowią skojarzenia występujące rzadko i specyficzne dla młodego pokolenia, takie jak: „brak negatywnych skojarzeń” (0,0% vs 4,4%). Młodzież wskazywała na bezpośrednie znajomości z dziećmi z rodzin wielodzietnych, podkreślając ich pozytywne cechy osobowości oraz wysokie ambicje i osiągnięcia szkolne. Skojarzenie rodziny wielodzietnej z „rodziną tradycyjną i nienowoczesną” występuje wśród respondentów młodego pokolenia (2,3% vs 6,6%) oraz pokolenia najstarszego (4,2% vs 4,3%), dodatkowo z rodziną „wiejską” – w wypowiedziach młodzieży (1,6% vs 3,75) oraz osób najstarszych (0,0% vs 4,3%). Rodzina wielodzietna również rzadko była postrzegana przez wszystkie grupy wiekowe badanych jako rodzina, w której rodzice muszą poświęcić swój rozwój i karierę zawodową dla dobra dzieci, czy jako rodzina z nadmiernym obciążeniem obowiązkami domowymi dla kobiety oraz nie korzystająca z antykoncepcji z powodu braku wiedzy. Równie sporadycznie pojawiały się skojarzenia związane z ekologią, przeludnieniem i koniecznością regulacji populacji przez zmniejszenie liczby dzieci w rodzinach.

5. Wnioski i wskazania dla duszpasterstwa rodzin

W teologii praktycznej, gdzie wykorzystuje się wyniki badań nauk społecznych oraz prowadzonych na samym jej gruncie badań empirycznych, obowiązuje zasada teologicznej interpretacji tychże wyników²¹. Odnosi się to zarówno do analizy pierwotnej, jak i wtórnej uzyskanych wcześniej rezultatów badań empirycznych. Dzięki konsekwentnemu stosowaniu tej zasady wyniki te można traktować jako „znak czasu”, odezwanie się Boga do Kościoła, domagające się adekwatnej odpowiedzi pastoralnej²². Na obecnym etapie niniejszego opracowania zastosowana zostanie zasada teologicznej interpretacji w odniesieniu do przedstawionych powyżej wyników badań porównawczych, dotyczących postrzegania dzietności oraz wpływających z nich wniosków.

- 1) Dokonana analiza wyników badań wskazuje na zmiany zarówno w definiowaniu rodziny pod względem jej wielkości, jak i postrzeganiu wizerunku rodzin z różną liczbą dzieci przez uczestników badania. Przede wszystkim zauważa się zmianę w definiowaniu rodziny małodziejnej przez młodszą grupę wiekową – obecnie częściej niż wcześniej jest to rodzina 2+2 (rodzice i dwójka dzieci). Z kolei określenia rodziny wielodzietnej przez badanych z młodszej i najstarszej grupy wiekowej częściej wskazują na rozumienie rodziny dużej jako rodziny z czwórką dzieci, co jednocześnie zdejmuje z rodzin z trójką dzieci ciężar negatywnych stereotypów społecznych dotyczących wielodzietności. Wyniki te świadczą o wzrastającym pozytywnym postrzeganiu posiadania przynajmniej dwójki dzieci jako pewnego minimalnego standardu. Ponieważ większość respondentów w obydwu porównywanych badaniach deklarowała się jako wierzący lub głęboko wierzący (katolicy), nie należy wykluczać, że umacnianie pozytywnego stosunku do dzietności może być efektem nie tylko prorodzinnych działań rządowych i kampanii społecznych, ale także owocem oddziaływań duszpasterskich Kościoła, zwłaszcza wobec młodzieży i narzeczonych²³.
- 2) Jednocześnie występowanie statystycznie istotnej różnicy dotyczącej częstszego obecnie określania przez osoby wierzące rodziny z jednym dzieckiem jako małodziejnej może nawiązywać do obecnej w przepowiadaniu kościelnym negatywnej narracji dotyczącej niskiej dzietności rodzin. Z tego względu warto w przepowiadaniu pozytywnie ukazywać otwartość na przekazywanie życia u małżonków wychowujących jedno lub dwoje dzieci oraz częściej doceniać walory odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zamiast utyskiwać na małą dzietność, należałoby raczej zachęcać wiernych (narzeczonych, małżonków) do rozeznawania Bożej pedagogii miłości w ich życiu. Rozeznawanie duchowe, do którego usilnie zachęca papież

²¹ Kamiński, „Normatywny i praktyczny wymiar”, 328–330; por. Szymczak, „Interdisciplinarity”, 504.

²² Kamiński, „Duszpasterstwo rodzin”, 30; Przygoda, „Paradygmaty metodologiczne”, 32–33.

²³ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, nr 22–31.

Franciszek, prowadzone w świetle Bożej łaski oraz rozumu i roztropności²⁴, służy temu, aby „rozpoznać, w jaki sposób możemy lepiej wypełnić tę misję, która została nam powierzona w Chrzcie świętym. [...] Nie jest zarozumiałą samoanalizą, egoistyczną introspekcją, ale prawdziwym wyjściem ku tajemnicy Boga, który pomaga nam żyć misją, do jakiej nas powołał dla dobra braci”²⁵. Z chrześcijańskim rozeznawaniem duchowym bez wątpienia harmonizują wskazania papieża Pawła VI i jego następców dotyczące odpowiedzialnego rodzicielstwa, z jednej strony podkreślające hojność i wielkoduszność wobec Boga w przyjmowaniu daru życia, a z drugiej – uwzględnianie realnych warunków zdrowotnych, ekonomicznych, psychologicznych i społecznych²⁶. W narracji dotyczącej dietności trzeba obiektywnie podkreślać, że „prawe sumienie małżonków, jeśli byli dotąd bardzo hojni w przekazywaniu życia, może prowadzić do decyzji o ograniczeniu liczby dzieci z wystarczająco poważnych powodów”²⁷.

- 3) Badania dowodzą, że zmienia się postrzeżenie rodzin w kierunku doceniania znaczenia relacji emocjonalnych oraz dostrzegania ich braku. Rodziny małodziejne najczęściej są kojarzone z mniejszą siecią kontaktów w rodzinie z racji mniejszej liczby tworzących ją osób. Młodzi respondenci coraz rzadziej dostrzegają walory psychiczne i organizacyjne rodziny małodziejnej, a jednocześnie wyraźnie coraz częściej uważają ją za pożądaną: bardziej akceptowaną społecznie, odpowiadającą nowoczesnemu modelowi rodziny, bezproblemową, samowystarczającą, nieobciążającą państwa i pozbawioną patologii. Ponadto badani z młodziej grupy wiekowej częściej niż wcześniej opisują rodzinę małodziejną jako wynik świadomego (wiedza o antykoncepcji), odpowiedzialnego planowania rodziny. Przytoczone wyniki mogą potwierdzać diagnozę synodalną, wskazującą, iż źle ukierunkowana personalizacja może tworzyć postawy stałej nieufności, ucieczki od zobowiązań oraz zamknięcia się w wygodzie i arogancji. Wówczas gdy wolność wyboru nie ma szlachetnych celów i dyscypliny osobistej, może przeradzać się w niemożność wielkodusznego oddania siebie²⁸. Bez wątpienia kształtowanie przekonań młodziej pokolenia stanowi najważniejszą arenę duszpasterstwa rodzin, na której ścierają się różne poglądy i osobiste postawy, znacząco oddziałując zmiany antropologiczno-kulturowe, a jednocześnie ważną rolę ma do odegrania Kościół ze swoim przesłaniem „Ewangelii rodziny”, będącej odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka²⁹.
- 4) Zmiana postrzegania dietności uwidacznia się ponadto w pojawieniu się nowej kategorii w skojarzeniach przedstawicieli średniego pokolenia (zdrowotne

²⁴ Franciszek, *Gaudete et exultate*, nr 170.

²⁵ Franciszek, *Gaudete et exultate*, nr 174–175.

²⁶ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10.

²⁷ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 42.

²⁸ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 33.

²⁹ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 201.

możliwości poczęcia dziecka), którzy dostrzegają zależność mniejszej liczby dzieci w rodzinie od trudności związanych z poczęciem i utrzymaniem ciąży przez młode kobiety³⁰. Nasilający się problem niepłodności wśród małżonków obliguje duszpasterstwo rodzin do wzmożonego przygotowania narzeczonych do zmierzenia się z tym problemem oraz do konstruktywnego i adekwatnego wspierania małżonków w radzeniu sobie z nim³¹.

- 5) Wizerunek rodziny wielodzietnej jest w społecznym odbiorze bardziej zróżnicowany. Respondenci najczęściej wskazywali na pozytywną atmosferę domu rodzinnego, jednak w ostatnich latach skojarzenie to występuje wyraźnie rzadziej u młodszych respondentów. Dostrzegali oni także walor nabycia przez dzieci kompetencji społecznych, pozytywnych cech osobowości oraz doświadczania wartości wskutek wychowywania się z licznym rodzeństwem. Rzadziej wskazywano na wielość relacji rodzinnych, atmosferę chaosu w rodzinie i mniejszą zamożność (głównie młodsza i średnia grupa wiekowa). Uzyskane wyniki mogą ujawniać pewien wzrost pozytywnej recepcji i dostrzeganie niektórych walorów rodziny wielodzietnej przy zmniejszającym się akcentowaniu niektórych jej rzekomych deficytów. Może to sygnalizować wzrastającą w pewnych obszarach harmonię postaw badanych z nauczaniem Kościoła katolickiego, ukazującego rodzinę jako „sanktuarium życia”³².

Dostrzeganie przez respondentów pewnych walorów wielodzietności stwarza katolickiemu duszpasterstwu rodzin możliwość skuteczniejszego docierania zwłaszcza do młodzieży, narzeczonych i młodych małżonków, z przesłaniem dotyczącym otwartości na przyjęcie nowego życia i hojności wobec płodnej miłości Boga – jego Dawcy – którego małżonkowie i rodzice mają być współpracownikami³³. Warto kształtować przekonanie zawarte w adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka, iż także wtedy, gdy dziecko przychodzi na świat w niechcianych okolicznościach, „rodzice lub inni członkowie rodziny, powinni uczynić wszystko, co w ich mocy, aby je przyjąć jako dar Boga i podjąć odpowiedzialność, aby je przyjąć z otwartością i miłością”³⁴.

³⁰ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 180; Goleń, „Marital Satisfaction”, 237.

³¹ Por. Goleń – Kobak, „Pastoral Care”, 403–408; Kobak, *Stosunek małżonków do rodzicielstwa*, 183–184.

³² Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 88, 92–94; Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, nr 5.

³³ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 50; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 28; Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, II. 4b).

³⁴ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 166.

Bibliografia

- Balcerzak-Paradowska, B. (red.), *Rodziny wielodzietne w Polsce. Teraźniejszość i przyszłość* (Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych 1997).
- Balcerzak-Paradowska, B., „Uwarunkowania dzietności w Polsce”, *Perspektywy demograficzne jako wyzwanie dla polityki ludnościowej Polski* (red. J. Hrynkiewicz – A. Potrykowska; Warszawa: Rządowa Rada Ludnościowa 2016) 77–91.
- Bieńko, M., „Rodziny wielodzietne w badaniach socjologicznych”, *Rodziny wielodzietne – aktualny stan badań i najważniejsze wyzwania. Perspektywa polska i niemiecka. Raport 2021* (Warszawa: Związek Dużych Rodzin „Trzy Plus” 2021) 8–31, <https://www.3plus.pl/pl/aktualnosci/1290,Rodziny-wielodzietne-aktualny-stan-badan-i-najwazniejsze-wyzwania> (dostęp 12.01.2022).
- Bochniarz, A., *Postawy rodzicielskie a funkcjonowanie społeczne jedynaków* (Lublin: Wydawnictwo UMCS 2010).
- Bonislawska, E.A., *Wielodzietność we współczesnych rodzinach polskich* (Poznań – Opole: Wydawnictwo Naukowe Scryptorium 2010).
- Budzyński, Ł., „Postrzeganie rodziny wielodzietnej przez studentów Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim”, *Społeczeństwo i Rodzina* 3(36) (2013) 129–143.
- Bukojska, J., „Matki wielodzietne w ponowoczesnym świecie – poczucie spełnienia czy braku perspektyw?”, *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę* (red. A. Kwak – M. Bieńko; Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012) 225–259.
- Cierniak-Piotrowska, M. – Dąbrowska, A. – Stelmach, K., *Ludność. Stani i struktura w przekroju terytorialnym w 2020 r.* (Warszawa: GUS 2021) <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/ludnosc-stan-i-struktura-ludnosc-i-raz-ruch-naturalny-w-przekroju-terytorialnym-stan-w-dniu-31-12-2020,6,29.html> (dostęp 12.01.2022).
- Cierniak-Piotrowska, M. et al., *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 roku. Tworzenie i rozpad rodzin* (Warszawa: GUS 2019) <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/sytuacja-demograficzna-polski-do-2018-roku-tworzenie-i-rozpad-rodzin,33,2.html> (dostęp 12.01.2022).
- Cierniak-Piotrowska, M. et al., *Sytuacja demograficzna Polski do 2020 r. Zgony i umieralność* (Warszawa: GUS 2021) <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/sytuacja-demograficzna-polski-do-2020-roku-zgony-i-umieralnosc,40,1.html> (dostęp 12.01.2022).
- Forma, P., *Rodzina wielodzietna jako środowisko wychowawczo-educacyjne. Diagnoza i możliwości wsparcia* (Kielce: Impuls 2011).
- Forma, P., *Socjalizacja dziecka z rodziny wielodzietnej. Studium teoretyczno-empiryczne* (Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2012).
- Forma, P., *Wokół problematyki rodzicielstwa wielodzietnego. Wielowymiarowość ujęć pedagogicznych* (Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2020).
- Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia* (2016).
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate* (2018).
- Goleń, J., „Marital Satisfaction and a Sense of Life’s Meaning Among Couples Struggling with Infertility. A Theological-Pastoral Take,” *Verbum Vitae* 38/2 (2020) 237–252. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.10290>.

- Goleń, J. – Kobak, J., „Pastoral Care for Families Suffering from Infertility”, *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (red. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 397–408.
- Gorbaniuk, J., „Cultural Globalization and Its Consequences on Marital – Family Life”, *The Situation of the Family in Contemporary Society – Experiences of Middle-Eastern Europe* (red. J. Gorbaniuk; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 7–14.
- Gorbaniuk, J. (red.), *The Situation of the Family in Contemporary Society – Experiences of Middle-Eastern Europe* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2007).
- Graniewska, D., „Rodziny wielodzietne w Polsce. Sytuacja społeczno-demograficzna”, *Problemy Rodziny* 19/1 (1980) 34–43.
- Griese, H.M., *Socjologiczne teorie młodzieży* (Kraków: Impuls 1996).
- Hrynkiewicz, J., „Polityka społeczna wobec rodzin wielodzietnych”, *Sytuacja rodzin wielodzietnych w Polsce a polityka rodzinna. Opinie i Ekspertyzy* (red. J. Krynicka – J. Rudzka; Warszawa: Biuro Informacji i Dokumentacji Kancelarii Senatu 2006) 1–6, <http://ww2.senat.pl/k6/agenda/seminar/a/060718.pdf> (dostęp 12.01.2022).
- Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio* (1981).
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (1995).
- Kamiński, R., „Normatywny i praktyczny wymiar refleksji teologicznopastoralnej”, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 3(58) (2001) 321–332.
- Kamiński, R., „Duszpasterstwo rodzin jako refleksja naukowa”, *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń; Lublin: Bonus Liber 2013) 23–44.
- Karmolińska-Jagodzik, E., *Dialogi międzygeneracyjne. Komunikacja młodzieży z rodzicami* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2019).
- Karteczka, K., „Funkcjonowanie społeczne jedynaków w grupie rówieśniczej”, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 1/7 (2011) 39–43.
- Kawula, S., „Problemy rodzin wielodzietnych”, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 10 (1980) 292–300.
- Każmierczak-Kałużna, I., „Wielodzietność po polsku – między nadzieją a poczuciem niemocy”, *Przemiany społeczne w Polsce i ich konsekwencje. Perspektywa socjologiczna* (red. J. Grotowska-Leder – E. Rokicka; Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015) 67–93. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/7969-481-5.05>.
- Każmierczak-Kałużna, I., „W orbicie «500+». Funkcjonowanie ubogich rodzin wielodzietnych w warunkach zmiany polityki rodzinnej w Polsce”, *Kultura i Społeczeństwo* 63/4 (2019) 125–149. DOI: <https://doi.org/10.35757/KiS.2019.63.4.7>.
- Kobak, J., *Stosunek małżonków do rodzicielstwa. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań w diecezji rzeszowskiej* (Dysertacja doktorska; KUL; Lublin 2021).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (2003).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (2009).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Donum vitae* (1987).
- Kotlarska-Michalska, A., „Więź w rodzinach wielodzietnych”, *Roczniki Socjologii Rodziny* 14 (2002) 57–70.
- Kowal, J., „Środowisko rodzinne a wyniki w nauce uczniów jedynaków szkół podstawowych województwa śląskiego”, *Nauczyciel i Szkoła* 1–2(26–27) (2005) 90–103.

- Kożuchowska, M., „Dzieci jedyne oraz z rodzin wielodzietnych”, *Remedium* 1 (2015) 10–12.
- Litwińska, K., „Jedynaczki i jedynacy w świetle badań psychologicznych”, *Rozwojowe i wychowawcze aspekty życia rodzinnego* (red. T. Rostowska – A. Jarmołowska; Warszawa: Difin 2010) 168–181.
- Mariański, J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana* (Toruń: Marszałek 2012).
- Mikułowski-Pomorski, J., „Pokolenie jako pojęcie socjologiczne”, *Studia Socjologiczne* 3–4(30–32) (1968) 267–281.
- Nowak, L., „Statystyczny obraz sytuacji ekonomicznej rodzin wielodzietnych”, *Sytuacja rodzin wielodzietnych w Polsce a polityka rodzinna. Opinie i Ekspertyzy* (red. J. Krynicka – J. Rudzka) (Warszawa: Biuro Informacji i Dokumentacji Kancelarii Senatu 2006) 1–6, <http://ww2.senat.pl/k6/agenda/seminar/a/060718.pdf> (dostęp 12.01.2022).
- Ossowska, M., „Koncepcja pokolenia”, *Studia Socjologiczne* 2(9) (1963) 47–51.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja* (2006).
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968).
- Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2013 roku* (Warszawa: GUS, Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy 2021) <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/podstawowe-informacje-o-rozwoju-demograficznym-polski-do-2013-roku,12,4.html> (dostęp 12.01.2022).
- Połomski, P., „Problematyka jedynactwa w świetle badań empirycznych”, *Małżeństwo i Rodzina* 4 (2002) 16–21.
- Połomski, P., „Jedynactwo w perspektywie XXI wieku”, *Rodzinne, edukacyjne i psychologiczne wyznaczniki rozwoju* (red. M. Bogdanowicz – M. Lipowska; Kraków: Impuls 2008) 97–113.
- Preferowane i realizowane modele życia rodzinnego* (Komunikat z Badań CBOS 46; Warszawa: CBOS 2019).
- Przygoda, W., „Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej”, *Teologia Praktyczna* 10 (2009) 31–43.
- Rodziny wielodzietne – aktualny stan badań i najważniejsze wyzwania. Perspektywa polska i niemiecka. Raport 2021* (Warszawa: Związek Dużych Rodzin „Trzy Plus” 2021) <https://www.3plus.pl/pl/aktualnosci/1290,Rodziny-wielodzietne-aktualny-stand-badan-i-najwazniejsze-wyzwania> (dostęp 12.01.2022).
- Rogulska, B., *Sytuacja polskich rodzin – oceny i postulaty* (Komunikat z Badań CBOS 53; Warszawa: CBOS 2000).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Sztopka, P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa* (Kraków: Znak 2002).
- Szymczak, W., „Interdisciplinarity in Pastoral Theology. An Example of Socio-Theological Research”, *Verbum Vitae* 38/2 (2020) 503–527.
- Szyska, M., „Rodzina mało- czy wielodzietna? O przemianach modelu rodziny w Polsce”, *Rodzina polska. Wybrane aspekty funkcjonowania* (red. M. Szyska; Lublin: Instytut Sądecko-Lubelski 2013) 13–29.
- Szyska, M., „Wielodzietność w Polsce – społeczne postrzeżenie i pomoc państwa”, *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy* (red. I. Taranowicz – S. Grotowska; Wrocław: Arboretum 2015) 177–192.

Śledzianowski, J., *Rodzina w diecezji kieleckiej – studium socjologiczno-pastoralne* (Kielce: Kuria Diecezjalna w Kielcach 1988).

Świadczenia na rzecz rodziny w 2019 r. (Warszawa: GUS 2020) <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/dzieci-i-rodzina/rodzina/swiadczenia-na-rzecz-rodziny-w-2019-roku,4,3.html> (dostęp 12.01.2022).

Świątek, K., „Społeczny odbiór wielodzietności w opiniach matek posiadających liczne potomstwo”, *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę* (red. A. Kwak – M. Bieńko; Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012) 199–224.

Wielodzietni w Polsce. Raport (Ipsos Polska, Związek Dużych Rodzin „Trzy Plus” 2016) <https://www.3plus.pl/assets/file/1741,raport%20wielodzietni%202016.pdf> (dostęp 12.01.2022).

Assessing Kenyan Catholics' Understanding of Human Sexuality on the Basis of Individuals Associated with Shalom Center in Mitunguu: A Theological-Pastoral Perspective

JACEK GOLEŃ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, jacek.golen@kul.pl

JAN KOBAK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, jan.kobak@kul.pl

Abstract: The aim of the article is to discuss the understanding of human sexuality evinced by a group of Kenyan Catholics from the methodological perspective of pastoral theology, pointing out certain conclusions and pastoral suggestions. The article comprises the following parts: theological-normative, sociological, and theological-postulating. The first synthetically presents human sexuality from the point of view of the teaching of the Catholic Church, the second discusses methodology and results of the conducted empirical research, while the third presents conclusions and suggestions for pastoral care of families. The research results show that the majority of respondents shared Catholic convictions on sexuality. However, less than half of the respondents believed that love of a man and a woman serves to transmit life to children and that true love of a man and woman requires an indissoluble marriage. A quite high percentage of respondents did not agree that sexual intercourse aims to forge a psychological and spiritual bond between the partners. Women more rarely than men shared Catholic convictions on human sexuality and more rarely than men believed that a human being should not be used as if he/she was an object. This may show women's lack of access to education as well as a strong impact of local traditional cultural models on their understanding of the role of women. These results point to some missionary-pastoral challenges, especially as regards education of youth, spouses, and spouses-to-be, as well as that of clergy, catechists, and lay employees of family ministry.

Keywords: human sexuality, aims of sexuality, understanding of sexuality, calling to love, convictions of Catholics in Kenya, pastoral care of families, empirical research in theology

The Catholic Church considers the enhancement of the family and its evangelization as one of its most important undertakings in Africa. The inhabitants of the continent face a two-fold task in this respect. On the one hand, they should accept positive virtues of other societies, while on the other steadfastly protecting the values present in their own culture and tradition.¹ This undertaking, pointed out by Pope John Paul II in his exhortation *Ecclesia in Africa*, should also be read as an admonition directed to all members of the Church to familiarize themselves with family values

¹ John Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 80.

present in the experiences of Africans, so that the believers all over the world could benefit from these.

In light of this, we are offering a scholarly reflection within practical theology on family ministry with a view to pointing out directions and forms of the pastoral care of the Catholic Church for marriages and families.² The present article focuses on the understanding of human sexuality by a group of Kenyan Catholics from a theological-pastoral perspective.³ The article makes use of results of empirical research for theological purposes, in accord with the methodological premises of pastoral theology.⁴ Its goal is to verify how human sexuality is understood by the selected group of Kenyan Catholics with the help of empirical research and to offer a theological interpretation of the results as well as formulate conclusions and suggestions for pastoral care of families. As a result, the article comprises three parts: the first synthetically discusses human sexuality in accord with the teachings of the Catholic Church, the second shows the methodology and results of the empirical research conducted, while the third presents the outcomes and pastoral suggestions.

² See Goleń – Kamiński – Pyżlak (eds.), *Catholic Family Ministry*.

³ It needs to be pointed out that family and conjugal life in Africa has been a subject of a broadly conceived sociological, theological, and pastoral project Churches' Research on Marriage in Africa (CROMIA), carried out between 1973 and 1976 under the leadership of Benezeri Kisembo, Laurenti Magesa, and Aylward Shorter. At least 2 500 respondents from Kenya, Malawi, Tanzania, Uganda, Zambia, Lesotho, and Southern Africa participated in the survey. The project was of an ecumenical character and studied, among others, sexuality and sex education. The following churches and church communities took part in the project: Anglican, Church of God, United Church of Zambia, Congregationalist, Dutch Reformed, Greek Orthodox, Lesotho Evangelical Church, Lutheran, Mennonite, Methodist, Moravian, Presbyterian, Catholic, Society of Friends, Vapostori Independent, and Zionist Independent Churches. The project studied the following areas: statistics of church marriages and other relationships, divorces and new relationships, polygamy and widowhood, relationships between the spouses, fatherhood and sexuality, parent-children relationships and sex education, mixed and interdenominational marriages, population growth and responsible parenting, as well as relationships between a married couple and a community. Cf. Benezeri – Laurenti – Aylward, *African Christian Marriage*, 11–18.

⁴ Ryszard Kamiński argues: "Making use of the results from anthropology, psychology, sociology, pedagogy, and medicine, among other scientific disciplines, the researcher in the field of family ministry cannot content himself only with analyses based on these secular disciplines. He must also interpret them theologically because God speaks to people through many decisive events and situations that have pastoral significance. In this interpretation, the first question is theological; the sociological, psychological, anthropological, and pedagogical issues then follow. In this sense, we can talk about the use of theological-psychological, theological-sociological, theological-pedagogical, and theological-historical methods in the pastoral care of the family. Likewise, however, for the formulation of questions to be studied as well as for the assessment and interpretation of the research results, the theological criteria must be taken into consideration." Kamiński, "Pastoral Care," 34–35.

1. Human Sexuality from a Catholic Perspective

The post-conciliar teaching of the Catholic Church treats human sexuality in a positive and integral way, in the context of a gift given to human beings and their calling to love.⁵ Pope John Paul II argued that human sexuality should be considered anew as an object of eternal admiration in accord with the Revelation (cf. Gen 2:23; Deut 4:9).⁶ The Bible paints a picture of a human being as spiritually and corporeally integral. At the same time, the Bible perceives human corporeality in the context of creation and salvation, linking it to the dignity of the human body. The body reveals and expresses an individual and is the first of God's messages to a human being that carries information about their essence and calling.⁷ A man and a woman, created in the image and likeness of God, are equal yet different so that they can create a mutual bond and unity in marriage.⁸ On the basis of God's Revelation, the Church perceives sexuality as a resource of a person that is called to love and as an ability for a man and woman to actively cooperate in the world.⁹

Human sexuality, that is masculinity and femininity, constitutes an asset of the whole person. In the view of the Catholic Church, the body and sex determine in a basic way a person's calling to love.¹⁰ Sexuality determines a man and a woman as persons on the physical, psychological, and spiritual level.¹¹ It is reflected not only in the body, but also in a different way of life, self-expression, communication, as well as feeling, expressing, and experiencing human love.¹² Sexuality is also related to a possibility of self-realization in and through love, which is the basic goal of every human being.¹³ The fact of an individual's creation in the image and likeness of God results in their ability to be in a relationship: created on the basis of the unity of divine persons, a human being is essentially a relational being.¹⁴

On the one hand, a human being possesses a natural aspiration to a mutual relationship with a member of the opposite sex and to a creation of interpersonal communion. On account of their bodily-spiritual nature and determination by sex,

⁵ The Church's current teaching on sexuality is considered as particularly valuable in uncovering the proper sense of human love and as worthy of wide dissemination. Semen, *Seksualność*, 15–16.

⁶ John Paul II, *Gratissimam Sane*, no. 19.

⁷ Cf. Nagórny, "Płciowość ludzka," 32–34.

⁸ Cf. Pontificia Commissione Biblica, "*Che cosa è l'uomo?*", no. 157.

⁹ Cf. John Paul II, *Gratissimam Sane*, no. 19; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter Letter to the Bishops*, no. 1, 4, 12; Rybicki, *Od antropologii do duchowości*, 206.

¹⁰ Cf. Congregation for Catholic Education, *Education Guidance in Human Love*, no. 22; Pontifical Council for the Family, *The Truth and Meaning*, no. 21; John Paul II, *Gratissimam Sane*, no. 16.

¹¹ John Paul II, *Familiaris Consortio*, no. 37; Congregation for Catholic Education, *Education Guidance in Human Love*, no. 4–5.

¹² Cf. John Paul II, "Objawienie i odkrycie," 52–54.

¹³ Cf. Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 24; John Paul II, *Familiaris Consortio*, no. 11; John Paul II, *Redemptor Hominis*, no. 10.

¹⁴ Pontificia Commissione Biblica, "*Che cosa è l'uomo?*", no. 156–157.

an individual possesses an ability of spiritual and moral development.¹⁵ In light of that, a human being may not achieve personal maturity overlooking their own sexuality, for they mature always as man or woman, while their sexuality enables them to be included in the human community.¹⁶ As two ways of being a human being that enable complete personal development, masculinity and femininity refer as well to sanctity and salvation. On account of personal dispositions related to sexuality, sex education is inevitable as part of one's education for love; this would encompass the inculcation of a hierarchy of moral values and help in their interiorization.¹⁷ At the same time, the teaching of the Catholic Church takes into account human sinfulness, which constitutes a source of weakness and to some extent disrupts human aspirations.¹⁸ This should not be overlooked in the perception of human sexuality and sexual behavior. Still, one should bear in mind that God's mercy is active and it enables overcoming the results of sinfulness in an individual and in interpersonal relationships. Christ's teaching proclaimed "good news" of faithfulness more powerful than sin. "The power of the resurrection makes possible the victory of faithfulness over weakness, over injuries and over the couple's sins. In the grace of Christ which renews their hearts, man and woman become capable of being freed from sin and of knowing the joy of mutual giving" (*LCMW* 11).¹⁹

Human sexuality is biologically determined and carries certain psychological dispositions that are conducive to the realization of an individual's calling to love. It includes natural purposefulness, that is orientation onto interpersonal dialogue, a gift of self in love, as well as fertility and the transmission of life.²⁰ However, the gift of sexuality is not given to an individual in a mature form, but rather together with a task of sexual integration. It lies in combining in a person all aspects related to genitals, sexual drive, sensuality and emotionality, and the inclusion of these in interpersonal love. According to Pope Francis, mature sexuality belongs to love, while sexual union should always be a personal, integral, and generous gift of oneself, combined with care, respect, communication, and other expressions of love.²¹ Conceived of in close connection to love and fertility, sexuality construes in the world a genuine "culture of encounter" (*AL* 183) and becomes a symbol of "God's inner life" (*AL* 11). Exhortation *Amoris laetitia* clearly emphasizes conjugal and parental orientation

¹⁵ Pontifical Council for the Family, *The Truth and Meaning*, no. 12; cf. Troska, *Moralność*, 7.

¹⁶ Congregation for Catholic Education, *Education Guidance in Human Love*, no. 4; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Persona Humana*, no. 1.

¹⁷ Cf. Francis, *Amoris Laetitia*, no. 151, 280–286; Pontifical Council for the Family, *The Truth and Meaning*, no. 122–123.

¹⁸ See Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter Letter to the Bishops*, no. 7–8.

¹⁹ Cf. Nagórny, "Płciowość ludzka," 22; Goleń, *Wychowanie seksualne*, 303.

²⁰ Congregation for Catholic Education, *Education Guidance in Human Love*, no. 32; cf. Kobak, "Anthropological Foundations," 115–116.

²¹ Francis, *Amoris Laetitia*, no. 288.

of human sexuality. The former is expressed in conjugal friendship and passion,²² spontaneity, admiration, healthy eroticism, and even search of pleasure, as long as these stem from unconditional respect for the spouse and from love understood as a complete gift of oneself.²³ What is more, Pope Francis's text stipulates that "sexual union, lovingly experienced and sanctified by the sacrament, is [...] a path of growth in the life of grace for the couple" (AL 74). At the same time, a mature realization of sexuality is expressed in accepting offspring. The creation of a man and a woman is strictly related to their capability of fertility and an invitation to cooperate in the love of the Creator and Savior (cf. Gen 1:28).²⁴ Parenting requires an ability to overcome crises related to fear, guilt, exhaustion, and situations that destabilize the relationship and put the man and the woman in opposition to each other.²⁵

It should be emphasized that a proper understanding of human sexuality – masculinity or femininity – is now threatened. It was already Pope John Paul II who claimed that sexuality is a space of manipulation and exploitation as a result of neo-Manichean thinking.²⁶ He also pointed out the dangers posed by contemporary culture for the perception of human sexuality. He identified those as tendencies to regard the human body solely in material terms, as a result of which human sex is trivialized, that is deprived of a personal dimension and treated instrumentally as a space for the fulfilment of one's own desires and drives. Its understanding is thereby distorted.²⁷ This distortion affects both interpersonal and conjugal relations of a man and a woman, as well as procreation, which is sometimes treated inimically.²⁸ This happens on account of a malady of civilization which "has broken away from the full truth about man, from the truth about what man and woman really are as persons. Thus it cannot adequately comprehend the real meaning of the gift of persons in marriage, responsible love at the service of fatherhood and motherhood, and the true grandeur of procreation and education" (LGS 20). It should be added at this point that there is a crisis of sex education in accord with one's biological sex that would support one's acceptance of their sexuality and growth to love.²⁹ Thus, what

²² Francis, *Amoris Laetitia*, no. 125.

²³ Francis, *Amoris Laetitia*, no. 151; cf. Cozzoli, "Dall'Humanae vitae," 237–238.

²⁴ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, no. 1652.

²⁵ Francis, *Amoris Laetitia*, no. 239.

²⁶ John Paul II, *Gratissimam Sane*, no. 19.

²⁷ Exhortation *Amoris Laetitia* (no. 154, 280–282) explains that trivialization of human sexuality comes down to an obsession with genitals.

²⁸ John Paul II, *Evangelium Vitae*, no. 23; cf. Francis, *Amoris Laetitia*, no. 80.

²⁹ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, no. 2392–2393. There seems to be opposition towards one's sexual formation in accord with their biological sex, understood as helping one to accept their sexuality and grow to love. This is an outcome of the activity of groups that reject the laws of the Creator, try to sexualize youth and promote the so-called gender ideology and homosexuality. Cf. Francis, *Amoris Laetitia*, no. 56; Congregation for Catholic Education, "Male and female he created them," no. 2; Faggioni, "L'ideologia del 'Gender,'" 385–387; Kowalski, "Odrzucenie praw Stwórcy," 256–262.

seems to be now urgently needed is a shaping of a positive view of human sexuality and sexual behavior through love and integral procreation.

2. Characterization of the Respondent Group and Research Methodology

The present research project was carried out in Kenya in the summer of 2021, encompassing a group of 78 Catholics associated with Shalom Center in Mitunguu. Within this group 38 respondents (48.7%) were women, and 40 were men (51.3%). The majority of the respondents (38.5%) were aged between 21 and 25, one-third was over 25 (32.1%), and over one-fourth was under 20 (29.5%). The majority of the respondents lived in towns (55.1%), while 30.8% lived in the country, and 14.1% in the city. All the respondents were Roman Catholics, with the vast majority of them being actively religious. Half of the respondents (50.0%) declared themselves to be religious, and another 41.0% as very religious. Only 7 respondents (9.0%) identified themselves as weak believers or as religiously indifferent. The majority of the participants (61.5%) grew up in complete families, with both parents present, while the remaining part came from various types of incomplete, polygamous or other families. As many as 56.4% of respondents had four or more siblings, 14.1% had three, 14.1% had two, and 9.0% had one sibling. Only 6.4% of the respondents were only children. 84.6% of the respondents were single, one in ten lived in a Catholic or civil marriage, while 3.9% lived in informal relationships.

As Wioletta Szymczak rightly points out, “If the starting point of the research project is pastoral theology, an analysis containing all the elements of theological reflection is indispensable in order to maintain its specificity, autonomy and theological identity. Thus, the formulated indications remain in the theological sphere.”³⁰ In light of this, our research project in the form of a survey of a group of Kenyan Catholics made use of a specially construed research tool (questionnaire) to understand human sexuality from an ethical-theological perspective. The questionnaire was prepared by the authors (scholars at the Department of Family Ministry at the Catholic University of Lublin, Poland) and contained 13 closed-ended questions (see Table 1). The questions were chosen on the basis of the teachings of the Catholic Church on anthropology and human sexuality, and then assessed by independent experts. Finally, the following questions on human sexuality were included in the questionnaire: 1) A human being is created and called by God to love; 2) Every man/woman is a person and has inviolable dignity; 3) Love is a rational decision of two people to live together in marriage; 4) A human being can never be used as if he/she was an object;

³⁰ Szymczak, “Interdisciplinarity in Pastoral Theology,” 523.

5) Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other; 6) The human body is a dwelling of the soul; 7) Love is a selfless gift of oneself; 8) A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them; 9) Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman; 10) Love of a man and a woman serves to give life to children; 11) A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other; 12) Love is primarily a feeling; 13) True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage. To assess the appropriateness and reliability of the survey and its internal consistency, Cronbach's alpha was established at 0.825, with the average correlation between items was 0.293, indicating a strong internal consistency of the test.

The respondents were asked to express their attitude to the statements given by indicating to what extent they agree or disagree with a given statement. The survey made use of an ordinal scale, whereby the respondents' acceptance of a statement was established between -3 and 3, with the lowest number showing absolute disagreement and the highest – absolute agreement (-3 – I definitely disagree, -2 – I disagree to a large extent, -1 – I rather disagree, 0 – It is hard to say, 1 – I rather agree, 2 – I agree to a large extent, 3 – I definitely agree).

The data was then statistically processed. The average values were calculated on the basis of the answers given to capture the level of acceptance of a given statement using the same scale from -3 to 3. To analyze the results, statistical tests of Shapiro-Wilk, Mann-Whitney, and Kruskal-Wallis were used.³¹ The differences between the results were deemed statistically significant when the value of p was <0.05.

3. The Respondents' Opinions on Human Sexuality and Sexual Activity

The respondent group of Kenyan Catholics, with the majority of them under 25 years of age, quite frequently evinced convictions that were in accord with the Catholic Church's teaching on selected anthropological issues, especially human sexuality and love. Approximately two-thirds fully agreed that a human being was created by God to love (70.8%), that the human body is the residence of the soul (66.7%), that a human being should not be used as if they were an object (65.3%), and that love is a rational decision of two people to live together as a married couple (65.3%). A small majority fully agreed that love of a man and a woman equals mutual help and doing good (61.1%), that a sexual intercourse should occur only when a couple is tied by

³¹ Cf. Frankfort-Nachmias – Nachmias, *Metody badawcze*, 507–508; Francuz – Mackiewicz, *Liczby nie wiedzą, skąd pochodzą*, 435–436, 449–450.

love and responsibility for each other (61.1%), that every human being is a person and possesses inviolable dignity (59.7%), that a sexual intercourse has as its aim the forging of a psychological and spiritual union between the partners (52.8%), that love is an unconditional gift of oneself (51.4%), and that mature love is only possible in a relationship of one woman and one man (51.4%). Less than half of the respondents fully agreed that love between a man and a woman serves to pass on life to offspring (48.6%), while only over one-third fully agreed that true love between a man and a woman requires indissoluble marriage (36.1%). At the same time, a relatively high number of respondents shared a weakly justified conviction that love is primarily a feeling (44.4%). It is worthy of note that a significant number of respondents agreed with the above mentioned statements to a large extent (see Table 1).

What is also interesting to note is that almost one-third of the respondents at least partially disagreed with the statement that love between a man and a woman serves to give life to children (29.2%), while circa one-fifth tended to disagree that a true love of a man and a woman requires forging an indissoluble marriage (20.8%) and that sexual intercourse serves to shape a psychological and spiritual bond between a man and a woman (18.1%) – see Table 1.

Table 1. The respondents' understanding of human sexuality in numbers and percentages

Understanding of human sexuality	-3		-2		-1		0		1		2		3		Descriptive statistics		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	\bar{x}	SD	ME
A human being is created and called by God to love	1	1.4	0	0.0	0	0.0	3	4.2	3	4.2	20	27.8	51	70.8	2.47	0.98	3
Every man/woman is a person and has inviolable dignity	3	4.2	1	1.4	1	1.4	1	1.4	11	15.3	18	25.0	43	59.7	2.10	1.43	3
Love is a rational decision of two people to live together in marriage	2	2.8	1	1.4	0	0.0	4	5.6	6	8.3	18	25.0	47	65.3	2.24	1.30	3
A human being can never be used as if he/she was an object	3	4.2	2	2.8	4	5.6	6	8.3	2	2.8	14	19.4	47	65.3	1.97	1.67	3
Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	1	1.4	0	0.0	1	1.4	3	4.2	2	2.8	27	37.5	44	61.1	2.36	1.03	3
The human body is a dwelling of the soul	2	2.8	0	0.0	0	0.0	3	4.2	6	8.3	19	26.4	48	66.7	2.33	1.18	3
Love is a selfless gift of oneself	5	6.9	2	2.8	0	0.0	5	6.9	3	4.2	26	36.1	37	51.4	1.88	1.67	2

ASSESSING KENYAN CATHOLICS' UNDERSTANDING OF HUMAN SEXUALITY

Understanding of human sexuality	-3		-2		-1		0		1		2		3		Descriptive statistics		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	\bar{x}	SD	ME
A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	8	11.1	1	1.4	4	5.6	6	8.3	6	8.3	15	20.8	38	52.8	1.54	1.98	2
Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	1	1.4	3	4.2	4	5.6	6	8.3	12	16.7	15	20.8	37	51.4	1.79	1.52	2
Love of a man and a woman serves to give life to children	6	8.3	2	2.8	13	18.1	4	5.6	5	6.9	13	18.1	35	48.6	1.29	2.03	2
A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	5	6.9	2	2.8	2	2.8	5	6.9	6	8.3	14	19.4	44	61.1	1.86	1.78	3
Love is primarily a feeling	2	2.8	2	2.8	4	5.6	7	9.7	12	16.7	19	26.4	32	44.4	1.69	1.54	2
True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	5	6.9	6	8.3	4	5.6	17	23.6	6	8.3	14	19.4	26	36.1	1.04	1.92	2

\bar{x} – arithmetic mean; SD – standard deviation; Me – median; possible answers: -3 – I definitely disagree, -2 – I disagree to a large extent, -1 – I rather disagree, 0 – It is hard to say, 1 – I rather agree, 2 – I agree to a large extent, 3 – I definitely agree.

Independent variables, such as age or place of residence, did not exert a significant statistical impact on the results of the study. There is, however, a substantial difference based on the respondents' sex. Men statistically more frequently than women share the conviction that a human being should not be used as if they were an object ($p=0.031$) and that love is a selfless gift of oneself ($p=0.028$). With reference to the remaining statements, the difference did not reach the level of statistical importance (when $p<0.05$). The results are presented in Table 2.

Table 2. Understanding of human sexuality and the respondents' sex.

Understanding of human sexuality	Sex	\bar{x}	SD	Me	$d\bar{x}$	Test result U	Value of p
A human being is created and called by God to love	Women	2.28	1.24	3.0	-0.41	-1.317	0.188
	Men	2.68	0.53	3.0			
Every man/woman is a person and has inviolable dignity	Women	1.85	1.69	2.5	-0.52	-1.332	0.183
	Men	2.37	1.05	3.0			

Understanding of human sexuality	Sex	\bar{x}	SD	Me	$d\bar{x}$	Test result U	Value of p
Love is a rational decision of two people to live together in marriage	Women	2.05	1.41	3.0	-0.40	-1.557	0.120
	Men	2.45	1.16	3.0			
A human being can never be used as if he/she was an object	Women	1.58	1.89	2.5	-0.82	-2.152	0.031
	Men	2.39	1.31	3.0			
Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Women	2.23	1.29	3.0	-0.28	-0.283	0.777
	Men	2.50	0.65	3.0			
The human body is a dwelling of the soul	Women	2.03	1.51	3.0	-0.63	-1.787	0.074
	Men	2.66	0.53	3.0			
Love is a selfless gift of oneself	Women	1.58	1.81	2.0	-0.64	-2.199	0.028
	Men	2.21	1.47	3.0			
A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Women	1.28	2.09	2.0	-0.54	-1.277	0.202
	Men	1.82	1.86	3.0			
Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Women	1.60	1.68	2.0	-0.40	-1.123	0.261
	Men	2.00	1.34	3.0			
Love of a man and a woman serves to give life to children	Women	1.33	1.99	2.0	0.06	-0.079	0.937
	Men	1.26	2.09	2.0			
A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Women	1.85	1.70	3.0	-0.02	-0.460	0.646
	Men	1.87	1.88	3.0			
Love is primarily a feeling	Women	1.90	1.26	2.0	0.43	0.769	0.442
	Men	1.47	1.78	2.0			
True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Women	0.73	1.88	0.5	-0.64	-1.701	0.089
	Men	1.37	1.94	2.0			
Sum total	Women	22.25	13.16	24.5	-4.80	-1.476	0.140
	Men	27.05	9.42	29.0			

\bar{x} - arithmetic mean, SD - standard deviation, Me - median, $d\bar{x}$ - difference between means N=78 (100%), U - Mann-Whitney test result.

The natal family of the respondents was a more significant variable than sex in affecting their answers. The respondents raised in incomplete and other types of families more often than those raised in full families (with both parents) believed that mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman (p=0.009), that a human being is created and called by God to love (p=0.028), that the human body is a dwelling of the soul (p=0.032), and that love of a man and a woman equals mutual help and doing good (p=0.038). In the case of the remaining statements, the differences were not statistically vital (when p<0.05). The results are presented in Table 3.

ASSESSING KENYAN CATHOLICS' UNDERSTANDING OF HUMAN SEXUALITY

Table 3. Understanding of human sexuality and the respondents' natal family

Understanding of human sexuality	Natal family	\bar{x}	SD	Me	$d\bar{x}$	Test result U	Value of p																																																																																																																																																								
A human being is created and called by God to love	Complete family	2.29	1.15	3.0	-0.48	-2.204	0.028																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.77	0.50	3.0				Every man/woman is a person and has inviolable dignity	Complete family	1.90	1.55	2.0	-0.54	-2.204	0.340	Other family situations	2.43	1.17	3.0	Love is a rational decision of two people to live together in marriage	Complete family	2.10	1.49	3.0	-0.36	-0.955	0.235	Other family situations	2.47	0.90	3.0	A human being can never be used as if he/she was an object	Complete family	1.75	1.88	3.0	-0.58	-1.161	0.244	Other family situations	2.33	1.21	3.0	Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Complete family	2.23	1.19	3.0	-0.34	-1.187	0.038	Other family situations	2.57	0.68	3.0	The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032	Other family situations	2.60	1.13	3.0	Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513
Every man/woman is a person and has inviolable dignity	Complete family	1.90	1.55	2.0	-0.54	-2.204	0.340																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.43	1.17	3.0				Love is a rational decision of two people to live together in marriage	Complete family	2.10	1.49	3.0	-0.36	-0.955	0.235	Other family situations	2.47	0.90	3.0	A human being can never be used as if he/she was an object	Complete family	1.75	1.88	3.0	-0.58	-1.161	0.244	Other family situations	2.33	1.21	3.0	Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Complete family	2.23	1.19	3.0	-0.34	-1.187	0.038	Other family situations	2.57	0.68	3.0	The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032	Other family situations	2.60	1.13	3.0	Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0								
Love is a rational decision of two people to live together in marriage	Complete family	2.10	1.49	3.0	-0.36	-0.955	0.235																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.47	0.90	3.0				A human being can never be used as if he/she was an object	Complete family	1.75	1.88	3.0	-0.58	-1.161	0.244	Other family situations	2.33	1.21	3.0	Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Complete family	2.23	1.19	3.0	-0.34	-1.187	0.038	Other family situations	2.57	0.68	3.0	The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032	Other family situations	2.60	1.13	3.0	Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																				
A human being can never be used as if he/she was an object	Complete family	1.75	1.88	3.0	-0.58	-1.161	0.244																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.33	1.21	3.0				Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Complete family	2.23	1.19	3.0	-0.34	-1.187	0.038	Other family situations	2.57	0.68	3.0	The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032	Other family situations	2.60	1.13	3.0	Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																
Love between a man and a woman equals mutual help and doing good to each other	Complete family	2.23	1.19	3.0	-0.34	-1.187	0.038																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.57	0.68	3.0				The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032	Other family situations	2.60	1.13	3.0	Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																												
The human body is a dwelling of the soul	Complete family	2.17	1.19	3.0	-0.43	-2.315	0.032																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.60	1.13	3.0				Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530	Other family situations	1.87	1.98	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																								
Love is a selfless gift of oneself	Complete family	1.90	1.48	2.0	0.03	-1.166	0.530																																																																																																																																																								
	Other family situations	1.87	1.98	3.0				A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314	Other family situations	1.77	2.08	3.0	Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																				
A sexual intercourse of a man and a woman aims to build a psychological and spiritual bond between them	Complete family	1.40	1.93	2.0	-0.37	-1.707	0.314																																																																																																																																																								
	Other family situations	1.77	2.08	3.0				Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009	Other family situations	2.20	1.30	3.0	Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																
Mature human love is possible only in a relationship of one man and one woman	Complete family	1.54	1.61	2.0	-0.66	-2.072	0.009																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.20	1.30	3.0				Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832	Other family situations	1.47	2.26	3.0	A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																												
Love of a man and a woman serves to give life to children	Complete family	1.19	1.89	2.0	-0.28	-1.261	0.832																																																																																																																																																								
	Other family situations	1.47	2.26	3.0				A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379	Other family situations	2.07	1.96	3.0	Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																																								
A sexual intercourse of a man and a woman is acceptable only if they love each other and are responsible for each other	Complete family	1.73	1.66	2.0	-0.34	-2.146	0.379																																																																																																																																																								
	Other family situations	2.07	1.96	3.0				Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067	Other family situations	1.70	1.60	2.0	True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																																																				
Love is primarily a feeling	Complete family	1.69	1.52	2.0	-0.01	-0.247	0.067																																																																																																																																																								
	Other family situations	1.70	1.60	2.0				True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142	Other family situations	1.17	1.95	1.5	Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																																																																
True love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage	Complete family	0.96	1.92	2.0	-0.21	-0.628	0.142																																																																																																																																																								
	Other family situations	1.17	1.95	1.5				Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																																																																												
Sum total	Complete family	22.83	13.15	24.5	-4.57	-1.244	0.513																																																																																																																																																								
	Other family situations	27.40	8.25	29.0																																																																																																																																																											

\bar{x} - arithmetic mean, SD - standard deviation, Me - median, $d\bar{x}$ - difference between means
 N=78 (100%), U - Mann-Whitney test result

4. Conclusions and Pastoral Suggestions

The research results outlined above make it possible to formulate a few conclusions geared especially towards family ministry that would be useful in planning pastoral care for families and practically serving the needs of spouses and spouses-to-be and parents as well as the formation of pastors and catechists.

- 1) Firstly, from approximately half to two-thirds of respondents share the Catholic Church's teaching on human sexuality and sexual behavior. In light of the missionary context, these numbers seem high and satisfactory. However, since the majority of the respondents considered themselves to be religious or very religious, the lack of consistency in the remaining respondents between their personal convictions and their professed religion seems puzzling. It seems, therefore, that attitudes inconsistent with the declared religiousness should be perceived as a pastoral challenge in shaping and strengthening Catholic convictions, as corroborated also by other authors.³²
- 2) Secondly, less than half of the respondents fully share the belief that is important from the Catholic point of view, namely that love of a man and a woman should serve procreation, while only one in three respondents fully agrees that genuine love of a man and a woman requires getting an indissoluble marriage. It seems, then, that the majority of the respondents fully or partially disagree with the Catholic Church's teaching on the inward directedness (purpose) of human sexuality as a gift of oneself in conjugal love that serves procreation. It may be related to lack of knowledge concerning the Church's teaching on human sexuality or to a strong impact of traditional cultural paradigms. It is also possible that the respondents' opinions are affected by the aggressive promotion of contraception and global depopulation agenda, possibly accompanied by overlooking the Church's suggestions. In any case, conveying anthropological-ethical content on the essence and purpose of human sexuality as a gift of oneself in love and procreation seems a pastoral challenge.³³ This requires not only the education of clergy but also of competent lay workers in the pastoral care of families.³⁴
- 3) Thirdly, a relatively high percentage of the respondents do not agree that sexual intercourse serves to shape a psychological and spiritual bond between the partners. This may suggest that the respondents do not see value in forging a psychological and spiritual bond within the couple or that they treat sex as an experience not necessarily related to marriage. It is worth pointing out that Pope Francis in his exhortation *Amoris laetitia* emphasized the significance of strengthening

³² Cf. Barbara, "Pastoral Care," 81.

³³ Cf. Benezeri – Laurenti – Aylward, *African Christian Marriage*, 195–199.

³⁴ Cf. Churu, "Foreword," 14; see *KENYA: Catechists*.

the bond of mutual love in a married couple.³⁵ In light of this, Kenyan Catholics should be reminded that the sexual bond of the spouses serves to strengthen their psychological and spiritual bond, implying the need for their constant engagement in the building of their mutual love.³⁶

- 4) What is more, with reference to some statements men statistically more often than women shared opinions on human sexuality that are in accord with the teaching of the Catholic Church. It is vital to note that women more rarely than men believed that a human being may not be used as if he/she was an object, which may imply their understanding of a woman's role as that of an inferior partner in a relationship. Undoubtedly, this requires urgent education of women in this respect. Supporting women's participation in initiatives aimed at shaping the Christian worldview and deepening their anthropological, ethical, and religious knowledge is linked at the same time to eradicating inequality in the access of both sexes to education.³⁷
- 5) Finally, individuals raised in incomplete families (for a number of reasons) more often than those raised in complete families (with both parents) shared the Catholic Church's teaching on human sexuality and calling to love. These results may be explained by the fact that the respondents from incomplete families, especially orphans, were raised in orphanages run by the Catholic Church. It is likely that their opinions stem from the education they received there. This would mean that such institutions effectively compensate for the absence of familial teaching on sexuality, love, and family. At the same time, there remains a missionary-pastoral challenge of forming ethical attitudes with regard to sexuality in members of Catholic families in accord with their professed faith. It should be added here that there is a clear need for the Church communities to support especially single parents who may feel overwhelmed by their parental duties.³⁸

Translated by Izabella Kimak

Bibliography

- Barbara, E., "Pastoral Care of the Family," *African Family Today* (eds. G. Caramazza – B. Churu; Nairobi: Paulines Publications Africa 2015) 79–82.
- Benezeri, K. – Laurenti, M. – Aylward, S., *African Christian Marriage* (2 ed.; Nairobi: Paulines Publications Africa 1998).
- Bujo, B., *Plea for Change of Models for Marriage* (Nairobi: Paulines Publications Africa 2009).

³⁵ See Francis, *Amoris Laetitia*, no. 89–164, 313–325.

³⁶ Cf. Goleń, "Rola," 434–436; Benezeri – Laurenti – Aylward, *African Christian Marriage*, 138–141.

³⁷ Cf. Bujo, *Plea for Change*, 49–54.

³⁸ Cf. Churu, "Foreword," 15–16.

- Catechism of the Catholic Church* (1992).
- Churu, B., "Foreword," *African Family Today* (eds. G. Caramazza – B. Churu; Nairobi: Paulines Publications Africa 2015) 9–16.
- Congregation for Catholic Education, *Education Guidance in Human Love. Outlines for Sex Education* (1983).
- Congregation for Catholic Education, "Male and female he created them." *Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education* (2019).
- Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration on sexual ethics *Persona Humana* (1975).
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World* (2004) (= LCMW).
- Cozzoli, M., "Dall'Humanae vitae all'Amoris Laetitia. Parte prima. Il bene del matrimonio e della famiglia," *Studia Moralia* 55/2 (2017) 225–241.
- Francuz, P. – Mackiewicz, R., *Liczby nie wiedzą, skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2005).
- Frankfort-Nachmias, C. – Nachmias, D., *Metody badawcze w naukach społecznych* (trans. E. Hornowska; Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2001).
- Goleń, J., *Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne* (Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego 2006).
- Goleń, J., "Rola świadectwa w rodzinie," *Verbum Vitae* 28 (2015) 423–458.
- Goleń J. – Kamiński, R. – Pyżlak, G. (eds.), *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2018).
- Faggioni, M.P., "L'ideologia del 'Gender'. Sfida all'antropologia e all'etica cristiana," *Antonianum* 90 (2015) 385–401.
- Francis, Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (2016) (= AL).
- John Paul II, Encyclical *Redemptor Hominis* (1979).
- John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (1981).
- John Paul II, Letter to Families *Gratissimam Sane* (1994) (= LGS).
- John Paul II, Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* (1995) (= EAfr).
- John Paul II, Encyclical *Evangelium Vitae* (1995).
- John Paul II, "Objawienie i odkrycie obłubieńczego sensu ciała (9.01.1980)," *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa* (ed. W. Zega; Kraków: Wydawnictwo M 1999) 52–54.
- Kamiński, R., "Pastoral Care of the Family – a Scientific Reflection," *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (eds. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 24–34.
- KENYA: *Catechists, Family Life Coordinators Undergo Training On Family Ministry*, <http://communications.amecea.org/index.php/2019/03/08/kenya-catechists-family-life-coordinators-undergo-training-on-family-ministry/> (access 17.12.2021).
- Kobak, J., "Anthropological Foundations," *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church* (eds. J. Goleń – R. Kamiński – G. Pyżlak; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 92–120.
- Kowalski, M., "Odrzucenie praw Stwórcy i relacje homoseksualne w Rz 1,26–27," *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 255–280. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.12201>.

- Nagórny, J., "Płciowość ludzka – z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu," *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła* (eds. J. Nagórny – M. Pokrywka; Lublin: Wydawnictwo KUL 2005) 19–118.
- Pontificia Commissione Biblica, "Che cosa è l'uomo?" (*Sal 8,5*). *Un itinerario di antropologia biblica* (2019).
- Pontifical Council for the Family, *The Truth and Meaning of Human Sexuality. Guidelines for Education within the Family* (1995).
- Rybicki, A., *Od antropologii do duchowości mężczyzny. Źródła, koncepcje, perspektywy* (Pelplin: Bernardinum 2020).
- Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* (1965).
- Semen, Y., *Seksualność według Jana Pawła II* (Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2008).
- Szymczak, W., "Interdisciplinarity in Pastoral Theology: An Example of Socio-Theological Research," *Verbum Vitae* 38/2 (2020) 503–527. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.10033>.
- Troska, J., *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego* (Poznań: Redakcja Wydawnictw Papieskiego Wydziału Teologicznego 1998).

L'accompagnement pastoral des couples et des familles. La perspective du ministère paroissial

The Pastoral Accompaniment of Spouses and Families. The Parish's Ministry Perspective

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT 

Université de Fribourg (Suisse), francois-xavier.amherdt@unifr.ch

Résumé : À l'heure où le nombre de mariages sacramentels diminue drastiquement, il convient d'offrir à nouveaux frais la Bonne Nouvelle de l'amour pour toujours. La contribution détaille la perspective de ce ministère auprès des conjoints selon les cinq étapes de toute pastorale sacramentelle : proposer abondamment, accueillir sans réserve, favoriser une progression, célébrer dans la beauté et accompagner le suivi mystagogique.

Mots-clés : *Familiaris consortio*, *Amoris laetitia*, fiancés, couples, mariage, évangélisation

Abstract: At a time when the number of sacramental marriages is drastically decreasing, it is appropriate to offer the Good News of love meant to last a lifetime. The contribution details the perspective of this ministry to married couples according to the five steps of any sacramental ministry: to propose abundantly, to welcome without reserve, to encourage a progression (personal and spiritual growth), to celebrate in beauty, and to accompany the mystagogical follow-up.

Keywords: *Familiaris consortio*, *Amoris laetitia*, engagement, married couples, marriage, evangelization

La célébration du 40^{ème} anniversaire de l'exhortation apostolique de saint Jean-Paul II *Familiaris consortio* offre la possibilité de continuer d'inscrire de manière claire et publique le sacrement de mariage dans le cadre de la mission évangélisatrice de l'Église catholique, en tirant profit des richesses de l'édition du *Rituel* (franco-phone) du mariage, et bien sûr des impulsions du document *Amoris laetitia* du pape François, publié suite aux deux Synodes sur l'amour dans la famille de 2014 et 2015¹.

À l'heure où dans certaines régions du monde, comme en Europe occidentale, le nombre de demandes de mariages sacramentels diminue drastiquement, il convient plus que jamais d'en faire un lieu privilégié de proposition de la foi, de l'amour et de l'espérance². Il serait erroné et peu évangélique de nous résigner à la « privatisation » du mariage chrétien, à la « sécularisation » de l'engagement matrimonial, perçu comme un acte purement social, avec des démarches uniquement civiles, ou

¹ À propos de la réception pastorale d'AL, voir Join-Lambert – Routhier, *Faire nôtre l'exhortation Amoris laetitia*.

² Conférence des Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*.

à la « laïcisation » du mariage, désormais confié à des célébrants indépendants et « réduit » à des rituels purement profanes³.

Dans cette contribution, je défends la thèse, absolument située dans la ligne de FC, de tout mettre en œuvre pour que la préparation, la célébration et le suivi du mariage se voient effectivement reliés au dynamisme de la foi et de la vie de nos communautés⁴. Dans une perspective éminemment pastorale et paroissiale, mon plan épouse les cinq phases de toute pastorale sacramentelle, telles que déployées par la Commission épiscopale (française) de liturgie⁵ : proposer, accueillir, favoriser une progression, célébrer, assurer un suivi. Les cinq temps se laissent mettre en parallèle des verbes employés dans AL par le souverain pontife argentin à propos des couples en situation de fragilité : accueillir, accompagner, discerner et intégrer⁶.

1. Proposer abondamment le mariage sacramentel

1.1. Des suggestions face aux malaises

Devant les malaises ressentis par les prêtres, les diacres et les agents pastoraux laïcs associés à la pastorale matrimoniale⁷, en présence du décalage entre la grandeur et la beauté du sacrement et les requêtes sociologiques et « traditionnelles » des futurs mariés, sollicitant la solennisation d'une fête peu marquée spirituellement, certains suggèrent d'instaurer une forme de « chemin catéchuménal » vers le mariage, en plusieurs étapes, avec par exemple la valorisation des fiançailles liturgiques telles que les évoque le *Rituel* (143–150). D'autres suggèrent un élargissement plus généralisé de la conduite des célébrations par des ministres non-ordonnés, habilités habituellement par l'évêque pour recevoir les consentements, ainsi que le prévoit le can. 1112 et que cela se pratique dans plusieurs Églises locales⁸.

Avec la baisse de fréquence des demandes concernant les mariages sacramentels, le nombre n'est presque plus un problème pour les ministres ordonnés. Et le catéchuménat matrimonial ne résout pas d'un coup le problème central de l'adéquation entre offre ecclésiale et requête des époux.

3 Cf. François-Xavier Amherdt, « Les nouvelles ritualités du mariage et la célébration religieuse », Journées doctorales en sciences liturgiques, « Les rituels du mariage », Université de Fribourg, 18–21.10.2018.

4 Je développe plus amplement ces réflexions dans l'ouvrage publié avec les deux théologiens réformés Innocent Himbaza et Félix Moser (*Mariage et bénédiction* ; particulièrement dans le chapitre Amherdt « Le mariage », 129–201).

5 Commission Épiscopale de Liturgie, *Pastorale sacramentelle*.

6 François, *Amoris laetitia*, chapitre 8, « Accompanyer, discerner et intégrer la fragilité », n. 291–312.

7 Dans des équipes de préparation, de célébration et de suivi en pastorale familiale.

8 C'est le cas dans les diocèses de Suisse alémanique, comme à Bâle et dans d'autres régions germanophones.

1.2. Une pastorale des commencements

Plus fondamentalement, il s'agit de concevoir toute la pastorale sacramentelle du mariage comme une circonstance favorable, un *kairos* (cf. 2 Co 6,2), afin d'ouvrir un chemin d'évangélisation : non pas seulement en répondant à des sollicitations jugées souvent insuffisantes, mais en offrant aux fiancés une (ré-)initiation à la foi et à la vie chrétienne, en une sorte de néo-catéchuménat, baptismal cette fois-ci.

Une *metanoïa* est nécessaire, chez les responsables pastoraux, une sorte de « conversion du regard » : au lieu de considérer les candidat-e-s au mariage comme des « clients » et de ne repérer en eux que des lacunes par rapport à ce qui serait attendu par l'institution ecclésiale, il conviendrait d'accueillir leur démarche comme un signe de Dieu, et de discerner leurs capacités d'ouverture à un cheminement évangélique, à savoir les « pierres d'attente » dans leur jardin laissant pressentir les traces de pas du Seigneur au sein de leur histoire, même si elles ne sont nommées comme telles.

À l'intérieur de l'expérience humaine de l'amour du couple, l'Esprit Saint est déjà à l'œuvre, la réalité de la tendresse divine est déjà présente, qui demande à être nommée et à être mise en relation avec la Révélation chrétienne. Les futurs conjoints sont « confusément » en attente : il vaut donc la peine de leur soumettre l'interrogation de Jésus aux premiers disciples dans le 4^{ème} évangile : « *Que cherchez-vous ?* » (Jn 1,38).

- Que désirez-vous vraiment à travers votre relation affective ?
- Qu'attendez-vous l'un de l'autre ?
- Est-il possible de pressentir que votre attente soit animée par une autre espérance ?
- Dieu peut-il être reconnu comme celui qui vous précède, qui vous guette aux carrefours de votre route, qui se situe à la source de votre projet, qui vous manifeste sa confiance ?

1.3. Proposer publiquement le sacrement

En amont, notre pastorale est provoquée à prendre des initiatives innovantes⁹ : nous ne pouvons désormais plus nous contenter de recevoir les requêtes spontanées, mais nous sommes invités à prendre les devants pour faire connaître la profondeur et la splendeur du sacrement de mariage :

- par exemple par une lettre à celles et ceux qui pensent à s'unir, déposée sur le site du diocèse et du Service de la pastorale conjugale, publiée dans un fascicule paroissial ou diocésain, distribuée lors de temps forts, de rencontres de jeunes,

⁹ Voir AL, « Annoncer l'évangile de la famille aujourd'hui » (n. 200-204).

de grands rassemblements, de « Festivals des familles », ou envoyée nommément à des fiancés si nous en connaissons ;

- recourir (et donc créer si besoin) à un outil diocésain / national de présentation du sacrement (capsule vidéo, feuillet, papillon), mis à disposition de toutes celles et tous ceux qui veulent s'en approcher ;
- de même, élaborer un *blog* ou une feuille de suggestions pour la préparation et l'articulation de la célébration (sur le modèle des fascicules francophones de la revue *Fêtes et Saisons*)¹⁰.

1.4. S'engager dans l'éducation à l'amour

Plus largement, c'est toute la catéchèse familiale, scolaire et paroissiale qui est concernée, et donc les éducateurs adultes, parents, catéchistes, animateurs, enseignants, aumôniers, avec un appel à s'engager dans la richesse multiforme de la formation affective et sexuelle des enfants, des adolescents et des jeunes, en faisant connaître l'éthique chrétienne du corps et de la sexualité et la théologie du mariage et de la famille¹¹.

2. Accueillir : une pédagogie du cheminement

2.1. Une pédagogie du dialogue

Il est donc nécessaire de sortir de la logique monolithique du « tout ou rien », des exigences « à prendre ou à laisser ». La pastorale conjugale est appelée à instaurer une pédagogie du cheminement progressif, puisque l'existence humaine et les notions de couple et de famille s'inscrivent nécessairement dans une dynamique évolutive¹². C'est la loi de l'Alliance du Seigneur des Écritures avec le peuple d'Israël, l'Église et l'humanité. Les fiancés sont des partenaires de dialogue, d'échange et de voyage.

2.2. Des compagnons de route

D'où l'importance du premier contact et de l'appropriation mutuel avec eux. Les acteurs de la pastorale conjugale se présentent comme des compagnons de route, au sens étymologique de *cum-panis*, ceux qui cheminent pour partager le pain, en laissant au

¹⁰ Fascicules *Fêtes et Saisons : Le mariage, parlons-en* (Paris : Cerf 1999) ; et *Notre mariage à l'Église. Selon le nouveau Rituel du mariage* (Paris : Cerf 2005).

¹¹ Notamment à travers, bien sûr, les ouvrages du pape Jean-Paul II : *La théologie du corps* ; et *Homme et femme il les créa*.

¹² Voir le chapitre 4 d'*AL*, « L'amour dans le mariage », n. 89–164, commentant l'hymne à la charité au quotidien d'1 Corinthiens 13.

Christ la possibilité de nous rejoindre tous sur cette voie d'amour, à l'exemple des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35).

Ainsi, évitons de donner à la première rencontre une allure trop administrative, en bombardant les futurs époux de questions. Ces derniers se sentent peut-être méfiants ou inquiets et s'interrogent : « Que pensent de nous ces gens qui nous reçoivent ? Vont-ils nécessairement nous imposer un cadre préétabli ? » Au contraire, conférons à cet accueil un caractère de gratuité et d'hospitalité biblique : l'Église n'est pas une entreprise obnubilée par des résultats immédiates, ni une « douane », lors du passage de laquelle il faut montrer patte blanche, mais une maison ouverte, paternelle et maternelle (cf. EG 47). Ce sont des personnes avec leur histoire de fidélité dans ce qu'elle a d'unique que nous recevons ; elles ont autant à nous apporter que nous pouvons leur donner ; nous vivons avec elles un engendrement mutuel à la charité humaine et divine.

2.3. Un événement décisif

Il vaut alors la peine de souligner l'importance de la décision du mariage sacramentel et la nouveauté de vie en Jésus-Christ qu'il apporte. D'où l'invitation à vivre un cheminement sérieux, étalé dans le temps, de trois à six mois au minimum, une année si possible¹³, avec des paliers comme le renouvellement de la profession de foi, le sacrement de la réconciliation et les fiançailles déjà mentionnées plus haut¹⁴.

3. Favoriser une progression dans la foi chrétienne¹⁵

3.1. Ouvrir au mystère de l'amour de Dieu

Par respect pour les futurs conjoints, il est opportun, dans une troisième phase, de les aider à faire le point sur leur trajectoire, notamment s'ils ont été malmenés par les événements et portent des blessures ; puis de favoriser une éducation en profondeur à la découverte du mystère infini de l'amour divin à qui rien n'est étranger de notre humanité réelle et incarnée. Ainsi, les axes du mariage sacramentel (liberté, fidélité, indissolubilité et fécondité) ne paraîtraient pas comme des exigences extérieures, mais comme des points d'appui intérieurs à l'existence même, et

¹³ Pour ces durées modulables de préparation, voir particulièrement dans l'aire francophone le parcours de la Conférence des Évêques de France, *Promesse d'amour*, qui comprend : un *Carnet de route* pour les fiancés ; un *Guide de l'accompagnateur* ; un double DVD *Parlons mariage* pour les rencontres communautaires ; et un *Livre des époux* pour les couples mariés désireux d'approfondir leur vie conjugale. <https://www.promessedamour.com/>.

¹⁴ Cf. *supra*, 1.1, « Des suggestions face aux malaises ».

¹⁵ Voir le chapitre 6 d'*AL*, « Quelques perspectives pastorales. Guider les fiancés sur le chemin de la préparation au mariage » (n. 205-216).

l'Évangile peut être offert dans des conditions nouvelles, telle une force pour vivre, aimer et donner la vie.

3.2. Une démarche de (ré-)engendrement à la vie et à la foi

S'ils veulent se présenter comme des démarches néo-catéchuménales de (ré-)engendrement à la vie de Dieu et à la foi, les parcours de préparation au mariage peuvent englober les éléments suivants :

1) **Une initiation à la Parole de Dieu**, en osant ouvrir la Bible avec ces (jeunes) femmes et hommes qui, habituellement, ne la connaissent pas, et en leur fournissant une introduction générale ; ensuite travailler à partir des recueils de péricopes scripturaires centrées sur le mystère de l'amour du couple et du mariage, en leur demandant d'en prendre connaissance, en parcourant avec eux l'ensemble des passages et en situant chacun d'entre eux dans l'histoire du salut, en présentant ainsi les figures des Écritures, féminines et masculines, comme des témoins de la vérité et de l'amour ; puis en venir au choix des textes pour la célébration, en vivant un partage à leur sujet et en les priant en *lectio divina* ; enfin inviter les futurs époux à relire les morceaux retenus juste avant / et après la célébration, en une forme de mystagogie domestique.

2) **Un appel à la conversion personnelle** : Il s'agit d'amener les futurs conjoints à faire une relecture de leur aventure personnelle et conjugale à la lumière de la Parole de Dieu et de l'expérience chrétienne, en les invitant à déterminer quelles sont les étapes-clés de l'histoire de leur vie et de leur amour, quels sont les points forts ou sensibles de leur relation ; quels moments de crises et de réconciliation ils ont connus et quel sens le pardon mutuel a pour eux ; quels sont les repères essentiels pour les choix qu'ils ont à faire ou les charges qu'ils ont à assumer ; quelles expériences du combat contre le mal ils ont déjà faites ; comment ils perçoivent leurs responsabilités futures dans la société et dans l'Église ; et comment ils comprennent que l'Église attend d'eux un témoignage de fidélité pour le monde et une solidarité avec les autres.

En général, les fiancés sont en attente et pressentent que la foi chrétienne a des répercussions sur leur manière d'être. D'où l'importance de leur montrer que l'Évangile peut les aider à discerner ce qui construit ou détruit leur union, et à bâtir sur du solide (cf. Mt 7,21-27) face à leurs fragilités. L'accompagnement vise cette consolidation intérieure.

3) **Des propositions concrètes de relations avec la communauté ecclésiale** : Malgré ou à travers la mobilité de beaucoup de jeunes couples, il est opportun de les amener à faire, autant que possible, l'expérience du Corps du Christ, dans sa diversité : par exemple en leur proposant une ou deux eucharisties paroissiales où se célèbrent des jubilés de mariages ; en invitant les couples jubilaires à renouveler leur engagement, dès le premier anniversaire ; en y associant les futurs

conjoints ; et en donnant une bénédiction à tous les couples présents, afin de manifester leur mission au nom du Christ (cf. *Rituel*, 151–157). Il s'agit donc d'inscrire la pastorale du mariage et de la famille au cœur de la pastorale ordinaire et d'offrir des catéchèses et des prédications sur le sens du ministère conféré aux époux.

- 4) **Une initiation à la prière et à la vie sacramentelle** : Il est bon de considérer les fiancés comme des « recommençants » et de déployer pour eux la dynamique de l'initiation chrétienne, en suggérant des actes liturgiques (sacrements ou sacramentaux), comme le renouvellement de la profession de foi, le sacrement de pénitence¹⁶, voire celui de confirmation, si l'un des deux (ou les deux) ne l'ont pas reçu (cf. *Rituel*, 158–164).

Pour introduire les futurs époux au goût de la prière, rien ne vaut le fait de prier avec eux, d'écouter la Parole, de vivre une lecture orante des textes, de prendre des Psaumes, de formuler des intentions de demandes ou d'actions de grâce, d'expérimenter un temps d'oraison, de remettre un livret de prières familiales.

3.3. Offrir des parcours balisés

Une telle préparation exige du temps, afin de prendre en compte les résistances éventuelles, de pouvoir moduler les offres suivant les réponses des couples (sur trois, six, neuf ou douze mois)¹⁷. L'alternance de rencontres séparées individuelles avec des réunions communes proposées par différents organismes comme les Centres régionaux de préparation au mariage, les Services *Mariage – rencontre, Amour et vérité*, etc., s'avère à cet égard bénéfique

Il est nécessaire de constituer des équipes mixtes (laïcs et prêtres, mariés et consacrés) pour cette préparation, et d'encourager la collaboration entre les Services de pastorale familiale, catéchétique, sacramentelle et liturgique. Il convient donc de lutter contre la tendance générale à la privatisation du mariage, en osant inscrire la foi au Christ sauveur sur le terrain de l'expérience humaine de l'amour fidèle et fragile, libre et conditionné, fécond et égoïste, au cœur de notre contexte d'indifférence, malgré – et à travers – nos pauvretés.

3.4. Vérifier les conditions canoniques de validité

Par conséquent, le mariage sacramentel revêt une importance trop considérable pour que nous nous contentions d'un cheminement hâtif ou superficiel. Les pasteurs sont exhortés à tout faire pour éviter de célébrer des liens à la validité douteuse et des unions qui auraient ensuite à être reconnues comme nulles !

¹⁶ Cf. *supra*, 2.3, « Un événement décisif ».

¹⁷ Cf. *supra*, 2.3, « Un événement décisif ».

3.5. Faire face aux difficultés et aux crises

Il est opportun d'aborder durant la préparation la question des crises éventuelles à venir – déjà existantes ou traversées – et d'amener les époux à identifier les personnes-ressources auxquelles ils pourront, le cas échéant, faire appel. Dans ce sens, il faut valoriser le rôle canonique, spirituel et humain des témoins, comme les amis du couple sur lesquels celui-ci peut compter ultérieurement, et présenter les lieux d'accueil ecclésiaux pour couples en difficultés.

4. Célébrer en beauté et en vérité

4.1. Une célébration qui évangélise¹⁸

La célébration constitue l'aboutissement de toute la préparation et le point de départ d'une vie nouvelle : il s'agit d'y manifester non seulement que les époux ont besoin de témoins, mais aussi qu'ils deviennent les témoins de ce qu'ils reçoivent du Seigneur.

Comme ils sont en Jésus-Christ, en vertu de leur sacerdoce baptismal, les ministres du sacrement (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1623 ; et *CIC*, canon 1057,1), il faut faire en sorte que leur consentement s'entende et se voie, et que la célébration revête une coloration baptismale, à travers l'habit blanc, le cierge du couple, la bénédiction des époux échangeant les alliances avec l'eau du baptême.

De plus, il convient de s'efforcer de relier la célébration à la communauté paroissiale, en proclamant des bans lors de la messe dominicale ; en associant au mariage ceux qui ont pris part à la préparation ; en y déléguant des représentants de la paroisse, qui peuvent dire un mot d'accueil avec le célébrant ; en inscrivant parfois les mariages lors de l'eucharistie paroissiale ; en invitant les époux à participer à des célébrations dominicales, avant comme après le mariage, en tant que lieu privilégié du renouvellement de leur alliance.

4.2. Une célébration personnalisée, belle et digne

Vu les options offertes par le *Rituel*, il vaut vraiment la peine de bâtir une célébration qui tienne compte de leur histoire et de leur situation, et soit conforme à l'esprit de la liturgie ; d'encourager les époux à prévoir un petit feuillet pour favoriser la participation des membres de l'assemblée, avec les textes bibliques, les chants, les prières.

Des prises de parole par les époux ou des proches sont envisageables au début ou à la fin de la liturgie, avec une éventuelle expression des témoins, avant ou après les consentements. Il est indispensable de toujours en vérifier la teneur, comme

¹⁸ SNPLS, *Le sacrement de mariage*.

celle d'éventuels textes poétiques ou de musiques non explicitement religieuses, à réserver pour la finale, comme transition vers le monde extérieur, après en avoir apprécié la compatibilité liturgique.

Pour la musique et les chants, il est nécessaire également d'évaluer le répertoire envisagé par les animateurs-chanteurs ou les instrumentistes conviés par les époux. Les musiques enregistrées ne doivent advenir que comme solution de rechange, pour le cas où aucun musicien ne pourrait être présent. Car rien ne remplace la production *in vivo* des pièces musicales !

4.3. Plutôt avec eucharistie

Il est recommandable de toujours expliquer la belle « convenance » du sacrement du mariage, insérée au sein du « repas de noces » du Christ avec l'Église dont la messe fait mémoire. C'est l'occasion d'une catéchèse sur l'eucharistie et de la proposition aux époux d'une communion sous les deux espèces.

Par contre, il est préférable d'envisager plutôt une célébration sans messe si les époux eux-mêmes et la majorité de l'assemblée présumée semblent très éloignés du mystère de l'eucharistie.

4.4. Mariage et baptême

Il peut arriver que les époux mariés civilement depuis quelque temps et déjà parents requièrent une seule célébration pour leur union sacramentelle et l'accueil de leur enfant par le baptême, notamment si une partie de leurs familles réside à l'étranger et ne pourrait aisément se déplacer deux fois. Même si, en principe, il est conseillé de distinguer les deux démarches sacramentelles, pour le cas où elles seraient conjointes, cela peut offrir la possibilité d'une explication à visée catéchétique du lien entre les sacrements de l'initiation et le mariage.

4.5. Lieux, temps, célébration

Il reste important de privilégier les églises paroissiales et d'en expliquer dès le début des rencontres la symbolique, en tant que lieux de rassemblement de la communauté qui accueille le nouveau couple. De toutes façons, seuls des sanctuaires ou chapelles dans lesquels la messe se vit régulièrement conviennent.

Quant au choix du célébrant, les futurs époux sont invités à choisir un prêtre ou un diacre qui pourra continuer de les accompagner après le mariage, et qui soit en lien avec leur (futur) lieu d'habitation. De toutes façons, un contact avec le curé de la paroisse de leur résidence à venir est requis.

Le samedi (après-midi) est souvent retenu, à cause du repas festif : il convient alors de donner à la célébration une coloration d'anticipation de la dynamique dominicale.

4.6. Pour une coordination

Vu la mobilité des couples, il faut tout faire, à travers les demandes canoniques pour l'obtention de la *delegatio* et de la *licentia assistendi*, pour qu'une coordination soit établie entre les différents partenaires (célébrant, curé du lieu d'habitation actuelle et/ou future, curé de la paroisse de célébration) et que les propositions de préparation soient unifiées au niveau des diocèses, voire du pays.

Le but n'est pas de poser de telles exigences que la préparation se transforme en un « parcours du combattant », avec notamment un trop grand nombre de rencontres souhaitées, mais de manifester le sérieux de l'engagement de l'Église institution pour ce moment fondateur de l'existence.

5. Veiller au suivi mystagogique

5.1. Accompagner dans les premières années de la vie matrimoniale (cf. AL 217-230)

L'occasion est favorable de présenter les mouvements pour les familles, les groupes de foyers (comme les « Équipes Notre-Dame », les « Foyers franciscains ») de diverses sensibilités spirituelles, puis les offres de l'éveil à la foi pour les tout-petits (2-6 ans) et les cercles paroissiaux (Parole, prière, partage, solidarité).

Un accompagnement durant les premières années de la vie conjugale est précieux, comme espace d'approfondissement mystagogique de la grâce du sacrement au sein des réalités concrètes du quotidien, pour aller plus loin dans la vie de foi.

5.2. Baptême des enfants

La pastorale conjugale est à relier à celle de l'initiation, avec des ponts entre la préparation au mariage, la pastorale familiale, la catéchèse des enfants.

En d'autres termes, il s'agit d'inscrire résolument la pastorale du mariage comme une chance de première (seconde) annonce et de (re-)commencement de la foi¹⁹, et comme une occasion de rejoindre une multitude d'adultes en s'ouvrant à leurs apports pour la vie ecclésiale.

Conclusion

Ce que FC préconisait déjà, pour la préparation des couples au mariage et le suivi de leur cheminement humain, affectif et spirituel, à travers les épreuves, AL l'explicita

¹⁹ Cf. Biemmi – Fossion, *La conversion missionnaire de la catéchèse* ; Biemmi, *La seconde annonce*.

et le renforce encore plus nettement. La Bonne Nouvelle du mariage et de la famille peut continuer de résonner dans notre univers postmoderne si les pasteurs, prêtres, diacres et laïcs s'engagent résolument à la proposer, à accueillir les conjoints, à favoriser la progression de ces derniers, à célébrer avec profondeur, à accompagner les couples dans la durée et à les intégrer dans les communautés ecclésiales. Un beau programme pour l'ensemble de la pastorale paroissiale « normale » !

La bibliographie

- Amherdt, F.-X., « Le mariage, une vocation à vivre l'alliance. Point de vue d'un théologien de la pastorale catholique », *Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Église* (dir. I. Himbaza – F. Moser – F.-X. Amherdt ; Patrimoines ; Paris : Cerf 2018) 127–201.
- Biemmi, E. – Fossion, A. (dir.), *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce. Actes du congrès de l'Équipe Européenne de Catéchèse. Lisbonne, du 28 mai au 2 juin 2008* (Pédagogie catéchétique 24 ; Bruxelles : Lumen Vitae 2009).
- Biemmi, E., *La seconde annonce. La grâce de recommencer* (Pédagogie catéchétique 29 ; Bruxelles : Lumen Vitae 2013).
- Catéchisme de l'Église catholique* (Paris : Mame – Plon 1992).
- Commission Épiscopale de Liturgie, *Pastorale sacramentelle. Points de repères. Commentaires et guide de travail. I. Les sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage* (Liturgie 7 ; Paris : Cerf 1996).
- Conférence des Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. III. Lettre aux catholiques de France* (Paris : Cerf 1996).
- Conférence des Évêques de France, *Promesse d'amour* (Paris : Droguet & Ardant – Edifa 2005).
- François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium [La joie de l'Évangile]* (2013) (= EG).
- François, Exhortation apostolique *Amoris laetitia* (2016 ; avec son édition présentée et annotée sous la direction du Service national Famille et Société – Conférence des évêques de France – et de la Faculté de théologie du Centre Sèvres, avec un guide de lecture et des témoignages [Paris – Namur : Fidélité – Lessius 2016]) (= AL).
- Himbaza, I. – Moser, F. – Amherdt, F.-X., *Mariage et bénédiction. Apports bibliques et débats en Église* (Patrimoines ; Paris : Cerf 2018).
- Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981) (= FC).
- Jean-Paul II, *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps* (Paris : Cerf 2004).
- Jean-Paul II, *La théologie du corps* (Théologies ; Paris : Cerf 2014).
- Join-Lambert, A. – Routhier, G., *Faire nôtre l'exhortation Amoris laetitia* (Montréal – Paris : Médiaspaul 2021).
- Rituel romain de la célébration du mariage* (Nouvelle édition ; Paris : Desclée – Mame 2006) (= Rituel).
- Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (France), *Le sacrement de mariage. Guide pastoral du nouveau rituel* (Guides Célébrer ; Paris : Cerf 2006).

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Natchnienie, prawda i zbawienie w ujęciu Henryka Witczyka

Henryk Witczyk's Approach to Inspiration, Truth and Salvation

Henryk Witczyk, *Natchnienie. Prawda. Zbawienie* (Poznań: Pallottinum 2020). Ss. 425. 57,50 PLN. ISBN 978-83-7014-883-6 (oprawa twarda)

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI 

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, zatwardnicki@gmail.com

Streszczenie: W artykule dokonano prezentacji oraz krytycznej oceny treści monografii Henryka Witczyka *Natchnienie. Prawda. Zbawienie*. W pierwszej części artykułu przedstawiono zagadnienie natchnienia, prawdy oraz zbawienia w ujęciu autora książki. Za dokumentem *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) rozpatruje on pojęcie natchnienia w ramach objawienia Bożego na tle różnego sposobu pochodzenia ksiąg biblijnych od Boga. Wspólnym mianownikiem genezy świętych pism okazuje się wiara hagiografa w Boga. Witczyk wskazuje następnie, że w Nowym Testamencie księgi są natchnione za pośrednictwem Słowa Wcielonego, podkreśla aktywność Ducha Świętego w autorach natchnionych oraz w natchnionym tekście – księgi Pisma są zarazem natchnione, jak i inspirujące. Prawdę Pisma Świętego autor łączy z faktem natchnienia – tylko słowo od Boga może mówić o Bogu. Witczyk ukazuje oryginalny charakter prawdy Pisma Świętego i za dokumentem PKB wymienia najważniejsze jej cechy. Dokonuje również przekonującej apologii wiarygodności naocznych świadków kluczowych wydarzeń historii zbawienia oraz ich oralnego świadectwa. Biblista analizuje następnie związek między objawieniem Boga a zbawieniem człowieka. Poświęca uwagę przede wszystkim soteriologii Księgi Apokalipsy. Realizacja zamiaru ukazania organicznego związku między natchnieniem, prawdą i zbawieniem wydaje się nie do końca udana. W drugiej części recenzji wyrażone zostały pewne uwagi krytyczne, które nie deprecjonują jednak wagi monografii.

Słowa kluczowe: natchnienie biblijne, prawda Pisma Świętego, zbawienie, objawienie Boże, Henryk Witczyk, Papieska Komisja Biblijna

Abstract: The review summarises and critically assesses the contents of Henryk Witczyk's monograph *Inspiration. Truth. Salvation*. The first part of the review examines the essential concepts of inspiration, truth, and salvation from that author's point of view. Following the lead of the Pontifical Biblical Commission (PBC) and its document *Inspiration and Truth of the Holy Scriptures*, Witczyk considers the notion of inspiration as part of the revelation of God, against the backdrop of various origins of biblical books that are, however, all God-given. The faith of hagiographers turns out to be a common denominator for the genesis of sacred scriptures. Witczyk points out that the books of the New Testament are inspired by the Incarnate Word, and he emphasises the Holy Spirit's activity in both the inspired authors and the inspired texts, i.e. that the books of Scripture are both inspired and inspiring. The author links the truth of the Holy Scriptures with the fact of inspiration, for only the word from God can speak about God. Further, Witczyk shows the original character of the truth of the Bible and lists its most important features according to the PBC. He also provides a persuasive apology of the credibility of the eyewitnesses of key events in the history of salvation, as well as the credibility of their oral testimony. The biblicist then analyses the connection between the revelation of God and the salvation of a man. Here, he focuses on the soteriology of the Book of Revelation. In the end, however, Witczyk does not seem to have fully carried out the intention of pointing out the organic connection between inspiration, truth, and salvation.

The second part of the present article contains some critical observations by the reviewer, however, these in no way detract from the significance of Witczyk's work.

Keywords: biblical inspiration, truth of the Holy Scriptures, salvation, revelation of God, Henryk Witczyk, Pontifical Biblical Commission

„Badań nad natchnieniem Pisma świętego w ostatnich czterdziestu latach w zasadzie nie podejmowano” (s. 29) – pisze autor recenzowanej monografii. Polska literatura poświęcona natchnieniu jest skąpa i w większości fragmentarycznie ujmuje zagadnienie¹, niewiele lepiej sprawy się mają, gdy idzie o angielskojęzyczne publikacje². Oczekiwanie Benedykta XVI na pogłębione badania rzeczywistości natchnienia i prawdy, jako podstawowych dla hermeneutyki biblijnej, pozostaje wciąż niespełnione³. Już samo to każe przyjąć publikację Henryka Witczyka z otwartymi (do czytania) rękami.

1. Omówienie struktury i treści

Ponieważ szacownego biblisty i założyciela *Verbum Vitae* nie trzeba przedstawiać, przechodzę od razu do omówienia jego, zasługującego na wnikliwe odczytanie, dzieła, na które składają się: trzystronicowy wstęp, licząca trzy rozdziały część pierwsza – dotycząca natchnienia, dwurozdziałowa część druga – poświęcona prawdzie, i trzy rozdziały części trzeciej, w której autor zajął się kwestią zbawienia. Każdą z różniących się objętościowo części (odpowiednio: 81, 95 i aż 184 stron) rozpoczyna skondensowane jednostronicowe wprowadzenie. Zgrabnie napisane zakończenie wydaje się krótkie (nieco ponad 9 stron) jak na tę prawie czterystustronicową monografię. Dodano również angielskie tłumaczenie zakończenia, a całość zwieńczono okazałą (prawie 27 stron) bibliografią, zaprezentowaną w porządku alfabetycznym, bez podziału. Autorowi udało się również nie wprowadzać żadnych skrótów do pracy. Publikacja powstała w ramach finansowania z programu MNiSW, dzięki czemu

1 Por. np.: Muszyński, „Charyzmat natchnienia”, 17–68; Wróbel – Szymik – Napora, *Natchnienie*; Szymik, „Słowo i Duch”, 215–230; Szymik, „Natchnienie”, 605–613; Leks, *Słowo Twoje*; Kasprzak, „Teologia natchnienia”, 93–129; Szłaga, „Tomasza z Akwinu koncepcja”, 109–119; Zatwardnicki, *Księgi natchnione*.

2 Na uwagę zasługują: O’Collins, *Inspiration* (na s. V australijski teolog twierdzi, że uczeni od dekad marginalizują kwestię natchnienia); Farkasfalvy, *Inspiration* (na s. 5 stwierdza, że natchnienie w posoborowej literaturze zostało niemal przemilczane); Webster, *Holy Scripture* (pisane z pozycji teologii reformowanej; natchnienie jest włączone przez uczonego w szerszą służbę objawienia); Levering, *Engaging* (jeden z rozdziałów został poświęcony natchnieniu). Ostatni z wymienionych prezentuje także ogólnościową debatę dotyczącą natchnienia (Levering, *The Inspiration*, 281–314).

3 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 19. Por. Przyślak, „Via biblica”, 21.

można było pokusić się o wydanie w twardej okładce; z pozycji wygodnego czytelnika dodam, że wolałbym, by ta pokusa została odparta.

1.1. Natchnienie

Podobnie jak Papieska Komisja Biblijna (= PKB) w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, tak i Witczyk umieszcza pojęcie natchnienia „wewnątrz osobowego procesu komunikacji między Bogiem i ludźmi, wewnątrz dzieła Objawienia” (s. 18)⁴. Mimo że kościelne nauczanie rozróżnia Objawienie od natchnienia, to księgi biblijne mówią ascetycznie o natchnieniu ludzkiego autora, a objawienie i natchnienie jest w nich widziane jako jeden proces (s. 33–34, 44; *NPP* 7). Dlatego w recenzowanej rozprawie korzysta się z badań PKB nad więzią autorów natchnionych z Bogiem (fenomenologia relacji Bóg – autor ludzki; s. 33, 44; *NPP* 6), by na podstawie różnego sposobu pochodzenia ksiąg biblijnych od Boga powiedzieć coś o samym natchnieniu.

W rozdziale pierwszym autor prezentuje zarys pojmowania natchnienia (od dyktanda do komunikacji osobowej i coraz większego uwzględnienia roli hagiografów). W skrótowym omówieniu publikacji dotyczących natchnienia Witczyk jedynie wymienia zagraniczne nazwiska (wyjątkiem jest pozycja Luisa Alonso Schökela), za to charakteryzuje ograniczony lokalnie wkład polskich uczonych (Henryk Muszyński, Paweł Leks, Tomasz Jelonek). Kryteria naukowości zostają spełnione, a jednak czytelnik odnosi wrażenie, że dowiedział się niewiele ponad to, że autor odnotował to, co zgodnie z naukowym rzemiosłem należało odnotować. Następnie Witczyk zajmuje się różnymi modelami komunikacji Boga z ludzkimi autorami (Pięcioksiąg, księgi prorockie i historyczne). Jako istotne jawią się zwłaszcza Księga Psalmów i księgi sapiencjalne, ponieważ w nich wierzący wypowiadają swoje przesłanie. Rodzi się więc pytanie, w jaki sposób ich ludzkie słowo miałyby być słowem Bożym.

Czytelnikowi autor proponuje następującą typologię natchnienia: prawnicze, prorockie, modlitewne (Księga Psalmów), medytacyjne (księgi sapiencjalne) oraz chrystologiczne (dopełnione modelem pneumatologicznym). Wspólnym mianownikiem różnych modeli pochodzenia tekstu od Boga „jest osobista wiara w Boga hagiografa oraz posłuszeństwo różnym formom objawienia Bożego” (s. 40; *NPP* 10). Z kolei nowotestamentowe księgi są „natchnione za pośrednictwem Jednorodzonego Syna Bożego, który stał się człowiekiem” (s. 38–39)⁵. Kluczowa okazuje się relacja z Nim (bezpośrednia lub pośrednia – *casus* np. ewangelisty Łukasza), bo w jej ramach Bóg komunikuje się przez swojego Ducha.

⁴ Por. tytuł jednego z nagłówków: „Natchnienie Pisma świętego jako proces wpisany w dzieło Objawienia” (s. 32).

⁵ Por. s. 44: „W Starym Testamencie ta komunikacja z Bogiem przeżywana jest na różne sposoby. W Nowym Testamencie jest ona zawsze zapośredniczona przez Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa [...]”.

W rozdziale drugim Witczyk ukazuje model komunikacji między Bogiem a autorami Psalmów. Mając źródło w przeżyciach człowieka modlitwy są słowem Boga ze względu na to, że ich orędzie „jest zapośredniczone przez inne formy komunikacji Boga z Jego ludem” (s. 47). Biblista ogranicza się do omówienia trzech rodzajów więzi psalmisty ze Stwórcą: doświadczenie działania Boga w życiu; Jego głos w stworzeniu; dzieła Jahwe w historii ludu Przymierza.

W rozdziale trzecim przedmiotem zainteresowania autora staje się aktywność Ducha Świętego tak w hagiografii, jak i w natchnionym tekście. Komunikowane przez apostołów i „sługi Słowa” świadectwa są słowami niosącymi Ducha, bo znajdują swoje źródło w więzi między Bogiem Ojcem a Jezusem-Synem; synowskie objawienie zostaje przekazane ludziom dzięki Duchowi-Parakletowi, przypominającemu słowa i czyny Jezusa i uczącemu ich znaczenia (prowadzenie do pełni prawdy – zgodnie z obietnicą z J 16,13)⁶.

Więcej uwagi poświęca autor Apokalipsie, w której daje się uchwycić proces „od objawienia do natchnienia”. Gdy Jan otrzymuje objawienie Chrystusa, dokonuje się wtedy szczególna interwencja Ducha Świętego, przemieniającego Jana i obdarzającego go nową relacją z Jezusem, co z kolei prowadzi do głębszego poznania Pana, a wraz z tym również dziejów Kościoła i świata⁷. Ale potem otrzymane przez Jana słowo musi jeszcze przejść na poziom komunikacji ludzkiej, a to wymaga trudu przetworzenia i opracowania angażującego wszystkie zdolności wizjonera (s. 90; *NPP* 47).

W rozdziałach pierwszym i trzecim podkreśla się, że księgi Pisma Świętego są zarazem natchnione i inspirujące (*inspirati e ispiranti*) (s. 41; *NPP* 21)⁸. Tekst biblijny, jako natchniony, niesie w sobie tajemniczą obecność Chrystusa i Ducha i staje się inspirujący (*inspirato e ispirante*) (s. 94; *NPP* 49)⁹. Według redaktora honorowego *Verbum Vitae* słowa natchnione – dowiemy się o tym w rozdziale czwartym – są nosicielami Chrystusa i pełnią w wierzącym rolę duchowego kodu genetycznego, przemieniając go w nowe stworzenie (s. 149; *NPP* 100). Raz jeszcze zostanie to podkreślone w zakończeniu (s. 382–383).

⁶ Na kwestię pamięci Kościoła w genezie świętych pism (zwł. Janowej Ewangelii) zwracał uwagę Joseph Ratzinger (*Jezus z Nazaretu*, 285, 292–294; *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 164, 204). Zob. także Kluska, „Duch Paraklet”.

⁷ Dla mnie jako dogmatyka interesujące są te fragmenty, w których Witczyk ukazuje związek tego, co stało się udziałem wizjonera, oraz związek samego wizjonera, ze sprawowaną w oddaleniu (Efez) liturgią – por. s. 82–83, 85–86, 92–93.

⁸ W swojej książce poświęconej natchnieniu Gerald O’Collins jeszcze bardziej dowartościowuje tę właściwość ksiąg natchnionych; teolog czyni efekt natchnienia materiałem do teologicznych badań nad samym natchnieniem, gdyż, jak zauważa, spowita tajemnicą przyczynowość natchnionych pism odsłania się w historii ich inspirującego wpływu (*Inspirationsgeschichte*) jako skutku natchnienia. Natchnione przez Ducha pisma stanowią trwałe źródło Jego działania – por. O’Collins, *Inspiration*, VII–IX, 24, 61, 128–129, 195–196; O’Collins, *Revelation*, 152–153.

⁹ Telford Work (*Living and Active*, 121–122) zaproponował termin „słowo ukrzyżowanej chwały” na określenie unizonego, a zarazem w Duchu Świętym pełnego mocy słowa Bożego, wyrażonego w ludzkim słowie.

1.2. Prawda

W rozdziale czwartym omówiono prawdę Pisma Świętego jako ściśle złączoną z faktem natchnienia; tylko słowo pochodzące od Boga może mówić o Bogu – wybrzmiewa jedno z głównych przekonań kierujących badaniami PKB (s. 199; *NPP* 3). Witczyk krótko charakteryzuje klasyczne i współczesne definicje prawdy (ogranicza je do korespondencyjnej teorii prawdy, prawdy jako odsłonięcia się bytu, koherencyjnej teorii prawdy oraz konsensualnej teorii prawdy), aby na tym tle ukazać oryginalny charakter prawdy Pisma Świętego.

Pojęcie prawdy (hebr. *emet*, gr. *aletheia*) w pismach natchnionych w pierwszym rzędzie oznacza „niezmienną wierność Boga względem Przymierza”, a nie „właściwość Boga samego w sobie”. „Bóg prawdy” czy „Bóg czyniący prawdę” to Jahwe, który objawiał się Izraelowi jako miłosierny, łaskawy i wierny (Wj 34,6). W późniejszych pismach ST doszedł do tego wymiar objawionych treści i reguł życia. Wraz z tłumaczeniem LXX (*emet* → *aletheia*) nastąpiło wzajemne oddziaływanie obu wymiarów. Nie można przeciwstawiać wierności (semickie rozumienie prawdy) – rozumowemu poznawaniu objawienia (greckie pojęcie prawdy). W Chrystusie objawia się wierność Boga, ale również tajemnica Boga i Jego stosunku do stworzenia (s. 104–105, 114–115, 123).

Autor daje również zarys różnych teologicznych pojęć prawdy: przedsoborowe (prawda o zbawieniu, prawda w ostatecznym tekście Biblii jako jednej księgi, rozróżnienie prawdy semickiej i greckiej), soborowe i posoborowe (prawda jako objawienie osoby i nauki Boga, prawda związana z przeżyciami, prawda jako skuteczne oddziaływanie¹⁰, prawda jako samo-objawianie się bytu, prawda jako objawienie dokonujących się w symbolach).

Najwięcej uwagi polski biblista poświęca pojmowaniu prawdy zaproponowanemu przez PKB. Do najważniejszych cech biblijnej prawdy zalicza on: pochodzi od Boga; treścią prawdy Pisma Świętego jest sam Bóg, objawiony najpełniej w Osobie Chrystusa (prawda ma „wymiar trynitarny, lecz zasadniczo chrystologiczny i pneumatologiczny” – s. 137); prawda dotyczy człowieka i jego zbawienia („Bóg i człowiek powołany do zbawienia – to dwa człony jednej prawdy” – s. 129–130¹¹); pragmatyczny, a nawet performatywny charakter prawdy; polifoniczność składająca się na jedną

¹⁰ Witczyk nawiązuje tutaj do tzw. *speech act theory* z kluczową dla niej pozycją: Austin, *How to Do Things with Words*. Szkoda, że polski uczonej nie zatrzymuje się przy teorii aktów mowy, która ma potencjał do zasilenia teologii słowa i natchnienia, i – konsekwentnie – prawdy biblijnej. W tym temacie na uznanie zasługuje publikacja protestanckiego filozofa Nicholasa Wolterstorffa *Divine Discourse* (zwł. rozdział 3: „The Many Modes of Discourse” [38–57] oraz rozdziały 11 i 12 dotyczące interpretacji dyskursów boskiego i ludzkiego [183–222]), wykorzystana następnie w monografii katolickiego teologa Matsa Wahlberga (*Revelation as Testimony*, 110–123).

¹¹ Podobne myśli na s. 197–198 oraz 220; por. *NPP* 87.

prawdę; przekaz prawdy w formie historycznej; dostępność całej prawdy w całym Piśmie Świętym; stopniowe odsłanianie prawdy w ST i jej pełnia w NT.

Za najbardziej interesujący uznaje rozdział piąty, dotyczący wiarygodności naocznych świadków Jezusa Chrystusa. Skorzystają z niego nie tylko bibliści, ale i teologowie, zwłaszcza fundamentalni¹². Autor prezentuje udaną syntezę nowszych badań¹³ w zakresie genezy Ewangelii, podważających dotychczasową teorię tzw. dokumentów źródłowych (nareszcie krytyka tzw. źródła *Quelle*). Oralny charakter pierwotnej tradycji o Jezusie, której istnienie przekonująco zostaje wykazane, oddziałuje na rozumienie prawdy historycznej Ewangelii. Okazuje się, że jej początek znajduje się w słowach i czynach Jezusa historii, które wywarły wpływ na słuchaczy i naocznych świadków, którzy następnie złożyli świadectwo.

Markowa Ewangelia jest pisemną ekspozycją jednej wersji tradycji o Jezusie, którą Mateusz i Łukasz modyfikują na podstawie paralelnych wersji tradycji. Oralne przekazy tradycji o dziełach i słowach Jezusa historycznego nie przestały istnieć po spisaniu Ewangelii synoptycznych i podlegały modyfikacji oraz aplikacji do sytuacji wspólnot, a nawet oddziaływały na proces przepisywania spisanych tekstów ewangelicznych¹⁴. Witczyk ukazuje, że w procesie oralnego przekazu tradycji o Jezusie zasadniczą rolę odgrywali naoczni świadkowie oraz Kościół w Jerozolimie. Biblista dokonuje również czegoś, co można by nazwać apologią funkcji apostoła Piotra – jako świadka, nauczyciela, autoryzatora i „współ-autora” Ewangelii Markowej¹⁵, która wpłynęła z kolei na pozostałe Ewangelie synoptyczne.

1.3. Zbawienie

Związek między objawieniem Boga a zbawieniem człowieka analizuje Witczyk w rozdziale szóstym na podstawie Ewangelii według św. Mateusza i według św. Jana. Jezus w ujęciu synoptyka jawi się w swoim posłuszeństwie jako antytyp Izraela, Emmanuel, w którego Osobie „streszcza się całe objawienie ST-u dotyczące Boga i Jego obecności” (s. 206), oraz zbawiciel wyzwalający od największej biedy: grzechu i śmierci. W czwartej Ewangelii prawda o Bogu i zbawieniu wybrzmiewa najmocniej: „Bóg w imię swej miłości do ludzi posyła na świat Syna, aby zbawił ludzi i właśnie poprzez to posłanie Bóg pozwala poznać siebie samego, swoją relację z Synem i swoją miłość do świata” (s. 220).

¹² Warto np. porównać kryteria wiarygodności Ewangelii oraz charakterystyczne dla Jezusa ziemskiego zwroty i tytuły samo-prezentacyjne, podane w klasycznej już pozycji Henryka Seweryniaka, nestora teologii fundamentalnej w Polsce (*Teologia fundamentalna*, 299–305, 321–331, 349–357), z tym, co pisze Witczyk na s. 153–163.

¹³ Na szczególną uwagę zasługują tutaj James D.G. Dunn, Richard Bauckham oraz Werner H. Kelber.

¹⁴ W związku z tym podział na trzy okresy tworzenia Ewangelii, wymienione w dokumencie PKB *Sancta Mater Ecclesia*, wymagałby pewnego dopowiedzenia.

¹⁵ Witczyk bazuje tutaj na badaniach Paula Barnetta.

Witczyk poświęca sporo uwagi kwestii przyjęcia zbawienia (życia wiecznego) przez wiarę, „czyli poznanie, które w języku Biblii oznacza głęboką, osobową więź, wręcz zanurzenie wierzącego w przestrzeni Osoby i działania Jezusa [...]” (s. 230). Udzielanie zbawczego daru autor wyjaśnia na podstawie samo-objawieniowych wypowiedzi Jezusa, posługującego się symbolami chleba życia, światłości świata, Dobrego Pasterza i bramy owiec, Drogi-Prawdy-Życia oraz krzewu winnego.

Biblista dokonuje również egzegezy modlitwy arcykapłańskiej, w której Jezus wyznaje, że poświęca samego siebie, aby Jego uczniowie byli uświęceni w prawdzie (J 17,17–19). Doskonale posłuszeństwo Jezusa objawia Jego synostwo Boże, a dla uczniów „jest źródłem i przyczyną sprawczą ich uświęcenia” (s. 254). Droga naśladowców Chrystusa „do udziału w Chwale Jezusa u Ojca prowadzi przez udział w Jego Ofierze” (s. 384) – podsumowuje autor w zakończeniu.

Analizując kwestię zbawienia, Witczyk bada soteriologię Księgi Apokalipsy, rozbijając ją na dwa procesy: najpierw uwaga zostaje zwrócona na rolę odgrywaną przez wierzących w Chrystusa, a stawiających czoła wrogom zbawienia (rozdział siódmy), potem ukazani zostają Bóg i Chrystus jako protagoniści zbawienia, dokonujący sądu i wprowadzający do Nowego Jeruzalem (rozdział ósmy).

W rozdziale siódmym uczony prezentuje stanowiące tło dla apokaliptycznej wizji Imperium Rzymskie, będące nie tylko rzeczywistością historyczną, ale również „symbolem wszystkich następnych systemów, w których miejsce Boga zajmuje człowiek [...] stawiający się w roli boga” (s. 269¹⁶). Autor Apokalipsy odsłania, że za siłami religijnymi i politycznymi Imperium stoi znacznie poważniejszy i nieskończenie bardziej niebezpieczny wróg – „starodawny Wąż» i Kusiciel” (s. 297). Kolejno Witczyk analizuje treści dotyczące wrogów zbawienia, ukazanych w symbolach: Smoka, pierwszej Bestii wynurzającej się z morza i drugiej Bestii wychodzącej z ziemi i organizującej kult (oddawany określeniem proskrynezy!) pierwszej Bestii. Wstrząsające są opisy Smoka – parodiującego działanie Ojca dającego władzę i moc Synowi – oraz pierwszej Bestii, śmiertelnie zranionej i uleczonej – jako karykatury ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Syna.

Adresat otrzymuje przesłanie: „Trzeba wybierać tylko między tym dwojgiem: «stojącym Barankiem jakby zabitym» – a Bestią «jakby śmiertelnie zranioną, a rana jej śmiertelna została uleczona»” (s. 288). Mimo że demoniczne postaci mogą odbierać życie doczesne czy prowadzić do odstępstwa od wiary, to jednak „anty-boski projekt Smoka już jest radykalnie skazany na niepowodzenie [...] wobec potęgi duchowej ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa – Baranka oraz wiernych Mu chrześcijan” (s. 297–298).

W ostatnim rozdziale Witczyk przywołuje obrazy i symbole ukazujące bogactwo tajemnicy chwalebnej przyszłości: „wykorzystując najnowsze osiągnięcia egzegezy naukowej w zakresie badań nad orędziem Księgi Apokalipsy można głębiej wnikać

¹⁶ Por. także s. 286 oraz s. 293–294 (dotyczące drugiej Bestii).

w tajemnicę Nieba” (s. 317). Zanim jednak odsłonięty zostanie „rąbek tajemnicy”, zaprezentowane zostaną najpierw dzieje ludzi i świata w czasie od zmartwychwstania Chrystusa aż do paruzji. Kolejno składają się na nie: wkroczenie Boga w historię świata; powrót zwycięskiego Chrystusa, by walczyć i zwyciężyć; obezwładnienie królów ziemskich, Fałszywego Proroka i Bestii z jej wyznawcami; związanie Smoka; zapoczątkowanie tysiącletniego królestwa Mesjasza¹⁷; eliminacja szatana i jego sług; sąd nad umarłymi.

Ostatnia księga biblijna odsłania istotne cechy nieba w trzech wizjach, które biblista poddaje analizie egzegetyczno-teologicznej: „nowego nieba i nowej ziemi” („nowe” niebo jest niebem „zmodyfikowanym” przez to, że egzystuje w nim Chrystus w chwalebnym człowieczeństwie; z kolei „nowa” ziemia oznacza ziemię przenikniętą obecnością Zmartwychwstałego); „nowego Jeruzalem” jako świętego miasta napełnionego chwałą Boga i Baranka („Zmartwychwstały Chrystus jest tą nową, wielką duchowo-cieleśną Przestrzenią, w której ludzie wchodzi w żywą i osobową komunie” – s. 361); niebieskiej świątyni, w której trwa nieustanna liturgia uwielbienia i oglądania Boga.

Interpretacja Księgi Apokalipsy ukazuje zbawienie jako: dar Boga; wyzwolenie od demonicznego zła i wejście w Boży świat; zanurzenie w obecności Boga i Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu; realizację przymierza Boga z ludźmi; dzieło re-kreacji lub nowego stworzenia; komunie personalną Oblubienicy z Oblubieńcem.

2. Ocena i uwagi krytyczne

Pozwolę sobie teraz wyrazić kilka wątpliwości oraz zgłosić pewne uwagi krytyczne odnośnie do publikacji tak wysokiej próby. Czynię to w przekonaniu, że nie panuje już zasada krytykowana przez Josepha Ratzingera w jego słynnym wystąpieniu wygłoszonym w Nowym Jorku w 1988 roku: „rozstrzygnięcia egzegety mogą kwestionować tylko egzegeci – taka jest praktyczna reguła, którą się na ogół zakłada, jako po prostu zrozumiałą samą przez się i obowiązującą”¹⁸.

Już we wstępie autor przywołuje jeden z dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej, prezentujący „nowy model natchnienia”, odsłaniający „nowe aspekty tego

¹⁷ Ze względu na liczne kontrowersje, jakie temat tysiącletniego Królestwa wzbudza wśród chrześcijan, zwłaszcza amerykańskich, szkoda, że akurat ten punkt nie został bardziej rozwinięty. Z polskich pozycji można tu wymienić: Napiwodzki, *Bliżej, niż się wydaje*; Skibiński, „Miejsce i rola Apokalipsy”, 40–53. Warto dopowiedzieć, że Kościół katolicki odrzuca millenaryzm jako złagodzoną formę oczekiwania na wypełnienie się w historii tej nadziei, która może urzeczywistnić się jedynie przez eschatologiczny sąd (por. KKK 676).

¹⁸ Ratzinger, „Kontrowersje”, 98.

charyzmatu” (s. 13)¹⁹. W dużej mierze zalety i wady publikacji polskiego biblisty będą powtórzeniem tego, co można powiedzieć o samym opracowaniu *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*. Dzieło Witczyka jest często komentarzem do opracowania PKB²⁰ lub jego rozwinięciem²¹, w innych miejscach zaś, jak się wydaje, może stanowić zmodyfikowaną wersję opracowań, które tłumacz polskiego wydania *NPP* przygotował jako bazę dla trwających pięć lat prac komisji nad dokumentem. Szkoda, że wieloletni członek PKB nie „zdradza” żadnych tajemnic „od kuchni”. Uderzająca jest lojalność Witczyka względem dokumentu *NPP*, który przyjmuje bez jednego słowa krytyki. Z kolei całe partie materiału (zwłaszcza w części trzeciej) znaczone są raczej marginalnymi odwołaniami do *NPP* (rodzynki w autorskim cieście) – suponuję, że były pisane w innym celu, a następnie przeredagowane, by uzupełnić dwie pierwsze części; uważam ten zabieg za nie do końca udany. W finale rozdziału siódmego znalazły się niespodziewane odwołania do innego dokumentu PKB, zatytułowanego *Biblia a moralność*²², notabene nieuwzględnionego w bibliografii.

Zwrócił moją uwagę niecałkowicie równy styl, momentami gęsto-egzegetyczny i ciężkostrawny dla wszystkich poza biblistami, w innych partiach (o dziwo np. w omówieniu niełatwej Apokalipsy) lżejszy i przemawiający do śmiertelników-dogmatyków. Z kolei większa objętość teologiczno-egzegetycznej analizy ostatniej księgi Biblii chrześcijańskiej sprawia, że autor nie ustrzegł się powtórzeń (np. przykład o proskinezie względem Bestii – s. 306 i 323).

We wstępie autor pisze, że tytuł jego monografii „wyraźnie wskazuje na Jezusa Chrystusa jako pośrednika Objawienia Bożego gwarantującego natchnienie Pism ST i NT [...]”, jak i na osobową Prawdę i Zbawiciela (s. 13). Jednak tego dowiadujemy się dopiero z treści książki, a nie z samego tytułu. W zakończeniu Witczyk podkreśla, że „istnieje głęboka i nierozzerwalna więź między natchnieniem Pisma świętego, objawioną w nim Prawdą o Bogu i zbawieniem ludzi”. Jeśli jednak ta „swoista triada ma charakter przyczynowy i organiczny” (s. 379), to zwłaszcza część trzecia publikacji, jak się mi wydaje, ani nie wynika treściowo z poprzednich, ani nie tworzy

¹⁹ Nie przecząc pewnemu *novum*, trzeba jednak dopowiedzieć, że zarówno w metodologii (możliwie szerokie uwzględnienie świadectw biblijnych), jak i w ujęciu natchnienia (elastyczność, analogiczność) opracowanie PKB nie odbiega nazbyt daleko od idei przyświecających hiszpańskiemu bibliście L. Alonso Schökelowi w jego klasycznej już monografii *Słowo natchnione*. Por. np. *ibidem*, 65: „Byłoby rzeczą niebezpieczną wytworzyć sobie dokładne i zdefiniowane pojęcie natchnienia, bez konsultacji tekstów natchnionych: ryzykowalibyśmy pozostawienie poza naszą wspólną konstrukcją niektórych Ksiąg natchnionych. Nasza koncepcja natchnienia musi być obszerna, aby móc pomieścić wszystkie konkretne przypadki dzieł natchnionych, bowiem nie do nas należy wytyczanie granic Duchowi Świętemu”.

²⁰ Por. np. s. 137: „Podsumowując tę generalną prezentację prawdy Pisma świętego w ujęciu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej [...]” – co mogłoby sugerować, że część monografii miała być nie więcej niż omówieniem.

²¹ Sam autor zresztą zachęca, by jego pozycję czytać, mając „pod ręką cały tekst dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej [...]” (s. 14).

²² Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*.

z nimi organicznej całości; owszem, jest to po prostu odrębna analiza egzegetyczna w temacie zbawienia, a nie ukazanie sposobu, w jaki księgi natchnione (część pierwsza), zawierające prawdę (część druga), niosą zbawienie.

Przede wszystkim brakuje krytyki lub przynajmniej wskazania limitacji *modus vivendi* przyjętego przez PKB i przejętego przez Witczyka. We wstępie do *NPP* ówczesny przewodniczący komisji przyznał, że opracowanie „nie przedstawia całej doktryny na temat natchnienia i prawdy Pisma świętego”. A także, że wnioski zostają przedstawione „specjalistom w zakresie innych dyscyplin teologicznych, aby mogły być dopełnione i pogłębione z ich punktu widzenia”²³. Rodzą się zatem pytania o to, gdzie szukać pozostałej „części” doktryny o natchnieniu i prawdzie, a także, czy nie można by przyjąć odmiennego algorytmu pracy, a jeśli tak, to na czym miałyby on polegać.

Niewspółmiernie duży akcent położony na Apokalipsę nie jest – moim zdaniem – uzasadniony tezą, że w niej odsłania się w sposób szczególny fenomen natchnienia, już prędzej natchnienie otrzymane przez wizjonera jest szczególnego rodzaju. Raczej trudno przypuszczać, by inni hagiografowie w podobny sposób byli obdarzeni specjalnym charyzmatem, jeśli nie mamy zaprzeczyć bogatej fenomenologii, która stała się podstawą badań Witczyka i PKB.

Razi niesprawiedliwe zestawienie teologów protestanckich z pierwszego okresu po reformacji, utożsamiających hagiografów z sekretarzami Ducha, z bardziej rozwiniętymi ujęciami dwudziestowiecznych teologów katolickich (s. 20–21). Jakby w teologii protestanckiej nic od szesnastego wieku się nie wydarzyło, a katolicycy teologowie w ciągu wieków wolni byli od tej samej pokusy, i w końcu, jakby wkład Soboru Watykańskiego II był możliwy bez wcześniejszych kontaktów ekumenicznych oraz dialogu z wiodącą myślą protestancką. W ubogiej charakterystyce wypowiedzi soborowych dotyczących natchnienia²⁴ Witczyk nie odnotował, ku mojemu żalowi, wkładu myśli Ratzingera (za to kilka razy odwołał się do Karla Rahnera²⁵). Autor monografii pisze również o tym, że po soborze zdano sobie sprawę z potrzeby teologicznie pogłębionego ujęcia natchnienia biblijnego (s. 21), jednak na stronie 32 (przypis 29) twierdzi, że już nauczanie soborowe inspirowane jest przedsoborową dyskusją teologiczną; i choć uczony odsyła do książki Pawła Borto²⁶, to jednak nie przybliży wkładu Yvesa Congara i Henri de Lubaca.

²³ Müller, „Przedmowa”, 7.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 11.

²⁵ Odniesienia do niemieckiego jezuitę zwykle dotyczą kwestii eklezjalnego kontekstu natchnienia – por. s. 22, 90, 126. Niemniej jednak sam Witczyk (za PKB) uznaje, że charyzmat natchnienia miał jednak charakter przede wszystkim osobowy – s. 91.

²⁶ Por. Borto, *Tradycja i objawienie*.

Na stronie 25 za *Słowem natchnionym* Henryka Muszyńskiego powtarza Witczyk tezę o sakramentalnym charakterze słowa Bożego²⁷, ale ani jej nie rozwija, ani nie dokonuje krytycznego pogłębienia – wszak tak odważne stwierdzenia implikują konieczność dalszej refleksji. Czy słowo samo w sobie miałyby być sakramentem „obok” sakramentów, czy może dopiero w związku z sakramentem?²⁸ Nie do końca jasne jest również, co autor miał na myśli przeciwstawiając Ewangelię rytuałowi: „To ona w pierwszym rzędzie – a nie rytuały – otwiera przed człowiekiem Jezusową relację synowskiej więzi z Ojcem [...]” (s. 256).

Jeśli natchnienie zostaje utożsamione przez PKB i Witczyka z różnym pochodzeniem ksiąg od Boga (ze względu na różny związek autorów natchnionych z Bogiem), to czy w ogóle pojęcie natchnienia jeszcze coś znaczy, skoro można nim objąć tak szeroki zakres? I jak wyjaśnić różnicę między księgami natchnionymi a inną literaturą religijną, skoro również autorzy pozabiblijni trwali w relacji z Bogiem? Chrześcijanin potrafi modlić się słowami ludzkimi, podobnie jak psalmista, a przecież o jego modlitwie nie powiemy tego, co o psalmach, których „definitywny kształt [...] ostatecznie pochodzi od Boga” (s. 54). Co w takim razie decyduje, że daną księgę można uznać za słowo Boga?

Wydaje mi się, że polski członek PKB zakłada nieświadomie pewien model ewolucyjny, który sprawia, że prócz solidnie prowadzonej egzegezy, pojawić się musi również eisegeza. Dla przykładu: „[...] osobowa komunikacja między Bogiem a człowiekiem wraz z rozwojem historii zbawienia i umacnianiem się monoteistycznej wiary w Niego staje się stopniowo coraz szersza i głębsza, aż w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, osiągnie wymiar uniwersalny i najgłębszy” (s. 45)²⁹. Gdyby przyjąć ten optymistyczny punkt widzenia, nie potrzeba byłoby Krzyża. Wypełnienie się Starego Testamentu w Nowym nie odbywa się inaczej niż przy uwzględnieniu, że całe prawo, prorocy i psalmy mówią o Passze Chrystusa (por. Łk 24,26–27.44). Oznacza to ni mniej, ni więcej, że słowo Boże wypowiedzia się w Starym Przymierzu nie tylko bezpośrednio, ale i pośrednio, jako słowo nie w pełni przyjęte, a nieraz nawet na zasadzie negatywu, jako słowo Boże odrzucone czy wołające o Zbawiciela, i jako takie właśnie będące słowem Boga.

Sformułowanie „Cała prawda o Bogu w całym Piśmie świętym” (s. 133) nie jest do końca fortunate. Może sugerować po pierwsze, że prawdę da się „składać” z części, a części odsłaniają siłą rzeczy część prawdy (co nie zawsze jest prawdą, bo równie

²⁷ Por. także: Muszyński, „Charyzmat natchnienia”, 61. Uczony zasadnie twierdzi, że większość współczesnych teologów podziela pogląd o sakramentalnym wymiarze słowa Bożego. Z moich badań wynika, że do sakramentalnego charakteru słowa Bożego odwoływali się między innymi: Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Gerald O’Collins, Robert Sokolowski, Anthony Giambrone, Telford Work, Walter Kasper, Jerome Kodell, Paweł Leks.

²⁸ Por. moją próbę podjęcia tej kwestii: Zatwardnicki, „Obecność eucharystyczna”, 95–123.

²⁹ Czy rzeczywiście wolno mówić, jak czyni to Witczyk, o „idealnej harmonii i kontynuacji między ludem pierwszego i ludem nowego Przymierza” (s. 353)?

dobrze niecała prawda może prowadzić do błędnych wniosków; poza tym neguje się w takim razie hermeneutyczną ramę kanonu i wynikającą z niej potrzebę egzegezy kanonicznej, której stwierdzenie Witczyka zapewne miało *implicite* bronić); po drugie zaś, że dostęp do całej prawdy jest możliwy na podstawie samego Pisma. Jednak nie istnieje coś takiego jak katolickie *sola scriptura*. Ostatecznie „cała prawda” jest obecna jedynie w Chrystusie, i to Zmartwychwstałym, a zatem dostęp do niej otwiera się nie przez samo Pismo (tym bardziej interpretowane w danym momencie dziejowym), ale Pismo w całościście życia Kościoła i w całości historii wiary oraz w jej eschatologicznym napięciu³⁰.

Zabrakło mi wytłumaczenia, jak mają się do siebie proces eschatologicznego sądu Bożego (Apokalipsa) z nadal toczącymi się na ziemi dziejami. Na przykład na stronie 326 autor pisze, że przez wieki historii trwa walka dwóch wspólnot: Chrystusowej i demonicznego systemu, a zarazem pisze, że wrogowie zbawienia „zostali całkowicie pokonani i wyeliminowani z dalszego udziału w historii” (s. 326). Podobnie zresztą sprawa ma się ze związaniem Smoka: zbawczy sąd ma się dokonywać „nieustannie wewnątrz historii”, która jednak jest już „całkowicie pod wpływem zmartwychwstałego Pana” (s. 327). Wydaje się, że typowe dla „prorockiej” Apokalipsy mieszanie rzeczywistości ziemskiej z eschatologiczną domaga się wyjaśniającego rozróżnienia jednego od drugiego.

Zaskoczyło mnie, że w omówieniu Ewangelii Jana ze świecą trzeba szukać odniesień do Eucharystii, a apokaliptyczna Niewiasta obleczona w słońce nie wykazuje żadnego związku z Matką Chrystusa. Katolicki egzegeta skłania się ku wyłącznej interpretacji eklezjologicznej i konsekwentnie obstaje przy tym, że Niewiasta=Kościół (s. 270, 271, 273, 277, 278, 305, 324), z jednym wyjątkiem w przypisie, w którym omawia nie swoje wnioski egzegetyczne (s. 278)³¹. Czyżby Wniebowzięta (pół żartem) przeszła na emeryturę i (całkiem serio) nie odgrywała żadnej roli w dziejach zbawienia³², a walka z mocami ciemności rozpoczynała się nie od porodu Syna przez Niewiastę, lecz dopiero od zaistnienia Kościoła?

Niestety korektę monografii wykonano niechlujnie – aż wstyd, że finansowana z pieniędzy ministerialnych (a zatem podatników) pozycja zawiera takie mrowie uchybień. Tekst wprost roi się od literówek³³. Nie brak błędów interpunkcyjnych

³⁰ Zwracał na to uwagę Ratzinger (*Wiara w Piśmie i Tradycji*, 162–164).

³¹ Matka Chrystusa pojawia się za to w najmniej oczekiwanym momencie, gdy mowa o „bramie owiec” – por. s. 358. Witczyk ma w swoim dorobku przecież również artykuły poświęcone Matce Bożej (por. „Matka Jezusa”, 131–148; „Bóg Ojciec a Maryja”, 113–131).

³² Inaczej widzi to sam Kościół – por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 65–66, 68.

³³ Np.: jest „ilusyracją” zamiast „ilustracją” (s. 20), „pogodzenie” zamiast „pogodzenia” (s. 22), „Księgi Wyjście” zamiast „Księgi Wyjścia” (s. 35); niepotrzebne „ch” na końcu słowa „zobowiązujących” (s. 46); mamy „Efazie” zamiast „Efezie” (s. 83), „sam Konstytucja” (s. 115), „najpełniejuczestniczyli” (s. 120), „myli” gdy miało być „myśli” (s. 158), „czuli się upoważnienie” (s. 171), „aparata państwa” zamiast „aparatach państwa” (s. 196), „oralny przekaz tradycji [...] nie przestały istnieć” (s. 172), a „zanurzeni był wierzący” (s. 230), „znając właściwą drogą” (s. 232); na stronie 237 mowa o obrazie, który „wskazują”,

i edytorskich³⁴. Pan Michał Rowiński przepuścił jednak również większe błędy. Autorstwo encykliki *Providentissimus Deus* zostało przypisane Leonowi XII zamiast Leonowi XIII (s. 20); z Bauckhama zrobiono Bauckhauusa (s. 189), a na s. 173 czytelnik dowiadyuje się o istnieniu takich filozofów jak „Planon” oraz „Zeno”. Być może adresat zechce sięgnąć do złożonego z ponad dwóch tysięcy wersetów rozdziału Listu do Koryntian (por. s. 180 – Kor 11,2324) albo do J 8,344 (s. 353) czy Mk 96 (s. 186), lub do mającego ponad cztery setki wersetów Psalmu 18 (s. 363).

Błędy nie ominęły proroka (nazywa się on „Izajasza” – s. 315), a nawet samego Pana, którego imię brzmi „Jezusa” (s. 219, 239, 338; z kolei na s. 241 w dopełnieniu jest „Jezus”), ew. „Chrystusa” (s. 360). Sformułowanie na stronie 267 jest niezręczne – mówi się tam, że „nie może osiągnąć Niewiasty-Maryi i jej Dziecięcia”, i chodzi oczywiście o Smoka, choć poprzednie zdanie sugerowałoby, że o hagiografa. W zakończeniu mowa o tym, że zbawienia doświadcza się „wszystkimi «zmysłami»” (s. 386), co też nie jest najszczęśliwszym określeniem. Nie wiedzieć, jak to się stało, ale H. Witczyk w przypisie na s. 369 pisze, że niejaki „H. Witczyk konkluduje”.

Nieraz pojawia się nadmiar przypisów, np. na stronie 62 w ogóle nie ma treści głównej (czegoś takiego „ani oko nie widziało”!). W moim przekonaniu nie było potrzeby wprowadzania dodatkowych nagłówków, które zaburzają i tak już piramidalną strukturę (np. w punkcie 4.3.2.1). Niecodzienne dla prac naukowych są wytłuszczenia w treści głównej. Zmienia się wielkość czcionki (s. 197, 201) oraz interlinia w cytacie na s. 311, z kolei na s. 268 brakuje odstępów między treścią główną a cytatami. Zdarzają się niekonsekwencje w przypisach – w rozdziale ósmym nagle pojawia się tylko pierwsze słowo tytułu cytowanego dzieła (por. np. s. 319 i konsekwentnie dalej).

Powyższe pytania i uwagi krytyczne nie dezawuuują ani ogromu pracy włożonej w genezę omawianego dzieła i we wcześniejsze badania, z których autor zaczerpnął, ani jego rzetelnego warsztatu naukowego czy oczywistej przydatności monografii dla polskich uczonych. Rozprawa Witczyka znaczone jest wielkim rozmachem zarówno gdy idzie o przedmiot badań, jak i literaturę przedmiotową (polską i zagraniczną), do której autor sięgał. Z pewnością nie będzie już możliwe uprawianie

na s. 254 – o modlitwie w „zyczytowym momencie”; istotą „był ideologia” (s. 263); obecność Boga jest „świeta” (s. 315); oczy uczniów pozostawały na uwięzi „długa” (s. 333); świat zostanie „zharmonizowaną” (s. 333); osoba nie może „dale” działać (s. 334); sąd „na umarłym” (s. 335); Jeruzalem ma „chwałę Bog” (s. 349); „osiągnięcia [...] nie zostanie przekreślone” (s. 365); „zbawienie nią jest zarezerwowane” (s. 366); „płynący wartkim strumień” (s. 369); „objawioną w pełni” (s. 372). Autor pisze o „modelu Chrystusowy” (s. 380) i wykazuje coś w „drugiej części” (s. 381). Nie poprawiono też literówki obecnej w cytowanym NPP 89: „miłość Ojca do ludzki”.

³⁴ Zdarzyła się kropka na początku wersetu (s. 182) oraz niepotrzebna kropka (s. 318), brakło za to kropki na końcu zdania (s. 315). Niewłaściwie stawia się przecinki (s. 211, 287, 314, 348) lub je gubi (s. 219), podobnie jak przyimek „w” na stronach 94, 223, 236 i 360, zaś na stronie 346 – zbędne „w”. Brakuje spacji na stronie 243, a nadmiarowa spacja pojawia się na stronach 320 i 361. Na stronie 304 zauważyłem niepotrzebny nawias w przypisie, a na stronach 362 i 381 jego brak. Wyraz „przymierze” został niewłaściwie podzielony na stronie 277. Na stronie 193 cudzysłów wewnętrzny nie różni się od zewnętrznego, a wszystkie wyróżnione cytaty dodatkowo przytacza się w cudzysłowie.

namysłu nad natchnieniem i prawdą Pisma Świętego bez odniesienia się do publikacji Witczyka. Z rozprawy, która na stałe wpisała się w polską myśl teologiczną, skorzystają nie tylko bibliści, ale i teologowie systematyczni (w tym dogmatycy oraz teologowie fundamentalni).

Bibliografia

- Alonso Schökel, L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku* (tł. A. Malewski; Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1983).
- Austin, J.L., *How to Do Things with Words. The Williams James Lectures Delivered at Harvard University at 1955* (London: Oxford University Press 1962).
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010).
- Borto, P., *Tradycja i objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca* (Kielce: Jedność 2007).
- Farkasfalvy, D.M., *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2010).
- Kasprzak, D., „Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym”, *Gwiazda z Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy* (red. T. Jelonek; Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2007) 93–129.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum 2009).
- Kluska, B., „Duch Paraklet a pamięć Kościoła w ujęciu czwartej Ewangelii”, *Verbum Vitae* 37 (2020) 91–109. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.7133>.
- Leks, P., „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego* (Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1997).
- Levering, M., *The Inspiration of Scripture. A Status Quaestionis, Letter and Spirit* 6 (2010) 281–314.
- Levering, M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Müller, G.L., „Przedmowa”, *Papieska Komisja Biblijna, Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tł. H. Witczyk; Kielce: Verbum 2014) 5–7.
- Muszyński, H., *Słowo natchnione. Zarys teologicznych treści natchnienia biblijnego* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983).
- Muszyński, H., „Charyzmat natchnienia biblijnego”, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (red. J. Szlaga; Poznań: Pallottinum 2008).
- Napiwodzki, P., *Bliżej, niż się wydaje. O końcu świata, millenaryzmie i chrześcijańskiej nadziei* (Poznań: W drodze 2010).
- O'Collins, G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press 2016).
- O'Collins, G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press 2018).
- Papieska Komisja Biblijna, „Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia*” [tł. A. Klawek], *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17/4 (1964) 197–207.

- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (tł. R. Rubinkiewicz; Kielce: Verbum 2009).
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tł. H. Witczyk; Kielce: Verbum 2014).
- Przyślak, P., „Via biblica”, *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (red. B. Ferdek – W. Trojnar; Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 2020) 13–32.
- Ratzinger, J., „Kontrowersje wokół interpretacji Pisma”, J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd* (tł. W. Szymona; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008) 89–123.
- Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (tł. M. Górecka – W. Szymona; Opera Omnia 6/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (tł. J. Merecki; Opera Omnia 9/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I.
- Seweryniak, H., *Teologia fundamentalna* (Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010) I.
- Skibiński, T., „Miejsce i rola Apokalipsy św. Jana w początkach millenaryzmu chrześcijańskiego”, *Communio* 20/4 (2000) 40–53.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965).
- Szłaga, B., „Tomasza z Akwinu koncepcja natchnienia Pisma Świętego”, *Studia Pelplińskie* 33 (2002) 109–119.
- Szymik, S., „Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kluczu chrystologicznym”, *Scripturae sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czerskiego* (red. K. Ziąja; Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2015) 215–230.
- Szymik, S., „Natchnienie Pisma świętego”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL – Jedność 2017) 605–613.
- Wahlberg, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014).
- Webster, J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Witczyk, H., „Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania”, *Salvatoris Mater* 1/2 (1999) 113–131.
- Witczyk, H., „«Matka Jezusa» – jej tożsamość i rola w historii zbawienia (J 19,25–27)”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 131–148.
- Wolterstorff, N., *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002).
- Wróbel, M. – Szymik, S. – Napora, K. (red.), *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Zatwardnicki, S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin: Academicon 2021).
- Zatwardnicki, S., „Obecność eucharystyczna a uobecnienie Chrystusa w słowie Bożym. Studium inspirowane poglądami Roberta Sokolowskiego”, *Collectanea Theologica* 91/3 (2021) 95–123. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.3.04>.

Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie? W odpowiedzi Sławomirowi Zatwardnickiemu

What Are the Inspiration of the Sacred Scripture, Truth and Salvation? In Response to Sławomir Zatwardnicki

HENRYK WITCZYK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, henryk.witczyk@kul.pl

Streszczenie: Artykuł jest odpowiedzią na recenzję monografii *Natchnienie. Prawda. Zbawienie* (2020). Recenzent, Sławomir Zatwardnicki, stawia w niej pytania, które domagają się odpowiedzi. Najważniejsze dotyczy tego, na czym polega *novum* w rozumieniu natchnienia Pisma Świętego. Autor artykułu podkreśla, że jakkolwiek w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* (2014) analizowane są różne modele komunikacji Boga z wybranymi ludźmi (autorami ksiąg), to ukazują one różne aspekty jednego procesu. Ma on swój etap kulminacyjny w osobie i działalności (słowach i czynach) Syna Bożego, który stał się człowiekiem, w którym trwale pozostawał Duch Święty. Stąd też najważniejszym rysem natchnienia biblijnego jest wymiar chrystologiczno-pneumatologiczny. W nim znajdują swe wypełnienie wcześniejsze formy objawicielskiej komunikacji Boga z ludźmi. Z kolei w odpowiedzi na pytanie o sakramentalny charakter Słowa Bożego autor artykułu wyjaśnia, że jest ono wręcz pra-sakramentem. Słowo to ma moc zbawczą własną: jest nie tylko natchnione przez Ducha Świętego, ale tchnie Duchem Świętym, wnosi Go do ludzkich wnętrz. Wreszcie pokazuje, na czym polega organiczny związek między natchnieniem, Prawdą i Zbawieniem. Natchnione Pismo Święte uobecnia dla człowieka Chrystusa, który jest Prawdą (Synem Bożym w nierozdzielnej więzi z Ojcem) i Zbawicielem.

Słowa kluczowe: natchnienie, modele natchnienia, Prawda, Zbawienie

This article is in response to a review of the monograph *Inspiration, Truth, Salvation* (2020). In it, the reviewer, Sławomir Zatwardnicki, poses questions that demand an answer. The most important one pertains to the issue of the novelty of understanding the inspiration of the Holy Scriptures. The author of the article emphasizes that although the document of the Pontifical Biblical Commission, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture* (2014), analyses various models of God's communication with the chosen people (authors of the books), they show distinct aspects of the same process. It has its culminating stage in the person and activity (words and deeds) of the Son of God, who became man, in whom the Holy Spirit permanently remained. Hence, the most important feature of biblical inspiration is the Christological-pneumatological dimension. In it the earlier forms of God's revelatory communication with men find their fulfillment. In turn, in response to the question about the sacramental character of the Word of God, the author of the article explains that it is even a pre-sacrament. And it has a salvific power of its own: it is not only inspired by the Holy Spirit, but it breathes the Holy Spirit and brings Him into human interiors. Finally, it shows the organic connection between inspiration, Truth, and Salvation. Inspired Scripture makes Christ, who is the Truth (the Son of God in an indissoluble bond with the Father) and the Savior, present to man.

Keywords: inspiration, models of inspiration, Truth, Salvation

Ukazała się obszerna recenzja mojej monografii *Natchnienie. Prawda. Zbawienie* (Poznań: Pallottinum 2020, ss. 425). Sławomir Zatwardnicki, zechciał poświęcić jej swoją uwagę i poddać osądowi krytycznego rozumu teologa systematyka i teologa fundamentalnego przedłożony w niej fenomen natchnienia ksiąg Pisma Świętego, odsłaniający się w kilku modelach (może lepiej: *modalità*), a także – organicznie związane z natchnieniem – biblijne, chrystologiczno-eklezjalne rozumienie Prawdy i Zbawienia. W syntetycznej, ale zarazem przejrzystej prezentacji tej obszernej monografii recenzent przybliżył rzetelnie treść wszystkich trzech jej części. Można ufać, że dzięki temu stanie się ona bliższa czytelnikom *Verbum Vitae*.

Z kolei w drugiej części swej recenzji ten uważnie czytający i myślący teolog wypowiedział wszystkie swoje spostrzeżenia i skojarzenia, jakie wzbudziły w nim: tytuł, poszczególne partie monografii czy wręcz jej fragmenty lub nawet pojedyncze zdania. Są one ujęte w formie zachęcających do dyskusji uwag recenzenta, że – jego zdaniem – czegoś brakuje, jakaś idea jest zbyt mocno lub zbyt słabo podkreślona albo coś jest niejasno lub wręcz dwuznacznie, a więc mało ortodoksyjnie sformułowane (stąd odniesienia do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* czy konstytucji *Lumen gentium*). Doceniając wielki wysiłek i krytyczne myślenie Sławomira Zatwardnickiego, teologa otwartego na egzezęzę i teologię biblijną (co należy do rzadkości), pragnę w kilku punktach, wydzielonych dla jasności wywodu, odnieść się do postawionych przez niego pytań, krytycznych spostrzeżeń i cennych refleksji natury teologicznej.

1. Na czym polega *novum* w podejściu do natchnienia w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej?

Czy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) zawiera zasadnicze *novum* w podejściu do natchnienia? Recenzent pisze, że „opracowanie PKB nie odbiega nazbyt daleko od idei przyświecających hiszpańskiemu bibliście L. Alonso Schökelowi w jego klasycznej już monografii *Słowo natchnione*”.

A jednak odbiega, i to bardzo daleko. Z samego przytoczonego w recenzji tekstu wynika, że Luis Alonoso Schökel postulował jedynie szersze niż dotąd wykorzystanie tekstów Pisma Świętego w odniesieniu do charyzmatu natchnienia. Dotychczas przytaczano tylko Pierwszy List św. Piotra i Drugi List do Tymoteusza. Nie przedstawił jednak jakiegoś oryginalnego modelu natchnienia. Całą uwagę teologiczną przesunął z charyzmatu natchnienia na jego efekt: na Słowo natchnione! Dotychczas koncentrowano się na autorze natchnionym i formach jego współpracy z Duchem Świętym. Hiszpański egzegeta, nie negując tego, domagał się, aby dowartościowano słowo zawarte w księgach Biblii jako natchnione, czyli napełnione aktywną obecnością Ducha Świętego (jak konsekrowana Hostia obecnością zmartwychwstałego

Ciała – uwielbionego Chrystusa). W związku z tym postulował uwzględnienie możliwie wszystkich symboli i metafor opisujących tę obecność i moc Ducha zawartą w Słowie natchnionym.

W dokumencie PKB ukazane są różne modele natchnienia, czyli sposoby pochodzenia słów (treści) poszczególnych ksiąg i działów Biblii od Boga. Recenzent je precyzyjnie wylicza, ale szkoda, że nie przybliży ich bardziej szczegółowo w swej recenzji – może bardziej syntetycznie, na sposób właściwy dla teologa, który nie jest egzegetą. To postuluje za Josephem Ratzingerem (1998) na wstępie drugiego paragrafu, jednak swoją twórczą pracę recenzenta-nie-egzegety ogranicza tylko do „oceny i uwag krytycznych” mojej monografii o natchnieniu. Nie przedstawia też jakiegos innego modelu, który jego zdaniem byłby lepszy, bardziej całościowy. Nie ustosunkował się nawet do polemiki między Pietro Bovatim, który w całej Biblii widzi model natchnienia prorockiego, a mną i prezentowaną przeze mnie koncepcją kilku modeli, w której centralną rolę pełni model chrystologiczno-pneumatologiczny, ujawniający się w księgach Nowego Testamentu. Nie przywołał też w swojej recenzji pozytywnej oceny dokumentu PKB, która została przeprowadzona podczas dwudniowej konferencji w ramach X Międzynarodowych Jesiennych Dni Biblijnych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (22–23 X 2014), a wygłoszone na niej referaty wydano w formie książkowej¹. W dwunastu referatach zaprezentowano szczegółową analizę poszczególnych modeli natchnienia biblijnego, tak jak się one fenomenologicznie odsłaniają w poszczególnych partiach Pisma Świętego. We wszystkich uwydatnia się – poprzez analizę odpowiednich tekstów biblijnych – nowatorski rys natchnienia, przywoływany w dokumencie PKB i mocno podkreślany w samych auto-świadectwach (tzw. *auto-testimonianza dei testi sulla loro provenienza da Dio*), a mianowicie osobowy i bezpośredni charakter komunikacji Boga z kolejnymi autorami ksiąg natchnionych.

Dla przykładu przytoczę konkluzję opracowania, którego autorem jest włoski egzegeta Matteo Crimella. Zauważając, że w Dziejach Apostolskich nie ma protagonisty „natchnionego” *par excellence* (jak Jezus w Ewangeliach), zwraca on uwagę na fakt, że to właśnie dla zagwarantowania bezpośredniej komunikacji z Bogiem podkreśla się fakt o zasadniczym znaczeniu dla popaschalnego Kościoła apostołskiego, jakim było zesłanie Ducha Świętego. Było ono konieczne, aby „testimonianza apostolica sia tale (cfr. At 1,8), ma pure necessaria per intendere quella storia come il luogo della autocomunicazione di Dio attestata in una narrazione canonica e normativa per la fede cristiana”².

Jeszcze mocniej chrystologiczno-pneumatologiczny wymiar natchnienia biblijnego podkreśla Marcin Kowalski. W swej analizie stwierdza, że Ewangelia Pawła natchniona jest światłem Zmartwychwstania, będącego przecież dziełem Ojca i Ducha

¹ Zob. Wróbel – Szymik – Napora, *Natchnienie Pisma Świętego*, 5–198.

² Crimella, „La narrazione ispirata”, 150.

Świętego, a zawarta w niej „prawda Pawłowego orędzia to prawda zakomunikowana mu przez Zmartwychwstałego”³.

Równie ważnym i nowatorskim, podkreślanym przez wielu referentów rysem wspólnym fenomenowi natchnienia biblijnego jest nie tylko akceptacja orędzia Bożego, przekazywanego wspólnocie przez osobę natchnioną w trakcie komunikacji z Bogiem, ale także znaczący jej udział w ostatecznym ukształtowaniu go ludzkimi słowami i spisaniu. Kowalski stwierdza:

Paweł, świadomy wyjątkowości swej misji, poddaje ją weryfikacji i rozeznaniu Ducha działającego w Kościele. Prawdziwie natchnione orędzie służy budowaniu wspólnoty, a nie jednostki; apostoł staje się dłużnikiem tradycji i wiary Kościoła. W tym sensie można powiedzieć, że pisma Pawła są modelowym przykładem natchnienia w Nowym Testamencie⁴.

Równie mocno ten wspólnotowy (eklezjalny) – za sprawą Ducha Świętego! – aspekt natchnienia biblijnego wyłania się z analizy modelu dostępnego za sprawą auto-świadectw Księgi Apokalipsy św. Jana, co podkreśla w swoim opracowaniu Marek Karczewski, który w podsumowaniu stwierdza:

Wspólnota liturgiczna jest nie tylko pasywnym odbiorcą, ale także interpretuje i uczestniczy w przesłaniu, które prorok do niej kieruje. Spotkanie liturgiczne jest uprzywilejowanym miejscem działania Ducha Świętego, który poprzez słowo prorockie inspiruje słuchaczy. To właśnie w kontekście liturgii może rozpocząć się twórcze i odnawiające działanie słowa Bożego, ogarniające potem różne poziomy egzystencji chrześcijanina. Zatem chrześcijanin nie tylko wsłuchuje się w treść Ap, ale zostaje przez nią wewnętrznie pouczony, oczyszczony i umocniony. W ten sposób rozwija się i urzeczywistnia dzieło natchnienia Ap przez Boga⁵.

Krótko mówiąc, szczegółowa analiza auto-świadectw biblijnych w pełni uzasadnia syntetyczny (siłą rzeczy) ich opis w dokumencie PKB. Teksty te, czytane w kontekście całych ksiąg i zbiorów, do których należą, szczególnie mocno uwydatniają zarówno osobowy charakter komunikacji Boga (wcielonego Syna Bożego) z ludźmi, którym objawia swe Słowo, aby je przekazali ludowi Starego i Nowego Przymierza, jak i działanie Bożego Ducha, Ducha Prawdy i Parakleta, Ducha zmartwychwstałego Chrystusa: w autorach i we wspólnocie wierzących (Izraela i Kościoła). To *novum* starałem się ukazać w monografii, ale – jak wnoszę z recenzji Zatwardnickiego – należy je ukazywać szerzej i z większym staraniem o to, aby mogło docierać do teologów (na przykład podczas sympozjów interdyscyplinarnych, które byłyby poświęcone tej

³ Kowalski, „Spodobało się Bogu”, 171.

⁴ To kolejne stwierdzenie dotyczące *novum* w modelu natchnienia odsłaniającego się w pismach św. Pawła, które sformułował Marcin Kowalski („Spodobało się Bogu”, 171–172).

⁵ Karczewski, „Natchnienie Apokalipsy”, 198.

absolutnie fundamentalnej dla wiary i życia Kościoła prawdzie o natchnieniu Pisma Świętego). Taki był zamysł Synodu Biskupów (2008), który zwrócił się przez papieża Benedykta XVI do Papieskiej Komisji Biblijnej o opracowanie dokumentu na temat natchnienia Pisma Świętego. Wypada więc życzyć, aby ten właśnie dokument i późniejsze publikacje biblistów stały się wyzwaniem dla specjalistów innych kierunków teologii, a ostatecznie całej teologii chrześcijańskiej jako takiej. Scholastyczne i katechizmowe ujęcia tematu natchnienia, dominujące jako żelazna reguła w świadomości wielu myślicieli chrześcijańskich, warto pogłębić poprzez refleksję nad wynikami najnowszych badań i studiów biblijno-teologicznych.

2. Niespójny chrystologicznie tytuł monografii i jej kompozycji?

Odpowiedzi domaga się wprowadzona przez recenzenta błędna logika w analizie tytułu i kompozycji monografii (*Natchnienie. Prawda. Zbawienie*). Krytycznie i oskarżycielsko stwierdza on: „We wstępie autor pisze, że tytuł jego monografii «wyraźnie wskazuje na Jezusa Chrystusa jako pośrednika Objawienia Bożego gwarantującego tak natchnienie Pism ST i NT [...]», jak i będącego osobową Prawdą i Zbawicielem (s. 13). Jednak tego dowiadujemy się dopiero z treści książki, a nie z samego tytułu”⁶.

Doprawdy? Czyżby teologowi – dogmatykowi rzeczownik „Prawda”, pisany dużą literą jako tytuł osoby, nie kojarzył się automatycznie z Chrystusem (por. J 14,6)? I to Chrystusem w Jego najgłębszej tożsamości Syna Bożego, co podkreśla w sposób najmocniejszy z możliwych Prolog Ewangelii św. Jana: „Zaiste, Słowo (Logos) stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). Wyrażenie „łaski i prawdy” to hendiadys oznaczający w istocie tyle, co Prawda w J 14,6, czyli Jezus z Nazaretu widziany w swej jedynej relacji synostwa Bożego w stosunku do Ojca! Jako zjednoczony z Ojcem w swoim ziemskim i paschalnym działaniu i nauczaniu komunikuje On apostołom i uczniom bezpośrednio to, co „widzi i słyszy” u Ojca:

Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaże Mu, abyście się dziwili. [...]. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie pod sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia (J 5,19–20,24); Nie mówiłem bowiem sam od siebie, ale Ojciec, który Mnie posłał, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić (J 12,49).

⁶ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 271.

Słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem, oraz uwierzyli, że Ty Mnie posłałeś (J 17,8).

Związek między Chrystusem, który objawia Prawdę o sobie jako Synu i o Bogu jako Ojcu, a tym samym zbawia, wyraźnie objawia Jezusowe stwierdzenie: „Poznać Prawdę, a Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Zagadnienie to w świetle Ewangelii św. Jana precyzyjnie analizuje Adam Kubiś. Interpretując tekst J 8,31–36, pisze, że słynne zdanie o Prawdzie, która wyzwala,

jest ofertą wolności ze strony „Syna-Prawdy”, który jest objawieniem Ojca, wystosowaną do wszystkich, którzy wierzą w rzeczywiste posłannictwo i boską tożsamość Syna. Wiara jest podstawowym warunkiem, kondycją wyjściową, dla poznania prawdy i doświadczenia wolności. Następnym krokiem jest trwanie w nauce Jezusa, której szczególną syntezą jest przykazanie miłości. Bezpośrednim skutkiem trwania w nauce Jezusa jest „poznanie prawdy”, czyli mistyczna komunია z Bogiem, która realizuje się przez „trwanie” i „bycie” Ducha w uczeniu (zob. 14,15–17), „objawienie się” (14,21), „trwanie” i „bycie” Syna w uczeniu (14,20; 15,5) oraz Jego „przyjście” wraz z Ojcem do ucznia, aby „uczynić w nim swoje mieszkanie” (14,23). Dopiero wówczas wierzący stają się „prawdziwym” uczniem (8,31) i doświadcza „rzeczywistej” wolności. Jak wskazuje kontekst bezpośredni, wolność ta jest tożsama z „życiem wiecznym” (8,51) i jako taka jest synonimem „zbawienia”⁷.

A zbawienie w świetle wszystkich pism NT, a zwłaszcza w Janowej teologii ma nade wszystko charakter osobowy: jest dostępne w tej osobowej przestrzeni Słowa, które „stało się ciałem i rozbiło namiot między nami” (J 1,14). Jeszcze mocniej ten osobowy charakter zbawienia wyraża Janowa koncepcja nowej świątyni, którą jest chwalebne ciało Chrystusa. Polemizując w Jerozolimie z obrońcami starej świątyni, Jezus mówił o jej zburzeniu i wzniesieniu nowej. Nawet Jego uczniowie nie rozumieli, o czym On mówi: „On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,21–22). Dlatego też w tytule monografii rzeczownik „Zbawienie” pisany jest dużą literą i odnosi się do uwielbionego Pana! Już przy studni Jakubowej kobieta z Samarii, a nade wszystko wielu Samarytan wyznało: „Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, usłyszeliśmy bowiem na własne uszy i wiemy, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata” (J 4,42).

Zaiste, recenzent nie widzi tej chrystologicznej triady, bo w kolejnych zdaniach ciągnie swój wywód:

W zakończeniu Witczyk podkreśla, że „istnieje głęboka i nierozzerwalna więź między natchnieniem Pisma świętego, objawioną w nim Prawdą o Bogu i zbawieniem ludzi”. Jeśli

⁷ Kubiś, „Poznać prawdę”, 79.

jednak ta „swoista triada ma charakter przyczynowy i organiczny” (s. 379), to zwłaszcza część trzecia publikacji, jak się mi wydaje, ani nie wynika treściowo z poprzednich, ani nie tworzy z nimi organicznej całości; owszem, jest to po prostu odrębna analiza egzegetyczna w temacie zbawienia, a nie ukazanie sposobu, w jaki księgi natchnione (część pierwsza), zawierające prawdę (część druga), niosą zbawienie⁸.

Jednakże cały VII rozdział monografii poświęcony jest właśnie osobie Chrystusa – objawionej w księgach natchnionych i ukazanej z emfazą jako Zbawiciel (tytuły zbawcze: Emmanuela w Mt 1; „Ja Jestem” w formie absolutnej i „Ja jestem...” z dopełnieniem w Ewangelii św. Jana) – oraz właściwym Mu dynamizmom, mającym na celu zbawienie ludzi (sens imienia Jezus: „On zbawi swój lud od jego grzechów” w Mt 1,21; formuły samo-objawieniowe w Ewangelii św. Jana)⁹.

Z kolei w rozdziale VIII, w sposób logicznie wynikający z tożsamości Chrystusa, ukazanej przecież w księgach natchnionych ST i NT, zaprezentowana została cała dramaturgia zbawienia dokonującego się w życiu tych, którzy w Niego jako Zbawiciela właśnie uwierzyli¹⁰. Ten Zbawiciel i takie, a nie inne dzieło zbawienia, są – wraz z Prawdą – główną treścią Objawienia. Bóg ją komunikuje ludziom w słowach, które od Niego pochodzą, czyli są natchnione. By to przybliżyć myśleniu dogmatyka, należy stwierdzić, że księgi natchnione, właśnie dlatego że pochodzą od Boga, objawiają w sposób pewny Prawdę (Chrystusa i Syna Bożego, Emmanuela – Zbawiciela), która zbawia. Zawarte w nich Słowo natchnione, dzięki obecnemu w nim Duchowi, uobecnia przed czytelnikiem i w czytelniku tę Prawdę, która jest Zbawicielem i zarazem niesie zbawienie, odsłania zasadnicze nurty i dynamizmy Jego zbawczego działania, rozpoczynającego się od przekazania ludziom Słowa, w Apokalipsie nazywanego wręcz „świadectwem Jezusa” (Ap 12,17; 19,10).

Tę zasadniczą kwestię relacji między Słowem natchnionym, Prawdą i zbawieniem równie mocno jak ewangeliści, zwłaszcza Mateusz i Jan – autor Apokalipsy, ukazuje także autor Listu do Hebrajczyków. Już w prologu mówi o Słowie Bożym skierowanym do człowieka w prorokach i w Synu (Hbr 1,1–14) i precyzuje natychmiast związek tego Słowa z ludzkim życiem i zbawieniem¹¹. Analityczny, egzegetyczno-teologiczny komentarz, wydobywający ten kluczowy dla rozumienia natchnienia biblijnego związek, przedstawił Artur Malina. Píše on m.in.:

Przedmiotem świadectwa jest zbawienie na początku głoszone przez Pana, a następnie stanowiące treść orędzia przekazanego wspólnocie. Na trwanie tego orędzia wskazuje ostatni,

⁸ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 272.

⁹ Zob. Segalla, *La cristologia*.

¹⁰ Panoramę tekstów NT, w których Bóg objawia prawdę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, ze szczególnym uwzględnieniem Księgi Apokalipsy św. Jana, przedstawia Andrzej Kiejza („Zbawienie w ujęciu Ap 7,9–17”, 171–186).

¹¹ Por. *NPP* 44.

czwarty werset fragmentu parenetycznego. Dla mającej wstrząsnąć słuchaczami przestrogi jest przeciwwagą harmonijne zakończenie o świadectwie Boga dla zbawienia (Hbr 2,4). Jego trwałością nie może zachwiać nawet lekceważenie go przez adresatów, przed którym mówca tak wymownie ostrzega swoich słuchaczy¹².

Słowo natchnione, które jest im głoszone, „winno mieć najwyższą wartość dla nich ze względu na jego pochodzenie od Boga i na jego konieczność dla ich zbawienia”¹³. Autor Listu do Hebrajczyków, jak stwierdza Artur Malina,

mówi o całkowitej zależności ich zbawienia od losu tego słowa w nich: od jego przyjęcia lub odrzucenia przez nich. To, co czyni jako teolog i duszpasterz, nie sprowadza się do innych możliwych rodzajów aktywności. Całkowite ukierunkowanie jego działalności na zbawienie nadaje jej sens, który ją odróżnia od innych działań mających tylko względną i czasową wartość¹⁴.

A zatem w monografii pokazany został zbawczy charakter Prawdy objawionej w Słowie natchnionym. Słowa Pisma Świętego niosą zbawienie dlatego, że są natchnione, czyli pochodzą od Boga i od wcielonego Syna Bożego, pozostają z Nimi w dynamicznej więzi, są pełne aktywnej obecności Ducha Świętego. Rozdział VIII monografii ukazuje, w jak dramatyczny sposób to zbawienie, obecne w Chrystusie-Prawdzie, uobecniane jest w Kościele przez Słowo natchnione rozumiane jako „świadectwo Chrystusa”, które staje się udziałem wierzących i wiernych mu do końca (por. Ap 1,2; 12,7; 19,10), do męczeństwa: „A gdy otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli” (Ap 6,9); „Tu się okazuje wytrwałość świętych, tych, którzy strzegą przykazań Boga i wiary Jezusa” (Ap 14,12).

3. Specjalny „rodzaj” natchnienia w Księdze Apokalipsy?

Recenzent polemizuje z moim stwierdzeniem, że w Apokalipsie „odsłania się w sposób szczególny fenomen natchnienia, już prędkiej natchnienie otrzymane przez wizjonera jest szczególnego rodzaju. Raczej trudno przypuszczać, by inni hagiografowie w podobny sposób byli obdarzeni specjalnym charyzmatem [...]”¹⁵.

A jednak w całej Biblii odsłania się jeden fenomen natchnienia – choć od strony fenomenologii da się go opisać przy pomocy różnych modeli (*modalità*). Ale nie są one

12 Malina, „Znaczenie słowa Bożego”, 181.

13 Malina, „Znaczenie słowa Bożego”, 182.

14 Malina, „Znaczenie słowa Bożego”, 182.

15 Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 272.

różne pod względem „rodzaju”, czyli samej istoty. Doprawdy w Księdze Objawienia św. Jana „odsłania się w sposób szczególny fenomen natchnienia”. Ten szczególny sposób dotyczy mocnego podkreślenia najważniejszych elementów jednego i tego samego dla całego Pisma Świętego fenomenu natchnienia: związek autora z Bogiem, pochodzenia otrzymywanych słów od Boga, rola Jezusa Chrystusa, działanie Ducha Świętego, polecenie dotyczące słuchania lub oglądania, a następnie wygłoszenia lub spisania słowa Bożego, rzeczywiste spisanie i przekazanie żywym słowem wspólnocie wierzących jako Ludowi Bożemu – Kościołowi. Przytoczny tekst prologu Księgi Apokalipsy:

Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi stać się niebawem, i co On, wysławszy swojego anioła, oznajmił przez niego za pomocą znaków służyć swojemu, Janowi. Ten poświadcza, że słowem Bożym i świadectwem Jezusa Chrystusa jest wszystko, co widział. Błogosławiony, który odczytuje, i ci, którzy słuchają słów proroctwa, a strzegą tego, co w nim napisane, bo chwila jest bliska. Jan do siedmiu Kościołów, które są w Azji: Łaska wam i pokój od Tego, Który jest i Który był, i Który przychodzi, i od siedmiu Duchów, które są przed Jego tronem (Ap 1,1–4).

W każdym z przedstawionych w monografii modeli natchnienia poszczególne elementy tego jednego „fenomenu natchnienia” czy „specjalnego charyzmatu natchnienia” dochodzą do głosu w różnym stopniu, w odmiennych okolicznościach historiozbawczych, przez powołanych przez Boga pośredników, w odniesieniu do ludu Starego bądź Nowego Przymierza. W Księdze Apokalipsy św. Jana odsłania się on, zaiste, w sposób szczególny dlatego, że wraz z innymi księgami Nowego Testamentu stanowi ona ostatni, finalny wręcz etap Objawienia biblijnego, w które charyzmat natchnienia jest organicznie wpisany. A co równie ważne, Apokalipsa jest mocno osadzona w kontekście liturgii Kościoła apostołskiego, do którego adresowane jest Słowo natchnione w niej zawarte¹⁶.

4. niesprawiedliwe potraktowanie teologów protestanckich?

Trudno zostawić bez komentarza uwagę recenzenta, że wkład Soboru Watykańskiego II w rozumienie natchnienia biblijnego nie „był możliwy bez wcześniejszych kontaktów ekumenicznych oraz dialogu z wiodącą myślą protestancką”¹⁷.

Ale przecież prezentacja szczegółowej historii rozumienia charyzmatu natchnienia biblijnego oraz badań egzegetyczno-teologicznych tej kwestii nie była zasadniczym celem mojej monografii. W syntetycznym rysie historycznym z natury rzeczy

¹⁶ Zob. Vanni, „Un esempio”, 453–467; Lijka, „Dialogi liturgiczne”, 83–90.

¹⁷ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 272.

nie sposób przywołać wszystkich badaczy: katolickich, protestanckich czy prawosławnych. Ale odnotowani zostali ci, którzy przedłożyli w miarę oryginalne podejście do tego charyzmatu, ukazując jakieś nieznanne albo mało uwypuklane dotąd jego aspekty. Listę żalów, zawierającą nazwiska pominiętych z tego powodu teologów, można by znacznie bardziej wydłużyć, niż czyni to Zatwardnicki. Zresztą ci opłakiwani przez recenzenta są przywołani, a ich tezy zaprezentowane w cytowanej książce Pawła Borto¹⁸. Temu między innymi służą odsyłacze dla szukających bardziej szczegółowych informacji.

A swoją drogą ten „dialog” teologów Soboru Watykańskiego II z „wiodącą myślą protestancką” był w istocie swej raczej polemiką z dominującymi przed soborem w środowisku protestanckim tezami szkoły *Formgeschichte*, negującej wiarygodność historyczną Ewangelii i wyłączającej spod charyzmatu natchnienia autora biblijnego (ewangelisty) ogromne partie tekstów pochodzących z tradycji kościelnej (gminy) czy od redaktora. I tak za natchnione w Ewangeliach można było uważać tylko to, co dało się dowieść jako pochodzące od Jezusa, całkowicie wolne od interpretacji czy komentarzy ewangelistów i Kościoła apostołskiego. Dlatego w instrukcji PKB *Sancta Mater Ecclesia* (1964) odróżnia się wyraźnie samą metodę historyczno-krytyczną, jako możliwe narzędzie badawcze, od czynników negatywnych: racjonalistyczne odrzucanie możliwości objawienia rozumianego w sensie teologicznym oraz egzystencjalistyczną (bultmanowską) interpretację wiary jako nieodnoszącej się do prawdziwości historycznej swego przedmiotu¹⁹.

Godnym odnotowania jest natomiast dialog, jaki Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *De Sacra Scriptura et christologia* (1984) nawiązała z hermeneutyką filozoficzną (Hans-Georg Gadamer; Paul Ricoeur). Natchnienie odniesiono do autorów biblijnych, których definiuje się bardzo szeroko w kontekście procedury kompozycji. A użytek, jaki – komponując ostatecznie księgi biblijne – robili z różnych źródeł (bodźce płynące z kultury i religii świata hellenistycznego – podejmowane pozytywnie lub polemicznie), został potraktowany jako działanie objęte natchnieniem, a nie przejaw synkretyzmu religijnego. Zaznaczono również, że pojęcie prawdy gwarantowanej przez natchnienie, będącej owocem działania Ducha Jezusowego, nie wyraża się pozytywnie jak w naukach przyrodniczych, ale w „języku referencjalnym” (*lingua referentialis*)²⁰. W ten sposób uzasadniono, że pojęcie prawdy Pisma Świętego wynika z natury natchnienia, jest prawdą zapisaną w języku komunikacji interpersonalnej, który gwarantuje lub przynajmniej umożliwia przedstawienie prawdziwego obrazu Chrystusa i wyrażenie wezwania do prawdziwej wiary zbawczej w Chrystusa, a także podstawową i źródłową treść tej wiary²¹.

18 Borto, *Tradycja i objawienie*.

19 EB 644–659, zwłaszcza 647.

20 Zob. EB 922.

21 EB 1031 i 1033. Rozwój dyskusji nad natchnieniem i prawdą Pisma Świętego z egzegezą protestancką i hermeneutyką filozoficzną szerzej analizuje Waldemar Linke („Natchnienie i prawda”, 21–44).

5. Sakramentalny charakter „Słowa natchnionego” dopiero w związku z sakramentami?

Zarzut wytoczony przez recenzenta brzmi: „Czy słowo samo w sobie miałyby być sakramentem «obok» sakramentów, czy może dopiero w związku z sakramentem? Nie do końca jasne jest również, co autor miał na myśli przeciwstawiając Ewangelię rytuałowi: «To ona w pierwszym rzędzie – a nie rytuały – otwiera przed człowiekiem Jezusową relację synowskiej więzi z Ojcem [...]» (s. 256)²². W przypisie recenzent odwołuje się do swojego artykułu, w którym łączy Słowo z Eucharystią.

Słowo natchnione jest nie tylko sakramentem, ale wręcz pra-sakramentem. Nie mówimy tu o jakimś „zerowym” czy ósmym sakramencie, na który składałyby się słowa i rytę, jak w przypadku siedmiu sakramentów sprawowanych w liturgii Kościoła. Rzeczownika sakrament używa się jeszcze w innym, głębszym znaczeniu. Na przykład o Kościele mówimy, że jest sakramentem zbawienia. Ale mówimy tak też o Słowie Bożym. Ono ma przecież sakramentalną strukturę: w widzialnych i słyszalnych słowach ludzkich zawarte jest niewidzialne, ale rzeczywiste Słowo, które od Boga pochodzi, natchnione przez Ducha i niosące w sobie obecność Chrystusa – Pana i Ducha Świętego! Ono jest też źródłem objawiającym każdy z „siedmiu sakramentów” i nadającym im – wraz z Duchem Świętym i misterium Paschy Jezusa – sprawczą moc zbawczą. Zanim człowiek przyjmie sakrament chrztu, przyjmuje z wiarą Słowo natchnione, które rodzi w nim konieczną do przyjęcia sakramentu wiarę i objawia sens tegoż sakramentu.

Słowo natchnione nie istnieje jako sakrament (wręcz – pra-sakrament) dopiero „w związku z sakramentem (jednym z siedmiu)”, ale uprzednio: jest widzialnym i słyszalnym znakiem obecności i działania Ducha Świętego, który uobecnia dla czytelnika-słuchacza (w jego duszy, w osobowym „ja”) misterium życia i Paschy Jezusa Chrystusa – Zbawiciela. Ono samo (Ewangelia) jest Chlebem życia podobnie jak eucharystyczne Ciało i Krew Pana²³.

Papież Benedykt XVI w adhortacji posynodalnej *Verbum Domini*, pisze:

Sakramentalność słowa [Bożego] staje się zatem zrozumiała przez analogię do rzeczywistej obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina. [...] Na temat sposobu, w jaki należy odnosić się zarówno do Eucharystii, jak i słowa Bożego, św. Hieronim pisze: „Czytamy Pismo święte. Myślę, że Ewangelia jest ciałem Chrystusa; myślę, że Pismo święte to jego nauczanie. A kiedy On mówi: «Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego» (J 6,53), to chociaż te słowa można rozumieć w odniesieniu do Tajemnicy (eucharystycznej), niemniej jednak ciało Chrystusa i Jego krew są prawdziwie

²² Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 273.

²³ Średniowieczny pisarz Aelred sformułował bardzo trafne zdanie, oddające tę sakramentalną rzeczywistość Słowa natchnionego: „Evangeliium Christus est”.

słowem Pisma, są nauczaniem Bożym. Kiedy obcujemy z Tajemnicą (eucharystyczną), i upada okruszyna, czujemy się zagubieni. Kiedy zaś słuchamy słowa Bożego i do naszych uszu przenika słowo Boże oraz ciało Chrystusa i Jego krew, a my myślimy o czym innym, na jakież wielkie niebezpieczeństwo się narażamy?”²⁴.

Święty Hieronim, cytowany przez Benedykta XVI, ma na myśli ciało i krew Chrystusa, pisane małą literą, czyli zapewne myśli o Chrystusie ziemskim – o Jego osobie i nauczaniu. Ale należy iść jeszcze krok dalej. Nie tylko doczesne ciało Jezusa zostało uwielbione w momencie zmartwychwstania i jako Ciało chwalebne przyjmujemy je w Eucharystii pod postacią konsekrowanego chleba. Tego samego uwielbienia (napelnienia Chwałą Boga) i ożywiającą mocą Ducha Parakleta i Ducha Prawdy doznało Jego życie i nauczanie zawarte przez Niego samego w Jego ludzkich czynach i słowach, a ostatecznie utrwalone przez ewangelistów i innych autorów NT w ich księgach²⁵. Inaczej mówiąc, Ewangelie, księgi Nowego Testamentu i ostatecznie całe Pismo Święte, jako mówiące *de facto* o Chrystusie i ku Niemu prowadzące, zostało „uwielbione” (przemienione mocą Boga, mocą Ducha Świętego, dającą mu charakter nadprzyrodzony) w momencie Jego zmartwychwstania. Dlatego, idąc do Emaus, Chrystus wyjaśnia uczniom Prawo, Proroków i Psalmi, otwierając ich oczy, uszy i serca na to boskie światło i ogień (Ducha), które mają swe źródło w Jego zmartwychwstaniu (por. Łk 24,25–27.32).

Przeto cytowane przez recenzenta zdanie ze strony 256 monografii nie jest jakimś moim kuriozalnym i wytropionym przez niego przeciwstawieniem Ewangelii rytuałowi, ale ukazaniem źródłowej zależności. Ewangelia jest źródłem rytuałów sakramentalnych, w tym także chrztu i Eucharystii (nie znalazłbyśmy ich bez niej, na przykład bez ewangelicznego świadectwa o „narodzinach z wody i Ducha” [J 3,3–7; Mt 28,19–20 i 1 J 5,1–8], o Chlebie życia [J 6,26–59], o Ostatniej Wieczerzy i Wieczerzy Pańskiej w Ewangeliiach synoptycznych i 1 Kor 11, a także Łk 24,13–35)²⁶. W słowie Bożym należy szukać sensu czynności i znaków sakramentalnych dokonywanych w liturgii²⁷. W rzeczywistości to dzięki Parakletowi

²⁴ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 56; tekst św. Hieronima pochodzi z *In Psalmum 147* (CCL 78,337–338); na temat analogii między obecnością Chrystusa pod postacią głoszonego słowa Bożego i pod postaciami konsekrowanego chleba i wina zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1373–1374.

²⁵ Luis Alonso Schökel (*Meditationes biblicas*) dla opisanego tego procesu przemienienia słów Jezusa i świadectw o Jego czynach używa hiszpańskiego wyrażenia *parola glorificada*, a zaznaczone w nim „uwielbienie” czy „napelnienie Chwałą” odnosi zarówno do boskiego dzieła uwielbienia ciała Jezusa (por. J 17,1–5), które dokonało się w momencie Jego „wskrzeszenia z martwych” mocą Ducha Świętego i mocą Syna Bożego (przywoływaną w świadectwach NT przez czasownik „powstał z martwych”, „zmartwychwstał”), jak i do Jego słów i czynów utrwalonych najpierw w pamięci apostołów i innych naocznych świadków, uczniów, a następnie w formie tradycji ustnej, a ostatecznie spisanej w formie kanonicznych Ewangelii, organicznie związanych z innymi księgami ST i NT.

²⁶ Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 54–55.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, nr 24.

słowo Boże staje się fundamentem czynności liturgicznej, normą i wsparciem dla całego życia. Działanie Ducha Świętego [...] zaszczepta w serce każdego z uczestników to, co podczas proklamacji słowa Bożego jest głoszone całemu zgromadzeniu wiernych, umacnia jedność wszystkich, podtrzymuje różnorakie dary łaski i dodaje siły do wypełnienia wielorakich zadań²⁸.

6. Doktryna o natchnieniu i prawdzie Pisma Świętego – gdzie jej szukać?

Recenzent pyta, gdzie szukać całej doktryny o natchnieniu Pisma Świętego: „We wstępie do dokumentu *NPP* ówczesny przewodniczący komisji przyznał, że opracowanie «nie przedstawia całej doktryny na temat natchnienia i prawdy Pisma świętego. A także, że wnioski zostają przedstawione «specjalistom w zakresie innych dyscyplin teologicznych, aby mogły być dopełnione i pogłębione z ich punktu widzenia». Rodzą się zatem pytania o to, gdzie szukać pozostałej «części» doktryny o natchnieniu i prawdzie”²⁹.

To bardzo ważne pytanie. Już Sobór Watykański II stwierdził, że przesłanie Pisma Świętego ma być „duszą całej teologii”. Ukazane w dokumencie PKB orędzie Pisma na temat jego natchnienia i prawdy jest jako orędzie biblijne kompletne, ale jest adresowane właśnie do teologów różnych kierunków, aby włączyli je w swoje myślenie i analizy, mające jako swój horyzont hermeneutyczny wielką Tradycję Kościoła, liturgię chrześcijańską, współczesną kulturę, teorię literatury, hermeneutykę filozoficzną, filozofię komunikacji interpersonalnej. Słowo Boże czy odczytana w nim tzw. teologia biblijna nie zastępuje „całej doktryny”, ale ją w zasadniczy sposób inspiruje (metafora „duszy”), stanowiąc jej źródło i fundament.

Zresztą recenzent kwestionuje sformułowanie: „Cała prawda o Bogu w całym Piśmie świętym” (s. 133) jako nie do końca fortunne. „Może [ono] sugerować po pierwsze, że prawdę da się «składać» z części, a części odsłaniają siłą rzeczy część prawdy”. I dalej to moje niefortunne zdanie może sugerować – zdaniem recenzenta –

że dostęp do całej prawdy jest możliwy na podstawie samego Pisma. Jednak nie istnieje coś takiego jak katolickie *sola scriptura*. Ostatecznie „cała prawda” jest obecna jedynie w Chrystusie, i to Zmartwychwstałym, a zatem dostęp do niej otwiera się nie przez samo Pismo

²⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do „Lekcjonarza mszalnego”*, nr 9

²⁹ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 272.

(tym bardziej interpretowane w danym momencie dziejowym), ale Pismo w całości kształci życie Kościoła i w całości historii wiary oraz w jej eschatologicznym napięciu?³⁰

Recenzent w swoim stawianiu zarzutu o niefortunnym sformułowaniu miesza dwa porządki: utrwalenia „całej prawdy o Bogu w całym Piśmie świętym” i „dostęp do niej” przez Pismo *interpretowane* „w całości kształci życie Kościoła i w całości historii wiary”. Obydwa te porządki czy działania są owocem lub dzieją się pod natchnieniem jednego i tego samego Ducha Świętego. Stąd Kościół (nawet współczesny) nie ma takiej władzy nad Pismem Świętym, aby do niego coś dodawać, coś z niego wykreślać albo brać w nawias interpretacyjny „niewygodne” w danym momencie dziejowym zdania, akapity czy całe teksty (np. psalmy złorzeczące, nauczanie o nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego czy nawet księgi prorockie, w których dominuje idea gniewu Bożego i kary za grzech bałwochwalstwa). W całości kształci życie Kościoła i w całości historii wiary dokonuje się *rozwój poznania i zrozumienia* prawdy o Bogu, która w swej całości i jako nienaruszalna została zapisana w tekście natchnionym Pisma Świętego. Rzecz jasna, prawda ta jaśniej w Chrystusie nie tylko zmartwychwstałym, ale i ziemskim (ukrzyżowanym i zmartwychwstałym), który objawia się apostołom i Kościołowi apostołskiemu, o czym dają świadectwo autorzy natchnieni w księgach NT. To właśnie tam utrwalona prawda o Bogu w Chrystusie jest regułą (*norma normans*) dla wszystkich późniejszych Jego objawień, które pomagają w jej odkrywaniu, głębszym poznawaniu i rozumieniu, w lepszym interpretowaniu i głoszeniu. Najlepszym dowodem tego procesu jest pogłębione poznanie prawdy o Bogu miłosiernym względem grzeszników za sprawą objawień danych św. Faustynie Kowalskiej; poznanie to dlatego zostało uznane za autentyczne, bo Kościół orzekł, że jest zgodne z Objawieniem biblijnym i w konsekwencji może być szeroko upowszechnione w życiu Kościoła i w liturgii, w najnowszej historii wiary.

7. Czym natchnienie biblijne różni się od natchnienia literatury religijnej?

Zasadnicze pytania dotyczące natchnienia recenzent stawia wówczas, gdy się zastanawia:

Jeśli natchnienie zostaje utożsamione przez PKB i Witczyka z różnym pochodzeniem ksiąg od Boga (ze względu na różny związek autorów natchnionych z Bogiem), to czy w ogóle pojęcie natchnienia jeszcze coś znaczy, skoro można nim objąć tak szeroki zakres? I jak

³⁰ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 274.

wyjaśnić różnicę między księgami natchnionymi a inną literaturą religijną, skoro również autorzy pozabiblijni trwali w relacji z Bogiem? Chrześcijanin potrafi modlić się słowami ludzkimi, podobnie jak psalmista, a przecież o jego modlitwie nie powiemy tego, co o psalmach, których „definitywny kształt [...] ostatecznie pochodzi od Boga”³¹.

Co w takim razie decyduje, że daną księgę można uznać za słowo Boga? Odpowiedź zawarta jest w pierwszym rozdziale monografii, a jego fragmenty są cytowane w samej recenzji:

Wspólnym mianownikiem różnych modeli pochodzenia tekstu od Boga „jest osobista wiara w Boga hagiografa oraz posłuszeństwo różnym formom objawienia Bożego” (s. 40 [monografii]; *NPP* 10). Z kolei nowotestamentowe księgi są „natchnione za pośrednictwem Jednorodzonego Syna Bożego, który stał się człowiekiem” (s. 38–39). Kluczowa okazuje się relacja z Nim (bezpośrednia lub pośrednia – *casus* np. ewangelisty Łukasza), bo w jej ramach Bóg komunikuje się przez swojego Ducha³².

Co więcej, w przypisie recenzent dodaje kolejny cytat z monografii: „W Starym Testamencie ta komunikacja z Bogiem przeżywana jest na różne sposoby. W Nowym Testamencie jest ona zawsze zapośredniczona przez Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa” (s. 44). Czyżby na kolejnych stronach recenzji jej autor o tych zasadniczych i decydujących o natchnieniu biblijnym stwierdzeniach zapomniał? A może zwyciężył w nim duch stawiania pytań i ukazywania wyimaginowanych raczej braków?

Warto tu jeszcze raz przywołać radykalnie chrystologiczno-pneumatologiczny wymiar charyzmatu natchnienia biblijnego. Natchnienie słów pochodzących od Boga w ST (także Psalmów) zostało rozpoznane jako autentyczne przez Chrystusa, który wiele z nich cytuje i odnosi do siebie wręcz w kluczowych momentach swego życia, i przez Kościół apostołski³³. A to dlatego, że wszystkie one dążą ku swej pełni w Chrystusie i uzyskują tę pełnię dzięki Niemu. W rozpoznaniu tym kluczową rolę odegrał Duch Święty: najpierw zstąpił On na Jezusa i w Nim pozostawał (por. J 1,30–32), a następnie został przez Niego wylany na apostołów jako Paraklet i Duch Prawdy. W Jezusowych obietnicach dotyczących tegoż Ducha Parakleta i Ducha Prawdy niemal cała Jego aktywność w apostołach i Kościele apostołskim ukierunkowana jest na rozpoznawanie i poznawanie Słowa natchnionego ST oraz natchnionego (nadprzyrodzonego i zbawczego) wymiaru słów i czynów Jezusa, w ogóle całego Jego życia (por. J 14–16). O podobnej aktywności wcielonego Syna Bożego i Ducha Świętego nie mówią inne księgi religijne czy modlitwy w odniesieniu

³¹ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 273.

³² Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 265.

³³ Związek Psalmów z Chrystusem i tzw. proces chryścianizacji Psalterza szczegółowo prezentuje Antoni Tronina (*Teologia Psalmów*, 109–160).

do swych autorów. Nawet w uznanych przez Kościół objawieniach Matki Bożej czy Chrystusa miłosiernego nie ma takiej aktywności ukierunkowanej na objawienie nowej Prawdy i Zbawienia, jak to jest w księgach ST, a w całej pełni w Ewangeliach i pismach NT. Objawienia te, ich przesłanie, jest aktualizacją, wydobyciem mało rozumianego, choć objawionego już w pełni wcześniej oblicza osobowej Prawdy, jej woli zbawczej i wymagań oraz zbawienia możliwego tylko w Jezusie – Panu, w Chrystusie zmartwychwstałym.

8. „Niewiasta obleczona w słońce” – Maryja czy Kościół?

Recenzent jest zaskoczony, że „w omówieniu Ewangelii Jana ze świecą trzeba szukać odniesień do Eucharystii, a apokaliptyczna Niewiasta obleczona w słońce nie wykazuje żadnego związku z Matką Chrystusa. Katolicki egzegeta skłania się ku wyłącznej interpretacji eklezjologicznej i konsekwentnie obstaje przy tym, że Niewiasta=Kościół (s. 270, 271, 273, 277, 278, 305, 324), z jednym wyjątkiem w przypisie, w którym omawia nie swoje wnioski egzegetyczne (s. 278)”³⁴.

A jednak już w przytaczanym w monografii (s. 270) samym tekście Ap 12,4 stosuję pisownię z dużej litery („Niewiasta” i „Dziecię”), co ewidentnie sugeruje, że chodzi o konkretne postaci: Maryi – Matki Jezusa i Jezusa. Są one doskonale znane każdemu czytelnikowi na podstawie egzegezy, a nade wszystko akomodacji liturgicznej tekstu do uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Sam recenzent nie miał problemu z ich odkryciem w tych rzeczownikach. Na przytoczonych wyżej stronach monografii chodzi o przybliżenie czytelnikom eklezjologicznej interpretacji znaku Niewiasty – interpretacji bardzo mało znanej, a w kontekście Księgi Apokalipsy dominującej. Niewiasta – Maryja, Matka rodząca Dziecię – należy do Kościoła jako pierwsza uczennica Pana: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8,21; por. Mt 12,48; Mk 3,33).

Maryja, Niewiasta rodząca Dziecię, jest równocześnie figurą Kościoła, jego idealną Reprezentantką, doskonałym Wzorem i Obrazem. Tak jej rolę ukazuję, gdy piszę o Smoku, który wspiera ziemski system zła i przemocy, „wprowadza na scenę dziejów niepohamowaną moc fizyczną i siłę intelektualną, gotową sprzeciwić się Niewieście i wszystkim, których ona reprezentuje (Kościółowi)” (s. 271). Podobnie reprezentacyjną rolę „znaku” Niewiasty obleczonej w słońce przywołuję, pisząc o Kościele jako „wspólnocie reprezentowanej przez Niewiastę” (s. 273), a następnie dodaję, że Smok „staje naprzeciw Niewiasty, aby pożreć jej «syna» – zniszczyć Chrystusa”. Ale Bóg zabiera Go do siebie. To przecież ewidentne nawiązanie do interpretacji maryjno-chrystologicznej „znaku” Niewiasty obleczonej w słońce.

³⁴ Zatwardnicki, „Natchnienie, prawda i zbawienie”, 274.

W przywołanym przypisie ze stronie 278 przedstawiam interpretację maryjno-chrystologiczną nie zdawkowo, jak sugeruje recenzent, ale szeroko, powołując się na najnowsze badania, w których chrystologicznie wyjaśnia się symbol „obleczona w słońce” (odniesienie do zmartwychwstania Chrystusa). Zarazem dodaję, że Niewiasta obleczona w słońce to nie tylko „wniebowzięta Matka Chrystusa, a także Kościół, którego Ona jest początkiem”, przyobleczony w Chrystusa (Ga 3,27). Co więcej, symbol „obleczona w słońce” każe myśleć o Maryi jako „pełnej Łaski” (Łk 1,28), która „od początku uczestniczy w boskiej Światłości, a pełnię tego zanurzenia w niej otrzymuje poprzez udział w Chwale Jego zmartwychwstania. Dzięki temu Niewiasta – Kościół jest niezwyciężona. Nie może być pokonana przez «Węża» i wody, symbolizujące siły niosące śmierć. Nade wszystko jednak Niewiasta wyobraża cały Kościół, którego Maryja jest Matką i Wzorem” (s. 278).

W przytoczonym wyżej przypisie najmocniej jak tylko można łączę Niewiastę – Kościół z Niewiastą – Maryją jako Matką i Maryją jako mającą udział w zwycięstwie Chrystusa. Trudno w związku z tym nie sformułować opinii, że recenzent, pomniejszając wymowę tych doniosłych egzegetyczno-teologicznie komentarzy na stronie 278 oraz reprezentacyjnej – wzorcowej roli Niewiasty w odniesieniu do Kościoła w innych miejscach monografii, pragnie przekonać czytelnika o jednostronności mojego rozumienia „znaku” Niewiasty obleczonej w słońce. Niepotrzebnie też sieje podejrzenia w stosunku do „katolickiego egzegety”, przeinaczając treść monografii i stwierdzając, że tenże „katolicki egzegeta skłania się ku wyłącznej interpretacji eklezjologicznej”.

Co więcej, uczciwość domagałaby się podkreślenia, że istotnie w Księdze Apokalipsy chodzi o postawę Kościoła złożonego z wierzących w Chrystusa i zagrożonych krwawymi prześladowaniami ze strony systemu zła, za którymi stoi Smok, pierwsza Bestia i Fałszywy Prorok. Matka Jezusa i wniebowzięta Matka Kościoła jest dla nich wzorem i gwarantem odnoszenia zwycięstwa mocą łaski i mocą zmartwychwstania jej Syna. Na to wskazuje wyrażenie „obleczona w słońce”, którym jest i łaska Boga i chwała zmartwychwstania Jej Syna. I jako taka jest Niewiastą – typem (*typus*) Kościoła przez wiarę i miłość doskonale zjednoczonego z Chrystusem (KK 63). Jak pisze Ugo Vanni, we współczesnej egzegezie naukowej (także katolickiej) interpretacja eklezjologiczna „znaku” (dwa razy w Ap 12) Niewiasty „dominuje nad interpretacją mariologiczną, jakkolwiek jawi się ona jako realnie dająca się połączyć z postacią Maryi, która wyłania się z czwartej Ewangelii”³⁵. Co więcej, w swoim dziele na temat Księgi Apokalipsy ten wybitny interpretator jej symboliki wysuwa hipotezę, że w Kościele apostołskim dokonana się ważna z teologicznego punktu widzenia ewolucja w myśleniu o Maryi i Kościele: od macierzyństwa Maryi

³⁵ Vanni, „La figura”, 57–94, zwłaszcza 69.

przechodzą do odkrywania macierzyństwa Kościoła (od J 2,3–4 i 19,26–27 do Ap 12)³⁶.

Tak właśnie ukazuje ją Sobór Watykański II, na którego nauczanie recenzent się powołuje dla wykazania swojego zaskoczenia w pierwszym rzędzie eklezjalno-chrystologiczną (ale i – w rzeczywistości – maryjną) interpretacją „znaku” Niewiasty obleczonej w słońce, podaną w monografii przez „katolickiego egzegetę”. Podane przez niego numery konstytucji *Lumen gentium* warto przytoczyć w ich dosłownym brzmieniu, aby przekonać się, jak mocno ukierunkowują one myśl czytelnika (wierzących) od Maryi do Kościoła:

I oto Kościół, rozważając Jej [Maryi] tajemniczą świętość i naśladowując Jej miłość oraz spełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych. I on także jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladowując Matkę Pana swego, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość. A podczas gdy Kościół w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zwały, chrześcijanie ciągle jeszcze starają się usilnie o to, aby przezwyciężając grzech wzrastać w świętości, dlatego wznoszą oczy ku Maryi, która świeci całej wspólnotie wybranych jako wzór cnót. [...]. Tymczasem zaś Matka Jezusowa, jak w niebie doznaje już chwały co do ciała i duszy będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, tak tu na ziemi, póki nie nadejdzie dzień Pański, przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy (KK 64–65, 68).

A kończąc swe nauczanie na temat Bogurodzicy Dziewicy Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ojcowie Soboru Watykańskiego II umieszczają Wniebowziętą, wywyższoną ponad wszystkich świętych i aniołów, właśnie „we Wspólnocie wszystkich Świętych”, czyli w Kościele zbawionych, aby razem z nimi „wstawiała się u Syna swego, dopóki wszystkie rodziny ludów, zarówno tych, które noszą zaszczytne imię chrześcijańskie, jak i tych, co nie znają jeszcze swego Zbawiciela, nie zespolą się szczęśliwie w pokoju i zgodzie w jeden Lud Boży na chwałę Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy” (KK 69). Tak samo uczynił najpierw autor Księgi Apokalipsy, pisząc o „Niewieście obleczonej w słońce”, ale nie podając jej imienia, ani nie wydzielając jej spośród wspólnoty wierzących, dla której jest Niewiastą – Matką i Wzorem. Ten organiczny wręcz związek Niewiasty, będącej Matką Pana (por. J 19,26–27),

³⁶ Zob. Vanni, „Dalla maternità”, 333–347; z kolei Gregory K. Beale (*The Book of Revelation*, 676) argumentuje, że za eklezjologiczną interpretacją przemawia fakt, iż Niewiasta najpierw jest w niebie (w. 1–2), a potem na ziemi (w. 6 i 13–16). Wskazuje to – jego zdaniem – na Kościół duchowy (niebiańską wspólnotę uosabianą przez Niewiastę) i na Kościół ziemski (resztę jej potomstwa, czyli poszczególnych wiernych).

i Niewiasty – Kościoła, w którym ona jest pośród Jego uczniów (por. Dz 1,14), to jedno z trudniejszych wyzwań mariologii i eklezjologii. Może jednak – idąc za autorem Apokalipsy – warto mocniej dostrzegać w Kościele postać walczącej i ostatecznie zwycięskiej „Niewiasty obleczonej w słońce”³⁷ Natomiast ich rozdzielanie oznaczałoby pomniejszenie wielkości i roli tak Matki Pana (Niewiasty), jak i Matki (Niewiasty) – Kościoła.

Konkludując, jeszcze raz pragnę podziękować za recenzję, która ożywiła po kilku latach od napisania monografii moje myślenie biblijno-teologiczne nad kwestią natchnienia, Prawdy i Zbawienia. Wyliczone z dokładnością aptekarza błędy literowe czy edytorskie z pewnością zostaną poprawione w planowanym drugim wydaniu. A jeżeli już mowa o dofinansowywaniu, to warto zastanowić się nad przyznawanymi autorom i wydawnictwom ramami czasowymi na wykonanie zadania czy realizację projektu. Doświadczenie uczy także, że niejednokrotnie programy komputerowe niektóre słowa automatycznie poprawiają, zwłaszcza gdy dokument jest przenoszony z jednego komputera na drugi. Słowa osądzające, które pojawiły się w recenzji, są doprawdy mocno emocjonalne i – jak na tak obszerną pracę – nie do końca uczciwe (ilościowo). Świadczą natomiast o młodzieńczej wrażliwości i perfekcjonizmie, ale mogą być też i krzywdzące dla konkretnych osób, przywołanych z imienia i nazwiska. Czy o to chodzi w recenzji stawiającej sobie za cel podjęcie krytycznej, ale i twórczej dyskusji naukowej z przedłożonymi w monografii tezami i argumentami?

Po dokładnej prezentacji treści monografii w pierwszej części recenzji, oczekiwałem w części drugiej raczej alternatywnej propozycji dotyczącej natchnienia biblijnego albo przynajmniej zajęcia stanowiska w sprawie zaznaczonej w monografii debaty nad tym, czy we wszystkich księgach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu

³⁷ Nie brak jednak egzegetów, którzy w „znaku” Niewiasty w Ap 12 widzą najpierw lud Starego Przymierza (Izrael), który wydaje na świat Mesjasza, a rolę tę w konkretnym momencie jego dziejów pełni Maryja, która do tego ludu należy. Za taką interpretacją opowiada się Tomasz Siemieniec („Czy mariologiczna interpretacja”, 27–45). Z kolei w artykule „Kościół jako Reszta” ten polski specjalista w zakresie egzegezy Księgi Apokalipsy stwierdza, że dla opisanego Kościoła autor Ap 12 używa wyrażenia: „Reszta potomstwa Niewiasty”. Konkludując swoje opracowanie, pisze: „Kiedy przyjmiemy, że Kobieta to Izrael, nie ma potrzeby wprowadzania nieco sztucznego – naszym zdaniem – podziału na Kościół duchowy (niebiańską wspólnotę uosabianą przez Kobieta) i Kościół ziemski (resztę Jej potomstwa, czyli poszczególnych wiernych). Tak więc Smok rozpoczyna wojnę ze wspólnotą Kościoła. Wcześniej tej wojny nie było, ponieważ nie było Kościoła. Wcześniej Smok miał innych wrogów, których chciał atakować, ponieważ poprzez nich Bóg realizował swój plan zbawienia. Kiedy jednak owa realizacja zaczyna urzeczywistniać się w Kościele, to właśnie ta wspólnota jawi się jako główny wróg Smoka i walce z nią poświęca on cały swój wysiłek. Konkretnie przejawy tej walki z Kościołem będą ukazane w kolejnych rozdziałach Apokalipsy, poczynając od Ap 12,18” (Siemieniec, „Kościół jako reszta”, 634–635). Wypada jednak dodać, że i ta interpretacja, według której Niewiasta w Ap 12 to lud Starego Przymierza (Izrael), też nie jest wolna od trudności. Zwłaszcza wyjaśnienia dotyczące jej ucieczki na pustynię jako znaku wskazującego na zakończenie jej roli w historii zbawienia. Autor Księgi Apokalipsy zaznacza bowiem, że „Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni (Ap 12,6). Znajduje się ona zatem cały czas w zasięgu Bożej opieki, a symbol pustyni i zaznaczony symbolicznie czas bardzo mocno wskazują na wędrówkę – do Ziemi Obiecanej, do niebieskiego Jeruzalem.

mamy jeden model natchnienia (prorocki), jak przekonuje Pietro Bovati, czy raczej jeden fenomen albo proces pochodzenia ksiąg Pisma Świętego od Boga, który w miarę szczegółowo przybliżają modele (*modalità*) opisane w dokumencie PKB i wnikliwie analizowane w monografii poprzez interpretację samych świadectw biblijnych (tzw. *auto-testimonianza dei testi sulla loro provenienza da Dio*), które w kolejnych etapach historii zbawienia i Objawienia wzajemnie się dopełniają, uzyskując swój finalny i w pełni wyrazisty kształt w modelu chrystologiczno-pneumatologicznym.

Bibliografia

- Alonso Schökel, L., *Meditaciones bíblicas sobre la Eucaristía* (wyd. 5; Santander: Sal Terrae 2006).
- Beale, G.K., *The Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2013).
- Borto, P., *Tradycja i objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca* (Kielce: Jedność 2007).
- Crimella, M., „La narrazione ispirata degli Atti degli Apostoli. Il caso di Atti 16,6–10”, *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (red. M. Wróbel – S. Szymik – K. Napora; *Analecta Biblica Lublinensia* 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 139–150.
- Karczewski, M., „Natchnienie Apokalipsy św. Jana w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej «Natchnienie i Prawda Pisma Świętego»”, *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (red. M. Wróbel – S. Szymik – K. Napora; *Analecta Biblica Lublinensia* 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 183–198.
- Kiejza, A., „Zbawienie w ujęciu Ap 7,9–17”, *Roczniki Teologiczne* 47/1 (2000) 171–186.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do „Lekcyjnarza mszalnego”* (wyd. 2; 1981).
- Kowalski, M., „«Spodobało się Bogu objawić Syna swego we mnie» (Ga 1,15–16). Pochodzenie i natchniony charakter Ewangelii Pawła”, *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (red. M. Wróbel – S. Szymik – K. Napora; *Analecta Biblica Lublinensia* 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 151–172.
- Kubiś, A., „«Poznać prawdę i prawda was wyzwoli»». Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31–36”, *Prawda was wyzwoli* (*Scripturae Lumen* 4; Tarnów: Biblos 2012) 59–85.
- Lijka, K., „Dialogi liturgiczne w Apokalipsie”, *Collectanea Theologica* 59/1 (1989) 83–90.
- Linke, W., Natchnienie i prawda Pisma Świętego”, *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (red. M. Wróbel – S. Szymik – K. Napora; *Analecta Biblica Lublinensia* 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 21–44.
- Malina, A., „Znaczenie słowa Bożego dla jedności teologii i duszpasterstwa. Znaczenie i kontekst pierwszego apelu w Liście do Hebrajczyków (2,1–4)”, *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (red. M. Wróbel – S. Szymik – K. Napora; *Analecta Biblica Lublinensia* 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 173–182.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tł. H. Witczyk; Kielce: Jedność 2014) (= NPP).

- Pontificio Consilio Studiis Biblicis, „*Instructio Sancta Mater Ecclisia*”, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 712–718; *Enchiridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (wyd. 4; Neapoli – Romae: Arnodo – Neapoli: 1961) 644–659 (= EB).
- Segalla, G., *La cristologia del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia 2000).
- Siemieniec, T., „Kościół jako reszta potomstwa Kobiety-Izraela w świetle Ap 12”, *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33), Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. Rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński; Częstochowa 2015) 615–636.
- Siemieniec, T., „Czy mariologiczna interpretacja postaci Kobiety w Ap 12 jest nadal aktualna?”, *Rocznik Skrzatuski* 9 (2021) 27–45.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Tronina, A., *Teologia Psalmów* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995).
- Vanni, U., „Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4–8”, *Biblica* 57 (1976) 453–467.
- Vanni, U., „Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa: un’ipotesi di evoluzione da Gv 2, 3–4 e 19, 26–27 ad Ap 12”, U. Vanni, *L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Bologna: Dehoniane 1988) 333–347.
- Vanni, U., „La figura della Donna nell’Apocalisse”, *Studia missionalia* 40 (1991) 57–94.
- Wróbel, M. – Szymik, S. – Napora, K. (red.), *Natchnienie Pisma Świętego – w świetle świadectwa tekstów o nich samych* (Analecta Biblica Lublinensia 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Zatwardnicki, S., „Natchnienie, prawda i zbawienie w ujęciu Henryka Witczyka”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 263–277.

RECENZJE

**Mariusz Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesa*
(Lublin: Wydawnictwo KUL 2021). Ss. 477. 55 PLN.
ISBN 978-83-8061-928-9**

BOGDAN CZYŻEWSKI 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, czybo@amu.edu.pl

Postać i myśl filozoficzno-teologiczna wybitnego wczesnochrześcijańskiego aleksandryczyka Orygenesa (185–253/254) od wieków stanowi przedmiot gorących dysput, a w ostatnim stuleciu stała się ona przedmiotem pogłębionych badań naukowych w środowisku patrologów, zwłaszcza niemieckich i francuskich. Na gruncie polskim autorytetem w zakresie tematyki orygenesowskiej, obok zasłużonego tłumacza dzieł aleksandryjskiego teologa i egzegety Stanisława Kalinkowskiego oraz krakowskiego jezuitę, wykładającego na rzymskim Uniwersytecie Gregoriańskim, o. Henryka Pietrasa, jest ks. Mariusz Szram, patrolog związany od 25 lat z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II. Oprócz monografii książkowych, poświęconych w całości lub w dużej części poglądom Orygenesa, opublikował podczas wielu lat swojej pracy naukowej szereg wartościowych artykułów, rozproszonych jednak w różnych periodykach i pracach zbiorowych. Jednym z postulatów płynących ze środowiska polskich patrologów, zgłaszanych zwłaszcza przez nestora polskiej patrologii ks. Marka Starowieyskiego, było zebranie tych *miscellaneów* orygenesowskich i wydanie ich w jednym tomie. Dlatego też z radością należy przyjąć wydaną przez Wydawnictwo KUL książkę ks. Mariusza Szrama *Wokół osoby i myśli Orygenesa*, która wychodzi naprzeciw wspomnianym oczekiwaniom.

Sposób zredagowania tego opracowania jest nieco hybrydowy i rzadko spotykany, bowiem autor nie ogranicza się tylko do zebrania w jednym miejscu wydanych wcześniej tekstów, ale poddaje je aktualizacji i ujednoczeniu, nie tylko od strony tematyki, ale także opracowania przypisów i bibliografii (zachowanie ciągłości cytowania źródeł i publikacji między poszczególnymi rozdziałami; odwołania do aktualnych prac naukowych, opublikowanych po ukazaniu się pierwotnych wersji artykułów zgromadzonych w książce). Jest to bez wątpienia ujęcie oryginalne i potrzebne. Czytelnik otrzymuje bowiem z jednej strony nową, poprawioną i wzbogaconą wersję wcześniejszych tekstów, z drugiej zaś – może je czytać w sposób ciągły. Uzyskuje zatem rodzaj pierwszej w języku polskim spójnej monografii na temat istotnych zagadnień orygenesowskich, takich jak: kwestia autentyczności kastracji

i ważności święceń Aleksandryjczyka, a także jego poglądy na zagadnienia egzegetyczne, trynitarne, eschatologiczne, antropologiczne czy ascetyczne.

Teksty zawarte w książce *Wokół osoby i myśli Orygenesesa* mają walor źródłowych studiów naukowych, czego potwierdzeniem są erudycyjne przypisy. W stosunku do pierwotnych wersji artykułów zostały one z jednej strony nieco odchudzone – i słusznie – jeśli chodzi o zbyt obszerne cytaty w językach greckim i łacińskim. Z drugiej strony autor uzupełnił w przypisach informacje o najnowszej literaturze przedmiotu, podejmując w wielu miejscach dyskusję z przedstawionymi w niej tezami. Ponadto pierwotne wersje artykułów zostały poprawione, zmieniono ich strukturę, a niektóre teksty, zbliżone tematycznie, połączono w całość, nadając im większą spójność.

Monografia Szrama jest pracą poważną i potrzebną, zbierającą w całość i przedstawiającą w sposób uporządkowany jedne z najważniejszych tekstów, jakie napisano o Orygenesie w języku polskim w ostatnim ćwierćwieczu. Autor opiera się na tekstach źródłowych i konfrontuje je z literaturą przedmiotu, proponując ostatecznie jasne tezy, pozwalające czytelnikowi wyrobić sobie opinię na temat rzeczywistych poglądów Orygenesesa. Nie da się ukryć, że Szram jest zafascynowany autorem, o którym pisze. Nie prowadzi go to jednak do niepotrzebnej apologetyki Aleksandryjczyka ani utraty obiektywizmu względem jego doktryny. Nie można mu też odmówić analitycznej dokładności, z której jest znany w środowisku polskich patrologów. Wystąpienia na sympozjach i konferencjach ogólnokrajowych i międzynarodowych oraz liczne publikacje, świadczą o naukowej dojrzałości tego badacza antyku chrześcijańskiego i o jego fachowym podejściu do studiowanych problemów, czego wyraźnym dowodem jest recenzowana tutaj książka.

Z całą pewnością monografia Szrama powinna stać się lekturą obowiązkową dla wszystkich badaczy zajmujących się antykiem chrześcijańskim. Tezy w niej zawarte są bowiem aktualnymi punktami odniesienia w dyskusji nad życiem i myślą Orygenesesa. Powinny być one znane i wykorzystywane w dalszych badaniach nad twórczością wielkiego Aleksandryjczyka. Książka ta stanowi niewątpliwą pomoc w studiach teologicznych nie tylko z zakresu patrologii, ale także w innych dziedzinach, ponieważ ślady myśli Orygenesesa są dostrzegalne w wielu gałęziach teologii i na różnych etapach jej rozwoju.

Podsumowując, pozostaje wyrazić zadowolenie, że bardzo ważne teksty z zakresu życia i twórczości jednego z najważniejszych i najwybitniejszych teologów chrześcijańskich pierwszych wieków Kościoła znalazły się w jednym uporządkowanym tomie, dzięki czemu mamy możliwość poznania bogatej twórczości naukowej wielkiego Orygenesesa.